

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

Сетевое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

1 (17) 2020

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

*А. Н. Николаев*, д. б. н.

Заместители главного редактора

*Данилов Ю. Г.*, к. г. н.; *Р. Е. Тимофеева*, академик РАЕН, д. п. н.

Ответственный редактор

*М. В. Куличкина*

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

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

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](mailto: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)

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

1 (17) 2020

"VESTNIK OF NEFU" EDITORIAL BOARD

Head Editor

*A. N. Nikolaev*, Dr. Sci. Biology

Deputy Chief editors

*Yu. G. Danilov*, Cand. Sci. Geography; *R. E. Timofeeva*, Academician of RANS, Dr. Sci. Education

Executive editor

*M. V. Kulichkina*

THE EDITORIAL BOARD OF THE SERIES

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

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

Founder and publisher address: North-Eastern Federal University, Belinskogo str., 58, 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](mailto:eposvestnik@mail.ru)

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

Accreditation certificate ЭЛ №ФС77-71285 on October 10, 2017 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

<i>Коныратбай Т. А.</i> К методологии изучения этнического характера героического эпоса (историографические аспекты).....	5
<i>Казази М.-Дж.-э., Сокаева Д. В., Овранг И.</i> Шахнамэ и нартовский эпос осетин: опыт сравнительного изучения символа.....	23
<i>Варламов А. Н.</i> Историческая поэтика эпического наследия народов Якутии.....	32
<i>Таказов Ф. М.</i> Архетип образа Урузмага в нартовском эпосе осетин.....	50
<i>Мухаметзянова Л. Х., Миннуллин К. М.</i> Хушавазы как разновидность лиро-эпического фольклора татар.....	61
<i>Садалова Т. М.</i> Алтайское эпическое наследие в системе сказительского искусства евразийских народов.....	70
<i>Арбачакова Л. Н.</i> Эпические формулы в расшифрованных шорских героических сказаниях «Мерет-оолак» и «Мерет Олак, имеющий волшебного коня».....	80
<i>Говенько Т. В.</i> Опыт реконструкции былин в работах А. Н. Веселовского.....	90
<i>Чертыкова М. Д., Каксин А. Д.</i> Концептуализация слухового восприятия в фольклорно-языковой картине мира (на материале героического сказания «Албынчы»).....	100
<i>Мыреева А. Н.</i> Герой и фольклорно-мифологическое начало в концептосфере историко-биографического романа.....	112
<i>Сивцева-Максимова П. В., Степанова В. Е.</i> История текстов литературных олонхо С. С. Васильева (на материале прижизненных изданий и рукописей).....	122
<i>Чарина О. И.</i> Экспедиции 40-х гг. XX в. в Якутии: собиратели и исполнители в с. Русское Устье.....	136

## РЕЦЕНЗИЯ

<i>Басангова Т. Г.</i> Рецензия на монографию Р. А. Султангареевой «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции».....	144
--	-----

## ЮБИЛЕИ

<i>Дьяконова М. П.</i> Василевич Глафира Макарьевна – ученый-тунгусовед.....	146
--	-----

---

---

## CONTENT

---

<i>Kongyratbay T. A.</i> To the methodology of studying the ethnic nature of the heroic epic (historiographic aspects) .....	5
<i>Kazzazi M. J., Sokaeva D. V., Izadi O.</i> Shahnameh and Narts epic of Ossetians: an experience of comparative study of the symbol.....	23
<i>Varlamov V. N.</i> Historical poetics of the epic heritage of peoples of Yakutia.....	32
<i>Takazov F. M.</i> The archetype of Uruzmag image in the Narts epic of Ossetians.....	50
<i>Mukhametzyanova L. Kh., Minnullin K. M.</i> Hushavaz as a kind of lyro-epic folklore of the Tatars.....	61
<i>Sadalova T. M.</i> The Altai epic heritage in the system of storytelling of the Eurasian peoples.....	70
<i>Arbachakova L. N.</i> Epic formulas in transcribed Shor heroic legends <i>Meret-oolak</i> and <i>Meret Olak with a magic horse</i> .....	80
<i>Govenko T. V.</i> An experiment in the reconstruction of epics in the works by A. N. Veselovsky.....	90
<i>Chertykova M. D., Kaksin A. D.</i> The conceptualization of auditory perception in the folklore-linguistic picture of the world: on the material of the heroic legend <i>Albynchy</i> .....	100
<i>Myreeva A. N.</i> Hero and folklore-mythological beginning in the conceptual sphere of a historical and biographical novel.....	112
<i>Sivtseva-Maksimova P. V., Stepanova V. E.</i> The history of the texts of literary olonkhos by S. S. Vasilyev (a case study of lifetime publications and manuscripts).....	122
<i>Charina O. I.</i> Field trips of the 1940s in Yakutia: collectors and performers in the village Russkoe Ust'e .....	136

## REVIEW

<i>Basangova T. G.</i> Review of the monograph <i>Bashkir folklore: semantics, functions and traditions</i> by R. A. Sultangareeva.....	144
---	-----

## ANNIVERSAR IES

<i>Dyakonova M. P.</i> Vasilevich Glafira Makarevna – Tungus Scholar .....	146
--	-----

УДК 398.224(=512.1)(091)  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58362

*Т. А. Кобыратбай*

Казахский национальный женский педагогический университет

## **К МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОГО ХАРАКТЕРА ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА (историографические аспекты)**

*Аннотация.* Актуальность темы исследования заключается в герменевтическом изучении многолетней практики исследования эпического наследия в советской и постсоветской фольклористике. В статье отмечается, что несмотря на доминирование отдельных методологических подходов, в частности, поэтического и типологического направлений, в казахском эпосоведении сохранились следы исторического изучения эпоса.

