

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

Электронное научное периодическое 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)

2 (10) 2018

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

Е. И. Михайлова, академик РАО, д. п. н.

Заместители главного редактора

К. К. Кривошапкин, к. б. н.; *Р. Е. Тимофеева*, академик РАЕН, д. п. н.

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

Члены редакционной коллегии:

А. А. Бурыкин, д. филол. н., д. и. н., Институт лингвистических исследований РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Г. Гольдфарб*, проф., Национальный институт неврологических заболеваний; (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *Санг-Ву Ким*, Ph.D., Пусанский национальный университет, Южная Корея; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *А. А. Петров*, д. филол. н., зам. директора Института народов Севера, Санкт-Петербург, Россия; *Л. Д. Раднаева*, д. филол. н., БГУ, Улан-Удэ, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *А. Н. Тихонов*, к. б. н., Зоологический институт РАН, Санкт-Петербург, Россия; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Ву Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Sooaat, Южная Корея; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея; *В. И. Васильев*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Гермогенов*, д. ф.-м. н., проф.; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., *А. П. Исаев*, д. б. н.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Элиста, Россия; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, Якутск, Россия; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., Якутск, Россия; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., Якутск, Россия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., Новосибирск, Россия; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, Якутск, Россия; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Улан-Удэ, Россия; *П. А. Слепцов*, д. филол. н., Якутск, Россия; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежун*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А. Н. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Абакан, Россия; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83. E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

Свидетельство о регистрации ЭЛ № ФС 77-71285 выдано 10 октября 2017 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES «EPIC STUDIES»

Electronic scientific 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»

2 (10) 2018

«VESTNIK OF NEFU» EDITORIAL BOARD

Head Editor

E. I. Mikhailova, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Deputy chief editors

K. K. Krivoschapkin, Cand. Sci. Biology; *R. E. Timofeeva*, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Executive editor

M. V. Kulichkina

Members of the international editorial board:

A. A. Burykin, Dr. Sci. Philology, Dr. Sci. History, Institute for Linguistic Studies, Russian Academy of Sciences, Saint-Petersburg, Russian Federation; *L. G. Goldfarb*, Prof., the National Institute of Neurological Diseases (NIH/NINDS) of the National Institutes of Health of the USA, Washington; *S. A. Karabasov*, Prof., The Queen Mary University of London, Great Britain; *Sang-Woo Kim*, Dr. Sci. Philosophy, Pusan National University, South Korea; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russian Federation; *A. A. Petrov*, Dr. Sci. Philology, Vice Director, Institute of the Peoples of the North, Saint-Petersburg, Russian Federation; *L. D. Radnayeveva*, Dr. Sci. Philology, Buryat State University, Ulan Ude, Russian Federation; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *A. N. Tikhonov*, Cand. Sci. Biology, RAS Zoological Institute, Saint-Petersburg, Russian Federation; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J.-H. Cho*, Prof., the Myongji University, South Korea; *V. I. Vasilev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *N. N. Germogenov*, Dr. Sci. Biology; *Yu. M. Grigoriev*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Prof.; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology; *A. P. Isayev*, Dr. Sci. Biology; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Elista, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., Yakutsk, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Yakutsk, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Yakutsk, 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., Novosibirsk, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., Yakutsk, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Ulan-Ude, Russia; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Yakutsk, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Abakan, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey.

Founder and publisher address: the North-Eastern Federal University, Belinskogo 58 st., Yakutsk, 677000

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

Accreditation certificate ЭИ № ФЦ77-71285 on October, 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Идельбаев М. Х.</i> Профессиональное импровизаторское творчество в словесности тюркских авторов.....	5
<i>Алиева А. И.</i> Издание эпических памятников народов Южной Сибири в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР»	13
<i>Бурыкин А. А.</i> К проблематике исследования якутско-тунгусских заимствований в эпосе	22
<i>Басангова Т. Г.</i> Сказительство калмыков	31
<i>Лалакова З.</i> Сравнительный анализ среднеазиатских версий эпоса «Гёроглы»	40
<i>Иванова Л. И.</i> Особенности фольклорной традиции карельского Сегозерья в XIX-XX вв.	50
<i>Арбачакова Л. Н., Кузьмина Е. Н.</i> О переводе имён шорских алыпов и их коней	60
<i>Абдырахманов Т. А., Сыйырбеков А. С.</i> Влияние эпического менталитета кыргызов на их религиозность.....	67
<i>Кожевников Н. Н., Данилова В. С.</i> Семиотические системы в якутском героическом эпосе Олонхо.....	76
<i>Павлова О. К.</i> Образы высших божеств айыы в олонхо северо-восточной традиции якутов....	85

ХРОНИКА

<i>Корякина Р. В.</i> Презентация книги о якутском народном эпосе олонхо.....	92
<i>Корякина А. Ф.</i> Монография О Ынкёнг «Сравнительно-типологический анализ дастанов “Алпамыш” и “Жумонг”».....	94

CONTENT

<i>Idelbaev M. Kh.</i> The professional improvisational creativity in the literature of the Turkic peoples	5
<i>Alieva A. I.</i> The publication of the epic monuments of the peoples of Southern Siberia in a bilingual academic series “The Epic of the peoples of the USSR”	13
<i>Burykin A. A.</i> To the problems of the study of the Yakut-Tungus borrowings in the epic	22
<i>Basangova T. G.</i> Storytelling of Kalmyks	31
<i>Lalakova Z.</i> Comparative analysis of Central Asian versions of Gorogly epic	40
<i>Ivanova L. I.</i> Features of the folklore tradition of Karelian Segozero in the 19th-21st centuries.....	50
<i>Arbachakova L. N., Kuzmina E. N.</i> About translating names of epic heroes and their horses	60
<i>Abdyrakhmanov T. A., Syiyrbekov A. S.</i> The influence of the Kyrgyz epic mentality on their religiosity	67
<i>Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.</i> Semiotic systems in the Yakut heroic epic of Olonkho	76
<i>Pavlova O. K.</i> Images of the Aiyy Deities in the Olonkho of the Northeastern Yakuts	85

CHRONICLE

<i>Koryakina R. V.</i> Presentation of the book about the Yakut epic of Olonkho	92
<i>Koryakina A. F.</i> Monograph of O Eunkung “Comparative-typological analysis of dastans «Alpomysh» and «Zhumong»”	94

DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14548

УДК 398.2(=512.1)

М. Х. Идельбаев

Башкирский государственный университет

ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ ИМПРОВИЗАТОРСКОЕ ТВОРЧЕСТВО В СЛОВЕСНОСТИ ТЮРКСКИХ АВТОРОВ

Аннотация. Целью исследования является раскрытие закономерностей становления и многовекового развития общетюркской и башкирской авторской изустной поэзии. Актуальность статьи определяется малоизученностью данной проблемы в сравнительном плане.

Основной метод – историко-сопоставительный и системный подход к изучению творчества профессиональных импровизаторов тюркских народов.

Авторская изустная поэзия, как уникальное явление художественной словесности, имела место в истории культуры многих народов мира. В ней непревзойденные мастера поэтического слова слагали свои сочинения, как правило, путем импровизации перед публикой и выражали в них личное мировоззрение и этическую оценку действительности. Особенно широко было развито изустное профессиональное творчество среди тюркских народов. Авторы изустной поэзии художественное творчество сочетали с большой общественной деятельностью. Они пользовались в народе непререкаемым авторитетом, смело вмешивались в деятельность вождей и предводителей. Характерная особенность творчества изустных сочинителей – поднимать самые насущные проблемы времени, актуальные для данного общества именно к моменту публичного высказывания перед народом.

Многовековая башкирская авторская изустная поэзия по характеру и содержанию деятельности мастеров слова была созвучна творчеству родственных тюркоязычных коллег. Башкирские *сэсэн* чаще всего обращались к *айтышу* (поэтическому состязанию), *кубаиру*, эпосу, песне, отчасти – *баиру*. Это – жанры, широко распространенные в башкирском фольклоре. При одноименности названий, те же жанры в авторской изустной поэзии отличались от фольклорных осознанным авторством, творческой индивидуальностью, близостью объектов изображения к реальной действительности, устойчивостью текстов, преобладанием в них философии и дидактики.

Основные результаты работы позволяют утверждать, что профессиональная авторская изустная поэзия тюркских народов, равно как и творчество башкирских *сэсэнов* XVI-XVIII вв., была на уровне общечеловеческих достижений изустной литературы как по содержанию, так и по различным формам ее воспроизведения. В то же время ей в целом были присущи отчетливые местные особенности, а каждому автору – неповторимые черты индивидуальности.

Ключевые слова: эпос, *сэсэн*, *йырау*, изустная поэзия, автор, башкиры, якуты, жанр, песня, творческая индивидуальность.

ИДЕЛЬБАЕВ Мирас Хамзович – д. филол. н., проф., член-корреспондент Российской академии естествознания, профессор-консультант каф. башкирской литературы, фольклора и культуры Башкирского государственного университета, Уфа, Россия.

E-mail: mirasidel@mail.ru

IDELBAEV Miras Khamzovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Natural Sciences, professor-consultant of the Department of Bashkir literature, folklore and culture, Bashkir State University, Ufa, Russia.

E-mail: mirasidel@mail.ru

М. Н. Idelbaev

The professional improvisational creativity in the literature of the Turkic peoples

Abstract. The purpose of the research is to reveal of the patterns of the formation and centuries-old development of the common Turkic and Bashkir author's oral poetry. The relevance of this article is determined by understudying the comparatively research of the problem.

The main method is historical-comparative and system approach to studying the Turkic national professional improvisers' creation.

The author's verbal poetry, as unique phenomenon in artistic literature, took place in the history of culture of many peoples of the world. There, unsurpassed masters of the poetic word composed their compositions, as a rule, by improvisation in front of the public and expressed their personal world view and ethical assessment of reality. Particularly widespread was the cultivated professional creativity among the Turkic peoples. Authors of verbal poetry combined art creativity with great public activity. They enjoyed popular authority among people, courageously intervened in the activities of rulers and leaders. A characteristic feature of the creativity of verbal writers is to touch upon the most pressing issues of the time that are relevant to a given society at the time of a public address to people.

By the nature and content of the work of the masters of the word, the centuries-old Bashkir verbal authorial poetry was consonant with the work of the related Turkic-speaking peers. Bashkir *sesens* often turned to *aitysh* (poetic competition), *kubair*, epic, song, and partly – *bait*. These are the genres widely spread in the Bashkir folklore. Although having the same name, the same genres in the author's poetry differed from the folklore by conscious authorship, creative individuality, the closeness of objects of the image to the reality, the stability of texts, the prevalence of philosophy and didactics.

The main results of the work allow us to state that the professional author's poetry of the Turkic peoples, as well as the creativity *sesens* of the 16-18th centuries was at the level of universal achievements of literature both in content and in various forms of its reproduction. At the same time, it was generally characterized by distinct local characteristics, and in each author – by unique personal features.

Keywords: epic, Turkic improvisers (*sesen*, *yirau*), poetry, author, Bashkirs, Yakuts, genre, song, creative manner.

Введение

В истории культуры многих народов мира наблюдалось уникальное явление, называемое авторской изустной литературой, которое, наряду с фольклором и письменной литературой, представляло собой отдельный вид словесного искусства. Она сочинялась и распространялась изустным путем и выражала личное мировоззрение конкретного автора, его этическую оценку действительности.

В отечественной филологии был распространен термин «устная литература», «устная поэзия», который активно применялся исследователями XIX-XX вв. (А. Н. Веселовский [2], Е. М. Мелетинский [3], М. И. Стеблин-Каменский [4], И. С. Лисевич [5] и др.). Понятие «изустная литература» в 1930-е гг. впервые в научный оборот ввел академик Н. Я. Марр в значении «как продукт конкретного авторского импровизаторского профессионального творчества». Он отмечал, что изустная литература требует «тех же исследовательских приемов, что и писаная литература» [1, с. 11]. В настоящей статье данный термин применяется именно в этом значении, хотя есть другое – словесный фольклор.

Слово «изустная литература» в башкирском литературоведении как научный термин стало применяться с 70-х гг. XX в. В некоторых других тюркоязычных – в казахской, азербайджанской, а также в среднеазиатских и других литературах – этот термин вошел в научный обиход несколько раньше, в первой половине названного столетия.

Профессиональное импровизаторское искусство в словесности народов

Первоначальные индивидуальные изустные творения родились в родоплеменных условиях при содействии обрядов и ритуалов. Знатоки, ценящие магическую силу слова, поэтические

причитания использовали в различных обрядовых (а значит, и жизненных) целях – для заговоров, заклинаний, ворожбы, гадания, предсказания, врачевания и т. д. Далее из этих «жанров», связанных с использованием волшебной силы слова, на первый план выходило импровизаторское художественное творчество. Его тематический и жанровый репертуар также типологически тождественен для различных историко-географических регионов. На всех этапах развития изустной литературы заметное место занимает восхваление, воспевание кого- или чего-либо: божественных сил, святых духов, правителей, вождей, военачальников, батыров, победоносных походов, высокой морали... Авторы, как правило, прекрасные знатоки религиозных и светских легенд и преданий, знаменательных исторических событий, родословной высокопоставленных лиц, используют их в публичных выступлениях или в создании больших эпических произведений. Изустные творцы всегда находятся в гуще общественно-политических событий, пользуются всеобщим уважением, смело вмешиваются в деятельность вождей и предводителей, в необходимых случаях влияют на них своими мудрыми советами. Характерная особенность творчества изустных сочинителей – затрагивать самые насущные проблемы времени, актуальные для данного общества именно к моменту публичного высказывания. Злободневные общественно-политические проблемы рождали широкий круг тематики и комплекс жанров авторской изустной поэзии: от героических и социально-бытовых эпосов до исторических, лирических песен, гимнов. Арабские *реджес* – импровизированные народные гимны – позднее нашли распространение и у тюрков; древнейшее явление изустной литературы – поэтический спор двух мастеров слова способствовал появлению в VIII-V вв. до н. э. в Греции жанра *агон*, в древнем и средневековом Востоке – *назиры*, в X-XI вв. в Европе – *тенцоны* и *пастурели*, длительному бытованию в тюркской среде *айтыша*. В средневековье в странах восточной Европы появились бродячие поэты-импровизаторы – германские шпильманы, французские труверы, они содействовали дальнейшему процветанию героической эпике; творчество русских скоморохов своим увеселительным содержанием было направлено на поднятие духа народных масс, зачастую оно включало элементы устной народной драмы.

Продолжительность бытования изустной литературы, ее удельный вес в словесном искусстве того или иного народа зависит от ряда факторов, в первую очередь – от социально-исторических условий, общественно-политического положения, географических особенностей, наличия своей аудитории и ее требований. В большинстве тюркоязычных литератур имелись благоприятные условия для ее многовекового расцвета.

В изустной литературе всех регионов доминировала поэтическая форма, способствующая более длительному сохранению первоначального авторского «оригинала». Иногда в ней имели место бытование и проза. Она получила распространение у древних персов и арабов. В XVII-XVIII вв. в русской среде были известны так называемые «народные книги», в понятие которых входят «как элементарные подражания фольклорным образцам, механические заимствования в лубочные переложения, так и литературные произведения, созданные на основе художественного и идейного переосмысления фольклора различных жанров» [6, с. 66].

Отпечатки устной словесности отмечены еще в самых ранних тюркских рунических письмах (VIII в.). И. В. Стеблева пишет об орхонских надписях: «В текстах памятников легко обнаруживаются следы влияния дружинного эпоса, складывавшегося в окружении предводителя войск» [7, с. 197, 198]. В Большой надписи Кюль-тегина мать правителя сравнивается с птицей Хумай, олицетворяющей в древнетюркской мифологии богиню земного начала и плодородия. Этот образ в том же значении занял место в древнем башкирском эпосе «Урал батыр». Большая и Малая надписи Кюль-тегина привлекают внимание еще и тем, что их текст высечен мастерами по устной диктовке автора Йолыг-тегина, родного брата героя этих двух памятников. В изустных традициях созданы также шедевры рунического и уйгурского письма VIII-X вв. «Книга гаданий» («Ырк битиг») и «Легенда о принце и тигре». Легендарный Коркут, «аксакал, мудрый патриарх, вещий певец и прорицатель» [8, с. 532], является, пожалуй, первым ныне известным представителем изустной литературы тюрков. Легенды и предания, эпические сюжеты под его авторством стали появляться у огузских тюрков в VII-XI вв. и записывались примерно в середине второго тысячелетия; т. е. в течение 5-8 столетий они бытовали под его легендарным авторством в изустной среде. В конце каждого из 12 сюжетов, изданных в настоящее время,

от имени Коркута благословляется изустное их распространение словами типа: «Пришел дед мой Коркут, сложил песнь, сказал он... после меня пусть переймут и рассказывают ее певцы» [9, с. 63]. В памятнике находим емкую характеристику изустного певца («С кобзой в руке, от народа к народу, от бека к беку идет певец; кто из мужей отважен, кто не годеи, знает певец...» [9, с. 12, 13]), очень созвучную словам, какими обрисовывали башкирские *сэсэн* своих коллег («[Он] не защитник плохих деяний, не церемонится с врагом, любит справедливость, поет о нуждах страны»). Сюжеты, приписываемые Коркуту, легенды и предания о нем самом в настоящее время встречаются у многих тюркских народов, в т. ч. и у башкир [10]. Созданное в XII-XIII вв. в Фергане поэтическое сочинение Ахмета Югнаки «Хибат аль-хакаик» («Подарок истин») полностью можно назвать изустным, «особенности авторской изустной поэзии присущи его творчеству от начала до конца» [11, с. 406]. Во-первых, он, как и античный поэт Гомер, с рождения был незрячим и мог творить его только по памяти. Во-вторых, будучи представителем формирующейся в средневековой тюркской среде литературы суфийского направления, он адресовал свое произведение народным массам – простому неграмотному слушателю. В колофоне памятника автор сам высказался о его изустном характере («Высказал [это все] поэт по всем изыскам языка, если кто знает кашгарский язык, то он будет знать все, что сказано» [12, с. 199, 319, 320, 321] – курсив наш – М. И.). Литературовед И. К. Янбаев в одной из недавних публикаций ввел в научный оборот переводы средневековых тюркоязычных памятников малых жанров, осуществленные башкирским просветителем XIX в. Хабибназаром Утяки. Среди текстов имеются общие для рукописной и изустной литературы того времени жанры, как «хикмет, кисса, предание, латифа, басня, тамсил и др.» [13, с. 295]. Таким образом, авторские изустные памятники в древней и средневековой общетюркской литературе бытовали наряду с письменными. А далее на их традициях изустная поэзия долго и устойчиво функционировала в большинстве литератур тюркских народов. На наш взгляд, причины ее особой живучести в тюркском мире необходимо искать в следующих обстоятельствах: 1) Словесное искусство, как известно, может служить мощным идеологическим оружием правящих классов. В зависимости от изменения соотношений социальных сил в обществе, меняются и формы бытования словесности как средства идеологии. Процесс классовой дифференциации у тюрков, в силу ряда объективных исторических обстоятельств, протекал медленно и затянулся на несколько столетий; 2) Основным способом производства служило у них скотоводство, которое, по замечанию Л. Н. Гумилева, «является наиболее устойчивой формой хозяйства, почти не поддающейся усовершенствованию» [14, с. 4]. Оно также по-своему повлияло на замедленный ход социальной дифференциации, на более мирное взаимоотношение между различными социальными силами, не допускало рабовладения и крепостничества среди соплеменников; 3) Скотоводство само по себе создавало благоприятные условия для процветания изустного поэтического слова, рождения его новых жанров. Достаточно вспомнить появление античных буколики, идиллии, эклоги, средневековую французскую пастораль и др., которое было связано с природой; 4) Как ни парадоксально, сама письменная литература у тюрков, в отличие от другой аналогичной среды, содействовала параллельному устойчивому бытованию изустной. Дело в том, что письменные художественные памятники тюрков с обильно заимствованными арабизмами и фарсизмами обычно создавались для более или менее грамотного слоя населения. Такая литература удовлетворяла потребности лишь высокообразованной части общества. А остальное большинство выдвигало из своих рядов мастеров изустного слова, которые творили на живом разговорном языке. Они зачастую и книжные сюжеты письменников переложили на народный язык. Перечисленные обстоятельства были характерны для большинства тюркоязычных народов, и функционирование изустной литературы исчисляется у них несколькими столетиями [15].

Наиболее значительными представителями изустной поэзии ряда тюркских народов, возникших на традициях общетюркской эпохи словесности были: турецкой – Юсуф Амре (XIII-XIV вв.), Пир Солтан Абдаль (XVI в.) и современные *ашуги*; азербайджанской – Гурбани, Ашуг-Аббас, Сары-Ашуг, Ашуг-Валех (XV-XVI вв.) и плеяда прославленных *ашугов* XIX-XX вв.; туркменской – *шаиры* Байрам-хан, Караджа-оглан, Бархудар Туркмен, *бахшы* Андалиб, Шабенде, Шайдан, Гурбанлы, Магруппи (XVI-XVIII вв.); киргизской – знаменитые манасчы (т. е. сказители «Манаса») Сагымбай Орозбаков и Саякбай Каралаев и их ученики (XIX-

XX вв.); казахской – *когорта йырау* XIV-XVI вв. и самобытные *акыны* Досмамбет, Бухар, Умбетай, Тати-Каре, Шал, Кутуш, Коблан, Жанкиси, Махамбет (XVII-XIX вв.). Общими, объединяющими началами в их импровизациях выступают созвучность идейно-тематических направлений, сходство жанров и жанровых форм, единство формообразующих показателей. И еще – сочинения изустных авторов принципиально отличаются от фольклорных памятников, которыми был невероятно богат каждый из упомянутых регионов. Между мастерами изустного слова разных поколений – наставниками и их учениками – установились многовековые традиции взаимоотношений. Профессиональные творцы новых поколений относились к импровизациям своих старших коллег как к нечто святому, ни в коем случае не осмеливались вносить в них существенные изменения. «Их “вмешательство” в текст своих предшественников, – как отмечал Х. Г. Короглы (*реже Кор-оглы – М. И.*), – было не более чем “вмешательство” переписчиков рукописей поэтов-классиков» [16, с. 480].

Импровизация – не обязательно моментальное сочинение при прямом выступлении перед публикой. Профессиональный импровизатор – большая творческая личность, постоянно занятая проблемами своего времени. О публичном выступлении он, безусловно, заботится заранее, и многие, наиболее важные его мысли в виде готовых поэтических строк могли рождаться раньше, до общения с аудиторией. Но это не исключает активного творческого процесса при выступлении: в зависимости от контингента слушателей, их настроения, расположенности, места, времени и обстоятельства произнесенной речи что-то добавляется, убирается, подчеркивается – иначе не было бы настоящей импровизации. Для большого мастера внесение коррективов в готовый текст не составляло большого труда. Зато рождался шедевр – тщательно обдуманная от начала до конца импровизация (будь она *кубаиром*, *толгау*, *айтыш*, воззванием, эпическим повествованием) приобретала неповторимую образно-поэтическую форму, уже не подлежащую изменению ее авторских индивидуальных особенностей. И каждый такой подлинный импровизатор имел свой неповторимый голос.

Изустная литература находится в центре между фольклором и письменной литературой и служит опорой, базой для их развития. Первоначально все устные сочинения рождаются в ее среде и со временем, когда их авторы предаются забвению, становятся достоянием фольклора. А письменная литература, как известно, питается лучшими традициями как фольклора, так и изустной поэзии. К тому же, авторские изустные сочинения на последнем этапе бытования этой литературы зачастую доходят до читателей письменным путем. Выходит, богатейший фольклорный репертуар башкирского народа (последнее издание – в 36 томах) свидетельствует также и о длительности и богатстве древнего этапа изустной литературы. По подтверждению многочисленных фактов, письменность в регионе тоже возникла рано; первые общетюркские письменные литературные памятники или образцы надписей, начиная с рунических, имели распространение и среди башкир с VII-VIII столетий. Стало быть, можно вести речь о длительной истории взаимоотношений изустной, письменной литературы и фольклора. Башкирские *йырау* и *сэсэн*ы, представители изустной поэзии XIV-XIX вв., хотя и выбирали устную речь в качестве единственного средства общения с публикой, в большинстве имели весьма высокое образование. Они были осведомлены об исторических событиях страны, как правило, по письменным источникам, художественные памятники читали в оригиналах или полных версиях. При всем том *сэсэн*ы предпочитали изустное изложение своих сочинений.

Принципиальная разница между изустной и письменной передачей художественного материала заключается в адресате его назначения и оперативности содержания. Все то, о чем говорит изустный автор, относится к «сегодняшнему» своего времени, чаще всего безотлагательно к моменту выступлений. Его слушатель стоит рядом (а может быть, сидит на троне), непосредственно воспринимает, тотчас же делает выводы, принимает решения. Письменная же литература повествует о прошедшем. Если даже и поднимаются в ней самые злободневные вопросы, все равно проходит определенное время между фиксацией на бумаге и восприятием читателем. Между тем, очень часто некогда оперативные сочинения изустной литературы потом служат базой, источником для письменной. Сюжеты большого цикла восточных средневековых дастанов когда-то первоначально были сочинены изустными авторами. Таким образом, письменная литература с самого, можно сказать, своего рождения подвергалась влиянию изустной.

В Большой и Малой орхонских надписях, например, как в зеркале нашли отражение основные тематические направления изустной поэзии. Как бы в дополнение к ним, в миниатюрных притчах «Ырк битиг» и сборнике «Хибат аль-хакаик» А. Югнаки, созданных в характерной для изустной поэзии форме обращения к слушателю, сконцентрированы повседневные житейские вопросы, правила поведения, морально-этические нормы. Даже в эпитафийных поэтических изречениях Урало-Поволжья, Башкортостана XI-XVIII вв. зафиксированы философские мысли о бренности мира, о жизни и смерти, местами дословно совпадающие с афористичными строками *кубаиров*. В древнетюркских памятниках «Кутадгу билик» Ю. Баласагуни, «Диван лугат-ит тюрк» М. Кашгари и средневековых кипчакских диванах и дастанах «Мухаббатнаме» Хорезми, «Гулистан бит-тюрки» Сараи, «Жумжума Султан» Катиба, «Хосроу и Ширин» Кутба обнаруживаются аналогичные признаки близости с башкирскими памятниками изустной литературы тюркских народов.

Несколько слов о башкирской авторской изустной поэзии, которая в течение столетий развивалась по единым канонам тюркской словесности.

Многовековая башкирская авторская изустная поэзия по характеру и содержанию деятельности мастеров слова делится на несколько этапов.

Первый этап башкирской авторской изустности – условный, связанный с происхождением различных обрядов и ритуалов; охватывает период, начиная с глубокой древности до XIV в. новой эры (до начала эпохи *йырау*); импровизаторов данного этапа народ называл «хынсы», позднее «баксы»; их сочинения, естественно, давно фольклоризованы. Тем не менее, сохранившийся до наших дней богатейший репертуар обрядового фольклора позволяет нам предположительно вести речь о профессиональных сочинителях, использующих магическую силу слова в своей разносторонней деятельности. *Баксы*, видимо, заметно выделялись среди основной массы, пользовались непререкаемым авторитетом. Их творческая деятельность имела синкретический характер и разделялась на несколько профессий: пророк, знахарь, колдун, вещун, заклинатель, певец.

Второй этап – эпоха *йырау*; их жизнь и творчество приходится на XIV-XVI столетия. До наших дней дошли имена и некоторые импровизации Хабрау, Асана Кайгы, Казтугана, Шалгииза. Их сочинения считаются общим достоянием казахов, башкир, ногайцев и каракалпаков.

Третий этап, эпоха *сэсэн*, по историческим условиям резко отличается от двух предыдущих; он приходится на российский период башкирской литературы. В тюркском мире *сэсэн* называют лишь башкирских мастеров изустного слова, однако это слово в родственных звучаниях встречается и у других, даже не обязательно тюркских, народов: у бурят – *чечен*, у узбеков – *чечан*, у казахов – *шешен*, у каракалпаков – *шишин*, у татар – *чичэн*, у монголов – *сэчен*, *цицен*, у китайцев – *шенжень* и др. Во всех перечисленных случаях он эквивалентен значениям «мудрец», «творец», «остроумный», «импровизатор». Вероятнее всего, близкие соседи башкир – казахи, узбеки, каракалпаки, татары – имели в виду здесь истинного *сэсэна*, т. е. выходца из башкир. В самой башкирской среде «сэсэн» считается словом древнего происхождения, оно бытовало параллельно с «йырау» и, вполне возможно, восходит к временам тюркского каганата и имеет отношение к китайскому, монгольскому языкам. Поскольку неумолимое время неравномерно сохранило имена и поэтическое наследие башкирских профессиональных *сэсэнов*, то с этой позиции их можно разделить на три группы. Первая – это те, кто жили и творили до XIV в. и исторически первыми удостоивались почетного прозвища «сэсэн», их имена забыты, импровизации давно стали фольклорными. А те имена, которые известны, но при этом ни одной строчки их импровизаций не дошло до нас, относятся ко второй группе: Катай Гали сэсэн, Ихсан сэсэн, Турумтай сэсэн, Суюндук сэсэн, Кильдыш сэсэн, Еммет сэсэн, Каракай сэсэн, Яхъя сэсэн и др. По *шежере*, документам и фольклорным источникам известно, что они, как и другие их соратники по творчеству, принимали самое активное участие в общественно-политической жизни, пользовались всеобщим уважением. Третью группу представляют уже именитые в башкирской авторской изустной поэзии фигуры Еренсе, Кубагуш, Акмурза, Карас, Байык, Махмут, Буранбай, Ишмухамет Мурзакаев, Габит Аргынбаев, Мухамметша Бурангулов (XVI в. – I пол. XX в.) [17, с. 106-108].

Заключение

Таким образом, авторская изустная поэзия – явление уникальное в художественной словесности народов мира, а в литературе тюркских народов в течение нескольких столетий занимала особое место. Факторы взаимосвязи изустной литературы с фольклором и письменной литературой, или, наоборот, критерии их самостоятельности, в первую очередь, обнаруживаются в авторской природе, объектах изображения, круге поднятых проблем и тематических направлений, жанровой системе.

Тексты изустной литературы подвергаются изменению гораздо медленнее, чем фольклорные произведения. Их устойчивость обеспечивается обращением авторов преимущественно к поэтической речи; простотой формообразующих средств, рассчитанной на легкость восприятия, запоминания и рассказывания наизусть; привлекающей внимание слушателей злободневностью и не устаревающей актуальностью содержания; непререкаемым авторитетом сочинителя. Бытование изустной литературы не зависит от присутствия письменной словесности, оно связано с наличием своей аудитории с ее духовными потребностями.

В определенных исторических условиях профессиональная изустная литература постепенно сливается с другими видами словесного искусства, но и за время своего полнокровного функционирования оказывает положительное влияние на развитие фольклора и письменной литературы, взаимно дополняя и обогащая друг друга.

Литература

1. Марр Н. Я. Академик С. Ф. Ольденбург и проблемы культурного наследия // Сергею Федоровичу Ольденбургу: К 50-летию научно-общественной деятельности. 1881-1931: Сборник статей. – Л.: Изд-во АН СССР, 1934. – С. 5-14.
2. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – 405 с.
3. Мелетинский Е. М. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. – М.: Наука, 1986. – 318 с.
4. Стеблин-Каменский М. И. Историческая поэтика. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1978. – 176 с.
5. Лисевич И. С. Древняя китайская поэзия и народная песня. – М.: Наука, 1969. – 288 с.
6. Базанов В. Г. От фольклора к народной книге. – Л.: Худ. лит-ра, Ленингр. отд., 1973. – 360 с.
7. Стеблева И. В. Древняя тюркоязычная литература // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 2. – М.: Наука, 1984. – С. 196-205.
8. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, Ленингр. отд., 1974. – 728 с.
9. Книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / Пер. В. В. Бартольда. – М.-Л.: Изд. АН СССР, 1962. – 300 с.
10. Идельбаев М. Х. Коркут-ата в тюркской и башкирской словесности // Культура народов Башкортостана в контексте евразийской цивилизации: материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию факультета башкирской филологии и журналистики Башкирского государственного университета и 70-летию Победы в Великой Отечественной войне, Году литературы. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 133-138.
11. Мурзагулова З. Г. Традиции изустной словесности в тюркских письменных памятниках древности и средневековья // Актуальные проблемы башкирской, тюркской и угро-финской филологии и культуры. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2014. – С. 404-406. (на башк. яз.)
12. Малов С. Г. Памятники древнетюркской письменности. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1951. – 452 с.
13. Янбаев И. К. Отражение мотивов «Калилы и Димны» в переводных рассказах Хабибназара Утаки // Востоковедение в России: история, современность и перспективы: материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2013. – С. 392-397. (на башк. яз.)
14. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. – М.: Клишников-Комаров и К, 1993. – 528 с.
15. Идельбаев М. Х. Авторская изустная поэзия средневековой тюркской словесности и хабрау-йырау [Электронный ресурс]. URL: <http://kze.docdat.com/docs/7/index-3455-1.html?page=12#2> (дата обращения: 01.10.2017).
16. Короглы Х. Г. Литературы Средней Азии и Казахстана. Введение // История всемирной литературы: в 9 т. Т. 5. – М.: Наука, 1988. – С. 478-481.

17. Идельбаев М. Х. Этапы развития башкирской изустной литературы // Межнациональное единство и согласие в Российской Федерации: опыт, проблемы, перспективы: материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной году укрепления межнационального согласия в Республике Башкортостан. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2015. – С. 106-110.

References

1. Marr N. Ja. *Akademik S. F. Ol'denburg i problemy kul'turnogo nasledija* [Academician S. F. Oldenburg and the problems of cultural heritage]. In: *Sergeju Fedorovichu Ol'denburgu: K 50-letiju nauchno-obvestvennoj dejatel'nosti. 1881-1931: Sbornik statej* [Sergey Fedorovich Oldenburg: To the 50th anniversary of scientific and social activity. 1881-1931: Collection of articles]. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1934, pp. 5-14.
2. Veselovskij A. N. *Istoricheskaja pojetika* [Historic poetics]. Moscow, Vysshaja shkola, 1989, 405 p.
3. Meletinskij E. M. *Vvedenie v istoricheskiju pojetiku jeposa i romana* [Introduction to the historic poetics of the epic and novel]. Moscow, Nauka, 1986, 318 p.
4. Steblin-Kamenskij M. I. *Istoricheskaja pojetika* [Historic poetics]. Leningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta, 1978, 176 p.
5. Lisevich I. S. *Drevnjaja kitajskaja poezija i narodnaja pesnja* [Ancient Chinese poetry and folk song]. Moscow, Nauka, 1969, 288 p.
6. Bazanov V. G. *Ot fol'klora k narodnoj knige* [From folklore to folk books]. Leningrad, Hud. lit-pa, Leningr. otd., 1973, 360 p.
7. Stebleva I. V. *Drevnjaja tjurkojazychnaja literatura* [Ancient Turkic language literature]. In: *Istorija vseмирnoj literatury: v 9 t. T. 2* [History of World Literature: in 9 vol. Vol. 2]. Moscow, Nauka, 1984, pp. 196-205.
8. Zhimunskij V. M. *Tjurkskij geroicheskij jepos* [Turkic heroic epic]. Leningrad, Nauka, Leningr. otd., 1974, 728 p.
9. *Kniga moego deda Korkuta: Oguzskij geroicheskij jepos* [The book of my grandfather Korkut: Oguz heroic epic]. Per. V. V. Bartol'da. Moscow, Leningrad, Izd. AN SSSR, 1962, 300 p.
10. Idel'baev M. H. *Korkut-ata v tjurkskoj i bashkirskoj slovesnosti* [Korkut-ata in the Turkic and Bashkir literature]. In: *Kul'tura narodov Bashkortostana v kontekste evrazijskoj civilizacii* [Culture of the peoples of Bashkortostan in the context of the Eurasian civilization]: materialy Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvjajennoj 25-letiju fakul'teta bashkirskoj filologii i zhurnalistiki Bashkirskogo gosudarstvennogo universiteta i 70-letiju Pobedy v Velikoj Otechestvennoj vojne, Godu literatury. Ufa, RIC BashGU, 2015, pp. 133-138.
11. Murzagulova Z. G. *Tradicii izustnoj slovesnosti v tjurkskih pis'mennyh pamjatnikah drevnosti i srednevekov'ja* [Traditions of oral literature in Turkic written monuments of antiquity and the Middle Ages]. In: *Aktual'nye problemy bashkirskoj, tjurkskoj i ugro-finskoj filologii i kul'tury* [Actual problems of the Bashkir, Turkic and Finno-Ugric philology and culture]. Ufa, RIC BashGU, 2014, pp. 404-406. (In Bashkir lang.)
12. Malov S. G. *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti* [Monuments of ancient Turkic script]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1951, 452 p.
13. Janbaev I. K. *Otrazhenie motivov "Kalily i Dimny" v perevodnyh rasskazah Habibnazara Utaki* [Reflection of the motives of "Kalila and Dimna" in Habibnazar Utaki's translated stories]. In: *Vostokovedenie v Rossii: istorija, sovremennost' i perspektivy* [Oriental Studies in Russia: History, Modernity and Prospects]: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii s mezhdunarodnym uchastiem. Ufa, RIC BashGU, 2013, pp. 392-397. (In Bashkir lang.)
14. Gumilev L. N. *Drevnie tjurki* [Ancient Turkic]. Moscow, Klishnikov-Komarov i K, 1993, 528 p.
15. Idel'baev M. H. *Avtorskaja izustnaja poezija srednevekovoj tjurkskoj slovesnosti i habrau-jyrau* [Author's oral poetry of medieval Turkic literature and habrau-jyrau] [Web resource]. URL: <http://kze.docdat.com/docs/7/index-3455-1.html?page=12#2> (accessed October 1, 2017).
16. Korogly H. G. *Literatury Srednej Azii i Kazahstana. Vvedenie* [Literatures of Central Asia and Kazakhstan. Introduction]. In: *Istorija vseмирnoj literatury: v 9 t. T. 5* [History of World Literature: in 9 vol. Vol. 5]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 478-481.
17. Idel'baev M. H. *Jetapy razvitija bashkirskoj izustnoj literatury* [Stages of development of Bashkir literature]. In: *Mezhnacional'noe edinstvo i soglasie v Rossijskoj Federacii: opyt, problemy, perspektivy* [Interethnic unity and consent in the Russian Federation: experience, problems, prospects]: materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii, posvjajennoj godu ukreplenija mezhnacional'nogo soglasija v Respublike Bashkortostan. Ufa, RIC BashGU, 2015, pp. 106-110.

DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14549

УДК 398.22(571.53/.55)

А. И. Алиева

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

ИЗДАНИЕ ЭПИЧЕСКИХ ПАМЯТНИКОВ НАРОДОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ В ДВУЯЗЫЧНОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ СЕРИИ «ЭПОС НАРОДОВ СССР»

Аннотация. Одна из центральных проблем современной российской фольклористики – дальнейшая разработка и совершенствование методов и принципов текстологического исследования произведений разных жанров фольклора, подготавливаемых к изданию. В первую очередь это относится к народному героическому эпосу, широко представленному в художественном наследии нашей полиэтнической страны.

В связи с этим особенную ценность обретает опыт текстологического исследования эпических памятников разных народов нашей страны, накопленный советскими фольклористами, готовившими к изданию тома двуязычной академической серии «Эпос народов СССР».

В статье охарактеризован опыт работы алтайских, якутских и хакасских ученых-фольклористов, подготовивших к изданию в серии алтайский героический эпос «Маадай-Кара», якутский героический эпос «Строптивый Кулун Куллустуур» и хакасский героический эпос «Алтын-Арыг». Составители томов имели в своем распоряжении разный по времени фиксации материал, это определило разный подход к его подготовке. Немаловажное значение имела подготовка вступительных исследований к каждому из этих томов. В них были включены краткая справка об истории народа, воссоздана история его фиксации, публикации и изучения, характеризуется творчество его исполнителей и хранителей, место памятника в фольклоре создавшего его народа, его генезис, система его персонажей и поэтика. Существенно дополняют вступительное исследование к каждому тому «Комментарии», «Примечания» и «Словарь». Изучение этого бесценного опыта позволит современным эпосоведам открыть новые пути текстологического исследования эпических памятников.

Публикация в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» памятников алтайского, хакасского и якутского эпосов не только достойно представила эти выдающиеся творения устной народной поэзии народов Южной Сибири, но и органично включила их в мировой эпический контекст.

Ключевые слова: эпос, фольклор, текстология, издание эпических текстов, академическая двуязычная серия «Эпос народов СССР», эпические памятники народов Южной Сибири, алтайский героический эпос, героический эпос хакасского народа, якутское олонхо, принципы отбора текстов эпоса для публикации в академической серии «Эпос народов СССР».

A. I. Alieva

The publication of the epic monuments of the peoples of Southern Siberia in a bilingual academic series “The Epic of the peoples of the USSR”

Abstract. One of the central problems of modern Russian folklore is the further development and improvement of methods and principles of textual research of works of different genres of folklore prepared for publication.

АЛИЕВА Алла Ивановна – д. филол. н., г. н. с. отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия.

E-mail: matilda19@mail.ru

ALIEVA Alla Ivanovna – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher, Department of Folklore, A. M. Gorki Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: matilda19@mail.ru

First of all, it refers to the national heroic epic, widely represented in the artistic heritage of our multi-ethnic country.

In this regard, the experience of textual research of epic monuments of different peoples of our country, accumulated by Soviet folklorists, who prepared for publication volumes of bilingual academic series "Epic of the peoples of the USSR", acquires a special value.

The article describes the experience of the Altai, Yakut and Khakass folklorists who prepared for publication in the series of the Altai heroic epic "Maadai-Kara", the Yakut heroic epic "Obstinate Kulun Kullustuur" and the Khakass heroic epic "Altyn-Aryg". The compilers of the volumes had at disposal asynchronical fixation of the material, this determined a different approach to its preparation. By no means unimportant was the preparation of introductory studies for each of these volumes. They included a brief reference on the history of the people, the history of its fixation. Publication and study, the creativity of its performers and custodians, the place of the monument in the folklore of the people who created it, its genesis, the system of its characters and poetics were characterized. "Comments", "Notes" and "Dictionary" to each volume substantially enhance the introductory study. The study of this invaluable experience will make it possible to open new paths of textual research of epic monuments.

The publication of the monuments of the Altai, Khakass and Yakut epics in the bilingual academic series "The Epic of the Peoples of the USSR" not only duly presented these outstanding creations of the oral folk poetry of the peoples of Southern Siberia, but organically included them in the world epic context.

Keywords: epic, folklore, textology, epic text publishing, bilingual academic series "The Epic of the peoples of the USSR", the epic monuments of the peoples of Southern Siberia, Altai heroic epic, heroic epic of the Khakass people, Yakut olonkho, the principles of the epic texts selection for publication in the academic series "The Epic of the peoples of the USSR".

Введение

С начала XXI столетия в российской многонациональной фольклористике происходит смена научной парадигмы. Меняются способы конструирования предмета фольклористических исследований и сам подход к выбору принципов и методов исследования, в частности – текстологического анализа произведений фольклора. Серьезным подспорьем в решении этих задач может стать изучение текстологического опыта, накопленного отечественной наукой о фольклоре в процессе работы фольклористов СССР над подготовкой томов двуязычной академической серии «Эпос народов СССР».

В 2017 г. фольклористы Российской Федерации и стран СНГ отметили 50-летие со дня утверждения поистине исторического решения Президиума Академии наук СССР и Редакционно-издательского Совета АН СССР о подготовке и издании этой академической серии [1, с. 235; 2, с. 198; 3, с. 272], на многие годы определившего пути развития многонациональной отечественной фольклористики. Теперь уже общепризнано, – и в нашей стране, и далеко за ее пределами – что работа исследователей эпоса разных народов нашей страны над подготовкой и публикацией томов этой серии, приобретая невиданный размах в нашей стране, во второй половине XX в. во многом определила развитие многонациональной советской фольклористики. И прежде всего потому, что программа серии «Эпос народов СССР» была составлена так, чтобы с максимальной полнотой представить все разнообразие и богатство эпического наследия народов нашей страны – эпос тюркоязычных народов Средней Азии, Казахстана, Поволжья и Южной Сибири, эпос монголоязычных народов и народов Кавказа [4, с. 16; 5, с. 98]. Важно подчеркнуть, что в Серии были представлены все разновидности эпоса – архаический, героический, героико-романический, любовно-романический. В 1971-2003 гг. было издано 20 эпических памятников народов СССР (в 26 книгах), подготовленных на самом современном уровне.