Цель настоящей статьи, охватывающей процесс изучения различных методологических установок, заключается в раскрытии основной причины, по которой научные постулаты исторической школы в фольклористике якобы были признаны устаревшими. С этой целью совершается научный экскурс в область фольклористики XX и XXI вв., подвергаются критическому анализу различные взгляды отдельных ученых, некоторые из которых переросли в доминирующие методологические установки.

Основная задача статьи – определение возможностей поэтического и этнического методов исследования в раскрытии познавательной сущности героического эпоса. С этой целью вычленяются методологические возможности типологического метода. Анализируются научные труды эпосоведов, которые совершали научные изыскания в рамках указанного метода. Отмечаются отдельные просчеты, выраженные в виде использования одних методологических установок, сформулированных при изучении эпического наследия одной культуры по отношению к другой. Указываются основные различия эпического наследия славянских и тюркских народов: в одном случае преобладают катойконимы, в другом – этнонимы. На этом фоне описывается этнический характер казахского эпоса.

Это совершенно новое направление в фольклористике, которое только набирает обороты. Все дело в том, что на протяжении многих лет фольклор, в т. ч. эпическое наследие, рассматривался как искусство слова, тогда как этническое направление изучает его как народную память, отголоски истории, этнический источник. Необходимость изучения героического эпоса в качестве этнического источника объясняется ростом исторического сознания отдельных народов, включая потребности современной науки.

*Ключевые слова:* фольклор, былина, эпос, эпическое наследие, поэтика, типология, историзм, историческая школа, сравнительный метод, эпос, этнос, этнический характер.

*Т. А. Kongyratbay*

## **To the methodology of studying the ethnic nature of the heroic epic (historiographic aspects)**

*Abstract.* The relevance of the research topic lies in the hermeneutical study of the long-standing practice of researching the epic heritage in Soviet and post-Soviet folklore studies. The article notes that despite the dominance of individual methodological approaches, in particular, the poetic and typological directions, traces of the historical study of the epic have been preserved in the Kazakh epic studies.

The purpose of this article, covering the process of studying various methodological settings, is to disclose the main reason why the academic postulates of the historical school of folklore were supposedly considered obsolete. To this end, an academic excursion is made into the field of folklore of the 20<sup>th</sup> and 21<sup>st</sup> centuries, various views of individual scholars are subjected to critical analysis, some of which have grown into dominant methodological guidelines.

---

*КОНЫРАТБАЙ Тынысбек Ауелбекулы* – д. филол. н., проф. филологии и искусствоведения, зав. каф. теории и методики музыкального образования факультета искусства и культуры Казахского национально-женского педагогического университета, Алматы, Казахстан.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

*KONGYRATBAY Tynysbek Auelbekuly* – Doctor of Philological Sciences, Prof. of Philology and Art History, Head of the Chair of Theory and Methods of Music Education of the Faculty of Art and Culture, Kazakh National Women's Pedagogical University, Almaty, Kazakhstan.

E-mail: tynysbek55@mail.ru

The main objective of the article is to determine the possibilities of poetic and ethnic research methods in revealing the cognitive essence of the heroic epic. For this purpose, the methodological capabilities of the typological method are singled out. The academic works of the researchers who have done academic research in the framework of this method are analyzed. Separate miscalculations are noted, expressed in the form of using one methodological framework formulated in the study of the epic heritage of one culture in relation to another. The main differences of the epic heritage of the Slavic and Turkic peoples are indicated: in one case, toponyms predominate, in the other, ethnonyms. Against this background, the ethnic character of the Kazakh epic is described.

This is a completely new direction in folklore, which is only gaining momentum. The thing is that for many years, folklore, including the epic heritage, was considered as the art of the word, while the ethnic direction studies it as a folk memory, echoes of history, and an ethnic source. The need to study the heroic epic as an ethnic source is explained by the growth of historical consciousness of individual peoples, including the needs of modern science.

*Keywords:* folklore, epic, epic heritage, poetics, typology, historicism, historical school, comparative method, ethnicity, ethnic character.

### **Введение**

Каждый народ имеет свою неповторимую культуру, которая формируется на протяжении многих столетий. Одним из художественно-познавательных направлений в истории какого-либо народа является фольклор, особенно героические сказания, отличающиеся не только историческим фоном, но и этническим характером. В этой связи, наряду со всемирно известными эпическими наследиями античности, как «Илиада» и «Одиссея», «Калевала» и «Нибелунги», можно вспомнить эпические сказания народов Востока: «Китаб-и дадам Коркуд», «Коруглы», «Манас», «Кобланды», «Алпамыс», «Гэсэр», «Джангар» и т. д. Сюда же можно отнести героические сказания ногайлинского периода, которые представляют собой стадильно позднее явление. В этих сказаниях нашли отражение отдельные историко-этнические процессы, по сей день не изученные академической исторической наукой.

На широком фоне музыкально-эпической традиции народов Центральной Азии формировался репертуар, тесно связанный с этнической историей кочевых племен. В условиях родоплеменной организации общества иного пути развития быть не могло. В зависимости от содержания и периода возникновения в этих эпических сказаниях освещаются события различных эпох и времен. Подобная стадильная проблема была хорошо изучена фольклористикой советского периода. При этом стадильность прослеживается не только в содержании эпических сказаний, освещающих архаические, героические, романические и исторические события. Вместе с тем в них усматриваются этнографические сведения о верованиях, особенностях быта и уклада жизни древних племен. Все эти сведения в совокупности определяют ценность эпического наследия.

На протяжении векового периода становления эпосоведение прошло через призму различных научных направлений, концепций и методологических установок. В свое время В. Г. Белинский писал, что «в народной поэзии есть нечто такое, чего не может заменить нам художественная поэзия» [1, с. 309]. В этих словах великого просветителя прослеживается идея о взаимосвязи народной поэзии с этническим сознанием народа.

На сегодняшний день изучение эпического наследия сталкивается с многочисленными нерешенными проблемами. Фольклористика XX в., ориентированная на советскую коммунистическую идеологию, после 1950-х гг. резко отошла от прежних позиций и односторонне увлеклась вопросами поэтики. В своих научных изысканиях В. Я. Пропп и Б. Н. Путилов, сами не подозревая того, пытались найти общее художественное «клише» для эпических сказаний, формировавшихся в условиях славянской и тюркской культур. Так, Б. Н. Путилов на сюжетном уровне пытался нащупать общие художественные каноны для казахского «Кобыланды», русского «Илья Муромца» и алтайского «Маадай-Кара» [2, с. 37-41]. Однако подобный типологический подход, исключавший временные, историко-этнические особенности этих сказаний, к существенным результатам не привел. Потому что при определении общей типологии этих трех сказаний автор не учел не только национальные своеобразия, особенности религиозных верований, но и художественно-стадильные уровни мышления. В русских былинах, например, нет сведений этнического порядка. Там больше используются катойконимы – псковитян,



новгородец, суздаец и т. д. В эпосе саяно-алтайского нагорья, по определению С. Ш. Чагдурова, преобладают элементы мифологии [3, с. 8]. По этой причине С. Ю. Неклюдов считает, что монгольский эпос архаичнее тюркского [4, с. 97]. Героический эпос казахского народа отличается этническим характером. Там очень много автоэтнонимов и аллоэтнонимов, которые проливают свет в историческое прошлое народа.

Начиная с 50-х гг. прошлого столетия советская идеология запретила пропагандировать эпические сказания отдельных народов, входивших в состав СССР, по той лишь причине, что они были созданы в феодальную эпоху. В середине 1940-х гг. партийная организация Татарстана принимает постановление о вредности эпоса «Едигей». В 1950-е гг. все общеизвестные эпические сказания народов СССР были исключены из школьных и вузовских программ. Начиная с 1956 г., когда шли научные дискуссии вокруг народности эпоса, по отношению к эпическому наследию народов Центральной Азии применялся термин «племенной эпос». А. К. Боровков разделил их на три группы: кипчакский эпос, огузо-туркменский эпос и кыргызский эпос [5, с. 67]. Однако при изучении русских былин термин «племенной эпос» не был использован ни одним исследователем фольклора, включая В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова. Таким образом, ввиду отсутствия следов этнического сознания в русских былинах, историческое изучение героического эпоса было отодвинуто на задний план. И это благодаря советской идеологии, которая стремилась к объединению культур различных этносов и народов.

### **На пути к этническому изучению**

Изучение эпического наследия различных народов, отличающихся по этнографическому укладу, религиозным верованиям и образу жизни – одно из распространенных недостатков фольклористики советского периода. В образцах казахского героического эпоса, формировавшихся в условиях патриархального строя, на первый план выходит этническая номенклатура. Изучение историзма эпических сказаний, сплетенного с этнической историей тюркоязычных племен, составляет основную проблему эпосоведения на современном этапе. Полемика, вспыхнувшая между историками и фольклористами в начале 60-х гг. прошлого столетия, к существенным результатам не привела. Б. А. Рыбаков и В. Я. Пропп не пришли к компромиссу, хотя художественно-поэтическое изучение былин стало доминировать над историческим освоением.

Справедливости ради надо отметить, что по результатам бурной научной конференции историческое направление в фольклористике не было официально опровергнуто. Этой методологической проблеме – изучению историзма былин ученые-фольклористы обращались и позднее. Основные постулаты исторической школы продолжали существовать параллельно с типологической теорией. Научно-познавательный процесс вновь и вновь возвращался к историко-этническим истокам героического эпоса.

Изучением этой самой проблемы были заняты многие казахские ученые в лице основоположников академического литературоведения – М. Ауэзова, Е. Исмаилова, А. Кобыратбаева, А. Маргулана и др. можно с уверенностью сказать, что все они прошли через призму исторической школы. Их научные суждения необходимо рассматривать как заметный вклад в историческое изучение героического эпоса казахского народа.