С 2015 г. Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН вместе с региональными институтами Российской Федерации и с институтами стран СНГ ведут работу по подготовке очередных томов двуязычной академической серии, вошедшей в историю отечественного и мирового эпосоведения под названием «Эпос народов СССР» (с 1992 г. она называлась «Эпос народов Евразии», с 2002 г. и по настоящее время – «Эпос народов Европы и Азии»).

В статье воссоздана история подготовки в серии «Эпос народов СССР» томов алтайского, якутского и хакасского эпосов.

История подготовки тома «Маадай-Кара. Алтайский героический эпос»

Первым из эпических памятников народов Южной Сибири был издан алтайский эпос «Маадай-Кара» (1973) [6], записанный от выдающегося рапсода-кайчи XX в. А. Г. Калкина (1925-1999) замечательным алтайским поэтом, ученым-фольклористом профессором С. С. Суразаковым. Это – единственный том в академической серии, для которого текст эпоса был специально записан на магнитофон. При подготовке тома С. С. Суразаковым осуществлена весомая исследовательская работа, отраженная в уникальных для эдиционной практики серии разделах. В частности, подробно воссоздана история записи публикуемого эпоса, во всех деталях охарактеризована не только биография сказителя А. Г. Калкина, исполнившего публикуемый эпос, но и весь его репертуар, паспортизированы все варианты эпоса «Маадай-Кара», записанные от него, а также проанализированы сюжеты некоторых сказаний, сходных с этим памятником [6, с. 439-450].

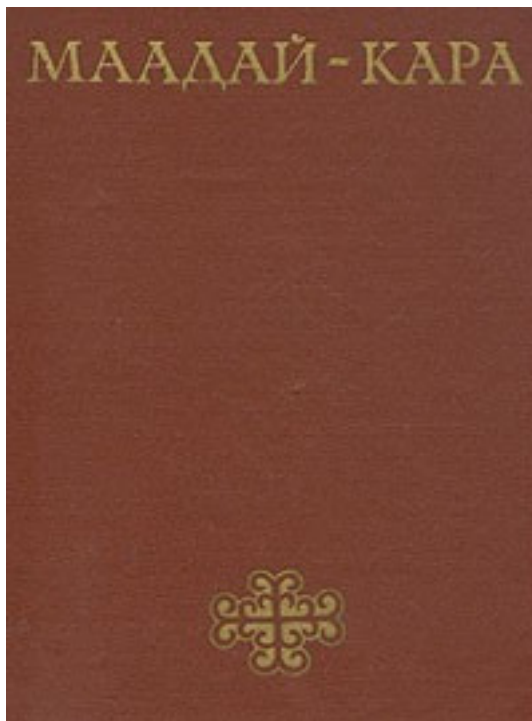


Рис. 1. Издание «Маадай-Кара. Алтайский героический эпос» (1973 г.)

С. С. Суразаков подробно охарактеризовал принципы текстологической подготовки эпоса «Маадай-Кара». В распоряжении ученого до осуществления целевой магнитофонной фиксации уже были две записи. Первую из них сделал он сам в 1948 г. и издал ее дважды: в несколько сокращенном виде в 1957 г., затем – в серии «Алтай баатырлар» в 1963 г. (оба раза – на алтайском языке). Вторая запись была произведена в 1951 г. сотрудницей Терминологической комиссии при Горно-Алтайском облисполкоме в 1961 г. П. К. Чакыровой, которая зафиксировала эпос сплошным текстом (как прозу) и допустила большое число неточностей в написании слов и нарушений стихотворного строя эпоса. По этой причине запись П. К. Чакыровой не могла быть положена в основу издания в серии.

Исходя из требований, предъявляемых к томам серии, С. С. Суразаков по поручению Сектора фольклора ИМЛИ РАН в феврале 1964 г. осуществил третью запись эпоса «Маадай-Кара» в исполнении А. Г. Калкина на магнитофон. Он оставил подробное описание этого процесса, весьма ценное для изучения принципов устного фольклорного исполнительства и проблем, связанных с научной фиксацией изустных сказаний:

«Исполнение сказания каем продолжалось в течение восьми часов. Чем дольше сказитель пел, тем более он вдохновлялся, его голос становился звучнее. Пропев отрывок примерно в

80-100 или более строк, он обычно делал кратковременную (1-2 минуты) паузу, иногда эти паузы были более продолжительными. В это время и сам сказитель, и его слушатели могли разговаривать между собою, вставлять свои замечания. После паузы сказитель начинал играть на тошшуре..., затем низким голосом продолжительно тянул звук “о” (настраивание голоса), а уже после этого пел каем стихи. Во время пения в промежутках между этими большими паузами он также делал перерывы для вдоха, исполняя обычно семь стихотворных строк на одном выдохе, при этом он не переставал играть на тошшуре» [7, с. 445].

После записи сказания на магнитофоне С. С. Суразаков в течение 20 дней переписывал стихи на бумагу. При этом постоянно присутствовал сам сказитель, который повторял невнятно произнесенные при исполнении слова и стихи. Во время этой работы он иногда исправлял отдельные фразы или вставлял упущенные стихи. Объем последней записи составил 7738 стихов, т. е. он значительно больше, чем объем первых двух записей.

С. С. Суразаков характеризует язык публикуемого сказания с учетом скрупулезного следования принципу аутентичности в текстологических процедурах (теленгетский диалект у народного певца смешан с алтайским): «Поэтому в своей поэтической речи он часто одно и то же слово в одном месте произносит по-теленгетски, в другом – по-алтайски... Публикуя данный текст, мы не стали приводить подобные слова к единому написанию» [7, с. 447].

Как и в других томах серии, С. С. Суразаков провел сравнительный анализ сюжетов и мотивов всех трех записей сказания, а также «описаний картин и диалогов». Важное достоинство этого анализа – то, что он ведется не только на содержательном, но и на уровне текста (чего не найдем в других томах серии).

Конечно, за годы, прошедшие со времени выхода в свет тома «Маадай-Кара», творчество А. Г. Калкина было подробно изучено алтайскими фольклористами, большая часть его репертуара была записана на магнитофонную пленку, и очень незначительная – на видео. Но характеристика А. Г. Калкина, данная С. С. Суразаковым в томе «Маадай-Кара», всегда будет ценнейшим свидетельством об этом выдающемся алтайском сказителе.

Во вступительном исследовании И. В. Пухова к тому дается справка об исторических судьбах алтайских племен, воссоздана историография алтайского эпоса, собрание, публикация и изучение которого связаны с именами выдающихся представителей русской востоковедческой школы – академика В. В. Радлова, В. М. Вербицкого, Г. Н. Потанина, А. В. Анохина, Н. К. Дмитриева и первых алтайских ученых – П. В. Кучияка, С. С. Каташа и особенно С. С. Суразакова. Специальное внимание уделено характеристике творчества *кайчи* – хранителей и исполнителей алтайского эпоса, проблеме генезиса этого эпического памятника, специфике отражения в нем исторических судеб алтайских племен. Подробно описана система персонажей и поэтика героического эпоса алтайцев [8, с. 8-60].

Статья Б. М. Шульгина «Об алтайском кае» дополняет описание алтайских народных музыкальных инструментов и самого процесса передачи героического эпоса, данное в трудах В. И. Вербицкого и А. В. Анохина [9, с. 454-459].

Представления читателя об алтайском народном искусстве (в т. ч. и героическом эпосе) дополняют рисунки из альбомов этнографических зарисовок алтайского художника Г. И. Чорос-Гуркина и Н. В. Шагаева, на которых воспроизводятся наскальные рисунки или изображены предметы алтайского быта, упоминаемые в эпосе.

История подготовки тома «Строптивный Кулун Куллустуур. Якутское олонхо»

Якутский героический эпос представлен в серии олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» [10; Ср.: 11, с. 48].

Запись, публикация и изучение якутского эпоса начались в середине XIX столетия и связаны с именами выдающихся знатоков традиционной культуры, языка и фольклора якутов – О. Н. Бетлингга, А. И. Худякова (опубликовавшего первое крупное издание якутского фольклора «Верхоянский сборник»), почетного академика Э. К. Пекарского (ему принадлежат фундаментальные издания «Словаря якутского языка» и изданных на якутском языке «Образцов народной литературы якутов» в трех томах), С. В. Ястремского (автора «Грамматики якутского языка» и «Образцов народной литературы якутов» в русском переводе), якутского ученого, общественного деятеля, поэта и профессионального исполнителя олонхо – олонхосу

П. А. Ойунского, а также фольклористов Г. У. Эргиса, Н. В. Емельянова, автора фундаментальных исследований якутского фольклора и литературы И. В. Пухова [12]. И. В. Пуховым и был подготовлен том якутского эпоса для издания в академической серии. Смерть И. В. Пухова помешала окончательно завершить работу над томом, и на последнем этапе к ней был подключен известный якутский фольклорист Г. У. Эргис, ставший соавтором И. В. Пухова.

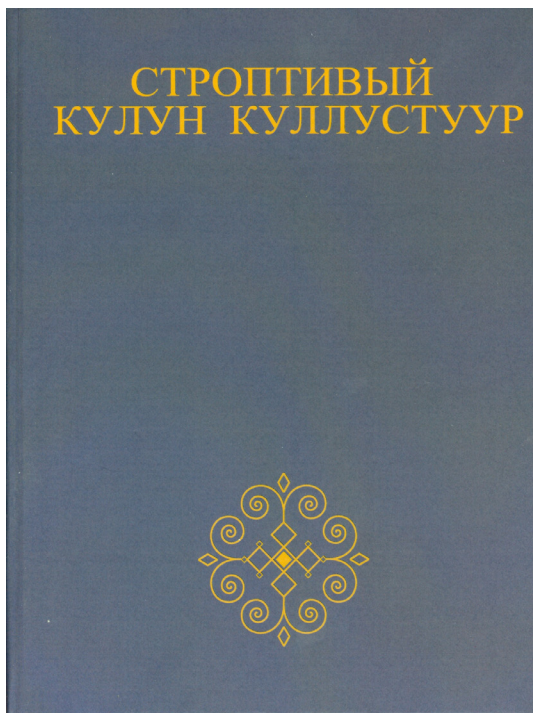


Рис. 2. Издание «Строптивный Кулун Куллуустуур. Якутское олонхо» (1985 г.)

Во вступительной заметке «От редакции» подробно аргументирована правомерность издания эпоса «Строптивный Кулун Куллуустуур», записанного в 1906 г. от олонхосута И. Г. Тимофеева-Теплоухова этнографом В. Н. Васильевым. Эта запись в 1916 г. была опубликована на якутском языке под редакцией Э. К. Пекарского. Перевод памятника на русский язык, выполненный известным исследователем языка и фольклора якутов А. А. Поповым, в свое время не был опубликован и хранился в рукописном фонде Якутского филиала СО АН СССР.

В заметке «От редакции» четко обозначены все этапы текстологической подготовки эпоса к изданию: его текст, записанный и изданный при помощи так называемой академической транскрипции на русской графической основе, был транслитерирован на современную якутскую графику Г. У. Эргисом. Этот же ученый разделил текст эпоса на стихотворные строки (в издании Э. К. Пекарского он был напечатан как прозаический, сплошным текстом, хотя олонхо, как правило, представляет собою поэтическое произведение с отдельными прозаическими вставками), а также выделил в олонхо 30 глав, обозначив таким образом основные сюжетные линии олонхо «Строптивный Кулун Куллуустуур».

Весь текст олонхо воспроизводится полностью – только «...по предложению редакции Г. У. Эргисом были изъяты из текста натуралистические слова и выражения. Подобные пропуски (независимо от их объема, отмечаются многоточием)» [10, с. 6].

Как видим, в заметке «От редакции» четко обозначено всякое вмешательство в эпический текст, допущенное при подготовке его к печати: олонхо, записанное как прозаическое сказание, представлено как стихотворное и разбито на главы, охватывающие отдельные сюжеты, из текста исключены все «натуралистические слова и выражения», все пропуски обозначены многоточием. Сохранены также все подстрочные примечания к якутскому тексту, принадлежащие Э. К. Пекарскому.

Важно подчеркнуть, что в томе серии воспроизводятся также отрывки из заметок «От собирателя» В. Н. Васильева [10, с. 601] и «От редакции» Э. К. Пекарского [10, с. 602], предпосланных изданию 1916 г. К сожалению, из заметки «От собирателя» исключено описание того, как якутский сказитель при исполнении эпоса чутко учитывает состав своей аудитории, включая в свое исполнение «грубые описания порнографического характера» или исключая их. Из заметки «От редакции» в издании 1916 г., где подробнейшим образом характеризуются принципы подготовки текста к печати, исключены – на первый взгляд – лишь детали передачи тех или иных звуков якутского языка средствами русской академической транскрипции. Но это описание чрезвычайно поучительно для современных (и будущих) фольклористов как свидетельство максимально бережного отношения к эпическому тексту.

Особо следует сказать о статье И. В. Пухова и Г. У. Эргиса «Якутские олонхо». Это – краткое, но очень емкое по содержанию исследование, в котором охарактеризованы исторические судьбы якутского народа, во многом определившие специфику их традиционной культуры, прежде всего фольклора. Четко охарактеризована история записи, публикаций и изучения якутского эпоса, отражение в нем исторических судеб народа, система образов эпических героев (особенно мифологических персонажей, играющих в якутском эпосе важную роль), подробно описано исполнение олонхо. Специальный раздел статьи посвящен характеристике специфических особенностей содержания, композиции, обрисовке основных персонажей и стиля олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», опубликованного в томе.

В разных разделах статьи И. В. Пухова и Г. У. Эргиса неоднократно подчеркивается, что исполнение олонхо «...носило синкретический характер. Оно включало декламацию и мелодекламацию, драматическое исполнение разных ролей и, конечно, пение» [10, с. 554]. Однако в томе, к сожалению, нет статьи, характеризующей музыкальные особенности якутского эпоса.

Существенно дополняют статью И. В. Пухова и Г. У. Эргиса «Примечания к переводу» – они содержат объяснение этнографических и бытовых реалий, мифологических представлений, эпических этнонимов и топонимов, встречающихся в опубликованном олонхо.

Самостоятельный интерес представляет впервые напечатанный в томе отрывок «Из рассказов И. Г. Тимофеева-Теплоухова» (исполнителя публикуемого эпоса «Строптивный Кулун Куллустуур») – о том, как он стал олонхосутом.

История подготовки тома «Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос»

Хакасский фольклор, в т. ч. и героический эпос, стал известен миру во второй половине XIX в. после издания уже первых томов признанной теперь классической серии публикаций академика В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен» [13].

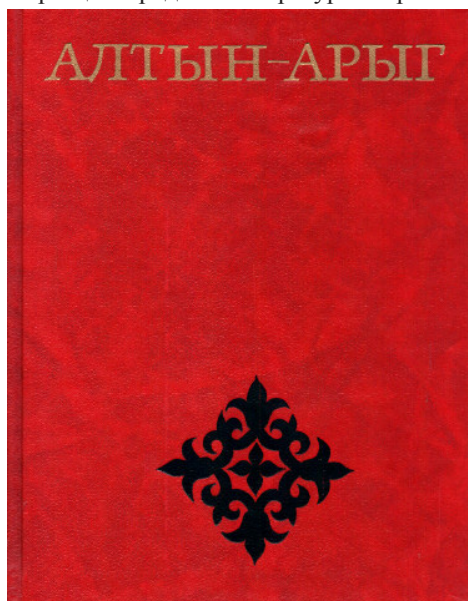


Рис. 3. Издание «Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос» (1988 г.)

На протяжении XX в. хакасскими фольклористами был зафиксирован значительный материал героического эпоса, из которого для публикации в академической серии был выбран эпос «Алтын-Арыг» – «одно из лучших произведений устного народного поэтического творчества хакасов» [14, с. 5]. Составитель тома В. Е. Майногашева располагала двумя вариантами этого эпоса. Первая, неполная запись поэмы была осуществлена в 1955 г. научным сотрудником ХакаНИИЯЛИ Т. Г. Танеевой от известного хакасского сказителя С. П. Кадышева.

Второй – полный текст сказания – был записан «под диктовку» сказителя в 1964 г. составителем тома от другого талантливой сказителя – П. В. Курбижекова. В отличие от первой записи вторая никогда не издавалась полностью ни на хакасском языке, ни в русском переводе. Первому двуязычному изданию текста эпоса «Алтын-Арыг», записанного от П. В. Курбижекова, и посвящен хакасский том серии «Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос».

Кроме текста сказания на языке оригинала и в русском переводе, в томе помещено «Приложение», которое включает примечания к переводу, две статьи В. Е. Майногашевой: «Хакасский героический эпос “Алтын-Арыг”» и «О вариантах эпоса “Алтын-Арыг” и его сказителях» и статью А. К. Стоянова «Искусство хакасских хайджи».

В первой статье В. Е. Майногашевой приводится краткая историческая справка о судьбах хакасского народа, определяется место героического эпоса в фольклоре хакасов, рассказывается о творчестве носителей эпоса – *хайджи*, в частности, о традиции исполнения ими эпоса. Характеризуются темы хакасских героических поэм и определяется место среди них эпоса об Алтын-Арыг. Его анализу уделено в статье основное внимание: подробно характеризуется содержание этого памятника, его сюжет, композиция, образы основных персонажей, особенности поэтики.

К сожалению, в первой статье В. Е. Майногашевой не получили адекватной оценки публикации хакасского эпоса, увидевшие свет в XX в. (правда, они упомянуты в сноске), да и последующие записи хакасских героических сказаний никак с ними не соотносятся. Кроме того, никак не оговаривается, что значит запись сказания «под диктовку сказителя». Можно подумать, что эпос фиксировался не в процессе его традиционного исполнения в сопровождении национального музыкального инструмента – но в таком случае могли быть утрачены важные составляющие эпического текста.

Во второй статье В. Е. Майногашевой – «О вариантах эпоса “Алтын-Арыг” и его сказителях» подробно рассказано о жизни и творчестве двух выдающихся хакасских сказителей, от которых был записан эпос «Алтын-Арыг» – С. П. Кадышева и П. В. Курбижекова (особенно интересно описание их «учителей», от которых они переняли и репертуар, и манеру исполнения эпоса). Но основное место занимает подробный сравнительно-сопоставительный анализ их вариантов эпоса «Алтын-Арыг». Он позволяет наглядно выявить и общее в этих вариантах, и – что особенно важно – специфические особенности каждого из них.

Если В. Е. Майногашева сосредоточила внимание на вербальной стороне мастерства хакасских сказителей, то А. К. Стоянов в статье «Искусство хакасских хайджи» [14, с. 577-590] исследует преимущественно его музыкальные особенности. Он подробно характеризует творчество хакасских сказителей – *хайджи* (прежде всего, мужчин): освоение ими искусства традиционного исполнения эпоса гортанным пением (*хаем*) в сопровождении народного хакасского инструмента – *чатхана*, описывает специфический механизм хакасского *хая*, анализирует два основных его вида – мелодический и речитативный. Специальное внимание уделено описанию женского *хая*, зафиксированного впервые еще в 1894 г. и иногда бытующего и в наши дни, хотя более традиционно для хакасских женщин-сказительниц обычное пение эпоса в сопровождении *чатхана* или его декламация без пения (изредка сопровождаемая наигрышами на *чатхане*). А. К. Стоянов детально описывает все особенности музыкальной формы хакасского героического эпоса: как метр эпических наигрышей, так и поэтапное в процессе перформанса исполнение каждой смысловой части эпического сказания (вступительная певческая настройка *хайджи*, размеренное изложение повествования речитативным *хаем*, иногда прерываемое пересказом уже воспроизведенных эпизодов эпоса). Дополняют статью нотные образцы сказания «Девятилетняя Алып-хан-хыс» по звукозаписи 1965 г. от крупнейшего хакасского сказителя С. П. Кадышева.

Важные сведения читатель найдет в «Примечаниях к переводу»: они содержат существенные дополнения к исследовательским статьям. Здесь дается аналитическая характеристика эпических этнонимов, топонимов, эпических персонажей, «расшифровываются» поэтические клише, которыми хакасские сказители обозначают многие этнографические и бытовые реалии.

Заключение

Итак, в статье кратко охарактеризован опыт работы алтайских, якутских и хакасских фольклористов над соответствующими томами в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР». То, что составители томов имели в своем распоряжении разный по времени фиксации материал, определило разный подход к его подготовке, и это обстоятельство и их опыт целесообразно изучать и, естественно, корректировать новой генерации исследователей эпоса народов нашей страны. Не менее важен опыт подготовки вступительных исследований к каждому из этих томов. В них, как правило, дается краткая справка об истории народа, создавшего публикуемый памятник, воссоздана история его фиксации, публикации и изучения, характеризуется творчество его исполнителей и хранителей – народных сказителей и певцов, место памятника в фольклоре создавшего его народа, его генезис, система его персонажей и поэтика. Существенно дополняют вступительное исследование к каждому тому «Комментарии», «Примечания» и «Словарь».

Публикация в двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» памятников алтайского, хакасского и якутского эпосов не только достойно представила эти выдающиеся творения устной народной поэзии народов Южной Сибири, но и органично включила их в мировой эпический контекст.

Литература

1. Чичеров В. И. Вопросы изучения эпоса народов СССР // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. 22. Вып. 1. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 48-57.
2. Петросян А. А. Изучение проблем национальной литературы и фольклора народов СССР // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. 18. Вып. 2. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 160-172.
3. Всесоюзное совещание по вопросам изучения эпоса народов СССР // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. Т. 13. Вып. 5. – М.: Изд-во АН СССР, 1958. – С. 125-129.
4. Об основных принципах собирания и научной публикации эпоса народов СССР: тезисы к Совещанию, созываемому 20 ноября 1958 г. в Институте мировой литературы. – М., 1958. – 7 л. (на правах рукописи).
5. Вопросы изучения эпоса народов СССР: Методические указания. – М., 1959. – 70 с. (на правах рукописи).
6. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / Зап. текста, пер. на рус. яз. и прилож. С. С. Суразакова. Подгот. тома и вст. ст. И. В. Пухова. Отв. ред. Н. А. Баскаков. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. – 474 с. (на алтайском и русском яз.)
7. Суразаков С. С. О вариантах «Маадай-Кара», записанных от сказителя А. Г. Калкина // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1971. – С. 445-451.
8. Пухов И. В. Алтайский народный героический эпос // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1971. – С. 8-60.
9. Шулгин Б. М. Об алтайском кае // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1971. – С. 454-459.
10. Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо / Сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. Зап. Н. В. Васильева. Подг. текста Э. К. Пекарского, Г. У. Эргиса. Пер. А. А. Попова и Г. У. Эргиса. Отв. ред. А. С. Мирбадалева. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1985. – 607 с. (на якутском и русском яз.)
11. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: АН СССР, 1962. – 256 с.
12. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН, 2004. – 326 с.
13. Радлов В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. – СПб.: Тип. Императорской АН, 1866. – 512 с.

14. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос / Зап. и подг. текста, статья, пер. и комм. В. Е. Майногашевой. Отв. ред. Н. В. Кидайш-Покровская. Научный конс. Н. А. Баскаков. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. – 592 с. (на хакасском и русском яз.)

References

1. Chicherov V. I. *Voprosy izuchenia eposa narodov SSSR* [The investigation questions of people's epic in the USSR]. In: *Izvestiya AN SSSR. Otdelenie literatury i yazyka. T. 22. Vyp. 1* [Proceedings of Academy of Sciences USSR. Department of literature and language. Vol. 22, iss. 1]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1955, pp. 48-57.
2. Petrosjan A. A. *Izuchenije problem natsionalnoj literatury i folklora narodov SSSR* [The investigation of national literature and folklore problems in USSR]. In: *Izvestiya AN SSSR. Otdelenie literatury i yazyka. T. 18. Vyp. 2* [Proceedings of Academy of Sciences USSR. Department of literature and language. Vol. 18, iss. 2]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1958, pp. 160-172.
3. *Vsesojuznoje soveshanije po voprosam izuchenija eposa narodov SSSR* [All-Union conference on study of epics of peoples of the USSR]. In: *Izvestiya AN SSSR. Otdelenie literatury i yazyka. T. 13. Vyp. 5* [Proceedings of Academy of Sciences USSR. Department of literature and language. Vol. 13, iss. 5]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1958, pp. 125-129.
4. *Ob osnovnih printcipah sobiranija i nauchnoj publikaciji eposa narodov SSSR* [About main principles of collecting and scientific publication of the epic of the peoples of the USSR]: tezisы k soveshaniyu, sozyvaemomu 20 noyabrya 1958 g. v Institute mirovoj literatury. Moscow, 1958, 7 s. (as manuscript)
5. *Voprosy izuchenija eposa narodov SSSR (Metodicheskiye ukazanija)* [The investigation questions of epic of USSR peoples (Methodical instructions)]. Moscow, 1959, 70 p. (as manuscript)
6. *Maadaj-Kara. Altajskij geroicheskij epос* [Maadaj-Kara. Altaic heroic epic]. Zapis' teksta, per. na rus. jaz. i priloz. S. S. Surazakova. Podgot. toma i vst. st. I. V. Pukhova. Отв. ред. Н. А. Баскаков. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1973, 474 p. (In Altai and Russ. lang.)
7. Surazakov S. S. *O variantah "Maadaj-Kara", zapisannyh ot skazitelja A. G. Kalkina* [About options "Maadai-Kara", written from the storyteller A. G. Kalkin]. In: *Maadaj-Kara. Altajskij geroicheskij epос* [Maadai-Kara. Altaic heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1971, pp. 445-451.
8. Puhov I. V. *Altajskij narodnyj geroicheskij epос* [Altaic national heroic epic]. In: *Maadaj-Kara. Altajskij geroicheskij epос* [Maadai-Kara. Altaic heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1971, pp. 8-60.
9. Shulgin B. M. *Ob altajskom kae* [About Altaic kay]. In: *Maadaj-Kara. Altajskij geroicheskij epос* [Maadai-Kara. Altaic heroic epic]. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1971, pp. 454-459.
10. *Stroptivyy Kulun Kullustuur. Jakutskoje olonkho* [Obstinate Kulun Kullustuur. Yakut olonkho]. Skazitel' I. G. Timofeev-Teploukhov. Zap. N. V. Vasiljev. Podgot. teksta E. K. Pekarskogo, G. U. Ergisa. Per. A. A. Popova i G. U. Ergisa. Отв. ред. А. С. Mirbadaleva. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1985, 607 p. (In Yakut and Russ. lang.)
11. Puhov I. V. *Jakutskij geroicheskij epос Olonkho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. The main images]. Moscow, AN SSSR, 1962, 256 p.
12. Puhov I. V. *Geroicheskij epос Altae-Sayanskih narodov i yakutskie olonho* [Heroic epic of Altaic-Sayan peoples and Yakut olonkhos]. Yakutsk, Izd-vo SO RAN, 2004, 326 p.
13. Radlov V. V. *Obrazcy narodnoj literatury turkskih plemen, zivuschich v juznoj Sibiri i Dzungarskoj stepi* [Images of folk literature of Turkic tribes living in South Siberia and Jungarsky steppe]. Saint-Petersburg, Tip. imperatorskoj AN, 1866, 512 p.
14. *Altyn-Aryg. Hakasskij geroicheskij epос* [Altyn-Aryg. Khakass heroic epic]. Zapis' i podg. teksta, statja, per. i komm. V. E. Majnogashevoj. Отв. ред. Н. В. Покровская. Nauchnyi kons. Н. А. Баскаков. Moscow, Gl. red. vost. lit-ry, 1988, 592 p. (In Khakass and Russ. lang.)



DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14550

УДК 398.2(=512.157)

А. А. Бурыкин

Калмыцкий научный центр РАН

К ПРОБЛЕМАТИКЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯКУТСКО-ТУНГУССКИХ ВЗАИМОСВЯЗЕЙ В ЭПОСЕ

Аннотация. Статья обсуждает проблему изучения взаимосвязей фольклорных традиций якутов и тунгусов (эвенков и эвенов). Представленная проблема исключительно важна для двух задач исследователей. Это, во-первых, происхождение тунгусского эпоса – является ли он продуктом независимого развития тунгусского фольклора или же тунгусский эпос сложился под прямым воздействием образов якутского героического эпоса олонхо или, возможно, при влиянии какой-то иной эпической традиции, которая была близка к тюркской и монгольской. Во-вторых, это характер и формы реализации фольклорных взаимосвязей в эпических жанрах или жанрах, близких к эпосу и имеющих связи с эпосом. Актуальность статьи связана с тем, что по мере накопления объема якутских и тунгусских эпических текстов в изучении эпического наследия народов Якутии ставятся новые задачи, а именно: изучение поэтики разных этнических эпических традиций, а также объективное исследование разных форм проявления взаимосвязей разных этнических традиций на уровне сюжетов, поэтических приемов (в качественном и количественном аспектах), мотивов, деталей повествования, предметного мира эпических текстов. Цель работы – показать факты и формы взаимосвязи якутского эпоса и шире – якутского повествовательного фольклора с фольклором эвенков и эвенов в образцах, зафиксированных в последние 50-60 лет. Работа обозначает перспективы рассмотрения каждого нового тунгусского эпического текста в плане поисков аналогий с якутскими олонхо и некоторыми типами сказок, известными на сегодняшний день в сферах сюжетики, персонажах, составе мотивов, предметном мире и атрибутах, а также в областях эпической социологии (социальные отношения эпических героев в сфере главного персонажа и в сфере его антагонистов) и эпической культурологии (состав и изображение мира артефактов: одежда, оружие, предметы искусства, отношение человека и животных и т. п.). Основные результаты исследования таковы: 1) конкретные якутско-тунгусские параллели по текстам; 2) разнообразие их типов; 3) присутствие каких-то элементов текста за пределами якутско-тунгусской этнографической области; 4) влияние якутской сказочной традиции на формирование поздних сюжетов тунгусского эпоса, прослеживаемое как на эвенкийском эпическом материале, так и на материале эвенских текстов.

Ключевые слова: эпос, олонхо, якуты, тунгусы, эвенки, эвены, фольклор, эпос, сюжеты, мотивы, заимствования, взаимосвязи.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ регион в рамках научно-го проекта № 18-412-140013 p_a.

А. А. Burykin

To the problematics of the research of Yakut-Tungus interrelations in the epic

Abstract. The article discusses a problem of studying of interrelations of folklore traditions of Yakuts and Tungus (Evenki and Evens). The presented subject is exclusively important for the researchers in two problems.

БУРЫКИН Алексей Алексеевич – д. филол. н., д. и. н., в. н. с. отдела монгольской филологии, Калмыцкий научный центр РАН, Элиста, Россия.

E-mail: albury@mail.ru

BURYKIN Aleksey Alekseevich – Doctor of Philological Sciences, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher of the Department of Mongol Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Elista, Russia.

E-mail: albury@mail.ru

It is, first, the origin of the Tungus epic – whether it is a product of independent development of Tungus folklore or the Tungus epic has developed under direct and rather strong influence of samples of the Yakut heroic epic *olonkho* or, probably, at influence of any other epic tradition which was close to Turkic and Mongolian one. Secondly, it is character and forms of realisation of folklore interrelations in epic genres or the genres close to the epic and having correspondences with the epic. The actuality of presented article is connected by that in process of accumulation of number of the Yakut and Tungus epic texts in studying of an epic heritage of the peoples of Yakutia there are put the new problems, namely: studying of poetics of different ethnic epic traditions, and also objective research of different forms of display of interrelations of different ethnic traditions at level of plots, poetic figures and receptions (in qualitative and quantitative aspects), motives, details of a narration, the world of objects in epic texts. The main purpose of work is to show the facts and forms of interrelation of the Yakut epic and wider – the Yakut narrative folklore with folklore of the Evenki and the Evens in the samples fixed for last 50-60 years. Our work designates prospects of consideration of each new Tungus epic text in respect of searches of analogies with Yakut *olonkho* and some types of fairy tales known for today in spheres of subjects, characters, structure of motives, the world of objects and attributes, and also in areas of epic sociology (social relations of epic heroes in the sphere of the main character and in the sphere of its antagonists) and epic cultural science (structure and the image of the world of artefacts: clothes, the weapons, art subjects, the relation of the person and animals, etc.). The basic results of research are that: 1) concrete Yakut-Tungus parallels under texts; 2) a variety of their types; 3) presence of any elements of the text outside of Yakut-Tungus ethnographic area; 4) influence of the Yakut fantastic tradition on formation of late plots of the Tungus epic, traced both on an Evenki epic material, as well as on a material of Even texts.

Keywords: epic, *olonkho*, Yakuts, Tungus, Evenki, Evens, folklore, plots, motives, loans, interrelations.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Humanities (region), project No. 18-412-140013 p_a.

Введение

Вопросы якутско-тунгусских связей в эпических формах фольклора, в особенности якутское влияние на эвенкийские и эвенские эпические сказания до недавнего времени оказывались одной из самых непопулярных тем в тунгусском эпосоведении. Контактные и ареальные связи эпических традиций тунгусских народов и их соседей – это серьезная проблема, требующая к себе внимания. В этой области поразительным образом сосуществуют два подхода к проблеме. Один из них демонстрируют фольклористы-якутоведы, которые уделяют достаточное внимание вопросам связей якутских олонхо и тунгусских эпических сказаний, отмечая якутское влияние на образцы тунгусского эпоса [1; 2; 3; 4]. Сейчас эта проблема поднимается на более высокий уровень [5], исследователи проявляют внимание как к конкретике текстов, так и к общности бытования эпоса с вниманием к якутскому фольклорному материалу [6], объективно охарактеризованы условия и фактура сказительства исполнителей-эвенков в условиях эвенкийско-якутского двуязычия [7] и прямых заимствований и калек в текстах эвенкийского эпоса [8, с. 136]. В то же время те, кто пишет о тунгусском эпосе, вплоть до настоящего времени либо вообще не упоминают о взглядах этого ученого на тунгусский эпос и не включают в библиографии его работы, либо ограничиваются указанием какой-либо одной работы И. В. Пухова, где упоминается тунгусский эпос – даже тогда, когда описывают факты явных заимствований из якутских олонхо [9, с. 100]. Вопрос о якутских заимствованиях в языке эвенского эпоса и в образцах других жанров эвенского фольклора остался без освещения и в специальной работе по лексике эвенского языка [10].

Проблема и материал

Мы полагаем, что скрывать очевидные факты связи тунгусского эпоса с якутским устным народным творчеством нет надобности – в языке эвенкийских и эвенских эпических сказаний немало якутских слов, которые часто, особенно в применении к эвенскому языку, не фиксируются словарями; в одном из сказаний само эвенское эпическое сказание в одном тексте прямо так и названо – *олонско* [11, с. 48, 71]. После появления рецензии, где автор обратил внимание на эту фразу в связи с вопросом о генезисе эвенкийского эпоса [12], в переиздании этого текста фраза почему-то изменена: «Разве долго происходят события в *нимнгакане*?» [13, с. 93, 118],

и слова *олонго* в нем уже нет, оно заменено на эвенкийское (впрочем, при отрицании алтайской теории не исключена возможность его тюркского или монгольского происхождения). Любопытно, но изучение языка эвенкийского фольклора, как об этом пишут специалисты, не предусматривает специальных задач изучения языка фольклорных жанров, языка эпоса, выявления иноязычных элементов в эпосе, исполнительского двуязычия и т. п., и даже исследование особенностей языка фольклора не числится в приоритетах [14], чего с определенностью следовало бы ожидать, исходя из языковой ситуации в Якутии. В тунгусских эпических произведениях важное место занимают лошади (ср. заметки к проблеме [15], впрочем, не исключающие возможности заимствования эпических героев и реалий [16]), одним из художественных средств тунгусского эпоса являются упоминания металлов и металлических изделий [17] – данный список можно продолжать, и при анализе новых тунгусских эпических произведений, опубликованных недавно, число якутских элементов в тунгусском эпосе будет увеличиваться.

Характеристика красоты эпической героини

В эвенском эпическом сказании «Нёлтэк – солнце-девушка», играющем важную роль в изучении образцов эвенского эпоса, мы видим следующее описание эпической героини – невесты богатыря:

«Из мехового одеяла встала она, шерсть мехового одеяла прилипла к ней, (такая) прозрачная, что съеденную почку можно было видеть почкой, съеденную печень – печенью. И эвен, как полагается, влюбился в нее так, что чуть на спину не упал» [18, с. 132-133].

Ранее такой же мотив характеристики героини зафиксировал у юкагиров в эвенско-юкагирской контактной зоне В. Г. Богораз: *«In the house was a very pretty girl, so pretty that all the food she swallowed was visible though her transparent body»* [19, р. 25] с оговоркой, что эта формула заимствована из якутского фольклора.

Аналогичное клише, характеризующее красоту девушки, встречается в эвенкийских сказаниях [11, с. 291, 293] и в сказках юкагиров [20, с. 7-13].

Необычный пример реализации того же клише встретился в эскимосской сказке «Амек»: *«Сел человек с этими людьми в байдару, скоро приехали в селение. Стал он тогда по жилищам без страха ходить: все равно его никто не видит и не слышит. В одну ярангу вошел – такую красавицу увидел! Чистая вся да прозрачная. Через светлую кожу весь скелет и внутренности видно. И подумал человек: “Войду я внутрь этой прекрасной женщины!” Подумал и вошел к ней в чрево. Через некоторое время родился у этой женщины мальчик.*

Мальчик был тем человеком, который вошел в чрево женщины. ... Подрос он и подумал: “Надоело мне быть человеком, умереть бы!” И умер. Тело схоронили, а дух его пошел, куда глаза глядят. Увидел он в одном селении красивую собаку-суку. Шкура с шерстью у нее прозрачные, так что весь скелет и внутренности видно. Подумал дух того человека: “Ох и красавица собака! Войду я к ней в чрево!” И вошел. Вскоре после того родила собака щенят. Среди щенят был и тот человек» [21, с. 66-67]. Здесь дублирование типического места эпического повествования, раскрывающее мировоззренческий концепт перемещения духовной составляющей человека в иные тела, создает необычный пародийный эффект.

Те же представления, выраженные в разных словесных формулах, выявлены у хантов, манси и лесных ненцев [22, с. 64-65], что довольно неожиданно.

С определенностью можно говорить о том, что источником для эвенкийских, эвенских, юкагирских и через какое-то посредство – эскимосских текстов является характеристика эпической героини из якутских олонхо. Вот характеристика внешности эпической героини Кыыс Дэбилийэ:

... у Эджинэ Хотун,
на росстани семи Изйиэхсит Хотун
жилище свое устроившей,
зеницу их глаз видящих,
десну их зубов выпадающих,
ласточку их черного дома,
сияние их светлого дома,
мотылька их белого дома,
у которой тело сквозь одежду светлеет,

сквозь тело кости белеют,
сквозь кости мозг просвечивает,
которую в пасмурный день
наружу не показывали,
чтоб нечистый ее не похитил,
в ясную погоду
во двор не выводили,
чтоб серебряный лик ее не потускнел,
в потайном девятислойном чулане,
в просторном восьмислойном амбаре,
в неприступной семислойной крепости
в глубокой тайне-скрытости
спрятанную-вскормленную,
с румянцем, как кровь в ковше,
Хаанчылаан Куо,
любимейшую дочь [23, с. 145, 147].

Г. У. Эргис писал: «Женщина в олонхо дается в светлых тонах. Здесь гипербола переходит в сказочную фантастику. Так чиста и белоснежна красавица в олонхо, точно она изнутри светится:

Сквозь платье видно тело,
Сквозь тело белеют кости,
Сквозь кости костный мозг дрожит».

([24, с. 21-22], пример из [25, с. 68]: вариант олонхо «Строптивый Кулун Куллустур»).

Сразу три примера этого клише с незначительным варьированием присутствуют в олонхо «Эр Соготох» по записи С. В. Ястремского:

«Из красного своего угла, ... та, что ест один только жир без мяса, а пьет только сливки без молока, та, у которой нитки шелковые, а иглы серебряные – с ложку крови румянец – нежная Хачылаан-Куо, – сквозь одежду тело просвечивало, сквозь кости мозг костей виднелся, – мягко, неслышно пропорхнула, перед отцом и матерью стала» [26, с. 74];

«И видит он, что в красном углу, ... на одеяле из меха зимней рыси, Юрюмэччи-Белая-Бабочка-Красотка-Юкэйдээн женщина сидит. Сквозь платье тело виднеется, сквозь тело – кости, сквозь кости – мозг костей. Мрачный дом светлым становится, светлый дом сиять начинает – такая красивая сидит» [26, с. 79];

«Ясное-Солнце-девушке выйти велели; через платье тело виднеется, через кости – мозг костей. Как войдет она, мрачный дом светлеет, светлый – сияет. Такая девушка!» [26, с. 101].

Интересно, что образный инвентарь этого клише иногда используется в олонхо для передачи прямо противоположных свойств – болезненности или безобразности: *«В смуты старых годов вскормленный, в брани прежних годов дома заживший, в деяния былых годов рожденный человек, Эр-Соготох именем, с твoroжистым телом, с гнойным мозгом, с плотью от земли, с разумом от ветра, с дыханием от вихря, — человек Этот прибыл»* [26, с. 50]; *«Какая может быть кровь у человека с запавшими, как у чайки, глазами, с прозрачным костным мозгом?! И так умрет, наверное, — сказал, положил лук на нарты и умчался»* [27, с. 355].

Признак прозрачности тела как характеристика женской красоты оказывается чрезвычайно характерным для якутских олонхо и встречается в самых разных текстах. В то же время аналогии этому клише в тех фольклорных традициях, носители которых соседствуют с якутами, единичны. Западносибирские аналогии данной формулы требуют дополнительных исследований и наблюдений.

Этногония в эвенском эпосе и ее истоки

В эвенском эпическом сказании «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ» присутствует следующий пассаж:

«Эти три человека жили, когда земля тепереиня только нарождалась. Иркэнмэл – богатырь всех богатырей, все, что есть, преодолевающий, все, что есть, могущий сделать – тепереиний русский. Ойинде – только себя еле могущий чего-то добиться – якут. Мэтэлэ, ничего не могущий добиться, ничего не знающий, вот теперь исчезающий – тепереиний эвен» [28, с. 9, 31].

Этот текст, как и близкие к нему эпические сказания эвенов, где присутствует персонаж с именем Уиндя, стали предметом внимательного исследования В. А. Петровой [29, с. 103-104]: особая проблема его сравнительного изучения – то, что опубликованный рассказ представляет примерно половину незавершенного текста, обрыв которого отмечен в издании многоточием. М. П. Дьяконова в своей статье приняла этот пассаж за вполне аутентичный и оригинальный эвенский этногонический рассказ [30, с. 48]. Данное развернутое сравнение могло и не привлечь к себе внимания, поскольку фольклористы-эвеноведы совершенно справедливо не увидели тут этногонических мотивов, которые могли бы быть связаны с эвенами, якутами или русскими [31, с. 92-93]. Очень важно, что весьма сходный, чтобы не говорить – полностью аналогичный мотив встретился в эвенкийском эпическом сказании «Чинанайше-первопредок эвенков» – вот как он выглядит в переводе публикаторов:

*«Ну, вот так и получилось: Чинанай чумик себе
сделал – эвенка жилище.
Чумик сделав себе, тот Чинанай эвенков корнем стал.
Один из братьев балаган сделал, якутов корнем стал.
Другой брат, старший, корнем луча стал.
Старший луча корнем стает, второй якутов корнем стает.
Чинанай же, дурачище, эвенков корнем стает»* [32, с. 47].