Однако эпосоведы 1970-1980-х гг., вооруженные методологическими установками корифеев советской фольклористики – В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова, стали дистанцироваться от исторического изучения героического эпоса без должной научной аргументации. Историческим постановлением ЦК ВКП (б) от 9 августа 1944 г. «О состоянии общественно-политической и идеологической работы партийной организации Татарстана и пути его улучшения» фактически был наложен запрет на пропаганду эпоса «Едигей». Постановлением ЦК КП (б) Казахстана «О грубых политических ошибках в работе Института языка и литературы Академии наук Казахской ССР» [6] послужило дальнейшим основанием для отчуждения от исторического наследия прошлого. Мало кто из ученых пытался доказать несостоятельность партийных постановлений, которые были далеки от подлинного научного изучения эпоса. Даже на сегодняшний день сложно утверждать, что многие проблемы эпосоведения разрешены, что этнический характер тюркских эпических сказаний, в отличие от славянского, изучен на должном научном уровне. Многие фольклористы, застывшие на уровне типологической теории прошлого столетия, по сей день с осторожностью относятся к научной обработке этнических сведений

в героическом эпосе. Между тем в области художественно-эстетической природы – поэтики, социально-информационной сферы – историзма, этнографических истоков – этнического характера героического эпоса очень много накопившихся проблем. Именно поэтому ученые обращаются этой проблеме вновь и вновь.

В трудах казахских фольклористов Р. Бердибаева, С. Каскабасова, О. Нурмагамбетовой, Н. Турекулова, Е. Турсынова затрагивались различные аспекты историзма эпоса. В научных изысканиях автора этой статьи интерес к герменевтическому изучению эпического наследия объясняется не только совершенствованием методологии исследования, но и стремлением к использованию эпических сказаний в качестве косвенного источника для изучения этнической истории казахского народа [7]. В героических сказаниях мы находим не только художественно-поэтические закономерности, но и отголоски историко-этнических процессов. Это говорит о том, что мы должны относиться героическому эпосу в качестве народной памяти, истории, рассказанной самим народом. Ономастическая номенклатура – Коркут, Казан, Баяндур, Караман, Кобланды, Куртка, Алпамыс и т. д. – вплетенная в содержание многих эпических сказаний, проливает свет в этническую историю кочевых тюркоязычных племен [8, с. 55].

В период возрождения национального самосознания, совершенствования научно-познавательного процесса казахская фольклористика загружается новыми проблемами. Настало время для изучения сведений этнического порядка в героическом эпосе в качестве этнического источника.

#### **Методологические проблемы**

Изучением казахского фольклора ученые занимались в конце XIX в., тогда как расцвет науки приходится на вторую половину XX в. Фольклористику этого периода можно разделить на три этапа: 1920-1930-е, 1940-1950-е и 1960-1990-е гг. Если в ранних научных изысканиях рассматривались в основном сюжетно-жанровые особенности, то позднее ученые стали уделять должное внимание текстологии, стадиальности и историзму героического эпоса. Все эти начинания способствовали более глубокому изучению историко-хронологической системы казахского эпоса. На этой почве утвердилась классификация эпических сказаний в следующей стадиальной последовательности: архаический эпос, героический эпос, романический эпос и исторический эпос.

Заметим, что классификация эпических сказаний, как писал еще В. Я. Пропп, изучается в зависимости от того, какая действительность в нем отражена и как соотносится с исторической действительностью. Поэтому жанровая классификация имеет историко-стадиальный характер. Одностороннее изучение героического эпоса на основе историзма художественной системы к желаемым результатам не привело. Ибо изучение поэтики эпоса мало затрагивает проблемы историзма, не говоря уже об этническом характере. Следовательно, ни типологический, ни историко-сравнительный методы не способны пролить свет в историко-этническую природу казахского героического эпоса. Это, в свою очередь, еще раз подтверждает, что изучение поэтики эпоса вне историко-социального фона не может привести к желаемым познавательным результатам. Иначе говоря, исторический фон в эпосе – базис важнее художественно-поэтического обрастания – надстройки.

С ростом познавательной потребности настало время для разработки методологических проблем изучения этнического характера казахского героического эпоса, в т. ч. в качестве этнического источника. В коллективных монографиях «Фольклор и действительность» (1990) и «Историзм казахского фольклора» (1993), выпущенных Институтом литературы и искусства АН КазССР, казахские фольклористы еще в 1990-е гг. вплотную подошли к этой проблеме.

Справедливости ради надо сказать, что отдельные казахские просветители старшего поколения, оставившие мысли и суждения об историзме эпоса, освещали эту проблему в русле исторической школы. К сожалению, в послереволюционный период труды А. Букейханова, члена I Государственной Думы, не вошли в научный оборот: в 1937 г. он был репрессирован как «враг народа» и расстрелян в Бутырке, а его труды были изъяты из научного оборота. Они были переизданы только после приобретения независимости [9].