Воспроизведем эвенкийский оригинал текста:

*«Кэ, тыкэн эхилэ: Чинанай дюкчаканаи оча – эвэнки дюван.
Дюкчаканми оха, Чинанай тар эвэнки тэкэнын оча.
Умун акинын балакунма овки, ёко тэкэнын оча.
Ген акинын, хэгдыгутын, луча тэкэнын овки.
Хэгдыгу луча тэкэнын овки, ге ёко тэкэнын овки.
Чинанайкун-ка-нан, ангаликун, эвэнки тэкэнын овки»* [32, с. 20].

Дадим наш перевод этого фрагмента:

*«Вот, так стало: Чинанай маленький чум себе сделал – эвенкийский дом.
Эвенкийский дом себе сделав, корнем эвенков стал,
Один из его старших братьев балаган делает, якутов корнем стал,
Еще один брат, самый старший, русских корнем считается.
Старший русских корнем считается, другой якутов корнем считается,
Чинанай, самый немогущий, эвенков корнем считается».*

Сходство сравниваемых фрагментов текстов внешне служит надежным свидетельством тождества этногонических мотивов в триаде русские-якуты-тунгусы (эвены или эвенки).

Если исследователи эвенского эпоса не стали делать из цитированного выше сказания какой-то сенсации или открытия в области этногенеза эвенов, то публикаторы цитируемого эвенкийского текста, доверившись содержанию, поспешили объявить Чинаная первопредком эвенков. Никого не смутило, что Чинанай – это образ фольклорного чудака-неудачника, полный аналог сказочному дураку Ивулю у эвенков и Уинде у эвенов. Внешне все выглядит так, как будто этногонические компоненты в тунгусском эпосе оказываются общими и тем самым могут подтверждать древность этого мотива.

На самом деле источником этого крайне позднего мифологического мотива, похоже, является якутская сказка «Адам и Ева», составляющая самостоятельный якутский мифологический рассказ. В нем этническая идентификация привязывается к детям первых людей Адама и Евы. О детях Адама и Евы в нем рассказывается так: «Однажды Бог спустил сверху бумагу, топор и ружье. Старший из сыновей Адама и Евы по праву старшинства схватился за бумагу. Средний ухватил топор, а младшему досталось ружье. “Бог благословил старшего сына – русского: – Быть тебе знающим бумагу, ходить тебе в писарях!”.

Среднему сыну – якуту – Бог сказал:

– Тебе, человеку трав и деревьев, владеть топором.

А младшему сыну – эвену – определил:

– Ты человек добычливый, бери ружье и им добывай себе пропитание» [33, с. 321].

Интересно и примечательно то, что именно якутский сказочный текст по достоинству оценил имущественные позиции младшего брата – все-таки ружье в тайге и тундре многим больше, чем ничего, и оно весомее любых бумаг. Самоуничтожение младшего брата-соотечественника – явные добавления и преобразования исполнителей, эвенов и эвенков соответственно.

В 1989 г. от Вассы Егоровны Кундырь в с. Гижига Северо-Эвенского района Магаданской области нам удалось записать любопытное образное изречение: *«Большая камбала с серой чешуей – эвенский род Дулган, маленькая камбала с черной иглистой чешуей – эвенский род Уяган-кан»* (полевые записи автора). Похожие по типу и по структуре образные изречения-сравнения, также содержание этнических метафор, отмечаются у русских старожилов низовьев Индигирки: *«Хорошая рыба, нельма, муксун – это “русаки” (“мясо бело, нежно, вкусно”), остальная рыба – “якуты”, наихудшая, нередко прямо из сети скармливаемая собакам щука – “ламут” или точнее “омук (пренебрежительное название юкагиров – А. Б.)»* [34, с. 23]. Такое сравнение-уподобление с этнической метафорой, видимо, типично для полиэтнических регионов, в частности, такого, как Якутия.

Заключение

Недостаток внимания ученых к проблеме якутско-тунгусских эпических взаимосвязей в первые две трети XX в., как можно думать, объясняется двумя причинами: во-первых, недостатком собственно тунгусского фольклорного материала (особенно в русских переводах), и, во-вторых, персональной разобщенностью якутоведов и тунгусоведов, каждый из которых имел свой объект изучения. В настоящее время, когда исследователи располагают значительным количеством изданных текстов якутских олонхо и разных образцов повествовательного фольклора эвенов и эвенков, в т. ч. текстов с русским переводом, материал для исследования становится значительно более доступным. Изучение общих элементов эпического текста – деталей, мотивов, отдельных последовательностей мотивов, персонажей и т. д. – привлекает внимание и может обрести новое качество благодаря появлению указателя эпических мотивов народов Сибири [35], которые могут быть и источником материала для исследовательской работы, и объектом пополнения за счет новых текстов. Как показывает опыт, в эпосоведении идет процесс увеличения числа разных типов указателей [36], что также заставит обратить внимание на вариантность и распределение типических мест в эпосах и сказках. Изучение якутско-тунгусских параллелей, таких, как человек-орел Угсэки ~ Эвсэкиу эвенов и человек-птица Ёксёкю у якутов и долган (она не отмечена в специальной работе о птицах в эвенском фольклоре [9]), позволит также дать необходимые комментарии к отдельным текстам и улучшать комментаторские части новых изданий якутских и тунгусских эпических текстов.

Литература

1. Пухов И. В. К вопросу о генетической общности якутского героического эпоса олонхо с эпосом других сибирских народов // Национальное и интернациональное в литературе, фольклоре и языке. – Кishинев: Штиинца, 1971. – С. 200-210.
2. Пухов И. В. Эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общности, сходства, различия // Типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975. – С. 12-63.
3. Пухов И. В. Фольклорные связи Крайнего Севера (эпические жанры эвенков и якутов) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. – М.: Наука, 1980. – С. 264-281.
4. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо: Публикация, перевод, теория, типология: Избр. статьи. – Якутск: АН РС(Я), ИГИ, 2004. – 207 с.
5. Иванов В. Н. К вопросу о сравнительно-историческом изучении олонхо и эпоса тюркоязычных народов (к постановке проблемы) // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – Т. 10, № 3, 2013. – С. 53-57.
6. Илларионов В. В. Сказительская традиция народов Якутии: сравнительно-типологический аспект // Idil. 2013, Cilt 2, Sayı 9. – pp.1-7.
7. Мыреева А. Н. Сказительство в условиях эвенкийско-русского двуязычия // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока: материалы Всесоюзной конференции фольклористов. – Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1978. – С. 190-201.

8. Новикова К. А. <Рец. на кн.:> Романова А. В., Мыреева А. Н., Барашков П. П. Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков // Вопросы языкознания. – № 1, 1978. – С. 134-137.
9. Кузьмина Р. П. Мифологические образы птиц в эвенском фольклоре // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. № 10 (28). – С. 99-101.
10. Саввинова С. Н. Якутская заимствованная лексика в эвенском языке: автореф. дисс. ... к. филол. н. – СПб., 2010. – 23 с.
11. Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. – Л.: Наука, 1971. – 330 с.
12. Бурыкин А. А. ...Злонравия достойные плоды [Рец. на кн.:] Варламов А. Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре (Новосибирск, 2009) // Электронный журнал «Сибирская заимка» [Электронный ресурс]. URL: <http://zaimka.ru/review-varlamov-evenk-folklore/> (дата обращения: 01.02.2012).
13. Варламова Г. И., Мыреева А. Н., Варламов А. Н. Шестипрядевые косы имеющая шестикосая Нюнгурмок – девочка-сиротка. – Якутск: Цикл, 2015. – 184 с.
14. Андреева Т. Е. Об основных направлениях в изучении языка и фольклора эвенков // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. – № 3 (6), 2015. – С. 85-92.
15. Варламов А. Н. Конь в эвенкийском эпосе и культурном комплексе эвенков // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования: материалы III Международной научной конференции (г. Элиста, 15-16 сентября 2016 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2016. – С. 79-82.
16. Васильева А. П. Репрезентация образа коня/лошади в традиционной культуре якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – Т. 10, № 5, 2013. – С. 141-145.
17. Габышева Л. Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. – Т. 9, № 3, 2012. – С. 115-120.
18. Лебедев В. Д. Язык эвенов Якутии. – Л.: Наука, 1978. – 206 с.
19. Bogoras W. Tales of Yukagir, Lamut, and Russianized natives of Eastern Siberia. – New York: Published by Order of the Trustees, 1918. – 148 p. (на англ. яз.)
20. Бурыкин А. А. К сравнительному изучению юкагирского повествовательного фольклора: сюжеты и мотивы // Чтения памяти Ерухима (Юрия) Абрамовича Крейновича (1906-1985): материалы к докл. (г. Санкт-Петербург, 8-9 сентября 2016 г.). – СПб.: Наука, 2006. – С. 7-13.
21. Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки / Сост. и предисл. Г. А. Меновщикова. – М.: ГРВЛ, 1974. – 646 с.
22. Сподина В. И. Человек и Время в угорско-самодийской картине мира (на материалах хантов, манси и ненцев): дисс. ... д. ист. н. – М., 2017. – 490 с.
23. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбилийэ». – Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
24. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина; ред., пер. и примеч. Г. У. Эргиса. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1947. – 410 с.
25. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – 226 с.
26. Попов А. А. Якутский фольклор. – Л.: Советский писатель, 1936. – 323 с.
27. Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с.
28. Данилов Е. А. Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ // Иркэнмэл, Ойиндэ, Мэтэлэ / Сост. А. А. Данилова. – Якутск: Розовая чайка, 1991. – 48 с.
29. Петрова В. А. Эвенский нимкан «Уиньдя» // Вестник ЯГУ. – Т. 6, № 2, 2009. – С. 103-105.
30. Дьяконова М. П. Мифологическая эпоха в героических сказаниях эвенков и эвенов // Известия Дагестанского государственного педагогического университета. Общественные и гуманитарные науки. – Т. 11, № 3, 2017. – С. 45-51.
31. Шарина С. И., Петрова В. А. Эпический фольклор эвенов: прошлое и настоящее // I Сибирский форум фольклористов: тезисы докладов (г. Новосибирск, 7-11 ноября 2016 г.). – Новосибирск: Академиздат, 2016. – С. 92-94.
32. Варламова Г. И., Варламов А. Н. Сказания восточных эвенков. – Якутск: НИИ ПМНС, 2003. – 210 с.
33. Якутские сказки / Сост. Д. К. Сивцев – Суорун Омоллоон, П. Е. Ефремов. – Якутск: Як. кн. изд-во, 1990. – 336 с.
34. Биркенгоф А. Л. Потомки землепроходцев. – М.: Мысль, 1972. – 121 с.
35. 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.

36. Кузьмина А. А. Указатель сюжетных мотивов самозаписей олонхо (на материале творчества С. С. Егорова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2016. № 3 (57): в 2 ч. Ч. 1. – С. 30-33.

References

1. Puhov I. V. *K voprosu o geneticheskoy obshnosti yakutskogo geroicheskogo eposa olonkho s eposom drugih sibirskih narodov* [On the issue of the genetic community of the Yakut heroic epic olonkho with the epic of other Siberian peoples]. In: *Nacionalnoe i internacionalnoe v literature, folklore i yazyke* [National and international in literature, folklore and language]. Kishinev, Shtiintsa, 1971, pp. 200-210.
2. Puhov I. V. *Epos tyurko-mongolskih narodov Sibiri. Obshnosti, shodstva, razlichiya* [Epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. Commonalities, similarities, differences]. In: *Tipologiya narodnogo eposa* [Typology of national epic]. Moscow, Nauka, 1975, pp. 12-63.
3. Puhov I. V. *Folklornye svyazi Krajnego Severa (epicheskie zhanry evenkov i yakutov)* [Folklore connections of the Far North (epic genres of Evenks and Yakuts)]. In: *Tipologiya i vzaimosvyazi folklorov narodov SSSR* [Typology and interrelationships of the folklore of the peoples of the USSR]. Moscow, Nauka, 1980, pp. 264-281.
4. Puhov I. V. *Yakutskij geroicheskij epos – olonkho: publikaciya, perevod, teoriya, tipologiya: izbr. statii* [Yakut heroic epic olonkho: publication, translate, theory, typology: selected articles]. Yakutsk, AN RS(Ya), IGI, 2004, 207 p.
5. Ivanov V. N. *K voprosu o sravnitelno-istoricheskom izuchenii olonkho i eposa tyurkoyazychnyh narodov (k postanovke problemy)* [To the question of comparative-historical study of olonkho and epic of Turkic peoples (to the formulation of the problem)]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federalnogo universiteta im. M. K. Ammosova* [Vestnik of NEFU]. Vol. 10, No. 3, 2013, pp. 53-57.
6. Illarionov V. V. *Skazitelskaya tradiciya narodov Yakutii: sravnitelno-tipologicheskij aspekt* [Narrative tradition of the peoples of Yakutia: comparative-typological aspect]. In: *Idil [Idil]*. Vol. 2, No. 9, 2013, pp. 1-7.
7. Myreeva A. N. *Skazitelstvo v usloviyah evenkijsko-russkogo dvuyazychiya* [Storytelling in the conditions of the Evenki-Russian bilingualism]. In: *Epicheskoe tvorchestvo narodov Sibiri i Dalnego Vostoka* [Epic creation of the peoples of Siberia and the Far East]: materialy Vsesoyuznoj konferencii folkloristov. Yakutsk, YAF SO AN SSSR, 1978, pp. 190-201.
8. Novikova K. A. <Rec. na kn.:> *Romanova A. V., Myreeva A. N., Barashkov P. P. Vzaimovliyaniye evenkijskogo i yakutskogo yazykov* [<Book review> Romanova A. V., Myreeva A. N., Barashkov P. P. Interinfluence of Evenki and Yakut languages]. In: *Voprosy yazykoznaniya* [Questions of linguistics]. No. 1, 1978, pp. 134-137.
9. Kuzmina R. P. *Mifologicheskie obrazy ptic v evenskom folklorе* [Mythological images of birds in Even folklore]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2013, No. 1 (28), pp. 99-101.
10. Savvinova S. N. *Yakutskaya zaimstvovannaya leksika v evenskom yazyke* [Yakut adopt vocabulary in Even language]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Saint Petersburg, 2010, 23 p.
11. Romanova A. V., Myreeva A. N. *Folklor evenkov Yakutii* [Folklore of Yakutian Evens]. Leningrad, Nauka, 1971, 330 p.
12. Burykin A. A. ...*Zlonraviya dostojnye plody [rec. na kn.:] Varlamov A. N. Istoricheskie obrazy v evenkijskom folklorе (Novosibirsk, 2009)* [Evil worthy growth]. In: *Elektronnyj zhurnal "Sibirskaya zaimka"* [Online journal "Siberian squatting"] [Web resource]. URL: <http://zaimka.ru/review-varlamov-evenk-folklore/> (accessed February 1, 2012).
13. Varlamova G. I., Myreeva A. N., Varlamov A. N. *Shestipryadevye kosy imeyushhaya shestikosaya Nyungurmok – devochka sirotka* [Six-span braids having a six-legged Nyungurmok – orphan girl]. Yakutsk, Cikli, 2015, 184 p.
14. Andreeva T. E. *Ob osnovnykh napravleniyakh v izuchenii yazyka i folklorа evenkov* [On the main directions in the study of the language and folklore of the Evenks]. In: *Arktika XXI vek. Gumanitarnye nauki* [Arctic 21 century. Humanitarian sciences]. No. 3 (6), 2015, pp. 85-92.
15. Varlamov A. N. *Kon' v evenkijskom epose i kulturnom komplekse evenkov* [Horse in Evenki epic and cultural complex of Evenkis]. In: *"Dzhangar" i epicheskie tradicii tyurko-mongolskih narodov: problemy sohraneniya i issledovaniya* ["Dzhangar" and epic traditions of Turkic-Mongolian peoples: problems of preservation and

study]: materialy III Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Elista, 15-16 sentyabrya 2016 g.). Elista, KIGI RAN, 2016, pp. 79-82.

16. Vasileva A. P. *Reprezentaciya obraza konya/loshadi v tradicionnoj kulture Yakutov* [Representation of image of the horse in Yakut traditional culture]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federalnogo universiteta im. M. K. Ammosova* [Vestnik of NEFU]. Vol. 10, No. 5, 2013, pp. 141-145.

17. Gabysheva L. L. *Simvolicheskoe znachenie nominacij metallov v epose yakutov i drugih tyurkskih narodov* [Symbolic significance of metal nominations in the epic of the Yakuts and other Turkic peoples]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federalnogo universiteta im. M. K. Ammosova* [Vestnik of NEFU]. Vol. 9, No. 3, 2012, pp. 115-120.

18. Lebedev V. D. *Yazyk evenov Yakutii* [Yakutian Evens' language]. Leningrad, Nauka, 1978, 206 p.

19. Bogoras W. *Tales of Yukagir, Lamut, and russianized natives of Eastern Siberia*. New York, Published by order of the trustees, 1918, 148 p. (In Eng. lang.)

20. Burykin A. A. *K sravnitel'nomu izucheniyu yukagirskogo povestvovatel'nogo folklora: syuzhety i motivy* [To a comparative study of the Yukagir narrative folklore: plots and motives]. In: *Chteniya pamyati Eruhima (Yuriya) Abramovicha Krejnovicha (1906-1985)* [Reading of the memory of Yerukhim (Yuri) Abramovich Krejnovich (1906-1985)]: materialy k dokl. (g. Sankt-Peterburg, 8-9 sentyabrya 2016 g.). Saint-Petersburg, Nauka, 2006, pp. 7-13.

21. *Skazki i mify narodov Chukotki i Kamchatki* [Tales and myths of the peoples of Chukotka and Kamchatka] / Sost. i predisl. G. A. Menovshikova. Moscow, GRVL, 1974, 646 p.

22. Spodina V. I. *Chelovek i Vremya v ugorsko-samodijskoj kartine mira (na materialah hantov, mansi i nencev)* [Man and Time in the Ugric-Samoyed picture of the world (on materials of Khanty, Mansi and Nenets)]: diss. ... d. ist. n. Moscow, 2017, 490 p.

23. *Yakutskij geroicheskij epos "Kyys Debiliye"* [Yakut heroic epic "Kyys Debiliye"]. Novosibirsk, VO "Nauka", Sibirskaya izdatelskaya firma, 1993, 330 p. (*Pamyatniki folklora narodov Sibiri i Dalnego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]).

24. *Nyurgun Bootur Stremitelnyj* [Nurgun Bootur the Swift] / Tekst K. G. Orosina; red., per. i primech. G. U. Ergisa. Yakutsk, Yak. kn. izd-vo, 1947, 410 p.

25. Yastremskij S. V. *Obrazcy narodnoj literatury yakutov* [Patterns of Yakut national literature]. Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1929, 226 p.

26. Popov A. A. *Yakutskij folklor* [Yakut folklore]. Leningrad, Sovetskij pisatel', 1936, 323 p.

27. *Folklor dolgan* [Dolgan Folklore] / Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo in-ta arheologii i etnografii SO RAN, 2000, 448 p.

28. Danilov E. A. *Irkenmel, Ojinde, Metele* [Irkenmel, Ojinde, Metele] / Sost. A. A. Danilova. Yakutsk, Rozovaya chajka, 1991, 48 p.

29. Petrova V. A. *Evenskij nimkan "Uindya"* [Even nimkan "Uindya"]. In: *Vestnik YaGU* [Vestnik of YSU]. Vol. 6, No. 2, 2009, pp. 103-105.

30. Dyakonova M. P. *Mifologicheskaya epoha v geroicheskikh skazaniyakh evenkov i evenov* [Mythological epoch in heroic legends of Evenkis and Evens]. In: *Izvestiya Dagestanskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. Obshchestvennye i humanitarnye nauki* [Proceedings of Dagestan state pedagogical university. Social and humanitarian sciences]. Vol. 11, No. 3, 2017, pp. 45-51.

31. Sharina S. I., Petrova V. A. *Epicheskij folklor evenov: proshloe i nastoyashee* [Epic folklore of Evens: past and present]. In: *I Sibirskij forum folkloristov* [I Siberian forum of folklorists]: tezisy dokladov (g. Novosibirsk, 7-11 noyabrya 2016 g.). Novosibirsk, Akademizdat, 2016, pp. 92-94.

32. Varlamova G. I., Varlamov A. N. *Skazaniya vostochnykh evenkov* [Legends of Eastern Evenkis]. Yakutsk, NII PMNS, 2003, 210 p.

33. *Yakutskie skazki* [Yakut fairy tales] / Sost. D. K. Sivcev – Suorun Omolloon, P. E. Efremov. Yakutsk, Yak. kn. izd-vo, 1990, 336 p.

34. Birkengof A. L. *Potomki zemleprohodcev* [Descendants of explorers]. Moscow, Mysl', 1972, 121 p.

35. Kuzmina E. N. *Ukazatel tipicheskikh mest geroicheskogo eposa narodov Sibiri (altajcev, buryat, tuvincev, hakasov, shorcev, yakutov): eksperimentalnoe izdanie* [Catalogue of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvinians, Khakas, Shors, Yakuts). Experimental edition]. Novosibirsk, Izd-vo SO RAN, 2005, 1383 p.

36. Kuzmina A. A. *Ukazatel syuzhetnykh motivov samozapisej olonho (na materiale tvorchestva S. S. Egorova)* [Index of plot motifs of olonkho self-recordings (based on the material of S. S. Egorov)]. In: *Filologicheskie nauki: voprosy teorii i praktiki* [Philological Sciences. Questions of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2016, No. 3 (57): in 2 p. P. 1, pp. 30-33.

DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14551

УДК 398.22(=512.3)

Т. Г. Басангова

Калмыцкий научный центр РАН

СКАЗИТЕЛЬСТВО КАЛМЫКОВ

Аннотация. Статья посвящена проблемам изучения сказительского искусства в фольклорной традиции калмыков. Цель статьи – выявление особенностей сказительства калмыков. В ходе исследования подробно изучены биографии сказителей, сказительские школы, легенды и предания о получении сказительского дара. Актуальность темы исследования обусловлена необходимостью научного изучения феномена сказительства. Приобретение «сказительского дара», вопрос о степени влияния объективных и субъективных условий в становлении сказителя все еще остаются открытыми как в национальной, так и в мировой фольклористике.

В фольклорной традиции калмыков сказитель является носителем и хранителем самых разнообразных знаний, опыта, духовных ценностей и традиций. Имя сказителя окружено легендами о происхождении дара эпического повествователя-*джангарчи*. Изучение биографии сказочников-*джангарчи* позволило выявить сказительские школы – это династия *джангарчи*, которые передают свое искусство и репертуар. Важные сведения о том, что с давних времен вокруг имен исполнителей эпоса царил ореол таинственности, отражаются в фольклорных текстах: это рассказы о получении дара от певца при необычных обстоятельствах, чаще всего, во сне. Рассказы о посвящении рассказчика-*туульчи* или *джангарчи* были популярны в калмыцкой фольклорной традиции. В кочевом обществе сказитель выступал в разных ролях: как музыкант, прорицатель, певец. Это подтверждается многими исследованиями, посвященными истории, о роли рассказчиков того или иного народа. И у каждого рассказчика свой индивидуальный стиль, творчество каждого требует отдельного изучения.

В результате проделанного исследования автор приходит к выводу, что важнейшим условием сохранения института сказительства является традиционность исполнения, приверженность *джангарчи* к той или иной эпической школе, а также немаловажное значение играет сам ритуал исполнения. В рассмотренных текстах преданий о происхождении дара сказителей выявлено отражение подлинного интереса и почтения народа к исполнителям эпоса.

Ключевые слова: героический эпос, калмыцкий фольклор, сказительство, исполнитель, *джангарчи*, *туульчи*, исполнительское искусство, творческая биография сказителя, легенда, миф, школа сказителей.

Благодарности: Статья выполнена в рамках Госзадания «Свод калмыцкого фольклора. Подготовка томов: Том “Калмыцкие сказки о животных, бытовые, кумулятивные сказки и небылицы”» (проект № АААА-А16-116053010037-9).

Т. Г. Басангова

Storytelling of Kalmyks

Abstract. The article is devoted to the problems of studying the phenomenon of storytelling in the folk tradition of the Kalmyks. The purpose of the article is to reveal the features of the Kalmyks' storytelling. In the course of the study, biographies of storytellers, fairy tales and legends and stories about obtaining a narrative gift were

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – д. филол. н., доцент, в. н. с. отдела монголоведения Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Leading Researcher of the Department of Mongolian Philology, Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Elista, Russia.

E-mail: basangova49@yandex.ru

studied in detail. The relevance of the research topic is due to the need for academic study of the phenomenon of storytelling. The acquisition of the “narrative gift”, the question of the degree of influence of objective and subjective conditions in the development of the narrator is still open in both national and world folklore.

In the folk tradition of the Kalmyks, the narrator is the bearer and keeper of a wide variety of knowledge, experience, spiritual values and traditions. The name of the narrator is surrounded by legends about the origin of the gift of the epic narrator-*dzhangarchi*. A study of the biographies of storytellers-*dzhangarchi* allowed to reveal storytelling school is a family *dzhangarchi* who transmit their skills and repertoire. Since ancient times, around the names of the performers of the epic there reigned a halo of mystery: these are stories about receiving a gift from the singer under unusual circumstances, most often in a dream. Stories about getting a particular narrator-*tuulcha* or *dzhangarchi* were popular in the Kalmyk folk tradition. This is confirmed by many studies on the history of the role of the narrators of a people. However, each narrator has his own individual style, creativity of each requires individual study. In the performing tradition of the nomadic society, the narrator performed in different roles as a musician, a diviner, a singer. We identified that the most important condition for the preservation of the institute of storytelling is a tradition of performance, commitment *dzhangarchi* to one or another of the epic school, and equally important is the ritual of performance. The considered texts of legends about the origin of the gift of storytellers are a reflection of the people's interest in the performers of the epic.

Keywords: heroic epic, performer, skill, creative biography, legend, myth, fairy tale, school of storytellers.

Acknowledgements: The article was carried out within the framework of the State Order “The Code of Kalmyk Folklore. Preparation of volumes: Volume «Kalmyk tales about animals, household, cumulative tales and fables»” (project № № AAAA-A16-116053010037-9).

Введение

С давних времен вокруг имен исполнителей эпоса существовал ореол таинственности: это рассказы о получении дара певцом при необычных обстоятельствах, чаще всего, во сне. В калмыцкой национальной среде тоже бытовали различные мифы и легенды, повествующие о происхождении дара эпического сказителя-*джангарчи* [1, с. 53-54]. Рассказы о получении такого дара тем или иным сказителем – *туульчи* или *джангарчи* были весьма популярны в калмыцкой фольклорной традиции. В них сказитель изначально выступает как носитель и хранитель самых разнообразных знаний, опыта, духовных ценностей и традиций. Это подтверждено во многих исследованиях, посвященных сказительству, о роли сказителей того или иного народа. Каждый сказитель – это уникальное явление, его творчество и индивидуальный стиль, а также его биография, важные факты из жизни требуют тщательного научного изучения.

Из истории изучения биографий сказителей

В фольклорной традиции калмыков бытуют тексты преданий, повествующие о происхождении сказительского дара. В российской фольклористике, в частности калмыцкой, «эпическое сказительство» (термин Б. Н. Путилова) является одним из основных направлений научно-исследовательской работы, которое не теряет своей актуальности и в наши дни [2]. Предмет пристального интереса – сказитель и воспроизводимый им текст стали известны из трудов В. Л. Котвича, Б. Я. Владимирцова, Н. Н. Поппе, Г. Д. Санжеева. В Калмыкии в стенах Калмыцкого НИИЯЛИ в 1966 г. был организован Отдел по изучению героического эпоса калмыков «Джангар», который возглавил известный калмыцкий ученый А. Ш. Кичиков. С этих пор стали появляться первые труды по изучению биографии и репертуара народных певцов, исследователями накоплен значительный опыт в изучении героического эпоса «Джангар». Прежде всего, было начато теоретическое изучение эпоса и других жанров калмыцкого фольклора наряду с полевыми исследованиями и публикаторской работой. Главной и первоочередной задачей джангароведов было восстановление подлинных текстов песен эпоса по оригинальным записям собирателей. Для выполнения поставленной задачи А. Ш. Кичиков в 1966 г. работал в рукописном фонде библиотеки Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова. Работа в этом направлении увенчалась успехом. При внимательном изучении рукописи песни «О поражении свирепого Шара Гюргю» А. Ш. Кичиков обнаружил, что в рукописи не одна, а целых три песни «Джангара». Это находка, явившись открытием конца XX в., обогатила не только джангароведение, но и отечественное эпосоведение [3]. Также определенные

успехи были сделаны по изучению биографий сказителей-*джангарчи* Мукебюна Басангова, Тельтя Лиджиева и их репертуара. По их творчеству были защищены кандидатские диссертации, и на их основе написаны монографии [4].

Сказительские школы

Изучение всех имеющихся материалов позволило А. Ш. Кичикову определить сказительские школы калмыков. В калмыцкой эпической традиции под «школой» подразумевается династия *джангарчи*, передававшая свое искусство и репертуар в рамках семьи, рода. А. Ш. Кичиков, классифицируя три основные версии калмыцкой традиции «Джангара», определил три региона (Нойнакинский аймак Малодербетовского улуса, Бага-Цохуровский улус и Ики-Бухусовский аймак Малодербетовского улуса), где активно бытовала эпическая традиция в прошлом столетии. По определению ученого, «трем основным версиям памятника соответствуют сказительские школы»:

1. Барунская школа, представителями которой были Поврам, его сын Санджи, сын Санджи Бука (1870-1920);

2. Бага-Цохуровская школа, репертуар которой был записан Ш. Санджирхаевым (середина XIX в., имена рапсодов остались неизвестными);

3. Ики-Бухусовская школа или школа Ээлян Овла (1857-1920), представителями которой в XIX – начале XX вв. были Дэлтэр, Маргаш, Овла, Чюдэд, Окон, Муутл, Бульдин [5].

А. Ш. Кичиков писал, что Ээлян Овла вырос в эпической среде, что хранителями эпической традиции можно назвать всю его родословную (Гин Тёмёр, Гинцэг, Цаган Эмгн, Кюсмэ, Боору, Ээля, Дэлтэр, Маргаш, Пэпэ). Обучение маленького Овла сказительскому мастерству происходило под непосредственным руководством талантливых рапсодов Дэлтэр и Маргаш, братьев его отца Ээля. Мастерство учителей – выдающихся сказителей того времени явилось для начинающего *джангарчи* не только образцом для подражания, но и школой с организованной системой, нацеленной на усвоение набора правил, обеспечивающих усвоение эпических знаний и профессиональных навыков. Как свидетельствует А. Ш. Кичиков, Овла обучался сказительскому мастерству вместе со своим двоюродным братом Пэпэ, их готовили к роли *джангарчи* и впоследствии объявили преемниками, призвав посвятить всю жизнь служению искусству певца-*джангарчи* [5, с. 56].

Репертуар сказителя Дава Шавалиева (1884-1959) является до сегодняшнего дня малоизученным, до сих пор не опубликован полный репертуар сказителя во всех его вариантах и записях. Дава Шавалиев родился в 1884 г. в Ики Цохуровском аймаке в местности Хоочин Боорег в семье бедняка. Он принадлежал к роду *тявняхн*. Известны также имена сказителей, от которых он перенял песни эпоса. Во-первых, это сказитель Чапура Бадм, современник сказителя Ээлян Овла. Дава Шавалиев также называет имена сказителей того времени, известных в Яргачин-Эркетене-Багдан Будин Бача, Бульган Муутл, Бадан Ваасък. Последний, по воспоминаниям *джангарчи*, знал 12 песен «Джангара». К 1939 г. Дава Шавалиев был известным сказителем. В 1940 г. часть репертуара Д. Шавалиева была опубликована в журнале «Улан Туг» – это две песни, записанные писателем Гаря Шалбуровым: «Песня о поединке Джангара и его богатырей с мангасовым воином Монхуля, сыном Кермина, владеющим красивым желто-пестрым конем» (313 строк) и «Песнь о том, как вражеский богатырь Аля Монхля угнал Аранзала Зээрде» (561 строк). Текст песен «Джангара» из архива А. В. Бурдукова относится к 1939 г. В заглавии рукописи говорится: «Запись сделана в Элисте; 4-7 августа 1939 года от Давы Чукиновича Шавалиева 46 лет (год лошади), члена колхоза “Улан Церг” с 1927 года. Живет в селе Адг Адыгского сельского совета Черноземельского Улуса Калмыцкой АССР (Б. Эркетен)» [6].

А. В. Бурдуков (1883-1943) известен как автор статьи «Ойрат-калмыцкие сказители», впервые опубликованной на монгольском языке. Вариант статьи на русском языке хранится в архиве КИГИ РАН (Фонд 21, ед. хр. 57) [7, с. 83-93].

В эти же годы были продолжены традиции полевой фольклористики в Калмыкии, начатой представителями Русского географического общества и продолженные калмыцкими учеными. До Великой Отечественной войны были записаны репертуары следующих *джангарчи*: Басангов Мукебюн (1878-1944), Бадмин Менкенасан (1879-1944), Шавалиев Дава (1884-1959), Балдыров Насанка (1888-1971), Козаев Анджука (1890-1944). Многие сказители «Джангара»,

не выдержав тягот ссылки, остались погребенными в холодной сибирской земле. Со времени открытия Калмыцкого НИИЯЛИ в 1961 г. научным коллективом института было проведено ряд значимых фольклорно-этнографических экспедиций, во время которых были также записаны репертуары *джангарчи* Дорджиева Муушки (1889-1982), Лиджиева Телтя (1906-1970), Адучиева Церена Базыровича (1919-1970), Джукаева Наймина (1921-1970), Бадмаева Улюмджи Очировича (1928-2010) [8]. Данные сказители выступали в стиле сказителя Ээлян Овла. Все названные сказители провели в сталинской ссылке (1943-1956) долгие 13 лет, несмотря на голод и лишения, запрет на родной язык, на национальные обычаи, они сохранили живую фольклорную традицию. В живой эпической среде сказители пользовались огромным уважением, в жизни степняков их выступление считалось настоящим праздником. Многочисленная аудитория сказителя живо реагировала на подвиги богатырей, в случае несчастья с ними выражала сочувствие. Калмыцкий писатель Басанг Бюрюнович Дорджиев будучи участником фольклорных экспедиций 1937-1940 гг. оставил воспоминания о записи ими сказителя Мукебюна Басангова: «Когда он вдохновенно рассказывал о том, как Хонгор смело наступал на врагов, джангарчи загорался сказом, сердце наполнялось гордостью, рукава шелкового платья откинув назад, он вытащил из кармана красный платок и поднял его, словно Хонгор, водружающий знамя в честь своего “Джангара”, а люди, переполнившие зал, поддерживая джангарчи, дружно воскликнули: “Так, это так!”». В годы ссылки калмыков в Сибирь (1943-1957) открытое воспроизведение образцов устного народного творчества было невозможно в силу сложившихся трагических обстоятельств. Три сказительские школы имеют свои отличия – в количестве песен, исполняемых ими, в области музыкального исполнения – пение под домбру и без нее, речитативное исполнение.

Легенды и предания о получении сказительского дара

Феномен сказительства, его истоки и уровень мастерства исполнителя тесно связаны с таким понятием как *чееж*.

В калмыцком языке слово *чееж* употребляется в различных значениях: *у чеежтэ кун* ‘человек с широкой душой’, *уутхн чеежтэ* ‘человек с недалековидными взглядами’, *гун чеежтэ кун* ‘глубокомысленный человек’, *алтн чееж* прямой перевод этого словосочетания ‘золотая грудь’.

В героическом эпосе «Джангар» один из богатырей носит имя *Алтн Чееж* (чаще переводят как ‘Золотая грудь’). Этот богатырь выступает как предсказатель, как шаман, видя будущее страны Бумба через вещие сны, которые рассказывает Джангару. Сказитель Мукебюн Басангов так характеризует богатыря: «Предсказывал он дела грядущих девяносто девяти лет. Предсказывал дела минувших девяносто девяти лет». В других текстах заметна информация о том, что Алтан Чеежи может гадать во сне, и его предсказания согласуются с предсказаниями, полученными другими способами. Человека, умеющего говорить красноречиво и образно, называли так: *алтн чеежтэ* ‘с золотой грудью’ – это человек, обладающий драгоценным словом, сказитель. Под словосочетанием *чеежсэрн келх* ‘говорить устно’ подразумевалось исполнение наизусть того или иного произведения, данное словосочетание является одной из характеристик сказительства. В тексте героического эпоса «Джангар» богатырь Алтан Чеежи имеет несколько характеристик – это Дарвад Алтан Чееджи, Кюнкян Алтан Чееджи, Байн Кюнкян Алтн Чееджи. Здесь, чтобы определить линию *шаман – сказитель* по отношению к этому персонажу эпоса, надо обратиться к глаголу *кюнксн* в сочетании со словом *дун*, судя по всему в данном определении есть скрытая метафора. Алтан Чеежи обладает звучным голосом, тем более уже в другом значении как Байн Кюнкян Алтн Чееджи, усиливая значение этого имени с помощью слова *байн* [9, с. 245].

Следующее слово, связанное со сказительством, это слово *келн* ‘язык’, *келлһн* ‘говорение’. Речитатив – одна из форм произнесения эпоса, *келмрчи* ‘сказитель’.

У калмыков бытовало представление о *сэн келн* ‘хорошем языке’ и *му келн* ‘плохом языке’. Иногда эти качества передавались птицам. Услышав каркающую ворону, люди просили *сэжел* ‘говори хорошее’. В народных традициях ворона была горевестником. Люди с «хорошим языком» произносили *йорелы* благопожелания, с плохим *му келн* являлись мастерами по произнесению проклятий [10, с. 45].

Богатыря, обладающего острым языком, в героическом эпосе «Джангар» зовут *келмерчи* Ке-Джилган. Он обладает яркой образной речью. Сказитель Мюкебюн Басангов характеризует сказителя-*келмерчи* Ке-Джилгана следующим образом: «Верблюды со всадником рысью убегали от красноречия его, / Всадник на коне деревенел от красноречия его. / Говорил он колко, словно змея жалила, / Говорил он едким языком. / Нойонов, владеющих десятью тысячами дворами, / Едва допускал он к пиру, выпроваживая несчастных, / Напутствовал язвительными словами, / От чего правая сторона его усов сама по себе выпадала. / Настолько говорлив он, что кожа на языке облезла, / От умелого подбора слов кожа на небе у него облезла». Как известно, в народе имя этого героя звучит нарицательно, красноречивого человека называют как «келмерчи Ке-Джалган» [11].

Действие от языка сказителя-*келмерчи* Ке-Джилгана приравнено к действию змеиного жала: говорил он так колко, словно его жалила змея. Помощником главного героя «Сын Аралтана» является Чибчин Хуурчи, предупреждающий его об опасности и превративший его в золотое зернышко. Чибчин Хуурчи – сказитель, исполняющий одну из песен героического эпоса «Джангар» «Песнь о поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю» в стране Эрлик-номин-хана. Чибчин Хуурчи на протяжении всего сюжета сказки покровительствует младшему сыну престарелого старца, помогая ему преодолеть разные испытания – борьба с посланниками Эрлик-номин-хана, с Лу-ханом, живущем на Эркелюкской горе, который в образе верблюжонка предстает перед юным богатырем. Сказитель Чибчин Хуурчи говорит ему о способах борьбы с Лу-ханом – «забить в его четыре ноги по колышку, а в голову – кол, навали на него сухого бурьяну и сожги». Младший сын по имени Наран побеждает Лу-хана, превратившись в белое облако, дракон взлетает вверх. Наряду с исполнением одной из песен героического эпоса «Джангар» исполняет *шастры* – песни религиозного содержания. Сказитель, богатырь Хара Кебюн, прежде чем начать повествование, садится на кошму белого цвета, неторопливо поправляет усы. Затем обращается к своим служителям-*шулмусам* с вопросом: «Почему на луне пятна?». Дальнейшее повествование раскрывает заданный вопрос. Повествование сказителя должно было вызвать изменение в природе – свет или тьму. В том случае, если тьма победит солнце, богатырь Хара Кебюн должен был умереть. Хара Кебюн начал рассказывать известный миф об Араху, который выпил напиток бессмертия – *аришан*, Араха глотает то луну, то солнце, от этого бывает лунное или солнечное затмение [12, с. 76].

Сказителю не удалось рассказать миф об Арахе до конца. Как только *шулмусы* увидели солнце, они разбежались в разные стороны. Основная часть мифа об Арахе в полном объеме вошла в сюжет сказки «Манджик Зарлик и его работник». Рассказывание мифа, содержание которого раскрывает в свою очередь два этнологических мифа: «Почему на луне пятна?», «Почему появляется солнечное и лунное затмение». Исполнение мифа об Арахе имеет магический характер. Мифологическое представление о получении сказительского дара нашло воплощение в текстах нескольких преданий, записанных в разное время. Один из текстов преданий зафиксирован Б. Бергманом, немецким миссионером, который детально описывает состояние человека, который получил сказительский дар. После смерти душа человека оказалась в подземном царстве Эрлик-номин-хана, который даровал ему песни героического эпоса «Джангар». Исполнение этим человеком песен эпоса должно начинаться с того времени, когда его попросит *гелюнг*.

Предание гласит, что при откочевке калмыков в 1771 г. его взяли с собой. Но его последователей среди калмыков пятьдесят человек [13, с. 63–67]. В исполнительской традиции кочевого общества сказитель выступал в разных ипостасях как музыкант, прорицатель, певец. Так, сказителя Ээлян Овла в народе называли *белгчи* – гадатель, который мог предсказывать разными способами: на бараньей лопатке, четках, насечках на дереве. Певец мог магически действовать на природу, поэтому исполнение героического эпоса в калмыцком обществе было строго регламентировано, также дар исполнительства, согласно биографическим данным, благотворно влиял и на самого певца – после двадцати лет у него исчезло заикание, которым он страдал с детства. Известный сказитель эпоса «Джангар» Мюкебюн Басангов овладел искусством рассказывать эпос в 11-летнем возрасте, когда он тяжело заболел оспой и находился на грани между жизнью и смертью. Он вспоминает: «Болезнь поборола меня, я умер и меня повел с собой гелюнг, одетый в лавшиг. Долго мы блуждали по кочкам и ямам, пока не дошли до страны смерти. Здесь

подхватили меня под руки двое гелюнгов и привели меня в подземный рай, где было много людей. Они пели песни, другие танцевали». Далее следует описание получения дара исполнителя, которое совпадает с легендой в записи Б. Бергмана. Дар также получен от владыки подземного мира – Эрлик-хана, который является представителем буддийского пантеона. Большую роль в получении дара играют духовные лица-гелюнги, которые являются проводниками будущего сказителя в потусторонний мир. Академик Б. Я. Владимирцов, исследуя героический эпос ойратов, также записал легенду, повествующую о том, как появились в их регионе эпические певцы. Легенда связана с именем сказителя Этен Гончика, учителя сказителя Парчена. Легенда повествует о том, что Этен Гончик, будучи маленьким мальчиком, получил дар от великана, который был царем драконов лу. Однажды малолетний Этен Гончик пас в степи овец, к нему подъехал великан на драконе, который предложил ему стать певцом героических эпоей. Этен Гончик согласился. Единственным условием великана при передаче сказительского дара было получение в дар козленка. Великан ударил мальчика по плечу и скрылся. Через некоторое время мальчик проснулся и видит, что невдалеке волк пожирает задавленного им козла. С этого времени Этен Гончик стал исполнять героические эпоеи и стал знаменитым рапсодом. Ойратский сказитель также получает дар от представителя потустороннего мира – дракона, способного также передвигаться по другим мирам. Исполнитель эпоей получает дар от Лу-хана, громовержца, умеющего управлять стихиями. В этой легенде дракон обладает даром передачи таланта сказителя и сам обладает магическим даром перевоплощения. И в этом виде передает дар. Ввиду того, что легенды о поэтическом даре сказителя получили распространение у ойратов, «они смотрят на своих певцов, они признают, что разные сверхъестественные силы, духи внушают певцам во время экстаза эти образы, картины, эти звучные строфы даруют им силы выдержать страшное напряжение» [14, с. 23].

Эти легенды о приобретении искусства сказителя свидетельствуют о том, что в среде ойрат-калмыков высоко ценилось искусство слова. Получение дара сказителя связано с прохождением через мир мертвых, герой, пройдя через обновление, через сон, через болезнь, уже выступает в другом качестве. Сказительское (шаманское) связано с обновлением. Разыскания и наблюдения Б. Бергмана, касающиеся исполнения эпоса, передачи дара, количества песен «Джангара», актуальны в современной фольклористике. В комментариях к легенде Б. Бергман отмечает, что исполнение эпоса привлекает большое число слушателей в качестве вспомогательных средств. Сказители эпоса использовали курение табака и питье крепкого калмыцкого чая. Продолжительность исполнения эпоса равнялась трем дням и ночам. Б. Бергман впервые обозначил исполнителей эпоса как *джангарчи*, а стиль исполнения как пение *дулгн*, которое представляет собой мелодико-распевную рецитацию. Таким образом, в калмыцкой фольклорной традиции сохранились легенды и предания, которые демонстрируют процесс превращения обычного человека в сказителя: это сон человека, путешествие человека в Нижний мир, получение дара, поэтапное обучение сказительству (поиск учителей, обучение исполнительству на музыкальном инструменте).

Следующее предание о героическом эпосе «Джангар» записано писателем Б. Б. Доржиевым. Оно повествует о том, как у калмыков появился героический эпос «Джангар». В предании поэтично описана мифическая страна Бумба, в которой все люди бессмертны и счастливы: «В давние начальные, когда смерти не знающая, вечная, тревог не знающая, в спокойствии пребывающая страна Бумба подавила все своих врагов. В степи стихли топот копыт многочисленных скакунов. Тогда славному Джангару-нойону с его богатырями-вепрями не с кем стало воевать, не стало диких животных для охоты, а страна Бумба, словно окутанная туманом, пребывала в тиши, оказывается. И в это время неожиданно во дворец Джангара, где образовав семь кругов, пировали его богатыри, вошла целомудренная рагини невиданной красоты, неожиданно стала петь песню, о его дорогих, как жизнь, о жестоких победных их сражениях, о смерти не знающей, вечной стране Бумба, богатырях, которые сидели вокруг в семь кругов, которые победили всех врагов, завоевав вместе с их землями, воспевая страну Бумбу, в которой все были двадцатипятилетними, и в которой все время дул свежий ветер – “сер-сер”, лил дождик – “бюр-бюр”. Услышав пение девушки, мелодию ее песни, все люди успокоились, туман рассеялся, страна Бумба наполнилась радостью. Так, мой милый ребенок, произошли песни “Джангара”».

Поэтому подобно богатырям Джангара, душа того, кто услышит, словно распаивается, светлеет, радостью переполняется, гордость возвеличивается, мысли и думы очищаются. С тех пор появились *джангарчи*; заучивают «Джангар», не забывают, сохраняя и передавая его из поколения в поколение. Таким образом, в предании выведен образ женщины-сказительницы. Она исполнила героический эпос, и это магическим образом подействовало на природу и людей – все стало возрождаться [15, с. 89-90].

Профессор А. Ш. Кичиков в одной из своих работ писал о состоянии современной эпической традиции калмыков, о личности сказителя-*джангарчи*, что ритуал перед исполнением «Джангара» – это императив предков. Этим обрядом обеспечивалась святость, вера слушателей в происходящее в эпосе. Однако аудитория в наши дни перестает осознавать обязательность соблюдения данного ритуала. Профессор видит в этом угасание традиции исполнения «Джангара». По мнению ученого, зеркальность нарушается не только тогда, когда в текст эпоса вторгается что-то обыденное, злободневное, но и когда уходит та торжественность атмосферы во время исполнения, создаваемая ритуалом, описанным выше, а также когда певцы не придерживаются характерной позы *овдглад* ‘стоя на коленях’, передающей особое почитание героев эпоса. На сегодняшний момент мы можем констатировать наличие исполнителей, воспроизводящих калмыцкий героический эпос «Джангар» в рамках сложившихся сказительских традиций: это В. Каруев, Д. Нандышев, Б. Лиджигорьяев, А. Очир-Горьяев, Б. Манджиев, О. Калыков, К. Мукубенов, Д. Шараев, О. Манкуев, Х. Манджиев, К. Хулхачиев.

Заключение

Калмыцкий фольклор – это богатое наследие народа, которое передается из поколения в поколение через сказителей. Калмыки сказочников именовали как *туульчи*, а исполнителей эпоса «Джангар» – *джангарчи*. Сказители эпоса должны были воспроизводить эпос в рамках сказительской школы, которые они наследуют. В живой эпической среде они пользовались огромным уважением, в жизни степняков их выступление считалось настоящим праздником. В фольклорной традиции калмыков бытуют тексты преданий, повествующие о происхождении сказительского дара. В российской фольклористике, в частности калмыцкой, «эпическое сказительство» является одним из основных направлений научно-исследовательской работы, которое не теряет своей актуальности в наши дни. В данной статье впервые представлены предания о сказительстве, бытующие в фольклорной традиции калмыков, записанные в разное время. Основным мотивом данных преданий является описание времени появления эпического памятника. В воспроизведении калмыцкого героического эпоса «Джангар» большое значение придавалось ритуалу исполнения, некоторые сказители выступали «стоя на коленях», передавая особое почитание героев эпоса. На сегодняшний момент мы можем констатировать наличие исполнителей, воспроизводящих калмыцкий героический эпос «Джангар» в рамках сложившихся сказительских традиций. Современным сказителям в какой-то степени должны помогать и оказывать методическую помощь фольклористы, которые тщательно изучают особенности той или иной исполнительской традиции.

Литература

1. Басангова Т. Г. Легенды и предания о получении сказительского дара у калмыков // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения: материалы Международной научной конференции (г. Элиста, 20-23 сентября 2011 г.). – Элиста: КИГИ РАН, 2011. – С. 53-54.
2. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. – М.: Восточная литература, РАН, 1997. – 295 с.
3. «Джангар». Список Малодербетовского улуса (9 августа 1862 г.). Рук. на старокалмыцкой письм. Оригинал записи поэмы «Догшн Шар Гүргү...» // Рукописный фонд Восточного факультета СПбГУ. – Шифр: ХуIQ 544. «Джангар». – 28 л.
4. Калмыцкий народный эпос. Эпический репертуар джангарчи М. Басангова / Пер., предисл., комм. Н. Ц. Биткеева. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1988. – 154 с.
5. Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар»: вопросы исторической поэтики. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 176 с.

6. «Джангар». Записан от Давы Чукиновича Шавалиева 46 лет. Элиста, 1939 г. // Архив КалмНЦ РАН. – Ф. 21, ед. хр. 6. – 24 л.
7. Борджанова Т. Г., Манджиева Б. Б. Эпический репертуар калмыцкого сказителя Дава Шавалиева // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака: Сб. ст. – М.: Наука, 2004. – С. 83-93.
8. Дораева Р. П. Фольклорно-диалектологическая экспедиция 1970 года // Ученые записки Забайкальского государственного университета. Серия: Филология, история, востоковедение. Вып. 11. – Элиста: КНИИЯЛИ, 1973. – С. 214-219.
9. Я изучаю калмыцкий: калмыcko-русский словарь / Сост. Э. Ч. Бардаев, А. Ш. Кичиков и др. – Элиста: Калмыцкое кн. изд-во, 2004. – 1016 с.
10. Борджанова Т. Г. Магическая поэзия калмыков. – Элиста: АПП «Джангар», 1999. – 199 с.
11. Информант Амбекова Б. П. 1920 г. р. // Личный архив Т. Г. Басанговой. – Полевые записи 1977 г. – 30 л.
12. Хальмг туульс. Т. 4. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1974. – 272 х. (на калмыцком яз.)
13. Овалов Э. Б. Легенда о Джангаре в записи Б. Бергманн // Типологические и художественные особенности «Джангара». – Элиста: [б. и.], 1978. – С. 63-64.
14. Владимирцов Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. – Петроград-М.: Типография «Свето», 1923. – 253 с.
15. Басанг Дорджиев. О девушке-джангарчи // Теегин Герл. – Элиста, 1990. № 2. – С. 110.

References

1. Basangova T. G. *Legendy i predaniya o poluchenii skazitelskogo dara u kalmykov* [Legends and stories about obtaining a narrative gift of the Kalmyks]. In: *“Dzhangar” i epicheskie tradicii narodov Evrazii: problemy issledovaniya i sohraneniya* [“Dzhangar” and epic traditions of the peoples of Eurasia: problems of research and preservation]: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Elista, 20-23 sentyabrya 2011 g.). Elista, KIGI RAN, 2011, pp. 53-54.
2. Putilov B. N. *Epicheskoe skazitelstvo: tipologiya i etnicheskaya specifika* [Epic narration: typology and ethnic specificity]. Moscow, Vostochnaya literatura, RAN, 1997, 295 p.
3. *“Dzhangar”*. *Spisok Maloderbetovskogo ulusa (9 avgusta 1862 g.)*. *Ruk. na starokalmyckoj pism. original zapisi poemы “Dogshn shar gjurgju...”* [“Dzhangar”. List of Maloderbetovsky ulus (August 9, 1862). Manuscript of the Old-Kalmyk of written original of the recording of the poem “Dogshn Shar Grigor” ...]. In: *Rukopisnyj fond Vostochnogo fakulteta SPbGU* [Manuscript collection of Oriental faculty of SPbSU]. Shift: XyLQ 544, “Dzhangar”, 28 s.
4. *Kalmyckij narodnyj epos. Epicheskij repertuar dzhangarchi M. Basangova* [Kalmyk national epic. Epic repertory of dzhangarchi M. Basangov] / per., predisl., komm. N. C. Bitkeeva. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1988, 154 p.
5. Kichikov A. Sh. *Issledovanie geroicheskogo eposa “Dzhangar”: voprosy istoricheskoy poetiki* [Study of the heroic epic “Dzhangar”: questions of historical poetics]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1976, 176 p.
6. *“Dzhangar”*. *Zapisan ot Davy Chukinovicha Shavaliyeva 46 let. Elista, 1939 g.* [“Dzhangar”. Recorded from Dava Chukinovich Shavaliyev, 46 y. o. Elista, 1939]. In: *Arhiv KalmNC RAN* [Archive of KalmSC RAS]. F. 21, ed. hr. 6, 24 s.
7. Bordzhanova T. G., Mandzhieva B. B. *Epicheskij repertuar kalmyckogo skazitelya Dava Shavaliyeva* [Epic repertory of Kalmyk storyteller Dava Shavaliyev]. In: *Etnopoetika i tradiciya. K 70-letiyu chlena-korrespondenta RAN Viktora Mixajlovicha Gacaka* [Ethnopoetics and traditions. To 70th anniversary of corresponding member of RAS Viktor Mikhailovich Gatsak]: sb. st. Moscow, Nauka, 2004, pp. 83-93.
8. Doraeva R. P. *Folklorno-dialektologicheskaya ekspediciya 1970 goda* [Folklore-dialectological expedition in 1970]. In: *Uchenye zapiski Zabajkalskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya, istoriya, vostokovedenie. Vyp. 11* [Proceedings of Zabaikalsky state university. Series: Philology, history, oriental studies. Iss. 11]. Elista, KNIIYALI, 1973, pp. 214-219.
9. *Ya izuchayu kalmyckij: kalmycko-russkij slovar’* [I learn Kalmyk language: Kalmyk-Russian dictionary] / sost. E. Ch. Bardaev, A. Sh. Kichikov i dr. Elista, Kalmyckoe kn. izd-vo, 2004, 1016 p.

10. Bordzhanova T. G. *Magicheskaya poeziya kalmykov* [Magic poetry of Kalmyks]. Elista, APP “Dzhangar”, 1999, 199 p.
11. *Informant Ambekova B. P. 1920 g. r.* [Informant Ambekova B. P. born in 1920]. In: *Lichnyj arhiv T. G. Basangovoj. Polevye zapisi 1977 g.* [Personal archive of T. G. Basangova. Field notes of 1977]. 30 s.
12. *Halmg tuuls. T. 4* [Halmg tuuls. Vol. 4]. Elista, Kalm. kn. izd-vo, 1974, 272 p. (In Kalmyk lang.)
13. Ovalov E. B. *Legenda o Dzhangare v zapisi B. Bergmann* [Legend of Dzhangar in writing by B. Bergmann]. In: *Tipologicheskie i hudozhestvennye osobennosti “Dzhangara”* [Typological and artistic peculiarities of “Dzhangar”]. Elista, 1978, pp. 63-64.
14. Vladimircov B. Ya. *Mongolo-ojratskij geroicheskiy epos* [Mongol-Oirot heroic epic]. Petrograd, Moscow, Tipografiya “Sveto”, 1923, 253 p.
15. Basang Dordzhiev. *O devushke-dzhangarchi* [About dzhangarchi-girl]. In: *Teegin Gerl* [Teegin Girl]. Elista, 1990, No. 2, p. 110.



DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14552

УДК 398.22(=512.1)

3. Лалакова

Институт Истории АН Туркменистана

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ СРЕДНЕАЗИАТСКИХ ВЕРСИЙ ЭПОСА «ГЁРОГЛЫ»

Аннотация. В статье исследуются среднеазиатские версии эпоса «Гёроглы», проводится их сравнительный анализ в историческом, этнографическом, культурологическом аспектах. Актуальность данного исследования обусловлена необходимостью комплексного исследования данного цикла с определением его исторической основы, а также культурных взаимовлияний для более точного определения основы и времени образования эпоса данного цикла. Цель исследования – найти сходство и индивидуальные отличия между версиями, проследить последовательность культурного взаимовлияния народов региона, а также объяснить причину столь широкого распространения эпоса. Задачами исследования являются рассмотрение каждого эпоса данной версии, анализ их содержания и выявление пути культурных отношений между народами. Научная новизна исследования отразилась в идее возможности исторической основы среднеазиатских версий, истоки которой скрыты в туркменском варианте героического эпоса.

В данной статье эпос рассматривается как индикатор культурных отношений между народами среднеазиатского региона. К среднеазиатским версиям эпоса «Гёроглы» относятся версии героического эпоса туркменского, узбекского, каракалпакского, казахского, таджикского и татарского (тобольские татары) народов. Проведённые сравнения этих версий эпоса дают определённые представления о диапазоне давних взаимных контактов и культурных связей народов региона. Особенно много параллелей между версиями обнаруживается у народов, живущих в соседстве друг с другом. Многочисленность национальных версий эпоса и их сюжетная близость говорит об единых культурных корнях, основы которой начали складываться ещё в далёкие времена. А окончательное утверждение и приобретение ими некоторых локально-национальных черт произошло уже в процессе формирования их каждой в своей национальной среде. Несмотря на то, что изучением среднеазиатских версий героического эпоса занималось большое количество исследователей и каждой из них посвящено много публикаций, всё же самобытные и бесконечно разнообразные по сюжетам, вариантам, идейно-художественным качествам сказания о Гёроглы заслуживают ещё более внимательного и специального изучения. Потому что, отражая в высокохудожественной форме светлые идеалы и стремления народов, эпос «Гёроглы», несомненно, играл и продолжает играть значительную роль в сближении народов региона, в формировании национальных культур, продолжает служить делу воспитания молодого поколения.

Ключевые слова: эпос, Гёроглы, среднеазиатские версии, культурные отношения, близкий сюжет, сходство образов, дестан, бахши, туркмен, узбек, каракалпак, казах, таджик, тобольские татары.

Z. Lalakova

Comparative analysis of Central Asian versions of Gorogly epic

Abstract. The article studies the Central Asian versions of Gorogly epic, their comparative analysis is carried out in the historical, ethnographic, and cultural aspects. The relevance of this study is due to the need for a

ЛАЛАКОВА Зарина – аспирант Института истории Академии наук Туркменистана, Ашхабад, Туркменистан.

E-mail: lalakova82@mail.ru

LALAKOVA Zarina – Post-graduate, Institute of History, Academy of Sciences of Turkmenistan, Ashgabat, Turkmenistan.

E-mail: lalakova82@mail.ru

comprehensive study of this cycle, with the definition of its historical basis, as well as cultural interactions, to more accurately determine the basis and time of the formation of the epic. The aim of the research is to find similarities and individual differences between the versions, to trace the sequence of cultural mutual influence of the peoples of the region, and also to explain the reason for such a wide spread of the epic. The task of the research is to examine each epic of this version, to analyze their content and to reveal the way of cultural relations between peoples. The scientific novelty of the research was reflected in the idea of the possibility of a historical basis for the Central Asian versions, the origins of which are hidden in the Turkmen version of the heroic epic. In this article, the epic is considered as an indicator of cultural relations between the peoples of the Central Asian region. The Central Asian versions of Gorogly epic include versions of the heroic epos of Turkmen, Uzbek, Karakalpak, Kazakh, Tajik and Tatar (Tobolsk Tatars) peoples. The comparisons of these versions of the epic give some idea of the range of long-standing mutual contacts and cultural ties of the peoples of the region. Especially many parallels between versions are found among peoples living in the neighborhood with each other. The multitude of national versions of the epic and their plot closeness speaks of unified cultural roots, the foundations of which began to evolve even in remote times. And the final approval and the acquisition by them of certain local-national features occurred already in the process of forming them each in their national environment. Despite the fact that the study of Central Asian versions of the heroic epic involved a large number of researchers and each of them devoted a lot of publications, yet the original and infinitely diverse stories, variants, ideological and artistic qualities of the legends about Gorogly deserve even more attentive and special study. Because, reflecting in the highly artistic form the bright ideals and aspirations of the people, the Gorogly epic has undoubtedly played a significant role in bringing the peoples of the region closer together, in the formation of national cultures, and continues to serve the cause of educating the younger generation.

Keywords: epic, Gorogly, Central Asian version, cultural relations, close plot, similarity of images, *destan*, *bahshi*, Turkmen, Uzbek, Karakalpak, Kazakh, Tajik, Tobolsk Tatars.

Введение

Средняя Азия – очаг древней культуры. Культуры народов Средней Азии исключительно близки, особенно в районах их совместного проживания. Общность их культур объясняется историей формирования этих народов. Ведь между населением различных областей этого региона существовало и этническое родство. Единое происхождение определило многие общие моменты в их культурном наследии.

Археологические и письменные материалы, которыми располагает современная историческая наука, ясно показывают, что ещё в глубокой древности народы этого региона постоянно находились в тесных контактах друг с другом, создавали общие культурные ценности, вырабатывали единые традиции. Как отмечал таджикский академик Б. Г. Гафуров: «Можно смело сказать, что любая самая известная культура прошлого – это, в сущности, синтез лучших достижений культур различных народов» [1, с. 1].

Исторические судьбы народов Средней Азии в бурную эпоху средневековья часто зависели от политической ситуации в регионе. Им не раз приходилось испытывать иноземные вторжения, междоусобные войны, но народы продолжали созидать свою культуру, искали и находили пути к взаимному общению, к обмену культурными достижениями. Выдающиеся мыслители, учёные и поэты способствовали дальнейшему развитию самобытной культуры туркменского, узбекского, каракалпакского, казахского, таджикского, киргизского и других народов региона, а также ознакомлению этих народов с достижениями мировой культуры. Предположительно в этот период начинают создаваться сказания народного эпоса, которые распространялись в бесписьменной традиции посредством исполнительского искусства *бахши*. Распространяясь, они дополнялись, изменялись и стали основой туркменского героического эпоса «Гёроглы».

Эпос «Гёроглы» за сотни лет своего существования стал достоянием многих народов не только Средней Азии, но и Кавказа, Ближнего Востока и Балкан, занял достойное место в мировой культуре. Он пронизан гуманизмом, духом беззаветной преданности своему народу, наполнен безграничной любовью к Родине. Эпос насыщен бытовыми деталями, сведениями о традициях, обрядах и обычаях каждого народа. Также он отражает их историю, взгляды



Рис. 1. Скульптура «Гёроглы» (автор Б. Аннамурадов, Ашхабад, Туркменистан, 2000 г.)

национальные версии среднеазиатского цикла эпоса и делаются выводы о культурных отношениях между народами.

Сегодня проблема изучения эпоса продолжает быть актуальной. Усиленный научный и общественный интерес к произведению связан со стремлением народов изучить корни своей истории, понять влияния интеграционных процессов на формирование их духовных ценностей и причастности своей нации к мировой культуре.

Большинство исследователей эпоса разделяют его многочисленные национальные версии на две ветви: западную и восточную. В них главным героем является храбрый воин, музыкант, певец Гёроглы, который борется против угнетателей и во всех походах его сопровождает верный, необычно мудрый конь. Основные отличия в них прослеживаются в сюжетах, художественно-изобразительных средствах, наличии дополнительных персонажей. Также наблюдаются отличия в своеобразии отбора и освещения событий.

В восточную ветвь входят туркменская, узбекская, таджикская, казахская, каракалпакская, арабская, тобольско-татарская версии, т. е. версии эпоса народов, проживающих в Средней Азии и Сибири. Они выделяются очень близким сюжетом и схожестью образов героев.

Эпос – особый показатель того, как веками динамично развивались культурные отношения между народами Средней Азии. Для полного представления о всей богатой палитре эпоса «Гёроглы» необходимо рассмотреть и сравнить все национальные версии этой ветви. Ещё в 1954 г.

о государственности, философию, мировоззрение, национальные особенности и богатый духовный мир. Подчеркивая важную культурную значимость эпоса, Президент Туркменистана Гурбангулы Бердымухамедов отмечает: «Заклѳючѳнные в повествовании высокие мировоззренческие ценности, проповедующие гуманизм, благородство, сплѳченность, близки и понятны не только туркменскому народу, но и всем жителям планеты, что служит повышению роли и значимости эпоса “Гѳроглы” в мировой культуре» [2, с. 519]. Номинированное Туркменистаном «Эпическое искусство “Гѳроглы”» 2 декабря 2015 г. было внесено в Репрезентативный список нематериального культурного наследия ЮНЕСКО, тем самым подтвердив культурную значимость самого героического эпоса и его исполнительского искусства.

Многогранность и широта диапазона распространения героического эпоса «Гѳроглы» приводит к тому, что различные его аспекты затронуты в отдельных работах туркменских учѳных, а также учѳных соседних и зарубежных стран. Надо отметить, что эпос начал изучаться уже в XIX в., но тогда особое внимание придавалось сбору информации, записям дѳстанов. И уже со второй половины XX в. начинается изучение эпоса в филологическом, этнографическом, историко-сравнительном аспектах. Так в работах М. Косаева, П. Кичигулова, Н. Аширова, С. Ахундова, Б. А. Карыева, И. С. Брагинского, В. М. Жирмунского, Х. Т. Зарифова, М. О. Ауѳзова, С. А. Каскабасова, Х. Г. Короглы и др. анализируются нацио-

профессор Н. К. Дмитриев писал, что научная разработка этого цикла невозможна на базе какой-нибудь одной версии, а требует анализа всех существующих версий [3, с. 115].

Первое, на что необходимо обратить внимание, это форма повествования каждой национальной версии эпоса. Так, туркменский «Гёроглы» имеет форму обширных эпических дестанов с широко развёрнутым повествованием и с обычным для этого жанра чередованием прозы и стихов; узбекский «Гороглы» и каракалпакский «Горуглы» практически имеют ту же форму; таджикский «Гуругли» состоит сплошь из стихов; казахский «Коруглы» имеет традиционное для их народного фольклора дидактическое вступление, он сложен прозой, перемежающейся со стихами; арабский «Гуроулы» – сказ, где отсутствуют стихотворные компоненты; тобольско-татарская версия принадлежит прозаическому сказу и лишь в 3-4 случаях встречаются стихотворные вкрапления.

Общими мотивами этой версии являются рождение героя в могиле от беременной матери, кормление козой (иногда кобылицей), поимка мальчика, наречение именем, воспитание у тётки (иногда у мачехи), похищение тётки гостем-всадником, случка лошади и рождение Гырата (коня Гёроглы), поездка Гёроглы за Овезом, его похищение и усыновление, богатырское воспитание, обида, уход, возвращение в Чандыбиль, женитьба и т. д. Исследователи эпоса В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов, сравнивая все версии народов Средней Азии, пришли к следующему выводу: «Общие особенности среднеазиатских эпических сказаний заставляют предполагать наличие единого центра их развития и распространения, по-видимому, из Туркмении» [4, с. 184]. О том, что центром распространения эпоса был Туркменистан, говорит и то, что во всех среднеазиатских версиях Гёроглы – туркмен, а также схожесть имён и названий (см. табл. 1).

Таблица 1

Версии	Главный герой	Приёмные сыновья Гёроглы	Верный конь Гёроглы	Крепость Гёроглы
Туркменская	Гёроглы	Овез, Хасан	Гырат	Чандыбиль
Узбекская	Гороглы,	Аваз, Хасан	Гират	Чамлибель
Таджикская	Гуругли, иногда Гургули, Гурулли, Гаравли, Курулли	Авазхан, Шодмон, Хасан	Кират, иногда Булкир, Зайнулкир	Чамбул
Казахская	Коруглы	Ауэз, Хасен	Гират	Шамбиль
Арабская	Гуроулы	Авиз (только один сын)	нет упоминания клички коня в ссылаемой книге	Джамбиль
Каракалпакская	Горуглы	Ауэзхан, Хасенхан	Гыйрат	Шамбиль
Тобольско- татарская	Куруглы, Курнынулы	Гаваз, Хасан	Кар-ат, иногда Кар-от	Шамливил

*Таблица составлена автором на основе книги Б. А. Каррыева «Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов».

Конечно, проживание народов Средней Азии на одном из важных ответвлений Великого Шёлкового пути, часто совместное ведение хозяйственной, торговой деятельности привело к формированию схожего мировоззрения, образа жизни, обычаев, традиций, а также способствовало развитию культурных контактов. Как отмечает глава государства: «Диалогу культур и культуре диалога – вот чему учит нас многовековой опыт Великого Шёлкового пути, вот чем прекрасно владели наши предки» [5, с. 21]. Кроме этого в каждой национальной версии отразился общий процесс социально-исторического развития народов региона. Поэтому их основная тема – защита родного края, народа, который уважает и почитает своего освободителя. Но всё же на фоне общей традиции сюжета каждая из версий народов Средней Азии имеет своё национальное лицо, отражает исторически сложившийся социальный уклад, психологию и общественные идеалы создавшего его народа [6, с. 214].

Туркменская версия героического эпоса «Гёроглы»

Многочисленные ответвления туркменской версии эпоса «Гёроглы» обнаруживаются в репертуаре *бахши* (исполнитель), живущих во всех областях Туркменистана, что говорит о его общенациональном характере. Т. к. эпос изначально передавался от одного *бахши* к другому в безотной традиции, каждый исполнитель обогащал и совершенствовал искусство учителя-*бахши*. Прекрасная память сказителей также способствовала сохранению и передаче многих сюжетов. Но здесь речь идёт не о пассивном запоминании, а об особой творческой памяти, которая в процессе исполнения заново воспроизводит и создаёт знакомое певцу содержание дестана [7, с. 636]. Известно, что в туркменской версии эпоса количество ответвлений превышает 44 [8, с. 111]. В ней облик главного героя с самого рождения имеет необычайные и богатырские черты (рождение и взросление Гёроглы). Гёроглы и его дед Джигалыбег – воплощение лучших человеческих качеств (например, гостеприимство, приютили 40 каландаров, которым другие состоятельные люди отказали). Светлый образ Гёроглы воплощает народные представления о герое-защитнике, который в т. ч. певец и музыкант. Но в то же время он отличается скромностью. Он никогда не стремится к внешнему эффекту, у него нет ни бахвальства, ни показного удалства. Всё, что он делает, выглядит совершенно естественно и в то же время чрезвычайно выразительно. Скромность героя привлекает внимание и в его отношениях с соратниками. Он говорит с ними спокойно, с уважением, не в тоне приказания, а скорее в тоне просьбы друга. Прежде чем взяться за большое дело, Гёроглы как правило, советуется с ними [9, с. 172-173]. По наблюдениям В. М. Жирмунского и Х. Т. Зарифова, «процесс эпической идеализации народного героя начался, как и следовало ожидать, на его родине, в Туркмении. Здесь могли сохраниться и предания о происхождении знаменитого туркменского героя, о его роде и родичах» [4, с. 190]. Эпос насыщен большим количеством положительных и, конечно, отрицательных героев, которые участвуют во многих эпизодах, описывающих жизнь, быт, характер, обычаи и традиции туркменского народа.



Рис. 2. Иллюстрация к книге «Гёроглы» (Художник Р. Рахманов, 2012 г.)

До сих пор нет исчерпывающего ответа о периоде образования эпоса данной версии, поэтому остаются открытыми вопросы: связаны ли сюжеты эпоса с каким-нибудь конкретным историческим событием, имеют ли герои эпоса исторические прототипы. Обычно исследователи привязывают создание эпоса к различным историческим событиям, но возможно отправной точкой является личность самого Гёроглы. Из заключений ранее процитированных учёных можно сделать вывод, что историческая основа имеет возможность для существования, поэтому ответы нужно искать в истории туркменского народа.

Узбекская и каракалпакская версии героического эпоса «Гороглы» и «Горуглы»

В Узбекистане «Гороглы» распространён в двух версиях. Фольклорист Т. М. Мирзаев отмечает, что первая хорезмская версия очень похожа на туркменскую, а вторая – распространена на остальной территории Узбекистана. Хорезмские узбеки на протяжении веков состояли в близких культурных связях с туркменами. Поэтому цикл эпоса «Гороглы» впервые популяризировался в Хорезме, а потом распространился по другим территориям Узбекистана [10, с. 34]. В. М. Жирмунский и Х. Т. Зарифов также отмечали тесные культурные связи между туркменами и узбеками: «Певцы из Туркмении заходят в Хорезм, певцы из Хорезма – в Туркмению. Хорезмские бахши нередко имеют учителей туркмен, и наоборот. Поэтому в Хорезме встречаются эпические сюжеты, неизвестные остальному Узбекистану и, очевидно занесены из Туркмении» [4, с. 55]. Фольклорист Б. Карими, приехавший в Хорезм в 30-е гг., отмечал, что узбекская (хорезмская) версия эпоса состоит из 41, а Б. А. Каррыев – от 40 до 43 ответвлений.

Привлекает внимание то, что в узбекском цикле «Гороглы» главный герой происходит из туркмен, живших в Мерве, прадед его мервский хан Кавушти (Говшут). В истории туркменского народа действительно был хан Говшут, который жил в Мерве в XIX в. (в 1857 г. туркмены под предводительством Говшут хана из Теджена переселились в Мерв). Исторические факты характеризуют Говшут хана как отважного, справедливого, дипломатичного, миролюбивого человека.

Данный факт не говорит о том, что эпос был создан именно в этот период, а свидетельствует о том, что личностные качества Говшут хана вызывали уважение не только у туркмен, но и у узбекского народа, а также о продолжении формирования эпоса в этот период.

С XVIII в. начался процесс активной интеграции каракалпаков в богатую хорезмскую культуру. Это отразилось в общем для проживающих в этом регионе каракалпаков, узбеков и туркмен эпическом наследии. В плане эпического репертуара их объединяет не только единый сюжет, но и музыкально-стилевая общность. Дестаны из цикла «Горуглы» очень популярны в Каракалпакистане, они занимают прочное место в репертуаре целой плеяды сказителей *баксы* (исполнитель). Создание каракалпакской версии эпоса происходило в процессе творческих контактов каракалпакских *баксы* с туркменскими и узбекскими *бахши*. Необходимо указать на непосредственную связь развития искусства каракалпакских *баксы* с дальнейшей разработкой местной версии эпоса «Горуглы» [11, с. 40].

Сравнивая туркменскую, узбекскую (хорезмскую), каракалпакскую версии эпоса «Гёроглы», узбекские исследователи С. Б. Курбанова и Х. С. Рузимбаев отмечают, что в туркменской версии прозаические части дестанов логически последовательны, события излагаются подробно, образ Гёроглы монументален. В каракалпакской версии много юмористических эпизодов, образ главного героя предстаёт в качестве шутника, балагура. В хорезмской версии основное внимание уделяется поэзии. В характере Гёроглы выделяются черты хитрости и ловкости [10, с. 35].

Таджикская версия героического эпоса «Гуругли»

Относительно таджикской версии «Гуругли» можно говорить о более чем 30 дестанах. В таджикской версии героем, защитником народа, Отечества является не только Гуругли, но и его приёмный сын Аваз, а также дети последнего. Эпос «Гуругли» широко распространён в регионе Сари Хосор, Хатлонской области (в этом регионе проживают туркмены), Раште, Файзабаде, Гиссарской долине [12, с. 238]. В. М. Жирмунский отмечает тесные культурные контакты таджиков и узбеков и предполагает распространение эпоса среди таджиков через узбеков или с территории Узбекистана. Об этом свидетельствует отрывок их книги Абдулхасана Мухаммада Нишапури «Хазинат-ул-улум» («Сокровищница знаний», XI в.), который был позже использован Наршахи в его «Истории Бухары», в нём рассказывается о том, как возникли первые

поселения в бухарском оазисе. «Люди, приходившие сюда из Туркестана, селились здесь, потому что в этой области было много воды и деревьев, были прекрасные места для охоты; всё это очень нравилось переселенцам. Сначала они жили в юртах и палатках, но потом стало собираться всё больше и больше людей, и переселенцы стали возводить постройки. Собралось очень много народа, и они выбрали одного из своей среды и сделали его эмиром». В таджикском эпосе о создании Чамбул повествуется, что «будущие её жители жили в “тростниковых шалашах”, но Гуругли нашёл место, изобиловавшее водой и прекрасное для охоты, где и был им создан город Чамбул» [13, с. 89-90]. Это совпадение приводит к мысли, что именно версия «Гороглы», распространённая на территории Бухары, имела большое влияние на создание таджикской версии «Гуругли».

Казахская версия героического эпоса «Коруглы»

В Казахстане эпос «Коруглы» особенно распространён в южных регионах, наиболее близких к Туркменистану. Его песни издавна входили в репертуар казахских *жырау* и *акынов* (исполнители). В своей многовековой жизни в казахской среде эпос стал многовариантным и приобрёл новые черты. Вместе с тем, как у туркменского и всех остальных тюркских народов, в казахской версии эпоса характер главного героя остаётся неизменным. Главный герой туркменский батыр Коруглы мстит за ослеплённого отца и украденную *женге* (жена дяди). В казахской версии совет старейшин провозглашает Коруглы верховным правителем, и он строит город-крепость Шямбил, который мог располагаться на вершине труднодоступной горы или у одинокого священного дерева-гиганта. И в казахской версии Коруглы сопровождает его верный конь и друг Гират, благодаря уму и храбрости которого они всегда одерживают победу [14, с. 115].

Говоря об источниках этой версии, следует считать таковыми среднеазиатский цикл и, прежде всего, туркменский и узбекский одноименный эпос [15, с. 239]. В прошлом основой хозяйства туркмен и казахов было как земледелие, так и скотоводство. Порой места выпаса скота находились по соседству. Ч. Ч. Валиханов в «Очерках Джунгарии», высказывая мысль о взаимном проникновении эпических сказаний у родственных, соседствующих народов, отмечает: «Надо сказать, что поэтические предания, вследствие смежности кочевьев и при сходстве языков, легко переходят и заимствуются одним народом у другого...» [15, с. 236].

Арабская версия героического эпоса «Гуруглы»

Среди арабов Средней Азии, проживавших в пределах Гиждуванского, Вабкентского, Бешкентского районов Узбекистана, в 1935-1940-х гг. академиком Г. В. Церетели были записаны сказания «Гуруглы». В сказании Гуруглы является сыном сестры Гаджума (начальника ночного караула) и туркменского юноши. Мальчик рождается в могиле, сироту (его отец к этому времени тоже умирает) забирает к себе Гаджум и нарекает его Гуруглы. Если сравнить национальные версии, в арабском «Гуруглы» герой женится на двух пери, в узбекской – на трёх пери и девяти девушках, а в туркменской – на одной. В туркменском эпосе Гёроглы усыновляет двух юношей (Овез и Хасан), в арабском только одного Ави́за. Б. А. Каррыев предполагает, что было большое влияние узбекской версии эпоса на арабскую, которая переработана в соответствии с фольклорной традицией этого народа [15, с. 226].

Версия героического эпоса «Кур углы» у тобольских татар

Версия известна под названиями «Курнын улы» или «Кур углы», распространена среди тобольских татар. Мнение о значении имени главного героя в данной версии, которое связано с его рождением и определяет его необычность, оказалось спорным. Так, академик В. В. Радлов объяснял значение имени главного героя как «сын слепца», и всё же он считал эту версию близкой к среднеазиатской. Академик Б. А. Каррыев же не отрицал первое предположение, но также предлагал свою версию – «сын могилы». Анализируя эпос, Л. Х. Мухаметзянова, принимая во внимание, что данная версия была распространена среди тобольских татар, соседствующих со Средней Азией, а также слово «кур», «гур», которое у многих тюркских народов означает «могила», предполагает, что имя Кур углы, всё же означает «сын могилы» [16]. Данная версия вызывает особый интерес, потому что, во-первых, это не устная передача эпоса посредством исполнительского искусства *бахши*, *жырау*, *акынов*, а татарам она перешла в письменном варианте, во-вторых, в ней отсутствуют подробные описания всей жизни героя, начиная с детства и до достижения юношества, рождение чудесным образом его коня, т. е. те сюжеты, которые

присутствуют в других среднеазиатских версиях. В данной версии прослеживаются три сюжета: 1) ослепление отца героя (который здесь назван Кор-батыр – Слепец-богатырь), хотя, например, в туркменской версии ослеплён дед, месть Куруглы и защита им крепости Шамливил; 2) похищение у Кур углы его сказочного коня по кличке Кар-ат (Кар-от); 3) умыкание Никарханым, дочери хана Булбека, и победа над ханом [15, с. 250].

Культурные отношения тобольских татар с народами Средней Азии начались примерно с XVI в., и в их результате под влиянием мусульман региона они приняли ислам. Хотелось бы заметить, что культурные отношения между народами не бывают в одном направлении, поэтому имеет место предположение, что было влияние и западной версии на формирование версии эпоса у тобольских татар, а именно эпос «Кур углы», возможно, является синтезом восточной и западной версий, хотя данное предположение ещё требует более тщательного рассмотрения.

Заключение

Мы дали лишь самую общую характеристику большого цикла среднеазиатских версий эпоса «Гёроглы», вкратце останавливаясь на специфических, а также сходных чертах национальных версий. Так, в каждой национальной версии данного цикла главным героем является туркменский богатырь Гёроглы, который воплощает все качества защитника народа, он – храбрый воин, прекрасный музыкант и певец. Проведённые сравнения этих версий эпоса дают определённые представления о диапазоне давних взаимных контактов и культурных связей народов региона. Схожесть имён главных героев, клички коня и названия крепости Гёроглы свидетельствуют об едином происхождении всех национальных версий. Особенно много параллелей обнаруживается в туркменской и узбекской (хорезмской) версиях эпоса. На образование казахской версии повлияли версии эпоса туркменского и узбекского народов. К таджикам эпос перешёл, видимо, тоже через территорию Узбекистана, а также через туркмен, живущих в некоторых районах Таджикистана и по сей день. На арабскую же версию, конечно, больше повлияла версия эпоса, распространённая на территории Бухары, вследствие проживания этого народа в данном районе. На образование тобольско-татарской версии заметное влияние оказала восточная (среднеазиатская) версия, но невозможно полностью отрицать влияние западной.

Многочисленность национальных версий эпоса и их сюжетная близость говорит об единых культурных корнях, основы которых начали складываться ещё в далёкие времена. А окончательное утверждение и приобретение ими некоторых локально-национальных черт произошли уже в процессе формирования их каждой в своей национальной среде. Богатый духовный мир, обычаи, традиции, моральные устои, философские воззрения, характер каждого народа воплотились во всех национальных версиях. Поэтому в каждой из них обнаруживаются отличительные характерные поведенческие качества практически всех героев эпосов, в них также отражаются исторические события и географические характеристики территории проживания каждого народа.

Несмотря на то, что изучением среднеазиатских версий героического эпоса занималось большое количество исследователей, и каждой из них посвящено много публикаций, всё же самобытные и бесконечно разнообразные по сюжетам, вариантам, идейно-художественным качествам сказания о Гёроглы заслуживают ещё более внимательного и специального изучения. Потому что, отражая в высокохудожественной форме светлые идеалы и стремления народов, эпос «Гёроглы», несомненно, играл и продолжает играть значительную роль в сближении народов региона, в формировании национальных культур, продолжает служить делу воспитания молодого поколения.

Литература

1. Гафуров Б. Г. Основные этапы историко-культурного развития народов Центральной Азии. – М.: [б. и.], 1972. – 33 с.
2. Бердымухамедов Г. М. К новым высотам прогресса. Избранные произведения. Т. 10. – Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2017. – 575 с.
3. Туркменские народные сказки Марыйского района / Зап. и пер. текстов Н. Ф. Лебедева, вводные ст. и примеч. Н. К. Дмитриева. – М.-Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. – 164 с.

4. Жирмунский В. М., Зарифов Х. Т. Узбекский народный героический эпос. – М.: Гослитиздат, 1947. – 520 с.
5. Бердимухамедов Г. М. Туркменистан – сердце Великого Шёлкового пути. – Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2017. – 303 с.
6. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – М.-Л.: Гослитиздат, 1962. – 435 с.
7. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
8. Ёвбасаров К. Эпос «Гёроглы» в репертуаре Пальвана бахши // Эпос «Гёроглы» и его роль в мировой культуре: материалы Международной научной конференции (г. Ашхабад, 2-4 ноября 2016 г.). – Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2016. – С. 108-111.
9. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – М.: Наука, 1983. – 336 с.
10. Курбанова С. Б., Рузимбаев Х. С. О хорезмской версии эпоса «Гороглы» // Актуальные проблемы филологии: материалы II Международной научной конференции (г. Краснодар, февраль 2016 г.). – Краснодар: Новация, 2016. – С. 33-35.
11. Курбанов К. Эпос «Гороглы» и его место в творчестве каракалпакских баксы // Эпос «Гёроглы» и его роль в мировой культуре: материалы Международной научной конференции (г. Ашхабад, 2-4 ноября 2016 г.). – Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2016. – С. 39-41.
12. Рахимов Х. К проблеме изучения таджикской версии эпоса «Гуругли» // Вестник МГУКИ. – № 1. – 2011. – С. 238-241.
13. Брагинский И. С. Исследования по таджикской культуре. – М.: Наука, 1977. – 286 с.
14. Байбек А. «Коруглы» в духовной жизни казахского народа // Эпос «Гёроглы» и его роль в мировой культуре: материалы Международной научной конференции (г. Ашхабад, 2-4 ноября 2016 г.). – Ашхабад: Туркменская государственная издательская служба, 2016. – С. 116-117.
15. Каррыев Б. А. Эпические сказания о Кёр-оглы у тюркоязычных народов. – М.: Наука, 1968. – 260 с.
16. Мухаметзянова Л. Х. Некоторые вопросы изучения генезиса и поэтики татарской версии «Кур углы» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2016. № 1 (1) [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Мухаметзянова-ЛХ.pdf> (дата обращения: 26.05.2018). – С. 37-43.

References

1. Gafurov B. G. *Osnovnye jetapy istoriko-kul'turnogo razvitija narodov Central'noj Azii* [The main stages of historical and cultural development of the peoples of Central Asia]. Moscow, 1972, 34 p.
2. Berdimuhamedov G. M. *K novym vysotam progressa. Izbrannye proizvedeniya. T. 10.* [To new heights of progress. Selected works. Vol. 10]. Ashgabat, Turkmenuskaya gosudarstvennaya izdatelskaya sluzhba, 2017, 575 p.
3. *Turkmenkie narodnye skazki Maryjskogo rajona* [Turkmen folk tales of Mary region] / Zap. i per. N. F. Lebedeva, vvodn. st. i primech. N. K. Dmitrieva. Moscow, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1954, 164 p.
4. Zhirmunskij V. M., Zarifov H. T. *Uzbekskij narodnyj geroicheskij jepos* [Uzbek national heroic epic]. Moscow, Goslitizdat, 1947, 520 p.
5. Berdimuhamedov G. M. *Turkmenistan – serdce Velikogo Shelkovogo puti* [Turkmenistan is the heart of the Great Silk road]. Ashgabat, Turkmenuskaya gosudarstvennaya izdatelskaya sluzhba, 2017, 303 p.
6. Zhirmunskij V. M. *Narodnyj geroicheskij jepos* [National heroic epic]. Moscow, Leningrad, Goslitizdat, 1962, 435 p.
7. Zhirmunskij V. M. *Tjurkskij geroicheskij jepos* [Turkic heroic epic]. Leningrad, Nauka, 1974, 727 p.
8. Jovbasarov K. *Jepos “Gorogly” v repertuare Pal’vana bagshi* [“Gorogly” epic in the repertoire of the Palvan bagshi]. In: *Jepos “Gorogly” i ego rol’ v mirovoj culture: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Ashgabat, 2-4 nojabrja 2016 g.)* [The role of the Gorogly epic in the world culture: Materials of the International Scientific Conference (Ashgabat, 2-4 November 2016)]. Ashgabat, Turkmenuskaya gosudarstvennaya izdatelskaya sluzhba, pp. 108-111.
9. Korogly H. G. *Vzaimosvjazi jeposa narodov Srednej Azii, Irana i Azerbajdjana* [Interconnections of national epic of Central Asia, Iran and Azerbaijan]. Moscow, Nauka, 1983, 336 p.