Если признаки исторического изучения героического эпоса наблюдаются в фольклористике 1940-х гг., то можно ли говорить, что результаты их научных изысканий являются недостовер-



ными, методологически ошибочными? Мы не можем отказаться от прошлого казахской фольклористики. Каждый исследователь, имевший дело с эпическим наследием, в той или иной форме опирался на достижения исторической школы. Одни ограничивались изучением художественной системы эпоса, другие стремились в глубь – к историческим истокам. Однако после критического выступления группы историков в центральной партийной газете «Правда» политическая ситуация в республике резко обострилась [10]. Многие фольклористы, отказавшись от методологии исторической школы, массово перешли на рельсы художественно-поэтического изучения эпоса. Из учебных программ высших учебных заведений были исключены почти все эпические сказания казахов, якобы созданные в эпоху феодализма. Вплоть до 1955 г. занятия в вузах проводились по утвержденному Министерством просвещения КазССР тексту стенограммы. В это сложное время видный фольклорист В. Я. Пропп выдвинул тезис о том, что «героический эпос идет не позади истории, а впереди и выражает вековые идеалы народа» [11, с. 24].

Этот требующий уточнения тезис способствовал возврату ранее снятых с научного обихода эпических сказаний многих народов СССР. В конце 1950-х гг. этой проблеме были посвящены Всесоюзные научные конференции, посвященные эпосам «Алпамыс», «Манас», «Коруглы» и т. д.

Все эти методологические поиски заслуживают внимания и составляют определенное звено в процессе изучения казахского героического эпоса. Однако не все они могут быть признаны доминирующими, когда речь идет об историзме эпоса. Во введении книги «Фольклор. Проблемы историзма» совершенно верно читаем причины, имевшие место в историческом изучении эпоса: «Вокруг этих проблем в фольклористике идет многолетняя дискуссия, однако новых результатов еще недостаточно. Известное топтание на месте объясняется, в частности, тем, что дискуссия зачастую замыкалась на одних и тех же материалах и подходах; не в полной мере учитывались многообразие фольклорного наследия и его поэтики, теоретический опыт науки» [12, с. 3].

Это действительно так. Основная причина заключалась в непригодности прежних методологических подходов к раскрытию исторических истоков героического эпоса. Тогда как историко-сравнительные изыскания в лучшем случае могли ответить на вопрос о стадильности героического эпоса и не более. Это касается научных исследований, которые опираются на историко-типологический метод в фольклористике. Настоящий метод позволил фольклористам шагнуть еще глубже и определить причины тождества на уровне мотива и сюжета. Однако историко-типологический метод освещал эту проблему лишь в определенных рамках. Причина здесь кроется не в изысканиях отдельных ученых, а в самом методологическом подходе.

Со временем казахская фольклористика стала обогащаться новыми методологическими подходами, позволяющими заглянуть в этническое прошлое народа. Изучая пройденный путь советской фольклористики несложно обнаружить, что вокруг этих проблем шли многочисленные дискуссии. Например, представители мифологической школы, рассматривавшие героический эпос вне времени и пространства, больше опирались на мифологическое сознание народа. Однако приверженцами исторической школы были достигнуты заметные сдвиги. Еще Л. Н. Майков и В. Ф. Миллер истоки отечественной истории искали в недрах русских былин. Основным недостатком этого направления являлась оценка былин как наследия феодальной эпохи. По этой причине в 40-е гг. XX столетия научные постулаты исторической школы были подвергнуты политизированной критике как устаревшая, несостоятельная методология. На этой почве практика изучения былин в связи с русской историей, отраженная в трудах Л. Н. Майкова, В. Ф. Миллера, А. П. Скафтымова и М. Н. Сперанского, ушла в забвение. Место исторической школы в фольклористике заняли научные изыскания В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова и др. Этой же плеяде советских ученых отчасти примыкает известный фольклорист В. М. Жирмунский.

Несмотря на доминирование поэтического направления и критики исторической школы в советский период отдельным ученым все же удавалось продолжить историческое изучение былин. Таким образом в эпосоведении советского периода сформировались два противоположных направления. Одно из них историзм эпоса вычленило из его художественно-поэтической системы (историческая поэтика), другое – искало в недрах реальной истории. Между тем ни один фольклорист не занимался поиском в героических сказаниях конкретных дат и чисел.

### Обсуждение

В процессе освещения концепции этих методологических направлений определились основные цели и задачи, а также новшества настоящей работы. Мы уже отмечали, что советская фольклористика 1960-1970-х гг. отрицала историзм эпоса и была нацелена на изучение поэтики – художественной системы. Представители этого направления утверждали, что нет тождества между сюжетом эпоса и реальной историей. Они были уверены в том, что историзм эпоса подчиняется внутренним закономерностям эпического сказания, а реальная история живет сама по себе.

Видный русский ученый В. Я. Пропп, известный своими фундаментальными трудами, как «Морфология сказки» и «Исторические корни волшебной сказки», выражая свое несогласие с концепцией исторической школы, писал: «Это не значит, что эпос возникает вне времени и пространства. Но это значит, что вопрос о том, в каком году и в каком городе или в какой местности возникла та или иная былина, неправильно поставлен. Былины отражают не единичные события истории, они выражают вековые идеалы народа» [11, с. 24].