10. Kurbanova S. B., Ruzimbaev H. S. *O horezmskoj versii jeposa "Gorogly"* [About Horezm version of "Gorogly" epic]. In: *Aktual'nye problem filologii: materialy II Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Krasnodar, fevral' 2016 g.)* [Actual problems of the philology: materials of the II International Scientific Conference (Krasnodar, February, 2016)], pp. 33-35.
11. Kurbanov K. *Jepos "Gorogly" i ego mesto v tvorchestve karakalpakskih baksy* [Epic "Gorogly" and its place in the creation of Karakalpak bagshi]. In: *Jepos "Gorogly" i ego rol' v mirovoj culture: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Ashgabad, 2-4 nojabrja 2016 g.)* [The role of the Gorogly epic in the world culture: materials of the International Scientific Conference (Ashgabat, 2-4 November 2016)]. Ashgabat, Turkmenskaya gosudarstvennaya izdatelskaya sluzhba, pp. 39-41.
12. Rahimov H. *K probleme izuchenija tajikskoj versii jeposa "Gurugli"* [To the problem of studying of Tajik version of "Gurugli" epic]. In: *Vestnik MGUKI* [Bulletin of MGUKI]. No. 1, 2011, pp. 238-241.
13. Braginskij I. S. *Issledovanija po tajikskoj culture* [Studies on Tajik culture]. Moscow, Nauka, 1977, 286 p.
14. Bajbek A. *"Korogly" v duhovnoj zhizni kazahskogo naroda* ["Koroglu" in spiritual life of Kazakh nation]. In: *Jepos "Gorogly" i ego rol' v mirovoj culture: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (g. Ashgabad, 2-4 nojabrja 2016 g.)* [The role of the Gorogly epic in the world culture: materials of the International Scientific Conference (Ashgabat, 2-4 November 2016)]. Ashgabat, Turkmenskaya gosudarstvennaya izdatelskaya sluzhba, pp. 116-117.
15. Karryjev B. A. *Jepicheskiye skazaniya o Ker-ogly u tjurkjazychnyh narodov* [Epic legends about Kor-ogly at Turkic peoples]. Moscow, Nauka, 1968, 260 p.
16. Muhametdzjanova L. H. *Nekotoryje voprosy izuchenija genezisa i poetika tatarskoj versii "Kur ugly"* [Some issues of genesis research and poetics of the Tatar version of the "Son of Kur"]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federalnogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal university: Series Epic studies]. 2016. № 1 (1) [Web resource]. URL: <http://epossvfu.ru/wpcontent/uploads/2016/05/Мухаметзянова-ЛХ.pdf> (accessed May 26, 2018), pp. 37-43.



DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14553

УДК 398(470.22)(091)

Л. И. Иванова
Карельский научный центр РАН

ОСОБЕННОСТИ ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ КАРЕЛЬСКОГО СЕГОЗЕРЬЯ В XIX-XXI вв.

Аннотация. Территория Сегозерья уникальна двумя особенностями, которые не присущи в целом Карелии. Это отсутствие зафиксированной эпической традиции и широкое развитие песенных лирических жанров. Объяснить это можно двумя причинами. Во-первых, возможно, в процессе развития одна тенденция исключает другую. Во-вторых, именно сегозерские карелы уже в начале XIX в. испытывали достаточно большое русское влияние.

Статья написана на основе архивных материалов, а также записей, сделанных автором во время фольклорно-этнографических экспедиций к сегозерским карелам в первые десятилетия XXI в. Использовались традиционные для фольклористики методы: типологический, описательный, сравнительно-исторический, структурно-типологический.

Целью было выявить процесс трансформации фольклорных жанров на протяжении полутора столетий, определить его основные направления, а также представить эпос как отражение ментальных (мировоззренческих) верований народа. Одной из задач являлась попытка установить вероятные причины того, почему на территории Сегозерья уже в XIX в. не удалось зафиксировать эпическую традицию, широко распространенную на территории всей остальной Карелии.

Актуальность статьи определяется необходимостью проследить пути изменения народных традиций, фольклорных текстов и жанров, а также быть в курсе новых тенденций в народном творчестве.

Исследование показало, что на карельском языке в наши дни говорит только старшее поколение. Следует отметить, что на протяжении XX в. произошли существенные гендерные изменения среди носителей карельской фольклорной традиции. Если колдунами, знахарями и сказочниками раньше были мужчины, то к середине столетия эти практики перешли к женщинам. Практически все традиционные жанры, бытовавшие на этой территории на карельском языке, ушли из повседневной жизни. Эпических песен не знают уже давно. О бытовании сказочной традиции и некоторые сюжетные коллизии помнят, но рассказать сказку уже не могут. Гораздо дольше сохранялись жанры музыкального фольклора. Это типично женские жанры: похоронное причитание и рифмованная лирическая песня. Можно говорить о фрагментарной сохранности мифологической прозы. Основным фольклорным жанром сегодня является биографический рассказ.

Ключевые слова: Сегозерье, карелы, фольклор, эпос как отражение ментальности карелов, карельские эпические песни, песенная лирика, трансформация фольклора, жанр, территория, рассказ.

Благодарности: финансовое обеспечение исследования осуществлялось из средств федерального бюджета на выполнение государственного задания КарНЦ РАН (проект № АААА-А18-118030190094-6).

ИВАНОВА Людмила Ивановна – научный сотрудник сектора фольклористики с фонограммархивом Института языка, литературы и истории – обособленного подразделения Карельского научного центра РАН, Петрозаводск, Россия.

E-mail: ljuchiki@mail.ru

IVANOVA Ludmila Ivanovna – Researcher in the Folklore Sector with Audio archive, Institute of Language, Literature and History of the Karelian Research Centre of Russian Academy of Sciences, Petrozavodsk, Russia.

E-mail: ljuchiki@mail.ru

L. I. Ivanova

Features of the folklore tradition of Karelian Segozero in the 19th-21st centuries

Abstract. The territory of Segozero has two unique features that are not inherent in the whole of Karelia. This is the absence of a fixed epic tradition and the widespread development of song lyric genres. There are two reasons for this. First, perhaps in the process of development, one trend excluded the other. Secondly, it was the Segozero Karelians that experienced quite a great Russian influence in the early 19th century.

The article is written on the basis of archival materials and records made by the author during folkloric-ethnographic expeditions to Segozero Karelia in the first decade of the 21st century. Traditional methods of folklore studies were used: typological, descriptive, comparative-historical, and structural-typological.

The aim was to identify the process of transformation of folklore genres for a century and a half, to determine its main directions, as well as to present the epic as a reflection of the mental (worldview) beliefs of the people. One of the objectives was to attempt to establish the probable reasons why in Segozero, back in the 19th century, they failed to capture the epic tradition, widespread throughout the rest of Karelia.

The relevance of the article is determined by the need to trace the changes in the folk traditions, folklore texts and genres, as well as to be aware of new trends in folk art.

The study showed that only the older generation speaks Karelian nowadays. It should be noted that during the 20th century there were significant gender changes among the carriers of the Karelian folklore tradition. With wizards, medicine men and storytellers of the past being men, the by mid-century these practices were passed on to women. Almost all the traditional genres that existed in this territory in the Karelian language have gone out of everyday life. Epic songs have not been known for a long time. People still remember the existence of fairy-tale traditions and some plot conflicts, but can't tell the tale. Music genres have been preserved for much longer. It is a funeral wail and a rhymed lyrical song. These are typically female genres. Thus, we can talk about the fragmentary preservation of the mythological prose. The main folk genre today is a biographical story.

Keywords: Segozero, Karelians, folklore, epic as a reflection of the mentality of Karelia, Karelian epic songs, song lyrics, transformation of folklore, genre, territory, story.

Acknowledgements: The financial support for the research came from the federal budget for fulfillment of the state commission to the Karelian Scientific center of the RAS (project № AAAA-A18-118030190094-6).

Введение

Традиционно в области духовной и материальной культуры карелов выделяют три этнокультурные зоны: севернокарельскую, южнокарельскую (в нее входят ливвики и людики) и промежуточную между ними среднекарельскую, или сегозерскую. При этом многие исследователи второй половины XX в. подчеркивали, что это «существенно различающиеся между собой ареалы» [1, с. 5-6; 2, с. 48]. Но имеющийся фольклорно-этнографический материал свидетельствует о том, что различия все-таки не столь велики. Отметим некоторые особенности.

В северной Карелии проживают собственно карелы. Здесь ощущается большее влияние финского языка и финской культуры. Можно выделить и отдельные специфические черты во многих фольклорных жанрах. Главным героем рун является Вяйнямейнен. Существует ряд эпических сюжетов, бытующих преимущественно на этой территории (например, о большом дубе). Традиция загадывания вплоть до конца XX в. сохранила образ *Arvautuksen akka* 'Хозяйки загадок', самим загадкам свойственна калевальская метрика, много аллитерации и финских заимствований [3, с. 20-27]. Святочный период здесь называется *Vierissän keski* 'Крещенский промежуток', а из проруби поднимается *Vierissän akka* 'Крещенская баба' [4, с. 38-74]. Музыкальной традиции присуще наличие заимствованных финских песен и, к примеру, такой песенно-танцевальный жанр как *пиурилейкки*.

В южной Карелии живут ливвики и людики. На ливвиковской территории сказывается большее влияние русского языка и русской культуры, особенно в музыкально-танцевальной сфере, на этой территории поется много русских песен. В южной Карелии главным героем

рун является Илмаринен. Здесь широко распространены такие эпические сюжеты, как «Сватовство в Хийтоле» или, гораздо более поздняя, «Взятие Выборга». Только здесь встречается такая баллада как «Гаврой и Огой». Загадки на этой территории, в основном, прозаические, в них мало аллитерации и есть русские кальки. Святочный период здесь называют *Synnyin tuian aigi* 'Время земли Сюндю'; верят, что с неба спускается особый мифологический персонаж *Syndy* 'Сюндю' (реже он поднимается из проруби). Считается, что в т. ч. благодаря меньшему влиянию православной церкви, здесь лучше сохранилась причетная традиция, особенно в похоронно-поминальной обрядности.

Территория, на которой проживают карелы-людики, менее изучена в фольклорном плане, но в языке заметен вепский субстрат.

По мнению исследователей, фольклорная традиция средней Карелии (Сегозерье) является переходной между северной и южной. Например, здесь встречается такой ассимилированный образ как *Synnyin bab* 'Баба Сюндю'. На этой территории ощущается больше русское, чем финское влияние.

На наш взгляд, все эти особенности, как в фольклоре, так и в этнографии, все-таки незначительны, и говорить о трех этнокультурных зонах, имеющих между собой «существенные различия», и о четких границах между ними нельзя. Карелы – это единый этнос, с общей культурой, языком и фольклорной традицией. Но некоторые ареальные особенности все-таки есть.

Особенности территории Сегозерья

Сегозерье находится практически в центре Карелии и располагается вокруг озера Сегозеро. Центральным населенным пунктом является с. Паданы, поэтому проживающих на этой территории карелов называют сегозерскими или паданскими. Это место скрещивания различных культурных потоков. Жители Сегозерья по языку являются собственно карелами, но между тем они впитали элементы культуры как северных собственно карелов, так и карелов-людигов и карелов-ливвиков, живущих южнее. Заметное влияние на язык и культуру оказало и русское население, издавна жившее в прибрежных районах Онежского озера. Этому способствовали торговые и экономические связи, отхожие промыслы и военная служба. Хотя здесь можно говорить и о взаимовлиянии культур.

Сегозерский говор относится к собственно карельскому диалекту. Еще в 70-90-х гг. XX в. восточнее Падан и далее до южной границы диалекта карелы называли свой язык *lappi*, себя – *lappalazet*, а непосредственных южных соседей (как людигов, так и ливвиков) – *vepsä*. Коренные жители Падан и Сельги называли свой язык *karjala*, а себя – *karjalažet*.

Данная территория интересна практически полным отсутствием эпической традиции и широким развитием песенной. Ни первый, ни второй факты не свойственны другим республиканским регионам. Ведь Карелия известна всему миру именно своими древними рунами и в то же время малым количеством записанных исконно карельских лирических песен.

Эпос как отражение веры и ментальности карелов

В данной статье особо хочется подчеркнуть одну особенность карельского эпоса, о которой мало говорят исследователи. В древности текст карельских рун, в подавляющем большинстве случаев включающий в себя заговоры, сам по себе был сакрален и использовался колдунами и знахарями в различных обрядах и ритуалах: родильных, свадебных, похоронно-поминальных, лечебных и мн. др. Эпические песни отражали древние верования карелов, их миропонимание и мировосприятие. Они и на сегодняшний день являются воплощением ментальности народа, его идентичности, это многовековая культурная память народа, своеобразный архаичный аналог христианской Библии. Все самые известные исполнители карельских рун даже в XIX в. были знатоками различных магических традиций и ритуалов. И более того, они все свои знания активно применяли в повседневном быту, а потому слыли самыми уважаемыми членами деревенского сообщества.

Изначально для карела (и вплоть до середины XIX в.) все события, о которых повествуется в рунических сюжетах, были настолько же реальны, насколько сегодня христиане верят в достоверность фактов, описанных в Ветхом и Новом Заветах. Когда пастор Якоб Феллман, один из первых собирателей севернокарельских рун, спросил в Вокнаволоке одного пожилого мужчину, что он знает о сотворении мира, тот, не сомневаясь, ответил: «Так, святой брат, у нас

такая же вера, как и у вас. Прилетел орел с севера, положил яйцо на колено Вьянямёйна и сотворил из него земной мир. В это же и вы верите» [5, с. 1127]. Старинный заговор был неотъемлемой частью многих эпических песен и произносился знахарем с глубокой верой в силу слова и богов, которым карелы поклонялись. Соответственно и сила рунического заклинания, в некоторой степени, была аналогична энергетике современной молитвы, с которой верующий обращается к Творцу.

Эпические песни как отражение ментальности карельского народа, его дохристианской веры практически не изучались в отечественной науке. В Финляндии в 1916 г. вышла работа Пекки Эрваста «Ключ к “Калевале”», в которой он пишет о своде карельских рун как о священной книге: «*The Kalevala as a Holi Book*» [6, с. V]. Исследователь, опираясь на труды Е. П. Блаватской и Р. Штайнера, рассмотрел эпические песни с точки зрения эзотерической теософии, как синтез скрытых знаний и многовековой мудрости, проанализировал основные сюжетные коллизии, поступки и характеры главных персонажей. П. Эрваст считал, что карельские руны содержат такие же глубокие знания, как Библия, древнеиндийская ведическая литература, произведения китайских философов, греческие или египетские мифы. Он писал, что три главных героя «Калевалы» олицетворяют три божественные силы, а волшебная мельница Сампо является неким совершенным духовным телом, достигнув которого, человек добивается исполнения своих целей и мечтаний. Как известно, еще в 1551 г. в предисловии к переводу «Псалтыри» финский проповедник М. Агрикола, основываясь на знакомстве с фольклорными текстами и верованиями карелов, называл Вьянямёйна, Илмаринена и Лемминкяйна древними божествами.

В биографиях сказителей часто встречается указание на то, что многие старики считали исполнение рун бесполезным и даже греховным занятием именно потому, что эпические песни были воплощением древних верований. Они уже верили в христианского Бога, ходили в церковь, были и такие, кто придерживался староверческих устоев. Например, о встрече в 1872 г. с 70-летним Иваном Архиповым из Шомбозера А. Борениус вспоминал так: «Хваленый певец Архипов Иван в этот момент молился в углу, считая поклоны, когда я пришел к нему, он сказал, что ему некогда заниматься такими пустяками, как пение рун». Как пишут собиратели, в таких случаях иногда помогали уговоры, иногда деньги, а порой и вино [5, с. 1077].

В 1888 г. И. К. Инха в Куяле пришел к 68-летнему Степану Мартышкину. Степан сначала отказывался исполнить руны, «боясь, что пение – это грех», но потом все-таки поддался на уговоры, воодушевился и спел песни на несколько сюжетов. «Под конец старик устал и не согласился исполнить все то, что знал. Была уже поздняя ночь, когда мы закончили с ним работу. Он добродушно предложил мне бедный ужин и постель на полу, и я уснул в чистой избе Степана под черными от сажи потолками... Старик уже после того, как я лег спать, долго стоял перед иконами, крестился и тихим голосом молил прощения у Бога за то, что поддался воспоминаниям молодых грешных времен и под старость забыл свою клятву Богу» [5, с. 1138].

Тимофей Петринен в молодости был очень сильным мужиком, известным колдуном, за что его и прозвали *Karhu-Timo* ‘Медведь-Тимо’, но во время посещения К. Карьялайнена ему был уже 81 год, память слабела, и он оставил греховные руны, отказался петь, т. к. «в книге сказано, что от этого приходит грех». При этом он пожаловался, что его не записывали в молодости. Т. Петринен рассказал о деде Родионе Пименовиче и о его отце, которые были «большими знахарями и певцами». Пимен был настолько силен в колдовстве, что однажды с помощью заклинаний поднял водяного на камень и заставил его просить прощения у человека, которого мучал [5, с. 1156].

Односельчане Мийхкали Перттунена, одного из самых известных карельских рунопевцев, были уверены, что он перед смертью «должен успеть спеть все свои песни, чтобы хоть немножко облегчить свои грехи, которые он заслужил за пение в течение своей жизни» [5, с. 1079]. Вспомним здесь о том, что колдун-знахарь, согласно верованиям, тоже должен успеть вовремя передать все свои магические знания своему последователю, чтобы заслужить спокойную кончину и не мучиться перед смертью.

Но были и такие представители, как Архип Филиппов из Ухты, который «десять лет служил церковным старостой и вел старательно церковные дела», и в то же время это был «общительный, веселый мужчина, любил петь старые руны, рассказывал сказки и загадывал загадки»

[5, с. 1085]. Возможно, это происходило как раз потому, что сами древние руны уже потеряли для Архипа свою сакральность и магичность.

Фольклор Сегозерья в XIX в.

В XIX в. в Сегозерье побывали только финские исследователи: в 1871 г. Паданы, Сельги и некоторые другие деревни посетили А. А. Борениус и А. Генетц. Первого в данной экспедиции интересовали только эпические песни, но в этом крае он ничего не нашел. Записал он только несколько рун в д. Сельги от плотника Офони Тарасова, но тот был родом из Поросозерской волости, где и унаследовал эпическую традицию, в то время еще бытовавшую там [7, с. 112, 200, 246]. 51-летний Петр Титов сообщил, что «он слышал и усвоил руны у одного парня из Лаппи» [7, с. 40], т. е. из Беломорской Карелии. При этом он ничего не смог сказать о Вьянямёйнене, не знал он и других песен. А. Генетц опубликовал в 1880 г. четыре сказки и словарь паданского говора [8]. В 1909 г. финскому фольклористу В. Салминену удалось записать в Паданах «несколько отрывков рун, один заговор и две свадебные песни» [9, с. 138].

В. П. Миронова, ссылаясь на недостаточную исследованность данной территории, ставит под сомнение полное отсутствие эпической традиции в районе Сегозерья ранее XIX в. [10, с. 35]. На наш взгляд, следует согласиться с выводами У. С. Конкка, что именно отсутствием эпической традиции можно объяснить широкое распространение лирических песен в обследуемом ареале. Возможно, это результат и русского песенного влияния, которое было достаточно сильным на данной территории.

Следует отметить, что уже в середине XIX в. почти все мужское население карельского Сегозерья владело русским языком, девушки пели русские песни, правда очень плохо их понимая. На остальной территории Карелии русский язык стал активно внедряться только в постреволюционное время. В Сегозерье уже в конце XIX в. были заимствованы новые танцы – кадрили и лансье (*ланцы*) [9, с. 4] и песни «фабричного и городского происхождения», по поводу которых Ф. М. Истомин, знаток и собиратель русских народных песен, сокрушался, считая, что они вытесняют старинную истинно художественную песню [11, с. XV]. Характерное именно для этого района двуязычие проявлялось у некоторых крупных знатоков традиционного фольклора и в XX в. Известный карельский сказочник Т. Е. Туруев рассказывал сказки и по-карельски, и по-русски, знал русские былинные сюжеты. Паданская причитальщица Ф. М. Исакова свободно причитывала не только по-карельски, но и по-русски в заонежской манере. Но в отношении фольклора это все-таки единичные случаи.

Фольклорная традиция XX в.

Как показала собирательская деятельность, осуществленная карельскими учеными в XX в., главным фольклорным богатством Сегозерья были сказки, плачи и рифмованные лирические песни (карельские и русские).

Первый активный этап собирательской деятельности карельских ученых пришелся на 1937-1957 гг. В Сегозерье работали студенты Карельского педагогического института и молодые сотрудники Института культуры. Их записи показали, что «собственно калевальский героический эпос не был известен в этом районе. Рун о делах и подвигах Вьянямёйнена, Илмаринена, Лемминкяйнена здесь не знали. Записанные в этом районе руны являются балладами или лиро-эпическими песнями. Всего в 30-40-е гг. было записано двенадцать вариантов таких рун... Все записи рун сделаны в деревнях Паданы, Сяргозеро, Мяндуниemi и Веньги... Вариантов свадебных песен калевальского размера в данном районе записано несколько больше, чем рун...» [9, с. 142-143]. Но к концу 60-х гг. и они утратили свою прямую функцию и были почти забыты, т. к. из бытования ушла старинная обрядовая карельская свадьба вместе с ее лиро-эпическим и заговорным наполнением.

В 1937-1938 гг. записано огромное количество сказок. Были открыты такие выдающиеся сказочники, как Т. Е. Туруев из д. Сельги, М. И. Морозова из Лазарево, Н. С. Пряскина, Г. Г. Яковлев и Т. Е. Естоев из Падан. Т. Е. Туруев являлся, пожалуй, единственным среди сегозерских карелов знатоком не только карельского, но и русского былинного эпоса. Он усвоил его из «Книги былин» В. П. Авенариуса [12, с. 300].

В конце 30-х гг. И. П. Яковлев записал много плачей от выдающейся плакальщицы П. А. Еремеевой из Шалговаары, а также частушки, русские лирические и кадрилиные песни от известной на всю округу песенницы 80-летней М. Е. Стуйгуевой.

С 1967 г. наступает второй, самый значительный этап в сборе сегозерского фольклора, активная работа продолжалась вплоть до 80-х гг. Здесь основная роль принадлежит У. С. Конкка, А. С. Степановой и Н. А. Лавонен. В результате были записаны 53 сказки, 10 кумулятивных песен, 138 плачей, 63 лирические песни на карельском языке, 111 – на русском. Собраны десятки кадрильных песен, пословиц и загадок, сотни частушек. Очень много материала было зафиксировано по праздничной и семейно-обрядовой культурам, различным верованиям, а также мифологическая проза. Все эти записи и являются характеристикой состояния традиционного фольклора в этом районе на 70-е гг. XX в.

Большой находкой того десятилетия можно считать запись кумулятивных песен, которые иначе называются цепными рунами и в 70-е гг. уже ушли из активной фазы бытования. В отличие от лирических песен они не поются, а сказываются. Путь трансформации этого жанра достаточно интересен. В древности они относились к взрослой поэзии и выражали, в частности, космогонические представления, но затем постепенно перешли к детской аудитории, приобретая развлекательную и познавательную функции. К концу XX в. они исчезли не только из повседневного бытования, но практически полностью и из народной памяти.

У. С. Конкка зафиксировала постепенное угасание сказочной традиции (информанты помнят сюжет, но уже забывается последовательность событий, мотивировка действий, детали). Сказка потеряла взрослую аудиторию, ее перестали рассказывать мужчины.

Н. А. Лавонен, исследуя традицию загадывания, пришла к выводу, что к 70-м гг. в средней, как и в южной Карелии, загадка сохранилась гораздо хуже, чем на севере [3, с. 45]. Старики могли вспомнить еще несколько загадок, но в быту их уже не загадывали, и дети их не знали.

Вплоть до конца XX в. лирические жанры в районе Сегозерья имели гораздо более широкое распространение, чем эпические. К ним традиционно относят сами лирические песни, плясовые (чаще, кадрильные), частушки (пик развития которых пришелся на 30-50-е гг.) и плачи. Все жанры, кроме последнего, исполняются как по-карельски, так и по-русски.

Как отмечали собиратели 60-70-х гг., карельских лирических песен *pitkä pajo* немного, но они мелодически настолько своеобразны, что Л. М. Кершнер назвала именно Среднюю Карелию «центром мелодической культуры карельской лирической песни» [13, с. 19]. Еще больше здесь русских песен. Судя по результатам экспедиции, которой руководила У. С. Конкка, «репертуар карельских лирических песен в данном районе остался почти неизменным по сравнению с записями 30-х гг.», но зато заметно обеднение русского репертуара [9, с. 152].

В 70-е гг. еще был жив жанр частушки как на русском, так и на карельском языках. Ушел из бытования свадебный плач, т. е. полностью изменился сам свадебный обряд. Но похоронная и поминальная причеть исполнялась в быту до конца XX в.

Таким образом, во второй половине XX в. сохранились только те жанры, которые исполнялись женщинами – причеть и рифмованная лирическая песня на карельском и русском языках. Сказки тоже стали рассказывать женщины.

Трансформация фольклорных жанров к XXI в.

В XXI в. в Сегозерье работали финские музыковеды, уделяя основное внимание путям трансформации музыкальных жанров.

Как показала экспедиция 2016 г. в с. Паданы, в которой участвовали научные сотрудники сектора фольклористики с фонограммархивом ИЯЛИ В. П. Миронова и Л. И. Иванова, об эпических песнях, традиции загадывания в районе Сегозерья не помнят вообще. Вспоминают о том, что рассказывали сказки, но уже не могут назвать ни персонажей, ни сюжеты. Иногда на похоронах стариков звучит причеть, но более или менее известных причитальщиц уже нет. В народной лирической песне (как на карельском, так и на русском языках) еще теплится жизнь. Но это происходит благодаря работе Сегозерского хора и фольклорных коллективов Дома культуры. Есть в этом заслуга и положительная роль фольклорно-этнографических и музыковедческих экспедиций, в которых участвуют как карельские, так и российские и финские собиратели. Кадрильные песни, кроме участников танцевальных коллективов, уже никто не помнит. Частушка тоже почти полностью ушла из повседневного бытования, хотя старшее поколение еще вспоминает ее (но чаще на русском языке). В целом, можно констатировать факт полного угасания традиционных фольклорных жанров на карельском языке. Из повседневного быта они ушли полностью, оставшись только в воспоминаниях.

Можно считать, что в XXI в. главным активно бытующим фольклорным жанром в карельской деревне стал устный, или биографический рассказ.

Практически все собеседники вспоминают о трагических страницах в истории Падан, когда в результате строительства гидроэлектростанции «подняли воду» и затопили восемнадцать маленьких деревень и прибрежную часть Падан. С болью рассказывают, каким красивым и богатым было село до революции и в доперестроечное время. Хорошо помнят историю родного края, например, купцов Волковых. В этом районе в дореволюционное время были развиты отхожие промыслы, многие мужчины работали в г. Петербург. Оттуда они приносили не только русский язык, но и русские сказки и песни.

С удовольствием рассказывают о детских и юношеских годах. Воспоминания, в соответствии с требованиями жанра, овеяны нотками ностальгии: люди были проще, добрее, дружнее, трудолюбивее. Основным лейтмотивом являются слова: *nygöi toizet rahvahat ollah* 'теперь люди другие'.

С любовью вспоминают те маленькие деревеньки, в которых родились, деревенские часовенные праздники, которые до войны еще активно праздновались в каждой деревне. Относительно хорошо сохранились воспоминания о *Stroičča* 'Троица', *Iivanan päivü* 'Иванов день', *Synpunnian aigu* 'Святки'.

Прекрасно помнят названия первых колхозов, в которых работали. У этого поколения сохранились более позитивные воспоминания о колхозах, т. к. расставаться с нажитым приходилось их дедам и родителям, а наши информанты в момент организации колхозов еще не родились или были очень малы, чтобы воспринять трагизм происходящего как личное горе.

Во время экспедиции были записаны воспоминания о финляндских и канадских финнах, приехавших в Карелию строить новую коммунистическую формацию. Это отец Кайнулайнена Тайсто Олавича, сам Тайсто родился в 1929 г. в Реболах. У Александры Александровны Богдановой, в девичестве Эрккеля, 1942 г. р., отец приехал из Торонто. К сожалению, конец у всех был трагический.

Прекрасно помнят школьные годы, даже имена учителей. Вспоминают о строгих, но справедливых нравах финской школы в военное время. Много рассказов о войне и эвакуации. В целом, согласно воспоминаниям, военное время прошло гораздо тяжелее для тех, кто был эвакуирован.

Говорят о вере в бога, о прекрасном деревянном храме, стоящем на острове, о том, что в каждой избе были образа. Потапов Яков Иванович, родившийся в 1937 г. на Погосте *Kirikön kylä*, хорошо помнит, как ходили в церковь на острове, а в доме была икона, которая трижды в год словно обновлялась, светлела.

Рассказывают о молодежном досуге. Беседы в послевоенное время уже практически не проводились, их помнят очень мало, но вспоминают, что танцевали в ригах. В основном рассказывают о клубных танцевальных вечерах. Вспоминают, как привозили показывать кино, это было одним из интереснейших событий в деревенской послевоенной жизни. До войны еще сохранялся институт молодежного, чаще девичьего, гостевания *ad'vo*. Институт сватанья *koziččemah käydih* частично бытовал и в послевоенное время.

Удалось собрать небогатый, но достаточно интересный материал о мифологических представлениях карелов. Жанр традиционной былички на этой территории не записывался вообще вплоть до 70-х гг. прошлого века. 92-летняя Клавдия Егоровна Михкалева рассказала, что надо делать, когда заблудишься в лесу, т. е., согласно карельским верованиям, попадаешь в иной мир «лесного царства», в котором царят свои духи-хозяева, законы и табу. Для того, чтобы освободиться от плена-наваждения, надо снять всю одежду, вытряхнуть ее и надеть наизнанку, кошель тоже надо перевернуть устьем вниз. После этого следует произнести молитвенные слова: *Hoi, Taivahalline, peässä miuda kodih!* 'Ой, Небесный, отпусти меня домой!'. Вспоминали о старом пастухе *Šaba-d'ad'a*, который знал различные магические приемы; о том, что медведь не любит беременных женщин. Рассказывали о верованиях, связанных со змеями (летом произношение этого слова во избежание нежелательных встреч было запрещено), их называли *paha* 'плохое'; о том, как эти пресмыкающиеся прощаются с летом. Это явление называется *pahoin svoid'bu* 'свадьба плохих'. Зафиксирован рассказ и о карельских заклинателях змей: однажды

один старик устроил магический обряд своеобразных похорон этих опасных тварей с целью обезопасить деревню от их появления. Он собрал всех змей в кишачий клубок, поместил в лодку (она у карелов непосредственно связана с похоронным ритуалом: в ней везли умершего на кладбище, ее оставляли на могиле и т. д.) и отвез их в гору. В послевоенное время детей рожали уже в больницах, но рассказы о деревенской повитухе *n'bababo* и пристающей к младенцу напасти, которую называли ночной плачией *yönitettäjä*, еще сохранились. Мария Федоровна Потапова рассказала о том, что в деревне были знахари и колдуны, которые могли остановить весь свадебный поезд и «испортить» молодых, *pinoh panna* 'положить в поленницу'. О том, как во время свадьбы «испортили» ее брата, рассказывала Мария Артемовна Кононова 1942 г. р. Она верит в существование ночной плачеи и утверждает, что *pahoa loadie* 'плохое делать' умеют и сегодня: *Rikat pandih pordahien al. Pandih mužikan vaste, a akku nouzi aijombi i pahus häneh tuli. Jo viikon boleiččou* 'Мусор положили под крыльцо. Положили для мужа, а жена встала пораньше, и плохое в нее вошло. Уже долго болеет'. Помнят о сакральном комплексе на острове Махосоари, о котором много рассказов записали в 70-е гг. прошлого века. Очень интересным собеседником оказался Василий Федорович Данилов, он рассказал, как *biessa mečässä vedelöy* 'бес в лесу водит'; о том, как ходили слушать Сюндю, которого он тоже считает бесом. Он помнит и святочное время, и то, как молодежь поднимала *лемби* в этот сакральный временной промежуток: *brihačut pahoa roattih, pinot koattih štobi miehel tyttö menis* 'парни плохое делали, валили поленницы, чтобы девушка замуж вышла'.

Но, к сожалению, все эти рассказы нельзя назвать традиционными быличками. В них нет яркой сюжетной линии, завязки – кульминации – развязки. Это, скорее, уже только воспоминания о старинных мифологических представлениях.

Несмотря на то, что карельских народных песен нами записано не так много, все говорят, что петь любили и умели: *eänikkähät rahvas oldih Selläs* 'голосистые люди были в Сельге'. Валентина Степановна Кононова утверждает, что «пели все», особенно во время совместной работы, поездок и праздников. Пение у карелов выполняло и магическую функцию, вспомним, как в эпических песнях о создании кантеле послушать игру Вяйнямёйнена собираются не только рыбы и птицы, но и боги и духи-хозяева природы. И в XXI в., например, Мария Федоровна Потапова рассказала, что *pajattoa pidi järvel štobi kala puuttus* 'петь надо было на озере, чтобы рыба попалась'. Но из повседневной бытовой жизни эта традиция ушла, как ушло сначала обрядовое пение, а потом и застольно-праздничное.

Песни нам спели разные. Это и карельские: «*Kazvatti miuda moamo*» («Меня мать растила»), «*Ruskei neičyt, valgei neičyt*» («Ой, девица-белолица»), «*Itköy neičyt*» («Выкуп девушки»); финские «*Jossinä, poika*» («Если ты, парень»), «*Miksejätitmun*» («Зачем меня оставил»); городской романс «Это было давно, тридцать пять лет назад»; частушки и «частушки с картинками», т. е. с употреблением ненормативной лексики или эротической тематики, чаще на русском языке; авторские песни советского периода, например, «В этот южный неласковый вечер».

Много ностальгических воспоминаний о Сегозерском народном хоре. В пору расцвета, когда им руководил Г. Савицкий, на репетиции собирались каждый день, часто гастролировали, особенно запомнились поездки в Москву на Декаду карельской литературы и искусства в 1959 г. Во время экспедиции нам удалось побывать на репетиции группы сегозерского народного хора, которая на данный момент исполняет много авторских песен как на карельском, так и на русском языках.

Много любопытного материала мы записали по традиционной карельской кухне, особенно выпечке. Все вспоминают о том, что в старой патриархальной деревне карелы практически не пили ни крепких спиртных напитков, ни вина, делали много кваса *vuaššua*. Также рассказали о таких уже забытых национальных блюдах как *košoi, kartohkukošoi, tahaš, hutu, mard'arokka, kohuš-šan'gi, pyhäkalitta*.

Многие вспоминают о традиции причитывания, широко бытовавшей в данном регионе. Осколки ее сохранялись вплоть до последних десятилетий XX в. О рассказывании сказок помнят меньше, эта традиция исчезла раньше.

В Паданах поражает достаточно хорошее знание языка у представителей старшего поколения, несмотря на то, что русский язык проник на эту территорию уже в XIX в. Приезжая порой

в другие деревни, замечаешь, что информанты очень часто переходят на русский язык, а здесь практически все беседы велись на хорошем карельском языке.

Уже У. С. Конкка, сравнивая фольклор, собранный в 70-е гг., с записями 30-х гг., констатировала «быстрое угасание и забывание всех традиционных жанров фольклора и старинной обрядности» [9, с. 5]. Этому было несколько причин, в первую очередь, демографических. Население (женщины, дети и старики), во время Великой Отечественной войны практически полностью эвакуированное на 3-4 года в Архангельскую область и до этого говорившее только по-карельски, выучило русский язык. Много мужчин погибло на войне. Так, если в конце 30-х гг. в Сегозерском районе было выявлено несколько хороших сказочников-мужчин, то уже в 70-е гг. не удалось встретить ни одного знатока фольклора мужского пола. После войны активно происходила ассимиляция карелов с другими национальностями, представители которых переселялись на территорию Сегозерья. С появлением автобусных дорог, радио, кино и телевидения изменялась жизнь карельской деревни, усиливалось влияние современных видов культуры и города, все это также способствовало угасанию фольклорных и этнографических традиций. С каждым десятилетием постепенный регресс как языковой, так и традиционной народной культуры карелов усиливался. В результате к концу XX – началу XXI в. карелы пришли к плачевному итогу. Ситуацию с языком радикально уже не спасают ни внимание к языковым проблемам, обострившееся со стороны карельских ученых и энтузиастов в 90-е гг., ни появление этнокультурных центров, инициированное финскими деятелями культуры в 2010-е гг. Но, безусловно, все это имеет огромное значение для популяризации и, в какой-то мере, для сохранения фольклорного и культурного наследия карелов.

Заключение

Несмотря на двуязычие, начавшее распространяться в Сегозерье уже в XIX в., старшее поколение сегодня довольно хорошо знает карельский язык и говорит на нем, среднее – знает мало и практически не говорит, младшее – не знает. К началу XXI в. практически все традиционные фольклорные жанры и обряды ушли в небытие. Дольше сохранялись жанры музыкальные и традиционно исполняемые женщинами – причетъ и рифмованная лирическая песня. На данный момент основным жанром является устный (биографический) рассказ-воспоминание и, уже в меньшей степени, мифологический рассказ. Рассмотрев процесс трансформации жанрового своеобразия фольклора на протяжении последних двух столетий, можно констатировать неизбежное и последовательное угасание традиционных жанров. В связи с этим можно вернуться к вопросу: «А бытовали ли руны на территории Сегозерья до XIX в.?». Однозначный ответ по-прежнему дать сложно. Фольклор на этой территории в XVIII в. и ранее не записывали. Но если, как показывают полевые фиксации, фольклорные жанры трансформируются и исчезают, возможно, и сегозерские карелы когда-то знали эпических героев, но бурное развитие лирической традиции в этом регионе поспособствовало более быстрому угасанию рунической традиции. Ведь финские собиратели XIX в. считали, что эпос сохранился только на севере. Но собирательская и исследовательская работа В. Я. Евсеева в середине XX в. доказала богатство и южнокарельской эпической традиции [14]. В Институте языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН сегодня продолжается изучение карельского эпоса. М. В. Кундозерова исследует сюжеты о сотворении и обустройстве мироздания в карельских рунах [15].

Литература

1. Материальная культура и декоративно-прикладное искусство сегозерских карел конца XIX – начала XX века / Отв. ред. Е. И. Клементьев. – Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1981. – 262 с.
2. Степанова А. С. Эпические песни Южной Карелии // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск: Карельский филиал АН СССР, 1989. – С. 48-80.
3. Лавонен Н. А. Карельская народная загадка / Отв. ред. Б. Н. Путилов. – Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1977. – 132 с.
4. Иванова Л. И. Персонажи карельской мифологической прозы: исследования и тексты быличек, бывальных, поверий и верований карелов. – М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2012. – 557 с.
5. Niemi A. R. Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät. – Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1921. – 1183 р. (на финском яз.)

6. Ervast P. The Key to the Kalevala. – Nevada City: Blue Dolphin Publishing, 1998. – 272 p. (на англ. яз.)
7. Suomen Kansan vanhat runot. II: Aunuksen, Tverinj a Novgorodin-Karjalan runot / Julkaissut A. R. Niemi. – Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1927. – 610 p. (на финском яз.)
8. Genets A. Tutkimus Venäjän Karjalan kielestä. – Helsinki: Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1880. – 254 p. (на финском яз.)
9. Духовная культура сегозерских карел конца XIX – начала XX в. / Изд. подгот. У. С. Конкка, А. П. Конкка. – Л.: Наука, Ленинград. отд-ние, 1980. – 216 с.
10. Миронова В. П. Сюжет о сватовстве в мифической стране Хийтоле в контексте карельской эпической традиции. – Петрозаводск: Периодика, 2016. – 224 с.
11. Песни русского народа, собранные в губерниях Архангельской и Олонецкой в 1886 г. / Зап. Ф. М. Истомина, напевы Г. Ю. Дютша. – СПб.: Русское географическое общество, 1894. – 276 с.
12. Астахова А. М. Русский былинный эпос на Севере. – Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Финской ССР, 1948. – 396 с.
13. Карельские народные песни / Сост. и вступ. ст. Л. М. Кершнер. – М.: Музгиз, 1962. – 130 с.
14. Евсеев В. Я. Исторические основы карело-финского эпоса: в 2 т. Т. 1. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1957. – 336 с.
15. Кундозерова М. В. Сотворение и обустройство мироздания в карельских рунах // Финно-угорские языки и культуры в социокультурном ландшафте России: материалы V Всероссийской конференции финно-угроведов (г. Петрозаводск, 25-28 июня 2014 г.). – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2014. – С. 144-146.

References

1. *Material'naja kul'tura i dekorativno-prikladnoe iskusstvo segozerskih karel konca XIX – nachala XX veka* [Material culture and arts and crafts of Segozero karelians of the late XIX – early XX century] / Izd. podgot. R. F. Nikol'skaja, A. P. Kosmenko. Leningrad, Nauka, 1981, 262 p.
2. Stepanova A. S. *Jepicheskie pesni Juzhnoj Karelii* [Epic songs of South Karelia]. In: *Fol'kloristika Karelii* [Folkloristics of Karelia]. Petrozavodsk, Karel'skij filial AN SSSR, 1989, pp. 48-80.
3. Lavonen N. A. *Karel'skaja narodnaja zagadka* [The Karelian folk riddle] / Otv. red. B. N. Putilov. Leningrad, Nauka, Leningrad. otd-nie, 1977, 132 p.
4. Ivanova L. I. *Personazhi karel'skoj mifologiceskoj prozy: issledovaniya i teksty bylichek, byval'win, poverij i verovanij karelov* [Characters of the Karelian mythological prose: studies and texts of the bylichkas, byval'shchin, legends and beliefs of the Karelians]. Moscow, Russkij fond sodejstvija obrazovaniju i nauke, 2012, 558 p.
5. Niemi A. R. *Vienan läänin runonlaulajat ja tietäjät* [Rune-singers and healers of the White sea of Karelia]. Helsinki, Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1921, 1183 p. (In Finnish lang.)
6. Ervast P. The Key to the Kalevala. Nevada City, Blue Dolphin Publishing, 1998, 272 p. (In Eng. lang.)
7. *Suomen Kansan vanhat runot. II: Aunuksen, Tverin ja Novgorodin-Karjalan runot* [Finnish people's old poems. II: Olonets, Tver and Novgorod-Karelian poems] / Julkaissut A. R. Niemi. Helsinki, Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1927, 610 p. (In Finnish lang.)
8. Genets A. *Tutkimus Venäjän Karjalan kielestä* [The Study of the Russian Karelian language]. Helsinki, Suomalaisen kirjallisuuden seura, 1880, 254 p. (In Finnish lang.)
9. *Duhovnaja kul'tura segozerskih karel konca XIX – nachala XX v.* [Spiritual culture of Segozer Karelians of the late XIX – early XX century] / Izd. podgot. U. S. Konkka, A. P. Konkka. Leningrad, Nauka, 1980, 216 p.
10. Mironova V. P. *Sjuzhet o svatovstve v mificheskoj strane Hijtole v kontekste karel'skoj jepicheskoj tradicii* [The plot of matchmaking in the mythical country of Hiytola in the context of the Karelian epic tradition]. Petrozavodsk, Periodika, 2016, 224 p.
11. *Pesni russkogo naroda, sobrannye v gubernijah Arhangel'skoj i Oloneckoj v 1886 g.* [Songs of the Russian people collected in the provinces of Arkhangelsk and Olonets in 1886] / Zap. F. M. Istomina, napevy G. Ju. Djutsha. Saint-Petersburg, Russkoe geograficheskoe obshestvo, 1894, 276 p.
12. Astahova A. M. *Russkij bylinnyj jepos na Severe* [Russian epic in the North]. Petrozavodsk, Gos. izd-vo Karelo-Finskij SSR, 1948, 396 p.
13. *Karel'skie narodnye pesni* [Karelian folk songs] / Sost. i vst. st. L. M. Kershner. Moscow, Muzgiz, 1962, 130 p.
14. Evseev V. Ja. *Istoricheskie osnovy karelo-finskogo jeposa: v 2 t. T. I.* [Historical background of the Karelian-Finnish epic: in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1957, 336 p.
15. Kundozerova M. V. *Sotvorenie i obustrojstvo mirozdaniya v karel'skih runah* [Creation and arrangement of the universe in the Karelian runes] In: *Finno-ugorskie jazyki i kul'tury v sociokul'turnom landshafte Rossii* [Finno-Ugric languages and cultures in the socio-cultural landscape of Russia]: materialy V Vserossijskoj konferencii finno-ugrovedov (g. Petrozavodsk, 25-28 ijunya 2014 g.). Petrozavodsk, Karel'skij nauchnyj centr RAN, 2014, pp. 144-146.

DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14554

УДК 398.1(=512.1)

Л. Н. Арбачакова, Е. Н. Кузьмина
Институт филологии СО РАН

О ПЕРЕВОДЕ ИМЁН ШОРСКИХ АЛЫПОВ И ИХ КОНЕЙ

Аннотация. В данной статье на примере шорских героических сказаний, записанных от современных сказителей-кайчи, а также на архивном тексте «Мерет Оолак...», рассматриваются забытые слова и архаизмы, использующиеся в именах эпических богатырей и наименованиях мастей коней.

Тема статьи актуальна в силу того, что есть сложности в переводе и понимании собственных имен эпических богатырей и мастей их коней, содержащих в своём составе большое количество архаизмов и труднопереводимой лексики.

Научная новизна работы состоит в том, что на основе расшифрованных эпических текстов и привлечения материалов близкородственных тюркоязычных народов (алтайцы, хакасы), нами были впервые проанализированы и восстановлены утраченные исполнителями архаические слова и словосочетания.

Цель статьи – выявление забытых слов и архаизмов, использующихся в именах богатырей и наименованиях мастей коней. Для решения поставленной цели проводилась работа со словарями близкородственных тюркоязычных народов (алтайцы, хакасы), изучение и сопоставление сравнительного материала, привлеченного из их языка и фольклора.

Перевод забытых слов и труднопереводимой лексики, смысл которых не всегда могут объяснить сами носители языка, остается в сибирской фольклористике до сих пор актуальным. Решение этого назревшего вопроса на шорском эпическом материале создаст основу для сравнительно-сопоставительных исследований в сибирском эпосоведении. Кроме этих научных результатов, выявление архаизмов и установление их значений имеет большое значение для современного поколения шорцев, которые, вырастая в городской русскоязычной среде, постепенно забывают не только свой родной язык, но и культуру. Восстановленная семантика архаических эпических слов и словосочетаний пополнит словарную лексику в языке современных шорцев.

Ключевые слова: эпос, шорские героические сказания, сказители, перевод, имена алыпов, масти коней, забытые слова, архаизмы, шорский язык, восстановление, сохранение языка.

L. N. Arbachakova, E. N. Kuzmina

About translating names of epic heroes and their horses

Abstract. On the example of Shor heroic legends, recorded from contemporary storytellers – *kajchi*, as well as the archival text of “Meret Oolak...”, this article examines the forgotten words and archaisms, found in the names of epic heroes and horse colour terms.

АРБАЧАКОВА Любовь Никитовна – к. филол. н., с. н. с. Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия.

E-mail: anzass@mail.ru

ARBACHAKOVA Liubov Nikitovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Institute of Philology of Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.

E-mail: anzass@mail.ru

КУЗЬМИНА Евгения Николаевна – д. филол. н., проф., г. н. с., зав. сектором фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, зам. главного редактора серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», Новосибирск, Россия.

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

KUZMINA Evgenia Nikolaevna – Doctor of Philological Sciences, Professor, Chief Researcher, Head of Sector of the folklore of the peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the series “Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East”, Novosibirsk, Russia.

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

The subject of the article is relevant due to the fact that there are difficulties in translating and understanding proper names of epic heroes and coat colours of their horses containing a large number of archaisms and difficult-to-translate vocabulary, the semantics of which cannot be always explained by storytellers themselves.

The scientific novelty of this work consists in the fact that, on the basis of decoded epic texts and engaging materials closely related to Turkic-speaking peoples (Altay, Khakass), we first analyzed and restored the lost performers of the archaic words and expressions.

The purpose of the article is to identify forgotten words and archaisms found in names and colours of horse coats. Clarification of the meaning of the words, lost language, will undoubtedly enrich the vocabulary of contemporary Shor people. For this research, the following works were carried out: working with the closely related dictionaries of Turkic-speaking peoples (Altay, Khakass), the study and mapping of the comparative material, attracted from their language and folklore.

The translation of forgotten words and difficult-to-translate vocabulary, the meaning of which cannot be always explained by native speakers themselves, remains relevant in the Siberian folklore studies. Therefore, the solution to these outstanding issues on the Shor epic material will form the basis for comparative-contrasting studies in Siberian epic studies. In addition to these academic results, identifying archaisms and setting their values is of great importance for the modern generation of Shor peoples who, growing up in the Russian urban environment, are gradually forgetting not only their native language, but also the culture. Restored semantics of the archaic epic words and expressions will replenish the vocabulary of the contemporary Shor people.

Keywords: epic, Shor heroic poems, storytellers, translation, names of epic heroes, horse colour terms, forgotten words, archaisms, Shor language, restoration, preservation of the language.

Введение

Актуальность темы статьи определяется сложностью в переводе и понимании собственных имен эпических богатырей и мастей их коней, содержащих в своём составе большое количество архаизмов и труднопереводимой лексики, семантику которых не всегда могут объяснить и сами сказители.

Это исследование базируется на эпическом материале, записанном Л. Н. Арбачаковой (Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л. Н. Арбачаковой) от современного шорского *кайчи* В. Е. Таннагашева, а также на архивном тексте «Мерет Оолак...» сказителя Д. Турушпанова (Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, Фонд Л. Н. Арбачаковой).

Научная новизна заключается в восстановлении архаических слов и словосочетаний, утраченных сказителями. Специфика фольклорных имён заключается в том, что они нагружены дополнительной функцией раскрытия для слушателей идеи произведения, характера персонажей, поэтического и лексического разнообразия национального языка. За долгое время развития и бытования героического эпоса многие слова и их значения оказались забытыми и законсервированными в языке этих произведений. Но в силу сакрального характера эпоса, соблюдения определённой строгой ритуальности в исполнении героических сказаний, стабильности и устойчивости самой эпической традиции язык произведений мало менялся, и потому весь лексический слой, который употреблялся в эпосе, дошёл до наших дней. По нашим наблюдениям, в героическом эпосе особенно «говорящими» являются имена богатырей и их помощников – коней. Поэтому интерес исследователя к этому архаичному слою понятен, т. к. раскрытая семантика устаревших слов является ещё одним ключом к пониманию внутреннего содержания и структуры эпических произведений, разгадкой долгого бытования героических сказаний вплоть до наших дней.

Цель статьи – выявить забытые слова и архаизмы, использующиеся в именах богатырей и наименованиях мастей коней. Уточнение значений слов, утраченных носителями языка, пополнит словарный запас современных шорцев. Для этого была проведена работа с использованием словарей близкородственных народов Южной Сибири (алтайцы, хакасы), изучение и сопоставление сравнительного материала, привлеченного из их языка и фольклора. Также для выяснения семантики слов проводилась поисковая работа, связанная с выявлением и интервьюированием знатоков языка и фольклора шорцев, проживающих в отдалённых сёлах Горной Шории.

Архаизмы привлекали внимание исследователей шорского фольклора и языка В. И. Вербицкого [1], Н. П. Дыренковой [2], А. И. Чудоякова [3, 4], Д. А. Функа [5-7], Л. Н. Арбачаковой [8-10], Е. Н. Кузьминой [9, 11]. Д. А. Функ заметил, что «...для обозначения масти коня сплошь и рядом встречаются сложные термины. Это характерно не только для шорского эпоса, но и для эпических сказаний всех тюрков Саяно-Алтая» [6, с. 6].

О трудностях перевода слов, обозначающих масти коней, В. Е. Майногашева пишет: «Трудности представлял и перевод масти коней, которые в хакасском эпосе, за редким исключением, обозначаются двумя словами, передающими различные оттенки цветов» [12, с. 533]. З. С. Казагашева на примере алтайских героических сказаний, изданных в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», подробно осветила процесс переводческой работы над трудными местами эпоса, определила способы подачи имен персонажей [13].

Об архаизмах эпоса и их семантике

Главными персонажами эпоса являются богатыри, их противники и помощники – кони. Важная роль в их характеристике отведена именам. Работа со сказителями показала, что при нашей просьбе объяснить значение имён персонажей и мастей коней, они не всегда могли дать их толкование. Поэтому в данной статье попытаемся обратить внимание читателей на этот аспект. На примере героических сказаний, записанных от В. Е. Таннагашева («Кёк Торчук», «Чылан Тоочый», «Ак Плек», «Чаш Салгын», «Ачазы кул атпа тунмазы...» («Старший брат саврасый конь и младший брат...»), «Октемеш Мёке...», «Казыр Салгын...», «Кюн Кёк...», «Свет Олак»), а также «Мерет Оолак...» в исполнении Д. Турушпанова, рассмотрим значения имен эпических персонажей, мастей коней, непонятные не только слушателям, но и собирателю, и самому исполнителю.

Например, в сказании «Чылан Тоочый» имя женщины Чылан Тоочый, изменяющей своему мужу в его отсутствие, *кайчи* перевел как ‘змеиная душа’, а в процессе исполнения он использовал эпитет *чылан сагыштыг Чылан Тоочый* ‘Чылан Тоочый с мыслями змеи’ (рукопись сказания «Чылан Тоочый»). Возможно, слово *тоочый* связано с названием растения *толана/тоо* ‘шиповник/боярышник’. У шорских сказителей шиповник/боярышник ассоциируется с ягодой, растущей в потустороннем мире. У хакасов *тоо* ‘боярышник’ – это «шаманское дерево, при камлании нужны шиповник и боярышник» [14, с. 149]. В сказании, записанном Н. П. Дыренковой, герой едет по земле, освещенной ‘половинчатым месяцем, половинчатым солнцем’ – *чардык ай шалган, чардык кун шалган*, по земле, где растёт *кара толана* ‘черный шиповник’ [2, с. 36-37]. Отсюда имя Чылан Тоочый может быть переведено как ‘Змеиный Шиповник’. По мнению шамана В. С. Адыякова, змея является обитательницей Нижнего мира, она приходит к людям, чтобы причинить зло.

В сказании «Ачазы кул атпа тунмазы...» встречаются труднопереводимые имена персонажей. На нашу просьбу пояснить значение слова *күрелдей* в имени отрицательного героя Алып Күрелдея, *кайчи* В. Е. Таннагашев ответил: «это значит, как бы, как тебе сказать – ну, могучий богатырь». Вероятно, это имя произошло от корня *күр / күрерге* – ‘откидывать/отшвыривать/отражать’. В имени Күрелдей аффикс *-дей* является вставным элементом, не имеющим семантического значения, но выполняющим декоративные функции или элементом, поддерживающим ритмику. Таким образом, имя персонажа можно перевести, как ‘Богатырь Швыряющий’. В. Я. Бутанаев переводит хакасское слово *күр* как ‘буйный/грозный/лютый’ и др. [14, с. 56]. Эти значения более точно характеризуют алыпа из Нижнего мира.

Кайчи также не смог перевести имя отрицательной героини Сарыг Шойбан, но уточнил, что она из рода *айна төлү* (*айна* ‘злой дух, черт’) и, обретя облик красивой девушки, поднимается из Нижнего мира в Средний для того, чтобы забрать душу земного богатыря.

В сложносоставном имени другого отрицательного персонажа *Ады читкен тегеинде мүүстүг Килин Кара Кыс* ‘Имя потерявшая, с рогами на лбу Килин Кара Кыс’ оказалось непонятным слово *килин*. На нашу просьбу описать её внешность, *кайчи* ответил: «Ныбакта (в сказаниях – Л. А., Е. К.) есть Килин, Каралар, а как переводится, не знаю... из рода *айна*, даже рогатые (...*айна төлү*, даже *тегеинде мүүстүг*)». Позже, когда встретился конь масти *килин түктүг*, он пояснил: «это шерсть коня такая, как бархат». Мы нашли подтверждение этого

значения в хакасском языке: *кiлiң* – бархат (конь с бархатной шерстью) [14, с. 46]. В сочетании с эпитетом *кара* ‘черный’ слово *килин* можно перевести как «чёрные бархатистые».

Возникли трудности с трактовкой имени главного персонажа Октемеш Мёке из сказания «Октемеш Мёке...». По словам сказителя, *октемеш* можно перевести, как «маленький», т. е. «*тöлiнге четпен*» (букв.: ‘не дошедший до рода’). По нашим воспоминаниям, взрослые иногда говорили маленьким детям: *октемешсин* ‘ты еще не дорос’. Возможно, что имя алып можно перевести как ‘Силач-Недоросток’.

Имя стрелка Кандавата, встречающегося в сказаниях «Ак Кан» и в «Чылан Тоочый», В. Е. Таннагашев связал со словом *қан* ‘кровь’ и перевел имя Ады читкен Кандавата как ‘Имя потерявший кровавый стрелок’. Вероятно, что в основе имени имеются два корня *қан+пай* / *пат* – ‘кровавый’ + ‘богатый’, отсюда имя приобретает значение ‘Кровожадный’.

Нами уточнены имена других эпических персонажей: Алып Макчыл/Пакчыл – от корня *пак* ‘лезть, влезать, карабкаться’, в хакасском языке есть параллель: *маха* (*паха*) ‘злорадство, жажда мести’ [14, с. 60]. Для отрицательного персонажа подходят оба значения, поэтому имя можно передать как ‘Алып, который ко всем лезет/задирается’ или ‘Алып Задира/Алып Злобный’.

В имени Алтың Ойек (рукопись сказания «Октемеш Мёке...») непонятным является слово *ойек*. Можно предположить, что слово *ойек* связано с глаголом *ойа* ‘бурить, выдалбливать, углублять’, а -к является аффиксом с уменьшительно-ласкательным значением.

Смысл имени персонажа Алтын Шаппа также затемнён. В хакасском словаре имеется слово *шаппа/саппа* в значении: ‘топорик для обрубания концов жердей’, поэтому имя переведено как ‘Золотой Топорик’ [14, с. 108].

В сложном имени девушки (Шорлыг чайалган, күннү көргөн Күн Кёк) из сказания «Кюн Кёк...» [11, с. 82] неясно значение слова *шорлыг*. По мнению сказителя В. Е. Таннагашева, его можно перевести как «несчастный». Во время имянаречения девушке Кюн Кёк предрекли несчастную жизнь *шорлыг чайалган*, об этом она сама рассказывает своему брату. В хакасском словаре одно из значений этого слова *сор* (*шор*) определяется как ‘несчастливая доля, несчастная участь, несчастливая звезда...’ [14, с. 117], поэтому имя Шорлуг Кан можно перевести как ‘Несчастный Хан/ Хан с несчастной долей’.

В сказании «Мерет Оолак...», записанном от сказителя Д. Турушпанова, также встречаются имена персонажей, которые сложно трактовать, например, семантика второго слова в имени Кара Сыбас также утрачена. Возможно её восстановление через хакасский язык, где есть слово *сыбыт*, означающее «сплетни, пересуды; склоки», что наиболее точно отражает характер этого персонажа – ‘Черная Склочная’.

Во время перевода возникали трудности не только в трактовках имен богатырей эпоса, но и в наименованиях мастей коней. Например, в «Чылан Тоочый» в сложносоставном имени коня, состоящем из пяти слов: *қанақ қабақтығ қыбақ қор ат*, непонятны слова *қанақ* и *қыбақ*. Сам сказитель перевел слово *қанақ* как ‘шишколобый/ бугролобый’, это подтверждается близким по звучанию и значению хакасским словом *хамак* ‘пригорок’ [14, с. 176], а значение второго слова – *қыбақ* ‘шелуха’ совпадает с хакасским словом *хыбах* ‘мякина, шелуха’ [14, с. 198]. Таким образом, *қанақ қабақтығ қыбақ қор ат* можно перевести как ‘Шишколобый шелудивый каурый конь’.

В сказании «Кёк Торчук» встречается сложносоставное имя коня *челбир түктүг қара күрен ат*. В шорском языке *челбре* имеет два значения: 1) махать; 2) везть (о знамени, флаге) [15, с. 62]. Есть другое слово *чел* в значении «воздух; ветер» [15, с. 62]. Таким образом, *челбир түктүг қара күрен ат* можно перевести как ‘Темно-коричневый конь, с развевающейся шерстью’.

В сказании «Ачазы кул атпа тунмазы...» встречается конь необычной масти: *оо сар ат*. Сказитель В. Е. Таннагашев пояснил так: «как бы ядовитый», затем добавил «саврасый, желтый... ядовитого вида шерсть». И еще раз уточнил: «просто *саврасый*». Мы считаем, что масть коня: *оо сар ат* можно перевести как ‘конь ядовито-желтой масти’.

Другая масть коня *калтар* уже подзабыта носителями языка, однако в алтайском эпосе определение коня *кара-калтар атту* переведено как ‘на темно-мухортом коне’ [13, с. 277], в хакасском языке есть слово *халтар* ‘мухортый’ [14, с. 175].

Словосочетание *төбелиг паиш* В. Е. Таннагашев уточнил по-шорски и по-русски: *ныбыртка пажын* «яйичная голова» ‘с удлинённой головой’ (рукопись сказания «Қазыр Салғынма Қара

Салгын»), т. е. «голова, как яйцо». Однако в хакасском языке есть слово *төбел* 'звездочка, белая отметина на лбу лошади' [14, с. 152]. Именно это значение можно использовать в переводе, т. к. вряд ли сказители стали бы акцентировать своё внимание на естественном анатомическом строении головы лошади, имеющей удлиненную форму. Таким образом, словосочетание *төбелиг паш* это – 'голова с белой отметиной (со звездочкой) на лбу'.

По ходу аудиозаписи героических сказаний от В. Е. Таннагашева, услышав неизвестные слова, мы выясняли их у *кайчи*. В том случае, если он не мог сказать по-русски, он показывал жестами. Например, сказав *калчак карныг*, он показал руками, какой большой живот у персонажа, а затем уточнил: «пузатая». Некоторые архаизмы выявлялись уже в процессе расшифровки текстов и их перевода на русский язык. Для уточнения забытых шорских слов мы прибегали к тезаурусам из алтайского и хакасского языков, а также уточняли у пожилых шорцев.

Заключение

Вопросы перевода устаревших слов и труднопереводимой лексики, смысл которых не всегда могут объяснить и сами сказители, остаются в фольклористике до настоящего времени наиболее сложной проблемой, поэтому выявление архаизмов и установление их значений имеет первостепенную важность для сохранения языка и понимания фольклора одного из малочисленных тюркских народов Южной Сибири – шорцев, утрачивающих сегодня не только свой родной язык, но и традиционную культуру. Дешифровка аудиозаписей героических сказаний показала, что в них встречается значительный слой слов, значение которых утрачено исполнителями эпоса. В этой статье обращено внимание эпосоведов на важность выяснения семантики имён эпических персонажей и их чудесных помощников, положено начало восстановлению значений архаических слов и словосочетаний на материале имён персонажей и наименований мастей коней из шорского героического эпоса. Содержание статьи демонстрирует процесс дешифровки архаичных слов, имеющих в «говорящих» именах богатырей и их помощников – коней.

Итак, *Алтын Шаппа* означает 'Золотой Топорик'. Смысл имени персонажа затемнён; возможно, что имя частично характеризует богатыря как положительного героя наличием в нём слова *алтын* 'золотой'. Как известно, эпитеты 'золотой, серебряный, медный' несут положительную коннотацию. *Алып Кюрелдей* – 'Богатырь Швыряющий'. В образовании имени персонажа обнаруживается вставной элемент *-дей*, не имеющий семантического значения, но выполняющий декоративные функции для поддержания ритмики эпического стиха. В именах богатырей и героинь эпоса: *Алып Мақчыл/Пақчыл* – 'Алып Задира/Алып Злобный'; *Кандавата* – 'Кровожадный'; *Октемеш Мёке* – 'Силач-Недоросток'; *Кара Сыбас* – 'Чёрная Склонная'; *Шорлуг Кан* – 'Хан Несчастный /с несчастной долей' – заложена характеристика нрава персонажей, следовательно, прослеживается линия их поведения, а также складывающаяся их судьба и связанные с этим повороты сюжета. *Чылан Тоочый* означает 'Змеиный Шиповник'. Имена дают ключ к пониманию происхождения и характера персонажей. В данном случае, поскольку змея, в основном, обитает под землёй, то имя героини говорит о том, что она – отрицательный персонаж, имеющая отношение к Нижнему миру. Она приходит к людям, чтобы причинить им зло. Наименования мастей коней характеризуют окрас шерсти, их качество, внешний облик животных, например, *кара килин* 'чёрные бархатистые', *калтар* 'мухортый', *қанақ қабақтығ қыбақ...* 'шишколобый шелудивый...', *оо сар ат* 'конь ядовито-желтой масти', *төбелиг паш* 'голова с белой отметиной (со звездочкой) на лбу', *челбир түк* 'развевающаяся шерсть'.

Литература

1. Вербицкий В. И. Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. 2-е изд. – Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. – 504 с.
2. Шорский фольклор / Зап., пер., вступ. ст., примеч. Н. П. Дыренковой. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с.
3. Шорские героические сказания / Вступ. ст., подгот. поэтического текста, пер., комм. А. И. Чудоякова; музыковедческая ст. и подгот. нотного текста Р. Б. Назаренко. – М.-Новосибирск: Наука, 1998. – 463 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 17). (на шорском и русском яз.)

4. Чудояков А. И. Этюды шорского эпоса. – Кемерово: Кемеровское книжное изд-во, 1995. – 221 с.
5. Функ Д. А. Заметки на полях шорско-русского словаря // Народы Российского Севера и Сибири (Сибирский этнографический сборник. Т. 9) / Отв. ред. З. П. Соколова, Д. А. Функ. – М.: Старый сад, 1999. – С. 141-167.
6. Функ Д. А. Молочно-белые кони в сказаниях таежных охотников, рыболовов и собирателей // Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции (при отделе Севера и Сибири Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва). – № 1, 2003. – С. 3-11.
7. Шорский героический эпос. Т. 3: Сыбазын-Олак. Выспоренная Алтын-Торгу. Кара-Хан / Сост., подгот. к изд., ст., пер. на рус. яз., прил., примеч. и комм. Д. А. Функа. – Кемерово: ООО «Примула», 2012. – 280 с. (на шорском и русском языках)
8. Фольклор шорцев: в записях 1911, 1925-1930, 1959-1960, 1974, 1990-2007 гг. / Сост. Л. Н. Арбачакова. – Новосибирск: Наука, 2010. – 608 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 29). (на шорском и русском яз.)
9. Арбачакова Л. Н., Кузьмина Е. Н. Шорский эпос: признаки угасания традиции // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – № 2 (27), 2014. – С. 68-72.
10. Алып Кускун: шорское героическое сказание / Сост., подгот. текстов и пер. Л. Н. Арбачаковой. – Новосибирск: ЗАО ИПП «Офсет», 2011. – 133 с. (на шорском и русском яз.)
11. Сказания шорского кайчи В. Е. Таннагашева / Отв. ред. Е. Н. Кузьмина. – Новосибирск: РИЦ НГУ, 2014. – 318 с. (на шорском и русском языках)
12. Алтын-Арыг: Хакасский героический эпос / Зап., подгот. текста, вступ. ст., пер. и комм. В. Е. Майногашевой. – М.: Наука, 1988. – 592 с. (на хакасском и русском яз.)
13. Казагачева З. С. Алтайские героические сказания «Очы-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск: Горно-Алт. тип., 2002. – 352 с.
14. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. – Абакан: Хакасское кн. изд-во, 1999. – 237 с.
15. Курпешко-Таннагашева Н. Н., Апонькин Ф. Я. Шор-казак пазок казак-шор ургедик состук: Шорско-русский и русско-шорский словарь. – Кемерово: Кемеровское книжное издательство, 1993. – 149 с.

References

1. Verbitskiy V. I. *Slovar' altaiskogo i aladagskogo narechiy tjurskogo jazyka* [The Altai and Aladag dialect dictionary]. Gorno-Altajsk, Ak Chechek, 2005, 504 p.
2. *Shorskiy folklor* [Shor folklore] / Zap., per., vstup. st., primech. N. P. Dyrenkovej. Moscow, Leningrad, AN USSR, 1940, 448 p.
3. *Shorskie geroicheskie skazaniya* [Shor heroic stories] / Vstup. st., podgot. poeticheskogo teksta, per., komm. A. I. Chudoyakova; muzykovedcheskaya st. i podgot. notnogo teksta R. B. Nazarenko. Moscow, Novosibirsk, Nauka, 1998, 463 p. (*Pamyatniki folklora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; Tom 17* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 17.]) (In Shor and Russ. lang.)
4. Chudoyakov A. I. *Etudy shorskogo eposa* [Study of Shor epic]. Kemerovo, Kemerovskoe knizhnoe izd-vo, 1995, 221 p.
5. Funk D. A. *Zametki na poljah shorsko-russkogo slovarja* [The marks on margin of the Shor-Russian dictionary]. In: *Narody Rossijskogo Severa i Sibiri (Sibirskij etnograficheskij sbornik. T. 9)* [Peoples of Russian North and Siberia (Siberian ethnographic collection. Vol. 9)] / Отв. ред. З. П. Соколова, Д. А. Функ. Moscow, Stariy sad, 1999, pp. 141-167.
6. Funk D. A. *Molochno-belye koni v skazaniyah tajozhnykh okhotnikov, rybolovov i sobiratelej* [Milky-white horses of taiga hunters, fishers and forager]. In: *Informacionnyj byulleten koordinacionnogo Centra kompleksnyh issledovanij epicheskoy tradicii (pri otele Severa i Sibiri Instituta etnologii i antropologii im. N. N. Mikluho-Maklaya RAN, Moskva)* [Information Bulletin of the Coordination Center for Comprehensive Studies of the Epic Tradition (under the Department of the North and Siberia of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology, RAS, Moscow)]. No. 1, 2003, pp. 3-11.
7. *Shorskiy geroicheskiy epос. Tom 3: Sybazyn-Olak. Vysporennaya Altyn-Torgu. Kara-Khan* [Shor heroic epos. Vol. 3: Sybazyn-Olak, Contested Altyn-Torgu, Kara-Khan] / Sost., podgot. k izdaniyu statii,

per. na rus. yaz., pril., primech. i komm. D. A. Funka. Kemerovo, ООО "Primula", 2012, 280 p. (In Shor and Russ. lang.)

8. *Folklor shorzev: v zapisjakh 1911, 1925-1930, 1959-1960, 1974, 1990-2007 gg.* [Folklore of the Shor people: in records 1911, 1925-1930, 1959-1960, 1974, 1990-2007] / Sost. L. N. Arbachakova. Novosibirsk, Nauka, 2010, 608 p. (*Pamyatniki folklora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; Tom 28* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 28]) (In Shor and Russ. lang.)

9. Arbachakova L. N., Kuz'mina E. N. *Shorskiy epos: priznaki ugasania traditsii* [Shor epic: the signs of dying away of traditions]. In: *Yazyki i folklor korennykh narodov Sibiri* [The languages and folklore of Indigenous People of Siberia]. No. 2 (27), 2014, pp. 68-72.

10. *Alyp Kuskun: shorskoe geroicheskoe skazanie* [Alyp Kuskun: Shor heroic story] / Sost., podgot. textov i per. L. N. Arbachakovoi. Novosibirsk, ZAO IPP "Ofset", 2011, 133 p. (In Shor and Russ. lang.)

11. *Skazaniya shorskogo kaichi V. E. Tannagasheva* [Stories of the Shor kaichi V. E. Tannagashev] / Otv. red. E. N. Kuz'mina. Novosibirsk, RITs NGU, 2014, 318 p. (In Shor and Russ. lang.)

12. *Altyn-Aryg: Hakasskiy geroicheskij jepos* [Altyn Aryg: Hakass heroic epic stories] / Zap., podgot. teksta, vstup. st., per. i komm. V. E. Majnogashevoj. Moscow, Nauka, 1988, 592 p. (In Khakass and Russ. lang.)

13. Kazagacheva Z. S. *Altajskie geroicheskie skazaniya "Ochy-Bala", "Kan-Altyn" (Aspekty tekstologii i perevoda)* [Altaic heroic epic "Ochy-Bala", "Kan-Altyn" (Aspects of textual criticism and translation)]. Gorno-Altajsk, Gorno-Alt. tip., 2002, 352 p.

14. Butanaev V. Y. *Khakassko-russkiy istoriko-etnograficheskiy slovar'* [Khakas-Russian ethnographical dictionary]. Abakan, Khakasskoe knizhnoe izd-vo, 1999, 237 p.

15. Kurpeshko-Tannagasheva N. N., Apon'kin F. J. *Shor-kazak pazok kazak-shor urqedik sostuk: Shorsko-russkij i russko-shorskij slovar'* [Shor-Russian and Russian-Shor dictionary]. Kemerovo, Kemerovskoe knizhnoe izd-vo, 1993, 149 p.



DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14555

УДК 398.3 (=512.164)

Т. А. Абдырахманов, А. С. Сыйырбеков

Кыргызский государственный университет им. И. Арабаева

ВЛИЯНИЕ ЭПИЧЕСКОГО МЕНТАЛИТЕТА КЫРГЫЗОВ НА ИХ РЕЛИГИОЗНОСТЬ

Аннотация. Проблемы религиозного верования кыргызов всегда представляли большой и неоднозначный научный интерес. В связи с этим, в статье рассматриваются сложные вопросы верования кыргызов домусульманского и исламского периода. Кыргызы в своей многовековой, многослойной этнополитической истории исповедовали в различной степени анимизм, зороастризм, шаманизм, тотемизм, тенгрианство, а потом и буддизм, христианство и т. д. Но, в силу различных обстоятельств, кыргызы не стали убежденными огнепоклонниками, буддистами или христианами. Самое главное, кыргызы оставались и «умеренными» мусульманами. На то причин много. Это, прежде всего, долгое господство у кыргызов кочевого хозяйства, а также патриархально-родовой уклад жизни и, разумеется, чрезвычайно живучие, жизнеспособные формы домусульманских верований, а также культ предков и умерших, которые, органично переплетаясь, сосуществовали с основополагающими положениями исламского суннизма ханафитского толка. Самое главное – это великое эпическое наследие, эпическое мировосприятие и мироощущение кыргызов.

Подобная особенность составляет суть народного или традиционного ислама кыргызского народа. Конечно, в этом своеобразном сплаве, занимая определенную нишу в духовном развитии кыргызского народа, играли важную роль различные архаичные верования, существующие на подсознательном уровне, а также своеобразие менталитета кыргызов, придававшие мусульманскому верованию кыргызов весьма синкретичный характер.

Следует отметить, что домусульманские верования кыргызов и в наши дни дают о себе знать, хотя постепенно отодвигаются на задний план под воздействием канонического ислама. Идет вполне естественный процесс последовательного поглощения старого новыми, архаичные формы верования адаптируются и вступают в синтез с мусульманством.

В то же время, в атеистическое советское время и постсоветские годы мусульманского ренессанса определенная часть кыргызского общества продолжали и продолжают поклоняться духу Манаса. Эти особенности религиозного сознания и самосознания кыргызов отражены в народном эпосе «Манас».

Ключевые слова: эпос, домусульманские верования, этническая история, анимизм, тотемизм, фетишизм, шаманизм, тенгрианство, культ предков и умерших, Манас, зороастризм, буддизм, христианство, дух, ислам, эпический ислаимизм, цивилизация.

T. A. Abdyrahmanov, A. S. Syiyrbekov

The influence of the Kyrgyz epic mentality on their religiosity

Abstract. The problems of the Kyrgyz people's religion have always been of great and controversial academic interest. In this regard, the article examines the complex issues of the belief of the Kyrgyz of the pre-Islamic

АБДЫРАХМАНОВ Толобек Абылович – д. и. н., проф., ректор Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: i.arabaev@mail.ru

ABDYRAKHMANOV Tolobek Abylovich – Doctor of Historical Sciences, Professor, Rector of I. Arabaev Kyrgyz State University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: i.arabaev@mail.ru

СЫЙЫРБЕКОВ Амангелди Сыйырбекович – сотрудник Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, Бишкек, Кыргызская Республика.

SYIYRBEKOV Amangeldi Syiyrbekovich – employee of I. Arabaev Kyrgyz State University, Bishkek, Kyrgyz Republic.

and Islamic periods. In their centuries-old multilayered ethno-political history, Kyrgyz people professed, to a variable degree, Animism, Zoroastrianism, Shamanism, Totemism, Tengrianism, and then Buddhism, Christianity etc. However, due to various circumstances, Kyrgyz people did not become convinced fire worshipers, Buddhists or Christians. Most importantly, the Kyrgyz remained “moderate” Muslims. There are many reasons for this. First of all, the long domination of nomadism, as well as the patriarchal-tribal way of life and, of course, the extremely viable forms of pre-Islamic beliefs, and the cult of ancestors and deceased, who organically intertwined, coexisted with the fundamental provisions of the Hanafi Islamic Sunnism. The most important thing is a great epic heritage, an epic worldview and a world perception of Kyrgyz people.

Such a feature is the essence of folk or traditional Islam of the Kyrgyz people. Of course, in this unique mixture, occupying a certain niche in the spiritual development of Kyrgyz people, various archaic beliefs existing at the subconscious level played an important role, as well as the uniqueness of the mentality of the Kyrgyz, which gave the Muslim faith to the Kyrgyz a very syncretic character.

It should be noted that the pre-Islamic beliefs of Kyrgyz people also make themselves felt today, although they are gradually being put on the back under the influence of the canonical Islam. There is a completely natural process of sequential absorption of the old by new ones, archaic forms of beliefs adapt and enter into a synthesis with Islam.

At the same time, during the atheistic Soviet times and the post-Soviet years of the Muslim renaissance, a certain part of the Kyrgyz society continued and continues to bow to the spirit of Manas. These features of the religious consciousness and self-awareness of the Kyrgyz are reflected in the Manas folk epic.

Keywords: pre-Islamic beliefs, ethnic history, Animism, Totemism, Fetishism, Shamanism, Tengrianism, cult of ancestors and deceased, Manas, Zoroastrianism, Buddhism, Christianity, spirit, Islam, epic Islamism, civilization.

Введение

История о религиозных верованиях кыргызов нашли обширное отражение в героическом эпосе «Манас» и показывает, что религиозное сознание кыргызов эпического периода и современной эпохи имеют весьма самобытный характер. В ней синкретично переплетаются дух самого Манаса как бога и сюжеты эпоса «Манас» как религиозные мотивы с различными формами дореволюционных и религиозных верований. Прежде всего, это олицетворение самого Манаса как бога и поклонение ему. Во-вторых, преобладание в содержании эпоса «Манас» культа Тенгри и духа Манаса, представленных как единое целое, как самостоятельная религия. В-третьих, сам Манас великодушный и отдельные элементы, мотивы и сюжеты эпоса «Манас» представлены как элемент мусульманской религии.

Проблемы эпического сознания и мировоззрения кыргызов всегда представляли большой и неоднозначный научный интерес. В этом контексте важным вопросом считаются вопросы влияния сознания и мироощущения кыргызов на их религиозность. В связи с этим, рассматривается религиозное мировоззрение кыргызов в контексте многовековой и многослойной этно-политической истории кыргызского народа. Как известно, в течение нескольких веков кыргызы в различной степени исповедовали анимизм, зороастризм, тенгрианство, а также христианство, буддизм и т. д. Однако в силу различных обстоятельств, кыргызы не стали убежденными сторонниками дореволюционных верований, буддистами или христианами.

В то же время, кыргызы считались относительно умеренными мусульманами. Известно, что, отдельные части кыргызов даже не имели представления о соблюдении монотеистического принципа в исламе и путали понятия Аллах, Кудай (Бог), Жараткан (создатель, творец), Тенгри, Манас. Вопреки требованиям мусульманского духовенства, кыргызы с размахом праздновали Нооруз, праздник прямо противоположный духу мусульманства, мистическо-ритуальная сторона которого связана с дореволюционным зороастрийским культом.

Все это, прежде всего, связано с тем, что долгое время у кыргызов существовали родоплеменные общественные порядки, кочевое хозяйство, а также патриархальный уклад быта и мировоззрения, господствовали чрезвычайно живучие формы домусульманских верований, культ умерших, обычаи, традиции и эпический менталитет кыргызов.

Они, органично переплетаясь и сосуществуя с каноническими положениями мусульманства, и поныне составляют суть так называемого традиционного ислама кыргызов. В этом своеобразном сплаве определенную нишу занимали и занимают личность самого Манас баатыра и эпос

«Манас». Все эти особенности придают религиозному верованию кыргызов весьма синкретичный характер. Эти особенности религиозного сознания и самосознания кыргызов хорошо представлены в эпосе «Манас», в котором запечатлен дух народа [1, с. 1, 27, 60].

Эпические факторы в домусульманских верованиях кыргызов

Домусульманские верования кыргызов включали в себя различные формы культов, верований и воззрений. Они состояли как из архаичных, примитивных элементов, так и из более развитых представлений о существовании божественных явлений, и сыграли большую роль в формировании мировоззрения, мировосприятия и мироощущения кыргызов. Поэтому ислам, распространяясь среди кыргызов, вобрал в себя большое количество элементов домусульманских верований. Следовательно, в эпосе «Манас» явно прослеживаются архаичные верования кыргызов, связанные с анимизмом, тенгрианством, тотемизмом, фетишизмом, поклонением мифическим свойствам вещей, животных, поклонением небу, огню, белому цвету, различным явлениям природы и т. д. Из-за этого проблемы домусульманского верования кыргызов всегда представляли большой и неоднозначный интерес и, в то же время, сопровождались определенными трудностями для специалистов. Поэтому С. М. Абрамзон писал, что изучение «комплекса религиозных представлений у кыргызов, который принято называть “домусульманскими верованиями”, отличаются особой сложностью и многостадийностью, обусловленными своеобразной и в такой же мере сложной этнической историей кыргызского народа» [2, с. 291, 297, 307].

В контексте изучения эпического менталитета древних кыргызов настоятельно требуется дальнейшее исследование и переосмысление отдельных сторон дореволюционных верований кыргызов. Особенно, большой интерес вызывают вопросы влияния эпического мировоззрения и мироощущения кыргызов на их домусульманские верования и, наоборот, влияние домусульманских верований на эпическую ментальность кыргызов.

Кыргызы в своей многовековой истории были знакомы и исповедовали в различной степени тенгрианство, зороастризм, тотемизм, шаманизм и другие виды дореволюционных верований. Следовательно, до распространения ислама в пределах Центральной Азии, территория современного Кыргызстана была ареной борьбы и соперничества разнообразных дореволюционных верований. В регионе каждая из них имели свои адепты, культовые сооружения и соответствующие организационные системы. Однако их деятельность имела лишь определённые успехи среди местного населения. Поэтому, ни одна из них не могла стать господствующей религией на территории современного Кыргызстана, народы которого были разобщены родоплеменными устоями.

Несмотря на это, в эпосе «Манас» элементы мусульманского культа тесно переплетаются с доисламскими верованиями (реликты тотемистических представлений, культ природы, следы фетишизма, шаманский культ, культ умерших и предков, Умай эне и др.). В эпосе «Манас» заметное место занимает культ предков. Духи выдающихся личностей пользовались особым почётом. В честь предков приносили в жертву животных, с почтением относились и поклонялись их могилам. Уважали и боялись гнева *арбаков* (духов умерших предков кыргызы называют *арбаками*). Поэтому погребальный культ кыргызов считается одним из самых древних форм верования, который отражает совокупность их обрядов и традиции, связанных с умершими и их погребением. Поэтому, в погребальном культе кыргызов преобладали и продолжают преобладать не мусульманские, а традиционные элементы.

Значимо то, что элементы доисламских верований в эпосе прослеживаются и в тех поступках героев, в которых отображены пережитки взглядов материнского рода первобытнообщинного строя. Эпизоды с Кошоем, борьба охотников с одноглазым циклопом, неотлучно находившиеся при Манасе его гадалышник (*толгочу*) Телек, гадалышник по бараней лопатке (*далычы*) Агыдай, Жайчы (вызывающий изменения погоды) свидетельствуют о вере кыргызов в чудесные свойства вещей, животных, поклонении небу, земле, реке, огню и т. д. [3, с. 177, 178].

Говоря о дореволюционных воззрениях древних кыргызов, необходимо отметить, что они весьма богаты тотемическими верованиями, выступающими как наиболее ранние проявления религиозных верований. Поскольку кыргызы как этнос не были консолидированы, и каждое племя жило своими обычаями и традициями, они возводили свои корни к какому-то предку. Поэтому основу тотемизма кыргызов составляла вера в происхождение и родственная близость

различных племен с каким-либо видом животных, растений и предметов. Например, у древних кыргызов имеется множество легенд о том, что отдельные племена происходили от *бугу* (олень) и *бөрү* (волка). В другом случае, в представлении древних кыргызов *бөрү* выступал как защитник людей от болезней, несчастий, всякого зла. В эпосе «Манас» каждое животное имело своего духа. В эпосе часто встречаются покровитель коней Камбар-ата, верблюдов – Ойсул-ата, овец – Чолпон-ата и т. д. В кыргызской мифологии есть и покровитель диких животных – Кайберен. О том, какое место занимали и какую роль сыграли животные в жизни кыргызских кочевников, можно судить на примере эпоса «Төштүк», где в качестве образов-сравнений выступают 57 названий представителей животного мира. Общее число таких сравнений в тексте (с учётом повторов и вариантов) насчитывается около 140 [4, с. 136].

Шаманизм в своем развитии располагал обширной системой анимистических культов и верований кыргызов, характерных для родоплеменного образа жизни, а также был тесно связан с деятельностью *бакшы*, знахарей, гадателей, колдунов. Существенной особенностью кыргызского шаманизма считается его плавное слияние с исламом с прижившимися атрибутами. Элементы шаманизма наиболее сильно проявляются в суфизме, особенно их объединяет культовая практика – исступленная экстатическая обрядность и зикр. В литературных источниках показаны, что многие шаман-доисламские элементы присутствуют и в различных дервишских орденах-таррикатах.

Все же, верховным божеством древних кыргызов бесспорно являлся Тенир (Небо-*Теңир*) – божество Верховного мира, и Тенгрианство являлось политеистической религией древних кыргызов с верховным небесным божеством. Хотя кыргызов в эпосе «Манас» часто называют мусульманами и упоминаются многочисленные мусульманские обычаи и образы, герои же эпоса придерживаются в основном тенгрианских религиозных обрядов. Кроме того, в эпосе «Манас» прослеживаются многочисленные следы древнего тенгрианского верования кыргызов. Так, главные герои перед походами клянутся, поклоняясь небу и земле. Академик Б. М. Юнусалиев отмечает, что в эпосе «Манас» главные герои перед походами клянутся, поклоняясь не богу, а небу и земле, следующими молитвами:

Кто изменит клятве,
Пусть накажет его чистое небо,
Пусть накажет его земля,
Покрытая растительностью [5, с. 2].

Иногда предметом поклонения являлось и боевое оружие или огонь. Например, они клянутся: «Пусть накажет пуля Аккелте, / Пусть накажет запал фитиля» [5, с. 3].

Домусульманские верования кыргызов, обращенные к божествам Тенир, можно дополнить представлениями о небесных светилах и стихийных силах природы. Побывавший среди кыргызов Ч. Ч. Валиханов писал, что: «Огонь, луна, звезды суть предметы их (кыргызов – Т. А., А. С.) обожания». Он же наблюдал трехкратные земные поклоны кыргызов при виде новой луны. По этому поводу Ф. В. Поярков замечает: «Увидев луну, каждый каракиргиз делает ей бату (т. е. произносит молитвенное благопожелание), как мужчина, так и женщина» [6, с. 3].

Святынями у кыргызов считались *мазары* и *гумбезы*, которые впоследствии стали неотъемлемыми атрибутами традиционного ислама кыргызов. К числу таких мазаров относятся знаменитый Арсланбаб (на юге республики), Каракол-Ата (возле г. Каракол), Шың-Ата (на берегу оз. Иссык-Куль), Манжылы-Ата (на берегу Иссык-Куля), Чолпон-Ата, (на берегу Ысык-Куль), Кочкор-Ата (Кочкорская долина) и знаменитый гумбез Манаса (Талас) и т. д.

В связи с распространением ислама в Центральной Азии произошло слияние дорелигиозных верований кыргызов с исламом. И они стали неотъемлемой частью так называемого традиционного ислама кыргызов. Пережитки домусульманских верований оставались весьма ощутимыми в достаточно монотеистической исламской религии. Венгерский ученый И. Гольдциер об этих особенностях писал, что «хотя ислам выступило с намерением уничтожить даже самые незначительные языческие обычаи, народные традиции оказались сильнее этого стремления» [7, с. 61-65]. Такая закономерность убедительно обоснована С. А. Токаревым, известным специалистом по религии. По его мнению, «любая форма религии может влиться в состав религиозных верований того или иного народа, в ту или иную сложную религию и стать ее

составной частью, ее элементом. Это аналогично тому... как пережитки пройденных социально-экономических формаций могут сохраняться в обществе, где господствует более высокий тип общественных отношений...» [8, с. 38-44].

Таким образом, во многом под влиянием эпоса «Манас» и под воздействием эпического сознания кыргызов домусульманские верования были сильны в прошлом и в наши дни дают о себе знать. Хотя постепенно оттесняются на задний план постоянным влиянием и воздействием классического ислама, элементы архаичных форм верований и в данное время продолжают действовать вкупе с классическим исламом.

Эпические факторы в исламском синкретизме кыргызов

Традиционный ислам кыргызов приобрел свою самобытность и своеобразные черты за счет сохранения пережитков дорелигиозных верований и традиций. Важным этапом в эволюции религиозных верований кыргызов считается период исламизации кыргызского общества. Как известно, начальный этап исламизации кыргызов был положен правителями Караханидского каганата. Основатель Караханидского государства Сатук Богра Кара-хан (915-955 гг.) стоял у истоков исламизации региона. Как писал Джамал Карши, «...он был первым среди тюркских хаканов, кто принял ислам в пределах Кашгара и Фарганы в правление правверных в государстве аль-амир ар-Рашид Абд аль-Малика ибн Нуха ас-Самани» [9, с. 101]. Бесспорно, в процессе исламизации при нем и при его преемниках имела место драматическая борьба сторонников и противников исламизации. И все же усилиями потомков Сатука Богра хана ислам укреплял свои позиции среди местных тюрков. При его сыне – Муса Арслан-хане, ислам был объявлен государственной религией Караханидского каганата, и началась массовая исламизация региона. Эпизоды об этих событиях отражены в «Диван-и-лугатат-тюрк» М. Кашгари. Данный процесс был показателем духовного и религиозного развития основной массы тюркоязычных кочевников региона, принявших решение стать частью более развитого исламского мира.

Важнейшим центром исламской религии считался город Баласагуни. По утверждению Хамдаллах Мустауфи аль-Казуини (1280-1350), в то время в Баласагуне было 40 купольных мечетей, 200 мечетей-зауия и 20 ханак [10]. По мнению Мухаммеда Хайдара Дулати (1499-1551) и Джамал Карши (1230-1315), в те годы здесь жили и вносили вклад в мировую цивилизацию блестящие ученые исламского мира.

Исламизация региона была замедлена в период монгольского завоевания. Активная исламизация кочевников началась в период правления золотоордынского хана Берке (XIII в.) и при Узбек хане (XIV в.).

Следующий значительный этап исламизации региона, особенно кочевников-кыргызов, связан с политикой Кокандского ханства. Как известно, в отличие от оседлых и относительно урбанизированных народов региона, кочевники-кыргызы долгое время оставались слабо исламизированными народами. По этому поводу В. М. Жирмунский писал, что «мусульманские писатели XVI в. и даже XVII вв. считают киргизов язычниками (“кафирами”) или полужазычниками, хотя, как видно по имени их предводителя Мухаммеда (ум. около 1533 г.), начало проникновения мусульманства к киргизам относится к достаточно раннему времени. Но даже в XIX в., по свидетельству этнографов и путешественников европейцев, официальное мусульманство имело у киргизов самый поверхностный характер, и широкие народные массы фактически придерживались “двоеверия”, в котором древние языческие обычаи и верования продолжали играть немаловажную роль» [11, с. 72].

Поэтому реальная и активная исламизация кыргызов-кочевников связана с физической и духовной экспансией Кокандского ханства в XVII-XIX вв. Перипетии этого процесса активной и добровольно-принудительной исламизации кыргызов со стороны Кокандского ханства нашли отражение в эпической памяти народа. Следовательно, «...последний, наиболее поздний слой (эпоса – Т. А., А. С.), с XVII по XIX вв., определил собой мусульманизацию эпоса тему: “Священной войны” против “неверных”, превращение Манаса в великого завоевателя, вождя мусульманских народов Средней Азии в этой войне, образ Алмамбета, как героя веры, обращение Манаса в мусульманство, фигура его духовного учителя Ай-коджа, элементы мусульманской мифологии и легенды, паломничество героев в Мекку, эпизодическая фигура Джахангира-ходжи и мн. др.» [11, с. 80].

Что касается характера и уровня исламизации эпоса, академик Б. М. Юнусалиев писал: «Конечно, ислам также нашел свое отражение, хотя исламизация эпоса имеет, надо сказать, поверхностный характер, заметна больше всего в мотивировках действий» [5, с. 5].

Хотя в эпосе «Манас» кыргызы представлены мусульманами, по мнению некоторых исследователей, в эпосе не имеются четких сведений о том, когда и как кыргызы приняли мусульманскую религию. Только в варианте Сагымбая Орозбакова рассказывается о принятии Манасом мусульманства. И к исламской религии его приобщил мусульманский миссионер по имени Авуназир (Ай-Коджа-Лучезарный Ходжа), назвавший себя специальным посланником самого пророка Мухаммеда лично к Манасу.

Как отмечалось выше, большое влияние на синкретизм кыргызского мусульманства оказывало то, что богатырь Манас иногда воспринимался как Бог, а эпос «Манас» как эпическая религия. Имеются некоторые обстоятельства, поясняющие данную ситуацию. Например, как показал мировой исторический процесс и этапы развития цивилизации, именно религия являлась идеологической основой формирования единого народа и единой нации и, как следствие, создания централизованной государственности. А при становлении кыргызов как единого народа и в стремлениях создания централизованной государственности наиболее важными факторами послужили именно личность и деяния богатыря Манаса, его заветы, а также эпос «Манас» и его идеологический лейтмотив, а не вера в исламскую религию или вера в тенгрианство. Возможно, это послужило причиной того, что в отдельные времена Манас воспринимался отдельными кыргызами как Божество. Вдобавок к этому, в атеистическое советское время выросло целое поколение кыргызов, которое воспринимали Манаса как Бога и думали, что Манас был Богом. Именно поэтому в постсоветские времена некоторая часть кыргызской общественности продолжали поклоняться духу Манаса, придерживалась религии Манаса, которая отличалась и от ислама, и от тенгрианства. Они требовали и в данное время продолжают требовать официальной государственной регистрации этой религии и всячески стараются распространить ее в кыргызском обществе [12, с. 2-14]. В подтверждение подобной ситуации можно привести результаты социологических исследований ученых Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, проведенных в 2011 г. По результатам исследования, 58 % опрошенных ответили, что они «верят в поддержку духа Манаса» [13, с. 2-14].

Немалая часть кыргызов воспринимали и воспринимают многие эпизоды эпоса «Манас» как один из элементов исламской религии. Например, проводы усопших, их поминки, проведение сороковин с большими затратами и пышностью также являются реальностью эпического народа и нынешних кыргызов. Поэтому у кыргызов сохранился до сего времени свой «мусульманский» погребальный порядок проводов в мир иной, который длится больше года и состоит из более чем 100 траурно-ритуальных мероприятий, требующих ненужные расходы, не предусмотренных по классическому обряду мусульманства [1, с. 27]. Такой псевдомусульманский порядок не встречается ни в одной стране мусульманского мира, включая страны Центральной Азии.

Самое интересное то, что современные кыргызы тоже воспринимают эти траурно-ритуальные мероприятия как обряды мусульманства и выполняют их. Согласно исследованиям профессора К. Матикеева, опиравшегося на вариант эпоса, рассказанного манасчи С. Орозбаковым, на поминках Кокотоя (один из старших соратников Манаса) принимали участие более миллиона человек. Среди них, помимо 92 племен тюркского рода, были представители евреев, русских, немцев, калмыков, китайцев, иранцев, арабов и т. д. На долине Каркыра для угощения гостей принесены в жертву более 2,5-3 миллионов лошадей, огромное количество мелкого скота. Только для угощения дружины Манаса было зарезано свыше 100 тыс. голов скота. Известно, что на поминках для гостей установили около 303-304 тыс. юрт [14, с. 441, 442]. Даже если эти данные преувеличены гиперболически, такие эпические сведения толкали отдельных кыргызов в прошлом и толкают ныне на ложный эпический исламизм и приводят к нарушениям классических канонов ислама и к излишнему расточительству. Например, позже, в реальном XX в., поминки крупного манаса Шабдан баатыра (1912 г.) были не менее пышными, чем у Кокотоя, и по своему расточительству, масштабу и торжественности долго были на слуху. По записям известного российского, советского историка С. Н. Абрамзона, поминки Шабдан баатыра в октябре 1912 г.

длились в течении 10 дней, приняли участие около 50 тыс. человек. На поминки приехали такие знатные чиновники Российской власти, как заместитель губернатора, начальник Пишпекского уезда, пристав Токмакского уезда в сопровождении ста казаков. Многие гости приехали из Ташкента, Бухары, Кашгара, Кульджи, Ферганы. Для гостей поставили 1,5 тыс. юрт и отдельно 1 тыс. юрт для приготовления пищи. Были забиты около 2 тыс. лошадей, 10 тыс. овец и куплены около 2 тыс. бутылок водки. На *аламанбайге* (конных скачках) были пущены 181 скакунов, и на 25 из них были назначены призы. Были устроены турниры богатырей на копьях, и некоторые из богатырей погибли [2, с. 333].

По сведениям историка С. И. Ильясова, на поминки манапа Шабдана Жанатаева было собрано от населения в виде *кошумча* (подарка – поддержки от сородичей) 350 лошадей, 2500 рублей деньгами, 9 оседланных скакунов, повозка, заряженная тройкой лошадей, 20 *ичиков* (шуб), 20 *кымкапов* (парчовых халатов), 80 *бейкасам* (шелковых чапанов) и различных ценных тканей на сумму 400 рублей [15, с. 135].

Таких турниров в Российской империи, куда относились в XIX-XX вв. кыргызы, не было. И после этого они были законодательно запрещены российскими властями.

Даже сейчас, отдельные новоявленные *бай* и влиятельные кыргызы продолжают проводить пышные псевдомусульманские поминки, не уступающие годовщине смерти Кокотоя и Шабдана. И это все ошибочно воспринимается как часть обрядов мусульманской религии, и в этом есть немалая заслуга эпических сюжетов эпоса «Манас», связанных с мусульманством.

Заключение

Как отмечал Б. М. Юнусалиев, в эпосе «Манас» исламские религиозные термины очень тесно переплетаются с доисламскими понятиями. Ислам, как считает В. Джуматаева, постепенно превращавшийся в господствующую религию, продолжал и продолжает до сих пор уживаться с самыми первобытными суевериями и обычаями древности, имевшими широкое распространение среды кыргызов [3, с. 1-4].

Из-за сильного синкретизма мусульманства кыргызов ряд ученых, такие как могольский ученый Мухамед Хайдар, писавший о кыргызах средневековья, осман-тюрокский ученый Сейфи Челеби, узбекский историк Махмуд ибн Вели выражали свои сомнения по поводу принадлежности кыргызов к исламской религии [15, с. 2-14]. В исследованиях по истории и этнографии Кыргызстана, проводившихся в последующие годы такими известными учеными как В. В. Бартольд, С. М. Абрамзон, А. Н. Бернштам, М. И. Венюков, Ч. Ч. Валиханов, Г. Е. Грумм-Гржимайло, Ф. А. Фиельструп, также была отмечена чрезвычайная синкретичность кыргызского мусульманства.

В синкретичности кыргызского мусульманства большую роль сыграли образ Манаса, содержание эпоса «Манас» и дух тенгрианства. Это оказывало и поныне оказывает большое влияние на мусульманство кыргызов и на их религиозное сознание.

Признавая все эти обстоятельства, следует отметить, что несмотря на относительную слабость своей позиции, ислам все же оказал определенное влияние на духовную культуру кыргызского народа, в т. ч. на эпическое творчество кыргызов. Поэтому в эпосе «Манас» встречаются многие исламские мотивы и много сведений об исламе. Особенно вариант сказителя эпоса «Манас» С. Орозбакова насыщен элементами и сюжетами исламской религии.

Эпос «Манас» в какой-то мере предстал в форме новой мусульманской идеологии для кыргызов. И если рассмотреть основную идею эпоса с позиции религиозного фактора, то лейтмотивом эпоса считается борьба и победа мусульман-кыргызов над неверными. По варианту С. Орозбакова, герой эпоса Манас и его воины являются истинными мусульманами, и борьба кыргызов объясняется как священная война (*казат-газават*) мусульман против неверных. Во многом из-за этого Орозбаковский вариант «Манаса» в атеистическое советское время находился в опале.

Литература

1. Абдырахманов Т. А., Идирисов М. Кыргызстандагы исламдык кайра жаралуу. – Бишкек: Maxprint, 2015. – 222 с. (на кыргызском яз.)

2. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. – Фрунзе: Кыргызстан, 1990. – 480 с.
3. Джуматаева В. Религиозные представления кыргызов в эпосе «Манас» // Эпос «Манас» и эпическое наследие народов мира: тезисы Международного научного симпозиума, посвященного 1000-летию эпоса «Манас» (г. Бишкек, 27-28 августа 1995 г.). – Бишкек: Кыргызстан, 1995. – С. 177-178.
4. Бийгельдиева Ч. А. Мифологический способ конструирования реальности (на примере эпоса «Манас») // Приволжский научный вестник. – № 1 (53), 2016. – С. 136-140.
5. Юнусалиев Б. М. Кыргызский героический эпос «Манас». – Бишкек: Бийиктик, 2010. – 308 с.
6. Поярков Ф. В. Каракиргизские легенды, сказки и верования. – Бишкек: [б. и.], 1899. – 42 с.
7. Гольдциер И. Культ святых в исламе (Мухамеданские эскизы). – М.: Государственное антирелигиозное издательство, 1938. – 178 с.
8. Токарев С. А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
9. История Казахстана в арабских источниках. Извлечения из сочинений XII-XVI веков. Т. 3. – Алматы: Дайк пресс, 2006. – 272 с.
10. Мечети и медресе Казахстана [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kazakh.ru/news/articles/?a=969> (дата обращения: 23.09.2017).
11. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, 1974. – 727 с.
12. Абдырахманов Т. А., Амердинова М. М. Исламский мир: прошлое и настоящее. – Бишкек: Maxprint, 2015. – 260 с.
13. Результаты социологических исследований ученых Кыргызского государственного университета им. И. Арабаева, проведенных в 2011 г. // Вестник КГУ им. И. Арабаева. Серия: Гуманитарные науки. № 2, 2016. – Бишкек. – С. 52-63.
14. Матикеев К. Кыргыз, Манас жана тарыхый география. – Бишкек: Maxprint, 2012. – 402 б. (на кыргызском яз.)
15. Ильясов С. И. Пережитки патриархально-родовых и феодально-буржуазных отношений у киргизов до проведения сплошной коллективизации // Труды ИЯЛИ КиргизФАН. Вып. 1. 1945. – С. 131-146.

References

1. Abdyrahmanov T. A., Idirisov M. *Kyrgyzstandagy islamdyk kajra zharaluu* [Kyrgyzstan Islamic revival]. Bishkek, Maxprint, 2015, 222 p. (In Kyrgyz lang.)
2. Abramzon S. M. *Kirgizy i ih etnogeneticheskie i istoriko-kulturnye svyazi* [Kyrgyz and their ethnogenetic and historical-cultural connections]. Frunze, Kyrgyzstan, 1990, 480 p.
3. Dzhumataeva V. *Religioznye predstavleniya kyrgyzov v epose "Manas"* [Religious representations of Kyrgyz people in the epic "Manas"]. In: *Epos "Manas" i epicheskoe nasledie narodov mira* [Epic "Manas" and the epic heritage of the peoples of the world]: tezisy Mezhdunarodnogo nauchnogo simpoziuma, posvyashennogo 1000-letiyu eposa "Manas" (g. Bishkek, 27-28 avgusta 1995 g.). Bishkek, Kyrgyzstan, 1995, pp. 177-178.
4. Bijgeldieva Ch. A. *Mifologicheskij sposob konstruirovaniya realnosti (na primere eposa "Manas")* [Mythological way of constructing reality (on the example of the epic "Manas")]. In: *Privolzhskij nauchnyj vestnik* [Privolzhsky Academic Bulletin]. No. 1 (53), 2016, pp. 136-140.
5. Yunusaliev B. M. *Kyrgyzskij geroicheskij epos "Manas"* [Kyrgyz heroic epic "Manas"]. Bishkek, Bijiktik, 2010, 308 p.
6. Poyarkov F. V. *Karakirgizskie legendy, skazki i verovaniya* [Karakyrgyz legends, fairy tales and beliefs]. Bishkek, 1899, 42 p.
7. Goldcier I. *Kult svyatykh v islame (Muhamedanske eskizy)* [The cult of saints in Islam (Muhamedan sketches)]. Moscow, Gosudarstvennoe antireligioznoe izdatelstvo, 1938, 178 p.
8. Tokarev S. A. *Rannie formy religii* [Early religion forms]. Moscow, Politizdat, 1990, 622 p.
9. *Istoriya Kazahstana v arabskikh istochnikah. Izvlecheniya iz sochinenij XII-XVI vekov. T. 3* [History of Kazakhstan in Arab sources. Extracts from the works of the 12th-16th centuries. Vol. 3]. Almaty, Dajk press, 2006, 272 p.
10. *Mecheti i medrese Kazahstana* [Mosques and madrassas of Kazakhstan] [Web resource]. URL: <http://www.kazakh.ru/news/articles/?a=969> (accessed September 23, 2017).
11. Zhirmunskij V. M. *Tyurkskij geroicheskij epos* [Turkic heroic epic]. Leningrad, Nauka, 1974, 727 p.

12. Abdyrahmanov T. A., Amerdinova M. M. *Islamskij mir: proshloe i nastoyashee* [Islam world: past and future]. Bishkek, Maxprint, 2015, 260 p.
13. *Rezultaty sociologicheskikh issledovanij uchenykh kyrgyzskogo gosudarstvennogo universiteta im. I. Arabaeva, provedennyh v 2011 g.* [The results of sociological research of scientists of the I. Arabayev Kyrgyz State University conducted in 2011]. In: *Vestnik KGU im. I. Arabaeva. Seriya: Gumanitarnye nauki* [Bulletin of KSU named after I. Arabaev]. No. 2, 2016, Bishkek, pp. 52-63.
14. Matikeev K. *Kyrgyz, Manas zhana taryhij geografiya* [Kyrgyz, Manas and historic geography]. Bishkek, Maxprint, 2012, 402 p. (In Kyrgyz lang.)
15. Ilyasov S. I. *Perezhitki patriarhalno-rodovyh i feodalno-burzhuaznyh otnoshenij u kirgizov do provedeniya sploshnoj kollektivizacii* [The remnants of patriarchal-tribal and feudal-bourgeois relations among the Kyrgyz until a complete collectivization]. In: *Trudy IYaLI KirgizFAN. Vyp. 1* [Works of ILLH. Iss. 1]. 1945, pp. 131-146.

DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14556

УДК 398.22(=512.157)

Н. Н. Кожевников, В. С. Данилова

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

СЕМИОТИЧЕСКИЕ СИСТЕМЫ В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ОЛОНХО

Аннотация. Многие сюжетные и описательные разделы олонхо тщательно разработаны на уровне знаков и могут быть охарактеризованы семиотическими системами и формирующими их семиотическими рядами, которые отличаются полнотой, устойчивостью и оптимальностью. Среди них можно выделить, прежде всего, системы, отражающие устройство мира.

Выделены основные семиотические ряды, дающие представление об основных сюжетных линиях олонхо: мотивация богатыря к бою, включая его физическую и психологическую форму; вооружение богатыря; характеристика боевого коня; подготовка и путь богатыря к бою; собственно бой, заканчивающийся победой героя. Обычно эти ряды включаются в более широкие семиотические системы. Выделены четыре основные семиотические системы олонхо: общая, Верхнего мира, Среднего мира, Нижнего мира. Семиотические системы дают представление о среде, окружающей героев олонхо, и мирах, в которых происходят все сюжетные действия.

Взаимодействие индивида с природой характеризуют духи-хозяева предметов, вещей, явлений природы или определённых мест: озёр, рек, морей, дорог, проходов в Верхний и Нижний миры – *иччи*. Их можно считать душой неодушевленного предмета (камня, дерева, леса), жилища, хотона, коновязи (*сэргэ*). Такой душой могут обладать и процессы, например, огонь, а также значительное слово.

В качестве материала для иллюстраций был использован текст якутского героического эпоса олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», воссозданного на основе народных сказаний Платоном Алексеевичем Ойунским. Перевод на русский язык осуществлен Владимиром Державиным.

Рассмотренные семиотические ряды связаны с идентификацией основных образов и предметов олонхо, а семиотические системы – обеспечивают коммуникацию этих образов и предметов между собой и с окружающей их средой. Связь между рядами и системами обеспечивается посредством ритмов мировой гармонии. Семиотические ряды и системы ориентированы на универсалии якутского героического эпоса олонхо: универсализм, гармоничное взаимодействие с природой и толерантность эпоса.

Ключевые слова: эпос, семиотика, ряд, система, устройство мира, богатырь, подвиги, идентификация, коммуникация, мировая гармония, универсализм.

N. N. Kozhevnikov, V. S. Danilova

Semiotic systems in the Yakut heroic epic of Olonkho

Abstract. Many narrative and descriptive sections of olonkho are carefully designed at the level of signs and can be characterized by semiotic systems and the forming semiotic series, which are characterized by completeness, stability and optimality. Among them, we can distinguish, first, systems that characterize the structure of the world.

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – д. филос. н., проф., кафедра философии Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: nikkoz@gmail.com

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chair of Philosophy, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: nikkoz@gmail.com

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – д. филос. н., проф., кафедра философии Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

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

The main semiotic series that give an idea of the main plot lines of olonkho are identified: the hero's motivation for combat, including his physical and psychological form; the armament of the hero; characteristics of a fighting horse; preparation and way of the hero to the battle; the battle itself, which ends with the victory of the hero. Usually these series are included in wider semiotic systems. There are four main semiotic systems of olonkho: general, the Upper World, the Middle World, and the Under World. Semiotic systems give an idea of the environment surrounding the heroes of olonkho and the worlds in which all the plot actions take place.

The interaction of the individual with nature is characterized by the master-spirits of the objects, things, manifestations of nature or certain places: lakes, rivers, seas, roads, passages to the Upper and Lower worlds – *ichchi*. They can be considered the soul of an inanimate object (stone, forests), dwellings, *khoton*, tethering posts (*sergë*). Such a soul can have processes, such as fire, as well as a significant word.

As a material for illustrations, we chose the text of the Yakut heroic epic olonkho “Nurgun Botur the Swift” recreated, basing on folk tales, by Platon Alexeyevich Oyunsky. Vladimir Derzhavin carried out translation into the Russian language.

The considered semiotic series are associated with the identification of the main images and objects of olonkho, and semiotic systems – ensure the communication of these images and objects with each other and with their environment. The connection between series and systems is provided through the rhythms of world harmony. Semiotic series and systems are oriented on the universal of the Yakut heroic epic of olonkho: universalism, harmonious interaction with nature and tolerance of the epic.

Keywords: epic, semiotics, series, system, organization of the world, hero, feats, identification, communication, world harmony, universalism.

Введение

В якутском героическом эпосе олонхо, как и в якутской культуре в целом, содержится много символов и знаков, которые могут быть представлены в виде семиотических рядов и сведены в семиотические системы или семиотические цепи. Последними будем называть замкнутые семиотические ряды, которые, как правило, соответствуют самобытным подсистемам семиотических систем. Это характерно для эпосов, культур и других народов. Здесь уместно использовать термин «семиотический», а не «семантический», поскольку вышеназванные системы и ряды вследствие своей достаточно сложной организации могут иметь потребность в «грамматике», обеспечивающей их коммуникацию, а также в практическом использовании отдельных знаков и их сочетаний.

Знак в олонхо может быть выражен существительным или прилагательным, но часто может соответствовать сочетанию слов (представляющих собой описание), которое само может представлять собой ряд знаков. Такие описания могут соответствовать устойчивым формулам, повторяющимся десятки раз в пределах одного олонхо. Замкнутые семиотические ряды, как правило, соответствуют подсистемам семиотических систем.

Подробно описанное устройство мира олонхо не содержит научных и философских обобщений, также как и исследования его универсальных оснований и сущностных характеристик. Однако это устройство мира тщательно разработано именно на уровне знаков и может быть охарактеризовано универсальными семиотическими рядами и системами, которые отличаются полнотой, устойчивостью и оптимальностью. Рассмотрим основные символы и знаки олонхо.

Методология развиваемого подхода

Исследование эпоса и культуры представляет собой сложный и многозначный процесс, поскольку основные исходные понятия «культура», «культурный код», «культурные универсалии» достаточно неопределенны. Однако эта сложность в значительной степени относится к философскому и культурологическому методам исследования. На семиотическом уровне эти понятия истолковываются достаточно просто. Аналогичная ситуация имеет место в современном литературоведении, где часто сравниваются два его уровня: семиотический и эстетический, причем первый гораздо проще последнего [1]. Основные тенденции якутской культуры, о которых говорилось выше (универсализм, тесное взаимодействие индивида с окружающей средой, толерантность), могут быть охарактеризованы значительным разнообразием знаков, часть которых может быть сведена в семиотические системы и ряды. Вследствие

вышесказанного есть все основания опереться в процессе настоящего исследования на доступные методы семиотики.

В культуре все может быть рассмотрено как знак, характеризующий материальную сторону сознания. Семиозис – процесс интерпретации знака, может происходить только в семиосфере, т. е. в «пространстве», в котором все языки (одежды, домашнего обихода, вооружения, кузнечного дела и т. п.) объединены в единое целое [3]. Тесное переплетение всех этих языков обеспечивает равновесие эпоса в целом, что необходимо как для идентификации его основных понятий, так и для коммуникационного взаимодействия с окружающей средой.

В ряде наших работ развиваются представления о взаимосвязанных предельных динамических равновесиях, ориентированных на идентификацию, коммуникацию и ритмы мировой гармонии. Все эти понятия должны быть равновесными, если же они становятся предельными, то тогда возникает их полнота, устойчивость и оптимальность [4]. В процессе идентификации выявление всех наиболее ярких характеристик объекта, связанных с его сущностью, возможно только в состоянии динамического равновесия. Коммуникация, обеспечивающая взаимодействие этих характеристик с окружающей средой, также представляет собой квазиравновесный процесс. Например, взаимодействие эпоса и культуры, где веками это равновесие уточнялось и оптимизировалось. Устойчивые равновесия неизбежно связаны с ритмами, поскольку они являются равновесиями динамическими, колеблющимися по направлению к своим предельным состояниям [5].

Главным в используемой методологии является ориентация на взаимосвязанные динамические равновесия, ориентированные на идентификацию, коммуникацию и предельные ритмы гармонии, что обеспечивает устойчивость самого эпоса и его взаимодействий с природой и ритмами мировой гармонии. Предельные состояния этих динамических равновесий обеспечивают полноту и устойчивость идентификации, коммуникации, стремление ритмов гармонии эпоса к предельным значениям, дополняют и углубляют друг друга. Все вместе они задают устойчивый каркас семиотических исследований.

Семиотические ряды связаны, прежде всего, с направленностью действия [6], с целыми композиционными фрагментами – «сюжетными ходами». Например, В. Я. Пропп выделял в русских волшебных сказках всего несколько таких ходов: «бой», «победа», «вознаграждение» и несколько других [7]. Аналогичные «сюжетные ходы» присутствуют и в эпосе олонхо. Семиотические ряды имеют четкую устремленность к цели: выиграть бой, вернуть невесту; часто они ограничены определенными отрезками времени. Эти обеспечивают идентификацию основных знаков эпоса, инициируют уточнение, прояснение этой идентификации, которая по мере продвижения ряда, перехода от элемента к элементу (от знака к знаку) разворачивается все шире и глубже. Все эти элементы (знаки) ориентированы, в конечном счете, на природу или героя, или на интегральный образ героя, укорененного в окружающей его среде, что является наиболее полной его интерпретацией.

Имеется точка зрения, что «космология олонхо не разработана, общих канонов нет... Космос олонхо во многом напоминает космос шаманского видения...» [8, с. 69]. Однако в олонхо не следует искать всесторонне разработанную космологию. На основании сведений из отдельных произведений олонхо можно выявить четкую организацию устройства мира в контексте универсализма знаков как традиционных, так и знаков-имен.

Семиотические системы обеспечивают коммуникацию между отдельными такими системами, объединяющими основные знаки, символы эпоса и культурой в целом. Семиотические системы характеризуют определенные области эпического мира, знаки которых дают полное и всестороннее о них представление. В этих системах могут быть выделены подсистемы или семиотические цепи, имеющие близкие наборы знаков. Исследование эпоса на основе семиотических систем сводится к выявлению общих характеристик знаков и их связи с культурными универсалиями. Взаимодействие систем и рядов обеспечивается ритмами гармонии [9], так что все эти начала вместе обеспечивают формирование общей семиотической системы всего эпоса – его семиосферы.

Ключевые семиотические ряды олонхо

В олонхо может быть выделено множество семиотических рядов как связанных друг с другом, так и непосредственно не связанных между собой. Они могут причудливо переплетаться

и входить в семиотические системы, обеспечивая идентификацию основных понятий, образов и окружающей среды героического эпоса. Такие ряды соответствуют описанию первых людей, их обычаев, жилищ (юрта, *ураса*, *хотон*, другие постройки) и подворий, посуды, утвари и способов их изготовления, кузнечного дела, видов состязаний, гаданий, женских украшений, одежды, способов приготовления пищи, выделки шкур и кожи, орудий охоты, характеризуют семью, брак, роды, похороны, способы и средства лечения, меры длины, веса, времени и т. п. Ряды знаков, характеризующих устройство эпического мира, целесообразнее рассмотреть в рамках соответствующих семантических систем.

Ниже рассмотрены основные семиотическими ряды, дающие представление об основной сюжетной линии олонхо, которыми можно считать следующие: мотивация богатыря к бою, включая его физическую и психологическую форму; вооружение богатыря; экипировка его коня; путь богатыря и подготовка к бою; бой, который заканчивается победой героя.

Богатырь олонхо вступает в бой в ответ на действие своих врагов, и главным знаком мотивации становится «месть». «Главными причинами мести являются: 1) похищение сестры или жены; 2) позор вследствие поражения братьев и пленения их жен; 3) гибель и пленение богатырей, их сестер и жен, из племени “ураанхай саха”» [10, с. 17]. Месть в олонхо беспощадна. Первая заповедь богатыря – «догоню и разорву твою артерию у позвоночного столба» [10, с. 17]. Для того, чтобы осуществить такую жестокую и беспощадную месть, богатырь должен быть силен, вынослив, подготовлен к самому тяжелому бою.

Физическая сила Нюргун Боотура позволяет ему ломать деревья, разрушать скалы.

Лось невиданной величины
Недвижимо лежал на земле,
Не было у него головы,
Голову снес богатырь кулаком...
Темную тяжелую дверь,
Которую семьдесят семь человек,
Напирая плечами семь дней и ночей,
Растопылив ноги, кряхтя,
Не смогли бы приотворить,
Чтобы палку в щель пропихнуть,
Эту грузную тяжелую дверь
Настежь Нюргун распахнул... [11, с. 75-76]

Знак необыкновенно тяжелой двери встречается в подавляющем большинстве текстов олонхо. Таким образом, ряд мотивации начинается с мести (за украденных женщин) и включает в себя знаки физической силы богатыря: поломанных деревьев, разрушенных скал, лося с оторванной головой, открывание необыкновенно тяжелой двери.

Ряд вооружения богатыря включает в себя знаки пальма (*батыйа*), копье (*унгүү*), лук-самострел (*муос саа*), стрелы (*онобос*), колчан (*кэһэх*), нож (*быһах*), ножны (*кыын*), булава (*чомпо сүллүгэс*). Затем следуют кольчуга (*куйах*) и шлем (*курах бэргэһэ*). Это вооружение в олонхо характеризуется многочисленными подробностями [10, с. 29-30].

Семиотический ряд богатырских коней: невероятные размеры и сила коней; богатые сбруи и седла, они друзья и советчики богатырей; в критические моменты кони могут разговаривать, они обладают фантастическими свойствами: имеют крылья, с помощью которых покрывают громадные пространства, в их ушах богатыри прячут своих жен или сестер; кони часто бывают более чуткими, чем сами богатыри:

Нюргун Боотура небесный конь
Восемь дней и ночей подряд
Ржал над ухом хозяина своего
И не мог его разбудить.
Отчаялся верный конь,
Отскочил, попятился он,
Копытами задних ног
Спящего прямо в темя лягнул;

Так лягнул, что искры из глаз
Посыпались у того,
Вскочил Нюргун Боотур,
Протер глаза, огляделся вокруг,
Видит – нет Айталыын Куо,
Сестры его дорогой [11, с. 181].

Семиотический ряд пути богатыря и подготовки к бою. Путь очень долг и труден. Так Нюргун Боотур, направляясь в Нижний мир, миновал поля, леса, перевалы, пропасти, хребты, болота, трясины и т. п. Когда Нюргун Боотур скачет на своем Вороном так, что «Градом взлетали за ним / Грузные глыбы камней, / Тучей летели за ним / Тысячи мелких камней» [11, с. 107-108], то его сопровождали неизменные вестники войны:

С грозными воплями
Слева летел
Свирепый Осол Уола,
Справа мчалась,
Визжа, хохоча,
Воинственная Илбис Кыыса [11, с. 108].

Попутно богатыри совершают много промежуточных подвигов, некоторые с помощью своих небесных покровителей, и наконец встречаются своего главного противника. Для Нюргун Боотура это – Уот Усуму. Перед боем богатыри вступают в продолжительный разговор, в котором они обосновывают свою нравственную позицию, как это делает первый, или пытаются оправдаться как второй.

Путь богатыря и подготовка к бою: трудный долгий путь (хребты, перевалы, пропасти, болота, трясины), огромные расстояния, бешеный скак коня, вестники войны: Осол Уола, Илбис Кыыса.

Семиотический ряд боя богатырей. Для богатырей Среднего и Нижнего миров происходит в одном из этих миров. В Среднем мире «им указывают место борьбы, обычно на каменном плоскогорье или на вершине каменной горы: земля их не выдерживает... При равенстве сил... они... учиняют неисчислимые бедствия всем трем мирам, их насильно отправляют на заднюю вершину Почтенной горы, где “госпожа – луна, родившись, лежа нежилась” или на Серебряную Гору, “где господин – солнце, родившись кувыркалось”» [10, с. 20]. Однако борьба здесь не кончается, а продолжается в Нижнем мире, посредине кровавого моря, на остроконечном кургане смерти и только с помощью своей сестры Айыы Умсуур, удаганки Верхнего мира, Нюргун Боотур побеждает в этом поединке.

«Богатыри из среднего и верхнего миров... обычно вступают в борьбу на территории среднего мира, причем местом борьбы для них является каменное плоскогорье, находящееся под южным небом. Это самое знаменитое поле-побоище, омытое кровью, покрытое костями, где вокруг стоят колья с надетыми на них черепами. Над этим полем... крутятся в метелях и бурях девять страшных вихрей... носятся духи и страсти войны, подставляющие свои “хамыйах”, чтобы уловить хоть капельку крови» [10, с. 21]. Затем битва продолжается на тех же горах солнца и луны, а далее, поскольку богатырь верхнего мира убегает к себе, – в верхнем мире. «Борьба обоих противников в верхнем мире приносит всем трем мирам невыносимые страдания... (её) не выносит даже властитель шести небесных стран, сам “Возвеличиваемый Великий Господин”. ... Он делает распоряжение удалить борющихся из его страны или разрешить их спор состязанием. Для этого богатыри должны усидеть на волшебной веревке, протянутой над морем... Волшебная веревка сжигает, наносит губительные удары, движется вверх и вниз, из стороны в сторону, так стремительно, что кругом стоит шумный стон, все свистит, все расплывается в ленту. Недодержавшего испытание она сбрасывает в море и ударом разбивает на две или даже четыре части...» [10, с. 21-22].

Семиотический ряд боя имеет много ответвлений, но его основное ядро сводится к *специальным местам для борьбы (каменные плоскогорья, задние вершины гор Луны и Солнца)*, которые, перемещаясь в нижний и верхний миры, становятся все труднее. Заканчивается бой

на остроконечном кургане (утесе) смерти, посреди кровавого моря или на волшебной веревке (халбас хара) натянутой над морем.

Основные семиотические системы в олонхо

Также как и для семиотических рядов в олонхо может быть выделено множество семиотических систем, включающих описание дома, включая его устройство, утварь, подворье, кузнечное дело, охотничий промысел и мн. др. Однако среди этих систем имеются наиболее универсальные.

Выделим четыре основные семиотические системы олонхо: общую, Верхнего мира, Среднего мира, Нижнего мира. Совокупность трех частных миров: Верхнего, Среднего и Нижнего – исчерпывают космологический универсум олонхо. Полнота семиотической системы означает, что перечислены все её основные знаки и символы. Устойчивость означает, что в систему не включено ничего лишнего (не идентифицированного), оптимальность характеризуется тем, что каждый элемент имеет свое предназначение, обладает конкретной коммуникационной функцией.

В *общей семиотической системе* все миры представляют собой замкнутые сферы, в основном круглой формы с землей, небом, Солнцем и Луной. Они связаны между собой тремя кольцами, священным деревом *Аал Луук Мас* и сакральными переходами между мирами. Когда Горбатая Бёгёлукээн запела песню над колыбелью родившегося Нюргун Боотура, то «мира верховного главари»:

Услыхали, встревожились,
Заговорили
Матерые богатыри...
Он – дерзкий – вывернет три кольца,
Что держат три мира в одной руке.
Непоправимая будет беда,
Вселенная распадется тогда,
Светопреставление пойдет! [11, с. 20]

В этой системе очерчена только общая схема мира, а все подробности рассмотрены в трех конкретных мирах, которые в мифологическом пространстве олонхо могут быть расположены как вертикально, так и горизонтально. В первом случае все три мира находятся друг под другом (Верхний, Средний и на самом дне – Нижний). Здесь выявляются особенности соприкосновения различных миров друг с другом – край Неба, свисая вниз бахромой, трется о край Земли, который загибается как носки тунгусских лыж. Шум трущихся Неба и Земли похож на скрежет зубов разъяренных грызущихся жеребцов. Сакральные проходы между мирами соответствуют спускам и подъемам. Горизонтальная ориентация направлена по сторонам света и соответствует тому, что Верхний и Нижний миры располагаются на окраинах Среднего мира, Нижний мир – на севере, мир светлых божеств *Айыы* – на востоке (реже на юге). «Поэтому во многих языках, в т. ч. якутском, север и низ, юг и верх обозначаются одним словом: як. *Собуруу* (ср. др.-тюрк. Йокары “верх”) – юг; *хоту* (др. тюрк. *коды* – “вниз”) – “север”, “полночь”, “вниз по течению»» [12, с. 17]. Основными символами здесь являются «три кольца, что держат три мира в одной руке», земля, небо, а также опоры, которыми подпирается небо.

Семиотическая система Верхнего мира объединяет девять небесных пространств. Три восточных пространства, заселенных добрыми божествами *Айыы* во главе с Юрюнг Аар Тойоном. Здесь есть группы божеств различного назначения, каждому из которых может быть сопоставлен свой символ или назначение [13, с. 20]: 1. *Карающие божества* (общий символ – солнце): Улуу Тойон (солнце), Сюгэ Тойон (молния), Кудай Бахсы (кузнечный огонь), Улуу Суорун (огонь очага). 2. *Дарители судьбы* (общий символ – небо): Одун-Чынгыс Хаан (судьба знати), Билгэ-Тангха Хаан (судьба воина), Джылга Хаан (судьба рядового жителя), Усун Джурантай (секретарь этой группы божеств). 3. *Божества Покровители*: Юрюнг Айыы (Луна), Хотой Айыы (Дождь), Джёсёгёй Айыы (реки, озера, моря), Айыысыт (вода в сосуде) [13, с. 20]. Пять юго-западных и северо-западных небесных пространств со свирепыми племенами и шестое безжизненное пространство. В пяти юго-западных и северо-западных пространствах живет 39 свирепых племен Улуутуйар Улуу Тойона. Последнее пространство безжизненное: мрак, тень, лед, туман. В первых трех пространствах светит яркое, незаходящее Солнце, теплый климат, в пяти западных – туманное небо, холодный сырой климат, в последнем – Солнце и Луна светят

тускло. *Полнота семиотической системы* здесь заключается в том, что в ней представлено устройство неба и его пространств, присутствуют все боги. *Устойчивость и оптимальность* характеризуется последовательным описанием функций богов. *Символы*: Солнце, Луна, девять небесных пространств, боги-айыы.

Семиотическая система Среднего мира. Центр – высокий курган Кыладыкы, священное дерево *Аал Луук Мас* на его вершине. Священное дерево касается своей вершиной Верхнего мира, а корнями – Нижнего. Средний мир далеко простирается на все четыре стороны света. Он строго упорядочен, с умеренным климатом, сочной растительностью. Солнце ясное всходит и заходит. Жизнеутверждающее начало олонхо находится на восточной стороне Среднего мира.

В Среднем мире есть четыре великие дороги: две из них ведут в Верхний мир, две – в Нижний. В страну Юрюнг Аар Тойона дорога идет под восточным небом, «за теплыми морями бело-молочная дорога госпожи Ийэхсит, украшенная конскими волосами» [10, с. 25]. В Верхний мир, в страну Улуутуйар Улуу Тойона дорога идет под западным небом, с южной стороны «Ледяного моря», с кукушкой на вехе – «Госпожа дорога, кровавая Кяхтия» [10, с. 25]. В Нижний мир, в страну «бедового, сильного старца Арсан Дуолай», ведет дорога с чайкой на вехе, «иссушающая госпожа Куктуй» [10, с. 25]. В Нижний мир, в страну неизбывных чар и бедствий, под южным небом, за великими хребтами ведет «старая, заиндевшая, с ледяным дыханием госпожа дорога». *Символы Среднего мира*: яркость Солнца, его высокое расположение, благодатный климат, пышная растительность.