Для того, чтобы правильно охарактеризовать данную научную позицию необходимо будет осветить содержание многих других научных изысканий. Так, в данном случае В. Я. Пропп игнорирует А. Н. Веселовского, утверждавшего, что «всякий эпос зарождается, несомненно, после того, как в истории является известное историческое движение. Все эпосы, за исключением карело-финского, имеют историческую подкладку» [13, с. 292-293]. Оставляет вне внимания суждения Н. И. Кравцова, что «эпос свидетельствует о широте исторического кругозора народа и о глубоком понимании им исторических событий, об умении связать прошлое с настоящим. В эпосе проявляется историческое самосознание народа» [14, с. 106]. Увлекаясь поэтикой эпоса В. Я. Пропп пишет, что «мнение некоторых ученых, утверждавших, что эпос возникает первоначально как историческая песня, с веками забывается и искажается, постепенно превращаясь в былинку, должно быть совершенно оставлено» [15, с. 24]. На этой основе на первый план изучения выдвигает идею произведения: «Идея есть решающий критерий для определения отношения песни к той или иной эпохе» [11, с. 24].

Надо отметить, что В. Я. Пропп, пусть даже в косвенной форме, но все же пользуется понятием «историзм» в фольклористике. Об этом свидетельствуют главы его исследования: «Эпос в период разложения первобытнообщинного строя», «Русский эпос эпохи развития феодальных отношений», «Русский народ в борьбе с татаро-монгольским нашествием», «Эпос эпохи образования централизованного русского государства», «Судьба эпоса при капитализме», «Современное состояние эпоса». Если заглянуть глубже, то это не историзм былин в его подлинном смысле, а схема, опирающаяся на классические исторические формации. Несмотря на наличие элементов историзма, связь былин с реальной историей автором не признается. Надо полагать потому, поскольку не была разработана методология изучения историко-этнических сведений, отраженных в эпических сказаниях.

Суждения ученого относительно историзма эпоса можно усмотреть в его поздних трудах. Иногда автор как бы признает историзм былин, но несколько иначе понимает эту проблему: «Задача исторического изучения состоит в том, чтобы показать, во-первых, что в новых исторических условиях происходит со старым фольклором, и, во-вторых, изучить явление новых образований» [16, с. 28]. И опять же склоняется к старой позиции о необходимости изучения жанровых особенностей, ибо каждый фольклорный жанр по-своему отражает историческую действительность. Именно здесь В. Я. Пропп усматривает промахи представителей исторической школы, и утверждает, что отражение исторической действительности в былинах подчинено его поэтическим закономерностям, без учета которых невозможно решить проблему историзма фольклора [16, с. 94].

В методологическом аспекте В. Я. Пропп опирается на историко-сравнительный метод исследования. Иначе говоря, В. Я. Пропп уделяет больше внимания художественно-эстетическим свойствам эпоса, а не историко-познавательному содержанию былин. «Для нас историчны не только имена и факты, историчен сам художественный вымысел как таковой» [16, с. 98], – утверждает автор.

Другим ярким представителем этого направления в советской фольклористике был Б. Н. Путилов. Перечисляя основные недостатки исторической школы, он пишет: «Одной из ошибок исторической школы в изучении эпоса заключается в частности, в том, что представители ее не видели никакой разницы между былиной и историческими преданиями (и даже летописью) в их отношении к истории, в самом типе их структуры. Они были убеждены, что одни и те же события с теми же подробностями и реалиями, одни и те же лица получили отражение как в летописном предании, так и в эпической песне; разница лишь в степени сохранения реальных данных и в масштабе их искажения» [17, с. 226]. Придерживаясь позиции В. Я. Проппа, ученый утверждает, что для изучения историзма необходимо считаться с жанровой природой былин. Позицию фольклориста определяют следующие строки: «Типология эпического историзма есть одновременно типология эпических жанров, типология развития эпического творчества. Историзм не может быть вычленен из художественной системы, он является одним из органических ее качеств» [17, с. 226].

В результате Б. Н. Путилов приходит к заключению, что для изучения историзма былин необходимо знать закономерности поэтики. На этой почве предлагает изучить историзм эпоса вне отраженных в его содержании исторических сведений. Однако происхождение этих самых исторических сведений автор обходит молчанием. Потому что они не были еще изучены исторической наукой, не была разработана соответствующая методология, которая позволила бы использовать отдельные сведения, отраженные в героическом эпосе, в качестве историко-этнического источника.

При изучении классических образцов казахского героического эпоса с подобной позицией, сводящей весь смысл эпических сказаний к его художественной системе, сложно согласиться. С такой позицией не могла смириться целая плеяда замечательных фольклористов – С. Н. Азбелев, М. М. Плисецкий, Л. И. Емельянов и др. Следовательно, историзм нельзя рассматривать вне социальной среды, исторической эпохи и этнического процесса, отраженного в содержании былин.

Историзм былин – это не фантазия, выдуманная народом, а исторические факты, сохраненные в его памяти и передающиеся от поколения к поколению в виде эпических сказов, с каждым разом приобретающих художественный окрас. Мимолетность концепции Б. Н. Путилова особо проявляется при использовании его методологии по отношению к эпическому наследию народов Центральной Азии – казахов, киргизов, туркменов, узбеков и каракалпачков. Здесь уместно вспомнить слова известного каракалпачского фольклориста И. Т. Сагитова о том, что «культурное наследие каждого народа необходимо изучать в тесной связи с его историей. Изучение эпических произведений возможно только при знании истории политико-экономических и общественных условий жизни народа» [18, с. 30]. Если Б. Н. Путилов считает, что историзм былин нельзя вычленить из его художественной системы, то казахский ученый А. Конаратбаев утверждает, что «героический эпос в некоторой степени напоминает летопись, его нельзя исследовать вне истории племен и племенных объединений» [19, с. 133]. Изучая кыргызские народные поэмы, Г. Ж. Орозова также утверждает, что «все кыргызские народные поэмы создавались на основе реальных исторических событий, пережитых народом» [20, с. 120].