Семиотическая система Нижнего мира: Солнце и Луна шербатые, благодаря чему царят сумерки, похожие на мутную недоваренную уху. Здесь огненное море и топкие трясины, холодный, сырой климат. Подземные божества злые, бесчестные, их глава Арсан Дуолай «в облезлую доху облачен», его жена «Старуха Ала Буурай, с деревянной колодкой на ногах». Флора и фауна – железные. *Символы Нижнего мира*: шербатые Солнце и Луна, выглядывающие из-за горизонта, дурные запахи, болота, трясины, огненное море, коварство его обитателей.

Взаимодействие семиотических систем и культурных универсалий

В мировоззрении древних якутов можно выделить ориентацию на универсализм, тесное взаимодействие с природой, а также стремление к толерантности, которые могут быть рассмотрены как основные культурные универсалии героического эпоса олонхо. Универсализм характеризуется, прежде всего, устойчивым и оптимальным устройством мира. Взаимодействие с природой опирается на гармоничный, уточненный вековыми наблюдениями календарь. Толерантность эпоса и культуры характеризуется, прежде всего, их ритмами, ориентированными на мировую гармонию.

Семиотические ряды и системы настоящей работы ориентированы главным образом на универсализм. Гармоничное взаимодействие с природой и толерантность дополняют эту ориентацию, поскольку вышеупомянутые универсалии якутского героического эпоса олонхо взаимосвязаны между собой.

Взаимодействие героев олонхо с природой может быть охарактеризовано, прежде всего, двумя семиотическими системами: календарем, а также божествами айыы и духами-хозяевами предметов, вещей, явлений природы или определённых мест – *иччи*. *Семиотическая система календаря* очень обширна. Её ядром и наиболее яркими символами являются праздник *Ысыах* – начало Нового года, даты, характеризующие явления природы, хозяйственную деятельность. 31 января бык зимы ломает первый рог, 12 февраля – второй, после чего остаются 40 холодных утренников. «Якутский хозяйственный год начинался в мае, с его новолуния (*бииринньи*, первый месяц). После принятия православия счет годового времени начался с 9 мая по юлианскому календарю, со дня весеннего св. Николы (по современному григорианскому – с 22 мая). С этого дня начинался сезон 140-летних дней в году. До 9 (по новому 22) кобыл кормили сеном, а с этого дня выгоняли на пастбища... С 9 мая (22 по новому) начинался переезд в летники» [14, с. 17].

Взаимодействие индивида с природой характеризуют духи-хозяева предметов, вещей, явлений природы или определённых мест: озер, рек, морей, дорог, проходов в Верхний и Нижний миры – *иччи*. Их можно считать душой неодушевленного предмета (камня, дерева, леса), жилища, хотона, коновязи (*сэргэ*). Такой душой могут обладать и процессы, например, огонь, а также значительное слово. Особое значение имел дух домашнего очага (*уот иччитэ*), поэтому такое

значение придавалось кормлению огня. Среди *иччи* особое значение имели Аан Алахчын, которая благословляла богатырей на путь и борьбу; Симэхсин эмээхсин – старушка-скотница, присматривающая за молодым скотом, выполняет функции духа-охранителя коровника; Сээркээн Сэсэн – провидец, знающий все пути-дороги и дающий советы богатырям *айыы*; Байанай – дух темного леса, покровитель охоты.

Используем классификацию основных *иччи* Среднего мира [15, с. 50], основываясь на которую предлагается следующий семиотический ряд *иччи*: *огня (домашнего очага), дома, хлеба, коновязи, двора, родной местности, трав, деревьев, лесов, водных глубин, трудных перевалов, слова*. Последние имеют особое значение, поскольку к каждому конкретному *иччи* обращаются определенным образом.

В олонхо взаимодействие человека с природой и его вера в гармонию природы (мира) породило толерантность якутского менталитета и оказало влияние на якутскую культуру в целом, что наглядно характеризуется лирической интонацией в стихах, прозе, живописи, танцах.

Заключение

В процессе исследования текстов олонхо выделенные семиотические ряды и системы выполняют несколько важных функций. Семиотические ряды знаков, построенные по мере убывания их значения, выполняют последовательную идентификацию богатыря, его вооружения, коня, и в итоге возникает достаточно полная картина олонхо. Семиотические ряды действуют параллельно с повторами олонхо (его эпическими формулами), усиливая друг друга.

Семиотические системы выполняют главным образом коммуникативные функции между знаками в какой-либо явно выделенной сфере. Все знаки олонхо ориентированы на ритмы мировой гармонии, что обеспечивается совокупностью фонетических, грамматических и смысловых ритмов. Эта ориентация связывает семиотические ряды и системы в единое целое, что является ядром семиосферы героического эпоса олонхо. Древний якут – создатель олонхо, жил в его семиотическом пространстве, и для того, чтобы произвести наиболее полное исследование существующих текстов, необходимо рассматривать их с точки зрения этого пространства.

Литература

1. Тамарченко Н. Д., Тюпа В. И., Бройтман С. Н. Теория литературы: в 2 т. Т. 1. – М.: Академия, 2004. – 512 с.
2. Никитина Е. С. Семиотика. – М.: Академический Проект; Трикта, 2006. – 528 с.
3. Лотман Ю. М. Семиосфера. – СПб.: Искусство-СПб, 2000. – 704 с.
4. Кожевников Н. Н. Система координат мира на основе предельных динамических равновесий. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. – 176 с.
5. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. The world coordinate system on the basis of limit dynamic equilibriums // European Journal of Philosophical Research. – 2016, vol. 5, iss. 1. – pp. 18-26. (на англ. яз.)
6. Успенский Б. А. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1994. – 608 с.
7. Пропп В. Я. Русская сказка. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1984. – 332 с.
8. Сидоров Е. С. Очерки по олонхо. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 2004. – 131 с.
9. Kozhevnikov N., Danilova V. Style and rhythm of the Yakut heroic epos “Olonkho” // Variation in Language, Literature, Folklore and Music (Annual conference of Centre of Excellence in Estonian Studies). – Tartu, Estonia, 2017. – p. 61. (на англ. яз.)
10. Ойунский П. А. Якутская сказка, её сюжет и содержание. – Якутск: Сайдам, 2013. – 96 с.
11. Нюргун Боотур Стремительный. Воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский / Пер. В. В. Державина. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1975. – 429 с.
12. Гоголев А. И., Бурцев А. А. Якутское олонхо в контексте мифологии и эпической поэзии народов Евразии. – Якутск: Сфера, 2012. – 76 с.
13. Егорова Л. И. Культ Неба: истоки и традиции (на материале текстов олонхо и лексики саха). – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2012. – 106 с.
14. Гоголев А. И. Народные знания якутов в XVII – начале XX вв. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2015. – 104 с.

15. Винокуров В. В. Иччи (духи-хозяева) в якутском героическом эпосе Олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. 2017. № 3 (7). – С. 38-51. doi: 10.25587/SVFU.2017.7.10591

References

1. Tamarchenko N. D., Tjupa V. I., Brojtman S. N. *Teorija literatury: v 2 t. T. 1* [Theory of Literature in 2 vol. Vol. 1]. Moscow, Akademija, 2004, 512 p.
2. Nikitina E. S. *Semiotika* [Semiotics]. Moscow, Akademicheskij Proekt, Triksa, 2006, 528 p.
3. Lotman Yu. M. *Semiosfera* [Semiosphere]. Saint-Petersburg, Iskusstvo-SPb, 2000, 704 p.
4. Kozhevnikov N. N. *Sistema koordinat mira na osnove predel'nyh dinamicheskikh ravnovesij* [The coordinate system of the world on the basis of extreme dynamic balance]. Yakutsk, Izdatel'skij dom SVFU, 2014, 176 p.
5. Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. The world coordinate system on the basis of limit dynamic equilibriums. In: *European Journal of Philosophical Research*. 2016, Vol. 5, Iss.1, pp.18-26. (In Eng. lang.)
6. Uspenskij B. A. *Semiotika istorii. Semiotika kul'tury* [Semiotics of history. Semiotics of culture]. Moscow, Shkola "Yazyki russkoj kul'tury", 608 p.
7. Propp V. Ja. *Russkaja skazka* [Russian fairy tale]. Leningrad, Izd-vo LGU, 1984, 332 p.
8. Sidorov E. S. *Očerki po olonho* [Essays on olonkho]. Yakutsk, Izd-vo JaGU, 2004, 131 p.
9. Kozhevnikov N., Danilova V. Style and rhythm of the Yakut heroic epos "Olonkho". In: *Variation in Language, Literature, Folklore and Music* (Annual conference of Centre of Excellence in Estonian Studies). Tartu, Estonia, 2017, p. 61. (In Eng. lang.)
10. Ojurskij P. A. *Jakutskaja skazka, ejo sjuzhet i sodержanie* [Yakut fairy tale, its plot and content]. Yakutsk, Sajdam, 2013, 96 p.
11. *Njurgun Bootur Stremitel'nyj* [Nurgun Bootur the Swift]. Recreated on the basis of folk tales Platon Oyunsky. Per. V. V. Derzhavina. Yakutsk, Jakutskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1975, 429 p.
12. Gogolev A. I., Burcev A. A. *Jakutskoe olonho v kontekste mifologii i jepicheskoi poezii narodov Evrazii* [Yakut olonkho in the context of mythology and epic poetry of the peoples of Eurasia]. Yakutsk, Sfera, 2012, 76 p.
13. Egorova L. I. *Kul't Neba: istoki i tradicii (na materiale tekstov olonho i leksiki saha)* [Cult of Heaven: origins and traditions (based on the texts of olonkho and the vocabulary of Sakha)]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2012, 106 p.
14. Gogolev A. I. *Narodnye znanija jakutov v XVII – nachale XX vv.* [National knowledge of the Yakuts in the 17th – early 20th centuries]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2015, 104 p.
15. Vinokurov V. V. *Ichchi (duhi-hozjaeva) v jakutskom geroicheskom jepose olonho* [Ichchi (spirits) in the Yakut heroic epic of the Olonkho]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta im. M. K. Ammosova. Serija "Jeposovedenie"* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2017, No. 3 (7), pp. 38-51. doi: 10.25587/SVFU.2017.7.10591



DOI 10.25587/SVFU.2018.10.14557

УДК 398(=512.157)

О. К. Павлова

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

ОБРАЗЫ ВЫСШЕГО БОЖЕСТВА АЙЫЫ В ОЛОНХО СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ТРАДИЦИИ ЯКУТОВ

Аннотация. В статье затрагивается проблема региональных и локальных традиций якутского олонхо. Северо-восточная традиция представляется как отдельная ветвь одной из трех главных эпических традиций якутского сказительства – северной. Цель данной статьи состоит в выявлении образов высшего божества айыы и его функций в олонхо северо-восточной эпической традиции.

В исследовании применены сравнительно-сопоставительный и описательный методы при выявлении сходств и отличий эпитетов и функций божеств айыы в олонхо северо-восточной традиции. При анализе эпитетов божеств Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон мы использовали лексико-семантический метод.

Проведен обзорный анализ трудов исследователей якутского фольклора, этнографии и истории. Установлено, что главное божество якутов представлен четырьмя образами: Юрюнг Аар Тойон, Юрюнг Айыы Тойон, Аар Айыы Тойон и Айыы Тангара. Рассмотрены тексты олонхо трех региональных традиций: центральная, вилуйская, северо-восточная. Образ божества Юрюнг Айыы Тойон часто упоминается в олонхо вилуйской и северо-восточной эпической традиции. В отличие от этих традиций в олонхо центральной эпической преобладают образы божества Юрюнг Аар Тойон. Подробно изучены образы божеств Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон в текстах олонхо северо-восточной традиции. Данные образы были характерны в текстах олонхо момской, абыйской, верхоянской и среднеколымской локальных традиций якутов. В результате проведенного исследования установлено, что мифологический образ высшего божества айыы в северо-восточной эпической традиции якутов представлен двумя отдельными образами, отличающимися по функциональному назначению и характеризующимися различными эпитетами. Автор приходит к предположению, что, возможно, это является отражением существования двух отдельных верховных божеств в якутской мифологии – Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон.

Ключевые слова: героический эпос олонхо, северо-восточная традиция, эпитеты имен, функции, мифологические образы, высшие божества айыы, Юрюнг Аар Тойон, Юрюнг Айыы Тойон, Аар Айыы Тойон, Айыы Тангара.

Благодарности: Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00505 а.

О. К. Pavlova

Images of the Aiyy Deities in the Olonkho of the Northeastern Yakuts

Abstract. The article considers the images of the higher deities of aiyy in texts of the olonkho of the Northeastern epic tradition of the Yakuts (Sakha). This article addresses the problem of regional and local traditions of the Yakut olonkho. The olonkho of the Northeastern tradition is studied as a separate branch of the epic tradition of the Yakut narrative. The purpose of this article is to study the epithets and functional accessories of the deities Yuryung Aar Toyon and Yuryung Aiyy Toyon in the olonkho of the studied tradition. To achieve this goal, it was necessary to consider the works of researchers of the Yakut folklore, ethnography and history. We analyze the

ПАВЛОВА Ольга Ксенофонтовна – магистр филологии, зав. сектором «Героический эпос олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

PAVLOVA Olga Ksenofontovna – Master of Philology, Head of Sector “The heroic epic olonkho”, Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: olga-ksento@mail.ru

epithets of the higher deities of the aiyy and revealed their functions in the texts of the olonkho of this tradition. Using the method of continuous sampling, we examined the works of researchers. Using the comparative-contrasting and descriptive methods, the epithets and functions of the deities of the aiyy were revealed in the olonkho of the Northeastern tradition. When analyzing the epithets of the deities Yuryung Aar Toyon and Yuryung Aiyy Toyon, we used the lexical-semantic method. We studied over 20 works of researchers. For the Yakut people, the master of the Upper World had four images: Yuryung Aar Toyon, Yuryung Aiyy Toyon, Aar Aiyy Toyon and Aiyy Tangara. The olonkho of three regional traditions are considered: Lena River area, Vilui River area, and Northeastern. The image of the deity Yuryung Aiyy Toyon is most often mentioned in olonkho of Vilyui (in 5 texts out of 8) and in the Northeastern epic tradition (in 6 texts out of 14). In contrast to these traditions, the Lena area olonkho is dominated by the images of the deity Yuryung Aar Toyon (in 5 texts out of 6). The images of the deities Yuryung Aar Toyon and Yuryung Aiyy Toyon in the texts of the Northeastern olonkho are studied in detail. These images were characteristic of the texts of olonkho from Moma, Abyi, Verkhoyansk and Middle Kolyma local traditions of the Yakut people. The author comes to the conclusion that in the texts of olonkho of the Northeastern tradition of the deity, Yuryung Aar Toyon and Yuryung Aiyy Toyon had different epithets and functions. It is possible to assume that they were separate mythological characters.

Keywords: heroic epic olonkho, northeastern tradition, epithets, functions, mythological images, higher deities of aiyy, Yuryung Aar Toyon, Yuryung Aiyy Toyon, Aar Aiyy Toyon, Aiyy Tangara.

Acknowledgements: The research is financially supported by the Russian Foundation for Fundamental Research, project No. 16-06-00505 a.

Введение

Актуальным направлением в якутской фольклористике в последние годы стало изучение региональных традиций олонхо. Ранее в сказительском искусстве якутов профессор В. В. Илларионов выделил три ареала эпических традиций: вилюйскую, центральную и северную [1]. Бытование, сюжетно-композиционная структура и образы олонхо вилюйской региональной традиции были изучены А. А. Кузьминой [2]. Н. А. Оросиной исследованы форма бытования, основные образы и мотивы таттинской локальной «школы» олонхо, которая входит в центральную региональную традицию [3]. В якутском сказительстве северная региональная традиция состоит из северо-восточной и северо-западной эпической традиции. Северо-восточная традиция выступает как отдельная ветвь эпической традиции якутского сказительства. В данную традицию входят момская, абыйская, верхоянская и среднеколымская локальные традиции. В отличие от центральной и вилюйской традиций, данная традиция имеет черты архаического эпоса. Также, сюжетам олонхо северо-восточной традиции характерны сказочные мотивы, в них представлены образы главных героев-охотников, удаганок, мифологических противников и тунгусского богатыря.

В данной статье на материале текстов олонхо северо-восточной эпической традиции рассматриваются образы высшего божества айыы – главного бога в иерархии якутских божеств. В якутской мифологии представляется целый пантеон верховных божеств. Слово *пантеон* происходит от греческого слова Πάνθειον, что переводится как храм всех богов. Пантеон – это группа богов, принадлежащих к одной религии или мифологии. Как утверждает А. Е. Кулаковский, «небо надо считать не трех, восьми и девятиярусным, а просто многоярусным» [4, с. 10]. По представлениям якутов, вселенная разделена на три части: Верхний, Срединный и Нижний миры. Верхний мир состоит из несколько ярусов, где живут божества айыы. Имя высшего божества айыы в материалах фольклорных текстов дается в нескольких вариантах, что иногда приводит к различным интерпретациям его образа. Существует даже мнение, что отдельные варианты имен ранее принадлежали различным божествам.

Образы высшего божества в трудах исследователей

Нами были рассмотрены научные труды исследователей истории, этнографии и фольклора якутов. Исследователи наиболее часто упоминают образ божества Юрюнг Айыы Тойон. Например, в трудах Н. П. Припузова, И. А. Худякова [5], В. М. ИONOва [6], Н. А. Алексеева [7] и др. Э. К. Пекарский имя божества *Юрюнг Айыы Тойон* объяснял как «верховное существо, стоящее выше всех айыы, добрый дух, создатель мира, управляющий всею вселенной, творчески-

ниспосылающий детей и оказывающий общее влияние на плодородие земли, размножение скота и т. д.» [8, с. 48].

Образ божества Юрюнг Аар Тойон упоминается в трудах Н. Ф. Остолопова, Р. К. Маака, Э. К. Пекарского и др. Р. К. Маак писал о том, что «по понятиям якутов, верховный правитель мира и жизни на земле есть Ар тойон (Ар-айы тойон); он орошает землю и, следовательно, виновник обилия корма» [9, с. 287]. Э. К. Пекарский давал следующее толкование имени божества Юрюнг Аар Тойон «*Аар Тойон ага* или просто *Аар Тойон* (чистый господин, Высший Господь), Юрюнг Аар, Юрюнг Аар Тойон (Белый Небожитель господь), Аар Айыы тойон всевышнее божество, повелитель всех духов, тварей и верховный правитель мира, создатель жизни на земле, орошающий землю и являющийся, следовательно, виновником обилия корма; по понятиям иных якутов: творец мира, верховное божество существо, тождественное с Юрюнг Айыы» [8, ст. 126]. Значит, Э. К. Пекарский считал, что божество Юрюнг Аар Тойон по функциональной предназначенности тождественен с Юрюнг Айыы, иными словами это варианты имен одного и того же божества.



Рис. 1. Верхний мир (Художник Т. А. Степанов).

Следует отметить, что несколько исследователей упоминали образы обеих божеств. Например, Я. И. Линденау в своих историко-этнографических материалах описывает божества Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон. В материалах описывается праздник Ысыах, где шаман проводит обряд благопожелания и называет имена божеств: «*Булугас харахтаах, хантабай тыллаах таба атаннах Аар Тойон*» ‘Лукавыми глазами недозрительной плоским языкам несказанной ревнительной весильной владетель’ (перевод Я. И. Линденау), *Ус саханы үөдүппүт Уруҥ Айыы Тойон* ‘Три человека или якутов создавший белый, удивительный Бог’ (перевод Я. И. Линденау) [10, с. 37]. Необходимо отметить, что первым упоминается божество Аар Тойон, потом шаман называет имя Юрюнг Айыы Тойона и его жену Кюбэй Хотун, затем всех божеств Верхнего мира. По мнению А. Е. Кулаковского, Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон – это единый образ высшего божества. Он отмечал, что «с введением христианства понятие

о главном и добром боге Юрюнг Аар Тойон смешалось с понятием о христианском боге (Юрюнг Айыы Тойон – О. П.), у которого функции оказались тождественными с функциями первого, по крайней мере, в существенном – в отношении создании мира, доброты и справедливости» [4, с. 17]. Значит, он предполагал, что влияние христианства привело к исчезновению главного божества Юрюнг Аар Тойон, и его место занял Юрюнг Айыы Тойон. Такого же мнения придерживался этнограф А. И. Гоголев. Он утверждал о том, что образ божества солнца Юрюнг Айыы Тойон в XX в. сливается с функциями Аар Айыы Тойона [11, с. 15]. Л. С. Ефимова отметила, что «по поводу верховного божества айыы у якутских исследователей имеются различные мнения. Так, статус верховного божества имеют Юрюнг Аар тойон и Юрюнг Айыы тойон. Для выяснения идентичности Юрюнг Аар тойон и Юрюнг Айыы тойон были привлечены материалы нескольких жанров якутского фольклора: хороводные песни якутов, олонхо и народные песни. Из анализа мифологических образов выяснилось, что оба божества имеют одни и те же эпитеты» [12, с. 37-38]. Исследователь приходит к выводу, что Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон – это один и тот же образ. Итак, изучение текстовых материалов фольклора якутов предполагает, что божества Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон – это один единый образ.

В. Е. Васильев изучил древние истоки культа божеств айыы. Исследователь отмечает то, что «культ божеств айыы не представляет собой отдельно забытую религию, отдельную от шаманизма. Данный культ органично входил в общую систему религиозно-мифологического мировоззрения саха и являлся основным элементом якутского шаманизма» [13, с. 18]. В. Е. Васильев в автореферате диссертации выдвигал тезис о том, что культ айыы имеет исконно тюрко-монгольские корни.

Исследователями были упомянуты еще два образа высших божеств Верхнего мира: *Аар Айыы Тойон* и *Айыы Тангара*. Интересным представляется образ *Аар Айыы Тойон* ‘Священный, Божественный Господин’, который упоминается в трудах Р. К. Маака, Э. К. Пекарского и В. Ф. Трошанского. Возможно, что образы божеств Айыы Тойон и Аар Тойон объединились в божество *Аар Айыы Тойон*. В трудах В. Л. Серошевского, Л. А. Афанасьева – Тэрис и А. И. Гоголева встречается образ божества *Айыы Тангара* ‘Небесное Божество’. Исследователи полагали, что главой Верхнего мира могло быть божество Айыы Тангара. Слово *тангара* в словаре Э. К. Пекарского имеет следующее обозначение: «тангара [ср. Тюрк. танры, танры, тары, тәңгі, тәңгі, тәңгә, бур. teŋere, teŋeri, teŋer, монг. “тэнгэ, тнгэ” небо, бог; чув. турă] 1. Видимое небо (ср. халлаан); небо, как божество; 2. Общее название добрых существ, добрый дух, бог, богиня, божество языческое; главное божество, живущее на седьмом небе...» [14, ст. 2551]. В. Е. Васильев дает интересный этимологический анализ слову *тангра*: «Тюрколог Н. К. Антонов отмечал близость термина к огузским и булгарским *танры, танри, танра* и разделял на составные части: *тан* и *эри*, предлагая вариант значения как “муж зари”. Более подробный анализ термина *тэнгри* приводил Б. И. Татаринцев. Так, автор ставил в один этимологический ряд термины: *танры, табара, тигир, тегре, тегри, тенгир, деери* и др. Учитывая мнения Г. Дёрфера, Б. Я. Владимирцова, В. И. Цинциус, он считал *тенгри* тюркским словом, восходящим к общеалтайским параллелям *дэги-, дэг-* ‘подниматься’, ‘летать’, ‘летучий’, ‘птица’» [15, с. 42]. Продолжая предыдущий тезис об исконно якутском генезисе творцов айыы, автор анализирует в этом ключе этимологию термина *тангара* и приходит к аналогичному мнению о тюрко-монгольских корнях культа неба у народа саха. Значит, в научных трудах исследователей глава Верхнего мира имел несколько образов: Юрюнг Аар Тойон, Юрюнг Айыы Тойон, Аар Айыы Тойон и Айыы Тангара.

Образы божеств в якутских олонхо

Мы изучили тексты олонхо трех региональных традиций (центральной, вилюйской и северо-восточной). Образ Юрюнг Айыы Тойон наиболее характерен в текстах олонхо вилюйской традиции якутов (в 5 текстах из 8). В отличие от вилюйской традиции в центральной эпической традиции преобладает образ божества Юрюнг Аар Тойон. Он упоминается в 5 текстах из 6 рассмотренных олонхо. В северо-восточной эпической традиции преобладает образ божества Юрюнг Айыы Тойон (в 6 текстах из 14). Этот образ характерен в текстах олонхо момской, абыйской, верхоянской и среднеколымской локальных традиций. Образ божества Юрюнг Аар Тойон представлен в трех текстах северо-восточной традиции. Данный образ упоминается в текстах

олонхо верхоянской локальной традиции «Хаан Джаргыстай» [16], «Аалыа Бэргэн» [17] и среднеколымской локальной традиции «Юс уоллаах Лабангхачаан огонньор» [18].

Образы божеств в олонхо северо-восточной традиции

Необходимо подробно изучить образы Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон в текстах олонхо северо-восточной эпической традиции. Для этого мы рассмотрим эпитеты и функциональную предназначенность божеств айыы.

Сначала проанализируем эпитеты божеств айыы в текстах олонхо исследуемой традиции.

Таблица 1

	Эпитеты божества Юрюнг Аар Тойон	Эпитеты божества Юрюнг Айыы Тойон
1	үүт-таас олбохтоох букв. 'с молочно-каменным седалищем'	үүт-таас олбохтоох букв. 'с молочно-каменным седалищем'
2	үрүг былът үктэллээх букв. 'с подножьем из светлого облака'	үүттээх таас үктэллээх букв. 'с беломолочным каменным подножьем'
3		үрүг көмүс үктэллээх букв. 'с серебряным подножьем'
4	килбэйэр уолуктаах букв. 'со сверкающей грудью'	үс хос хонгоруулаах букв. 'с тремя переносицами'
5	чэлгийэр чэчэгэйдээх букв. 'с [чэлгийэр от слова чэлгий – синеть или от слова чэлгийэн – просторное и открытое место, где гуляет ветер] букв. 'с широким виском' [10, ст. 3600, 3601]	үкэр куйаас тыыннаах букв. 'имеющий нежное, тихое, знойное дыхание' [10, ст. 2951]
6	чалгыяр чабырбайдаах букв. 'с пульсирующим [чалгыяр от слова чалгый (возможно, что чалгый вариант слова чэлгий)] виском'	үүт айыы тыыннаах букв. 'имеющий молочное, божественное дыхание'
7		үүс тыһа үргүлдүүлээх букв. 'имеющий торбаса с отделкой из лапок рыси'
8		өлө былът моонньохтоох букв. 'с обручем подобно огромным тучам'

В данной таблице (см. табл. 1) видно, что божества Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон носят одинаковые эпитеты үүт-таас олбохтоох 'с молочно-каменным седалищем' [14, ст. 1814] (пример 1). Далее Юрюнг Айыы Тойон имеет эпитеты үүүттээх таас үктэллээх 'с беломолочным каменным подножьем' и үрүг көмүс үктэллээх 'с серебряными ступенями' [14, ст. 3113] (примеры 2 и 3). В отличие от него образ божества Юрюнг Аар Тойон представлен эпитетом үрүг былът үктэллээх 'с подножьем из светлого облака' [14, ст. 3113]. В остальных примерах божеств имеют разные эпитеты. Необходимо отметить, что эпитеты божества Юрюнг Айыы Тойон количественно преобладали. В результате сравнения эпитетов обеих божеств мы делаем следующий вывод: божества айыы имели различные эпитеты. Только в одном примере эпитеты божеств были одинаковыми.

Далее изучим функции божеств Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон. В текстах олонхо исследуемой традиции Юрюнг Аар Тойон наделен единственной и главной функцией – управление судьбами жителей Срединного мира. Например, в тексте олонхо среднеколымской локальной традиции Юрюнг Аар Тойон повелевает выдать девушку Харахчын Куо за богатыря Мэриэт Бэргэн. Следовательно, главной и важной функцией обладал Юрюнг Аар Тойон. В отличие от него божество Юрюнг Айыы Тойон помогал и защищал жителей Срединного мира. В текстах олонхо вилюйской региональной традиции Юрюнг Айыы Тойон управляет судьбами жителей Верхнего и Срединного миров, а также спускает богатырей айыы в Срединный мир [2]. В текстах олонхо исследуемой традиции образ Юрюнг Айыы Тойон обладает различными функциями. Одной из его функций является защита жителей Срединного мира. Например, в тексте олонхо момской локальной традиции «Кётёр Мюлгюн» Юрюнг Айыы Тойон помогает главному герою. Он отправляет в Срединный мир богатыря айыы для решения людских

проблем: *Көс усталаах, куннук туоралаах, үүт кэрэ аттаах, тостор үрүҥ танастаах Айыы бухатырыын, нөрүүннээх көхсүгэр диэри, өнгөйөн турбут* букв. ‘богатырь айыы с молочным конем выглядывает’ [19, с. 39]. В олонхо среднеколымской локальной традиции «Эрбэхчин Бэргэн» Юрюнг Айыы Тойон посылает в Срединный мир богатырского коня для главного героя: *Орто борон дайдыга олорор – Эрбэхчин Мэргэн холлоох буутун сүгэ сылдыар, үс сүүс сыл үйэлээх, аналлаах-мэнэлээх ата буолаар диэбиттэрэ* букв. ‘дали указ стать богатырским конем Эрбэхчин Мэргэна, живущего в Срединном мире’ [18, с. 74]. Юрюнг Айыы Тойон дарует богатство жителям Срединного мира. Например, в тексте олонхо абыйской локальной традиции «Эр Соготох» сказителя Г. Ф. Никулина божество Юрюнг Айыы Тойон посылает главному герою коров и кобыл для разведения хозяйства. Значит, главной и важной функцией обладал божество Юрюнг Аар Тойон. Божество Юрюнг Айыы Тойон оберегал жителей Срединного мира.

Заключение

Таким образом, в трудах исследователей фольклора, этнографии и истории упоминаются четыре образа божеств: Юрюнг Аар Тойон, Юрюнг Айыы Тойон, Аар Айыы Тойон и Айыы Тангара. В текстах олонхо трех региональных традиций (центральной, вилюйской и северо-восточной) были характерны только два образа божеств – Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон. Божество Юрюнг Айыы Тойон наиболее часто упоминается в олонхо вилюйской (в 5 текстах из 8) и северо-восточной эпических традиций (в 6 текстах из 14). В отличие от других традиций в олонхо центральной эпической традиции преобладают образы божеств Юрюнг Аар Тойон (в 5 текстах из 6). Подробно рассмотрены образы божеств Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон в текстах олонхо северо-восточной традиции. Для изучения данных образов были проанализированы эпитеты и функциональная предназначенность высших божеств. Их описывали различными эпитетами. Только в одном примере божества Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон носили одинаковые эпитеты. Высшие божества айыы имели разные функции. Юрюнг Аар Тойон обладал главной и важной функцией – управлял судьбами жителей Срединного мира. В отличие от него божество Юрюнг Айыы Тойон только защищал жителей Срединного мира и помогал. В результате исследования мы приходим к выводу, что мифологический образ высшего божества айыы в северо-восточной эпической традиции якутов представлен двумя отдельными образами – Юрюнг Аар Тойон и Юрюнг Айыы Тойон, отличающимися по функциональному назначению и характеризующимися различными эпитетами.

Литература

1. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутров. – Якутск: Бичик, 1982. – 127 с.
2. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
3. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо: формы бытования, основные образы и мотивы: автореф. дисс. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.
4. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск: Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
5. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 440 с.
6. Ионов В. М. Дух-хозяин леса у якутов. – Петроград: Типография императорской академии наук, 1916. – 45 с.
7. Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.
8. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – М.: АН СССР, 1958-1959. Т. 1. – 3858 стб.
9. Маак Р. К. Вилюйский округ. 2-е изд. – М.: Яна, 1994. – 592 с.
10. Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Кн. изд-во, 1983. – 176 с.
11. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 2002. – 104 с.
12. Ефимова Л. С. Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири: классификация, общая характеристика. – Новосибирск: Наука, 2013. – 178 с.
13. Васильев В. Е. Древние истоки культа божеств айыы (по фольклорно-этнографическим материалам саха): автореф. дисс. ... к. и. н. – Улан-Удэ, 2000. – 20 с.

14. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – М.: АН СССР, 1958-1959. Т. 3. – 3858 стб.
15. Васильев В. Е. Истоки тенгрианства: от культа гор до культа Неба // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – № 2, 2017. – С. 40-48
16. Хаан Дьаргыстай: олонхо. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)
17. Аммосов К. Х. Аалыа-Бэргэн бухатыыр: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2008. – 100 с. (на якутском яз.)
18. Орто Халыма олонхолоро: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 18). (на якутском яз.)
19. Муома олонхолоро. – Дьокуускай: Бичик, 2004. – 240 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 4). (на якутском яз.)

References

1. Illarionov V. V. *Iskusstvo yakutskih olonhosutov* [The art of the Yakut olonkhosuts]. Yakutsk, Bichik, 1982, 127 p.
2. Kuz'mina A. A. *Olonho Vilyujskogo regiona: bytovanie, syuzhetno-kompozicionnaya struktura, obrazy* [Olonkho of Vilyui region: existence, plot-composition structure, images]. Novosibirsk, Nauka, 2014, 160 p.
3. Orosina N. A. *Tattinskaya lokal'naya tradiciya yakutskogo eposa olonho: formy bytovaniya, osnovnye obrazy i motivy* [Tattinsky local tradition of the Yakut epic olonkho: forms of existence, the main images and motives]: avtoref. diss. ... k. filol. n. Yakutsk, 2015, 25 p.
4. Kulakovskij A. E. *Nauchnye trudy* [Academic Works]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1979, 484 p.
5. Hudyakov I. A. *Kratkoe opisanie Verhoyanskogo okruga* [Brief description of the Verkhoyansk district]. Leningrad, Nauka, 1969, 440 p.
6. Ionov V. M. *Duh-hozyain lesa u yakutov* [Spirit-master of the forest of the Yakuts]. Petrograd, Tipografiya imperatorskoj akademii nauk, 1916, 45 p.
7. Alekseev N. A. *Etnografiya i fol'klor narodov Sibiri* [Ethnography and folklore of the peoples of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 494 p.
8. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka* [Yakut language dictionary]. Moscow, AN SSSR, 1958-1959. Vol. 1, 3858 stb.
9. Maak R. K. *Vilyujskij okrug* [Viluy district]. 2-e izd. Moscow, Yana, 1994, 592 p.
10. Lindenau Ya. I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaja polovina XVIII veka): Istoriko-etnogr. materialy o narodah Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of the peoples of Siberia (the first half of the XVIII century): Historical-ethnographic materials about the peoples of Siberia and the Northeast]. Magadan, Kn. izd-vo, 1983, 176 p.
11. Gogolev A. I. *Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' yakutov* [The origins of mythology and the traditional calendar of the Yakuts]. Yakutsk, Izd-vo Yakutskogo un-ta, 2002, 104 p.
12. Efimova L. S. *Algys saha (Yakutov) v svete fol'klornyh tradicij tyurko-mongol'skih narodov Sibiri: klassifikaciya, obshaya harakteristika* [Algys of Sakha (Yakuts) in the light of the folklore traditions of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia: classification, general characteristics]. Novosibirsk, Nauka, 2013, 178 p.
13. Vasil'ev V. E. *Drevnie istoki kul'ta bozhestv ajyy (po fol'klorno-etnograficheskim materialam saha)* [Ancient origins of the cult of the deities of the aiyy (according to the folklore and ethnographic materials of the Sakha)]: avtoref. diss. ... k. i. n. Ulan-Ude, 2000, 20 p.
14. Pekarskij E. K. *Slovar' yakutskogo yazyka* [Yakut language dictionary]. Moscow, AN SSSR, 1958-1959. Vol. 3, 3858 stb.
15. Vasilyev V. E. *Istoki tengrianstva: ot kul'ta gor do kul'ta Neba* [The origins of rengrianism: from the cult of mountains to the cult of Heaven]. In: *Severo-Vostochniy gumanitarniy vestnik* [The North-Eastern Humanitarian Bulletin]. No. 2, 2017, pp. 40-48.
16. *Haan D'argystaj: olongho* [Haan Djargistai: olonkho]. Yakutsk, Alaas, 2016, 232 p. (In Yakut lang.)
17. Ammosov K. H. *Aalya-Bergen buhatyyr: olongho* [Aaliya-Bergen Bukhatyr: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2008, 100 p. (In Yakut lang.)
18. *Orto Halyma olongholoro: olongho* [Olonkhos of Srednekolymsk: olonkho]. Yakutsk, Bichik, 2016, 280 p. (*Saha booturdara: 21 t.; T. 18* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 18]) (In Yakut lang.)
19. *Muoma olongholoro* [Muoma olonkhos]. Yakutsk, Bichik, 2004, 240 p. (*Saha booturdara: 21 t.; T. 4* [Sakha booturs: 21 vol. Vol. 4]) (In Yakut lang.)

— ХРОНИКА —

Р. В. Корякина

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

**ПРЕЗЕНТАЦИЯ КНИГИ О ЯКУТСКОМ НАРОДНОМ ЭПОСЕ
ОЛОНХО**

Член редколлегии электронного журнала «Эпосоведение», доктор этномузыкологии, профессор Института прикладной лингвистики г. Даллас (Техас, США) Харрис П. Робин завершила многолетнюю работу по якутскому олонхо, издав в ноябре 2017 г. книгу «Сказительство в Сибири. Эпос Олонхо в меняющемся мире» (“Storytelling in Siberia. The Olonkho Epic in a Changing World”).



Рис. 1. Робин Харрис на презентации своей монографии в г. Якутск (Фото В. Н. Габышева, 2018 г.)

КОРЯКИНА Раиса Васильевна – Ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: georgien17@mail.ru

KORYAKINA Raisa Vasilievna – Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: georgien17@mail.ru

В Республике Саха (Якутия) презентация монографии состоялась 20 апреля т. г. в Институте гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (ИГИИПМНС СО РАН). Присутствовало много представителей учреждений культуры и образования, а также общественности г. Якутска и республики. С приветственными речами выступили: Н. А. Макаров, заместитель министра культуры и духовного развития РС(Я); А. С. Борисов, советник Главы РС(Я), основатель Театра Олонхо; А. С. Ларионова, доктор искусствоведения, главный научный сотрудник отдела фольклора и литературы ИГИИПМНС СО РАН; В. Г. Исаков, артист Театра Олонхо; Е. Н. Протодяконова, ведущий специалист Центра нематериального культурного наследия народов РС(Я), вице-президент ЯРОО СНЭ «Ассоциация Олонхо»; Р. В. Корякина, учёный секретарь Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова; В. С. Никифорова, ректор Высшей школы музыки РС(Я) им. В. А. Босикова и др.

Робин Харрис выступила с краткой речью об истории написания книги, поблагодарила всех людей, которые всячески поддерживали и помогали ей в этом «как оказалось, непростом, трудном деле». Особенно охотно рассказала она о том, как подбирала изображения для обложки своей книги и почему выбрала именно фотографию с Ысыаха Олонхо 2011 г. в с. Борогонцы Усть-Алданского улуса РС(Я), на котором она сама присутствовала в качестве почетного гостя. На этой фотографии запечатлен исполнитель олонхо С. И. Черноградский в окружении слушателей-детей младшего школьного возраста. Робин Харрис подчеркнула, что запечатленное на этой фотографии изображение символично – несмотря на все объективные и субъективные угрозы исчезновения эпоса, оно говорит о преемственности эпических традиций, о надежде на сохранение этих традиций. Примечательно, что на презентацию книги поприветствовать Робин Харрис приехали и С. И. Черноградский, и дети-слушатели олонхо, достигшие уже старшего школьного возраста.



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

**МОНОГРАФИЯ О ЫНКЁНГ
«СРАВНИТЕЛЬНО-ТИПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ДАСТАНОВ
“АЛПАМЫШ” И “ЖУМОНГ”»**

Вышла монография «Сравнительно-типологический анализ дастанов “Алпамыш” и “Жумонг”» О Ынкёнг, доктора филологических наук, профессора, директора Института евразийских и тюркских исследований Женского университета Донгдук (Сеул, Южная Корея). Изданная книга стала результатом диссертационной работы, которую она успешно защитила в Институте языка и литературы имени Алишера Навои Академии наук Узбекистана в 2014 г. Ее научным руководителем выступил заведующий отделом фольклора, доктор филологических наук, профессор Маматкул Жураев. Монография посвящена сравнительному изучению узбекского дастана «Алпамыш» и корейского эпоса «Жумонг». Исследованы история изучения, вопросы генезиса эпосов, их сюжетные мотивы, проведен психологический анализ.

В первую очередь, следует отметить актуальность темы, на которую написана монография. Узбекский и корейский языки входят в алтайскую группу. С далеких исторических времен в разные периоды исторического развития между узбекским и корейским народами устанавливались политические, экономические, культурные связи. В связи с этим сравнительно-типологическое изучение архаичных произведений устного народного творчества узбекского и корейского народов могло бы привести к выявлению общности древних корней. И «Алпамыш», узбекский богатырский эпос, сложившийся в условиях патриархально-родового строя и военной демократии, и корейский эпос «Жумонг», вобравший в себя эпические песни, шаманские дастаны и пансори, сохранили свои древние сюжетные и исполнительские традиции, и потому выбор данных героических эпосов как материала исследования по поиску параллелей верный.

Профессор О Ынкёнг, проследившая историю сравнительного изучения происхождения эпосов, указывает на то, что корейскими фольклористами выявлено много сходств между произведениями фольклора народов, проживающих в Восточной Азии. Однако сравнительное исследование корейского эпоса с узбекским дастаном раньше не проводилось, что указывает на новизну исследования. И в этой связи будут интересны обобщения О Ынкёнг специалистам, которые занимаются данными проблемами.

Исследования автора монографии привели к выявлению общности в сюжетном построении дастанов, состоящих из 5 частей (принадлежность к высшему сословию, чудесное рождение, преследования и освобождение, проявление удивительных способностей, опасность и победа над ней), сходства в мотивах (чудесное рождение богатыря, наречение богатыря новым именем после первого удачного героического похода, борьба-испытание, толкование стрельбы из лука как признание героя как богатыря).

С целью выявления первоисточников, ставших основой генезиса эпоса, О Ынкёнг провела анализ функциональных особенностей древней шаманской поэзии и архаичной мифологии. На основе проделанного исследования автор сделала следующее заключение: «Дастаны “Алпамыш” и “Жумонг” первоначально появились в период формирования архаического эпоса под

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., зав. сектором «Текстология олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Education, Head of Sector “Textology of olonkho” of Scientific Research Institute of Olonkho, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: aitalilen@mail.ru



Рис. 1. Монография О Ынкѣнг (2017 г.)

влиянием шаманских дастанов, позже на протяжении процесса историко-фольклорного развития сформировались как героический эпос».

В монографии рассматривается такой интересный и сложный аспект, как психоаналитический анализ дастанов. Отмечается структурная универсальность подсознательных переживаний корейского и узбекского народов, желающих понять мир и человека, которая привела их к историко-генетической общности.

Профессор не сомневается в том, что близкие культурно-экономические связи предков корейцев с тюркскими народами, проживающими в Центральной Азии, оказали влияние на появление и развитие корейского героического эпоса.

О Ынкѣнг высоко оценивает роль узбекского и корейского эпосов в духовном обновлении и развитии узбекского и корейского народов, что приводит их к духовной близости.



ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в научный рецензируемый журнал «Вестник СВФУ»

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «ВЕСТНИКА СВФУ» (Серия «Эпосоведение»), должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение) и серии.

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

3. Материалы следует направлять по адресу: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101, редакция серии «Эпосоведение» «Вестника СВФУ».

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

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

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

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

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

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует 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. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

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

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

Сетевое издание

№ 2 (10) 2018

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

Подписано в печать 29.06.2018. Формат 70х108/16.
Печ. л. 8,75. Уч.-изд.л.9,0. Тираж экз. Заказ № .

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