Однако некоторые вопросы фольклористики Г. Ж. Орозова освещает весьма традиционно, иногда даже переоценивая роль сказителя [20, с. 122]. Так, на сегодняшний день мнение, будто каждый сказитель в содержание эпического произведения вносит сведения от себя нуждается в уточнении. Об этом фольклористы писали на рубеже 70-80-х гг. прошлого столетия. Еще С. Ю. Неклюдов отмечал, что в богатырской сказке текст, имеющий самостоятельное значение, существует независимо от сказителя [4, с. 76]. Этой проблемой занимались и казахские ученые, в т. ч. автор настоящих строк.

Сказитель-импровизатор, повествовательная деятельность которого строго контролируется слушателями, включая эпическую традицию, при каждом исполнении эпоса может художественно обобщать, вносить новые сравнения и эпитеты. Однако нормами эпической традиции ему «запрещено» вносить изменения этнического порядка. Например, исполнители двух вариантов и многочисленных версий эпоса «Кобыланды» являются представителями различных

казахских родов. Однако во всех образцах эпоса Кобыланды – выходец из кыпчакского племени. Никто из многочисленных сказителей не вправе менять его этническую принадлежность. Мало того, исследования казахского героического эпоса показали, что во всех 29 вариантах и версиях «Кобыландь», записанных в различных регионах Казахстана, одна и та же ономастика. Особенно устойчивы этнонимы и топонимы.

С учетом вышеизложенного можно заключить, что новизна научных изысканий Б. Н. Путилова заключается в его противоположной позиции по отношению к историческому направлению в фольклористике. Его научные разработки относительно эпического пространства и времени, эпического героя и бытия, изложенные в книге «Героический эпос и действительность», по большому счету также примыкают к исторической поэтике. В разряд подобных исследований можно отнести работу А. А. Петросяна. Анализируя этапы становления эпосоведения, автор примыкает к историко-сравнительному методу, т. е. поэтическому направлению. Суждения А. Н. Бернштама об историчности эпоса автор считает поверхностными [21, с. 16]. Таким образом, почву для догматической критики 1940-1950-х гг., получившей место и в советской фольклористике, А. А. Петросян ищет в недрах исторической школы. Поэтому его научные изыскания недалеко от методологических установок того периода.

Иногда А. А. Петросян как бы признает историзм фольклора. Но понимает его в рамках тезиса «у каждого эпоса свое отношение с историей народа» [21, с. 19]. И тут же возвращаясь к прежней позиции, добавляет: «У каждого народа своя историчность. Однако в тех случаях, когда в эпических произведениях различимы приметы исторических лиц и их конкретных деяний, составивших основу сюжета, мы не забываем, что эпос – это не летопись истории» [21, с. 31]. Автор избегает контактного понимания проблемы историзма былин. А происхождение исторических сведений сводит к «смешению эпоса с такими жанрами фольклора, как исторические предания, исторические песни и исторические хроники» [21, с. 23].

Современная историческая наука при изучении истории какого-либо народа отнюдь не ограничивается лишь письменными источниками. Развитие методологии науки привело к расширению перечня первоисточников. Ибо основные исторические источники иногда могут не содержать наиболее важные сведения, относящиеся к истории народа. Когда исчерпываются первоисточники, признанные советской исторической наукой, на помощь приходят косвенные источники – эпические сказания. В этом и заключается чреватость односторонне художественного изучения эпоса.

Эпос как один из историко-этнических источников может подвергаться обработке с различных сторон. Если изучение поэтики эпоса – задача литературоведческой, то выявление воспитательного значения – прерогатива педагогической науки. При таком подходе остается в тени центральная проблема эпосоведения – отношение героического эпоса к историческому прошлому народа; отражение в его содержании отдаленных историко-этнических сведений, иногда сложно поддающихся научной обработке. Основная проблема должна заключаться в определении социально-исторических, этническо-информационных сведений в эпосе. Если многовековой путь какого-либо народа ограничить только теми сведениями, которые нашли отражение в дошедших до нас письменных источниках, то мы невольно ограничим научно-познавательный процесс. В этом и заключается суть определения историко-этнической сущности героического эпоса как научной проблемы.

Мы должны помнить и следующее. В условиях XIX в., когда зародилась историческая школа, европейская культура находилась на высоком уровне. Разве можно использовать суждения, высказанные с высокой европейской трибуны, по отношению к фольклору казахского народа, все еще бытовавшего в условиях кочевого образа жизни и патриархального строя с его степной музыкально-эпической традицией? Здесь необходимо понимание того, что с развитием общества и общественных отношений культура обновляется, художественная система совершенствуется, а историзм былин притупляется. Это доказано стадийным методом исследования в фольклористике.

Мы не беремся утверждать, что научные постулаты исторической школы были безошибочными, поскольку именно они выдавали героический эпос за феодальное наследие. Теория об аристократическом происхождении эпоса сыграла отрицательную роль для фольклористики

советского периода. И тем не менее было бы неверно полностью отрицать достижения этого научного направления. Нельзя забывать, что в трудах А. П. Скафтымова [22], Ю. М. Соколова [23], М. К. Азадовского [24], А. И. Никифорова [25] и А. М. Астаховой [26] основные концепции исторической школы были оценены положительно. Их изыскания нельзя оценивать как подражание историческому направлению, поскольку сумели подняться на более высокую ступень исторического изучения фольклора. Помимо всего они доказали, что эпические сказители – носители народной исторической памяти. Вместе с тем они широко пользовались стадийным и типологическим методами исследования. С учетом этих качественных изменений Б. А. Рыбаков назвал это направление «советской исторической школой».

Конечно, не все ученые одобряли концепции исторической школы. Например, исследователи, изучавшие былины в жанровом аспекте, не отрицали, что в них нашли отражение события различных исторических эпох [27]. Они считали, что в былинах встречаются схожие события, исторические личности различных периодов. Интересно заметить, что фольклористы, подвергавшие критике концепции исторической школы, полностью не отрицали достижения этого направления. Так, анализируя работу А. П. Скафтымова, известный фольклорист Б. М. Соколов писал: «Вообще, кончая третью главу, Скафтымов вновь восстанавливает историческую школу» [28, с. 306].

Можно перечислить целую плеяду фольклористов, которые, развивая концепции исторической школы, поднялись на высшую ступень исторического изучения фольклора. Среди них фигурируют имена и труды Б. Д. Грекова, Б. А. Рыбакова, М. М. Плисецкого, Н. И. Кравцова, Л. И. Емельянова и др. Это ново-историческое направление сформировалось на горизонте 50-х гг. XX столетия. Тогда Б. Д. Греков утверждал, что «былина – это история, рассказанная самим народом» [29, с. 7]. Однако его идея осталась в тени известной работы В. Я. Проппа, определившей дальнейший путь существования героического эпоса народов Советского Союза. Спустя несколько лет тезис Б. Д. Грекова был возобновлен видным историком Б. А. Рыбаковым, который, решительно утверждая исторический характер русских былин, писал: «Первой формой исторического повествования у каждого народа являются эпические сказания, рассказывающие о героях – объединителей племен, о постройке первых городов, о героических битвах с чужеземцами. Овеянные романтикой и сказочностью, сложенные особым гиперболическим стилем, эти сказания нередко вызывают недоверие позднейших историков. Но первые опыты письменной истории обычно начинаются с записи древних эпических сказаний, к которым средневековый хронист присоединяет факты современной ему жизни» [30, с. 9]. Подобное суждение не отрицает и В. Я. Пропп, который больше опирается на поэтику эпоса.

Б. А. Рыбаков считает, что при изучении исторической природы эпоса необходимо уделять должное внимание времени появления каждого фольклорного жанра, этапам его развития. На этой почве эпические сказания делит на следующие периоды:

1. Архаические сказания, овеянные мифологическим представлением народа, в которых в деяниях этнических групп много гиперболического. Этот период у Б. А. Рыбакова охватывает с I в. до н. э. до I в. н. э.
2. Племенной эпос, сформировавшийся в условиях военной демократии, т. е. в период с IV по VII вв. Автор отмечает, что образцы подобных эпических сказаний зарождались и позднее.
3. Древние (IX в.) и более поздние (XIII в.) образцы былин.
4. Былины XIII-XIV вв. В это время они были подменены историческими песнями [30, с. 12].

Этими суждениями Б. А. Рыбаков фактически возродил концепцию исторической школы. Представителей исторического направления автор делит на две группы:

- 1) направление А. Н. Веселовского, изучавшее эпические сказания на уровне Запада и Востока;
- 2) историческое направление во главе с Л. Н. Майковым и В. Миллером, а также М. Н. Сперанским и Ю. М. Соколовым.

Необходимо подчеркнуть, что Б. А. Рыбаков не просто повторяет концепцию исторической школы, он критически воспринимает каждый их тезис, отбрасывая устаревшее и развивая только прогрессивное начало. Позицию ученого определяют следующие его слова: «Истори-



ческая школа не дала настоящего исторического анализа былинного эпоса» [30, с. 41]. Анализируя суждения В. Я. Проппа, автор правильно раскрывает некоторые недостатки: «... общего представления о той исторической эпохе, которая породила былины и воспеты в них, в работе В. Я. Проппа не дано, как и не даны и основные причины создания былин и отбора для передачи потомству именно тех сюжетов, которые дошли до нас, потомков. В ряде своих положений В. Я. Пропп делает шаг назад даже по сравнению со старыми исследователями вроде М. Н. Сперанского или А. И. Лященко. Основной тезис В. Я. Проппа таков: «Былины отражают не единичные события истории, они выражают вековые идеалы народа» [30, с. 42]. На этой основе считает, что работа В. Я. Проппа находится в антагонизме с исследованиями историков и историков литературы. Далее заключает, что «В. Я. Пропп выступает против историзма вообще: народность же былин он не доказывает, а лишь декларирует. Опасность взглядов В. Я. Проппа состоит в том, что они нашли последователей» [30, с. 43].

Эти выводы Б. А. Рыбакова были сделаны на основе анализа методологических предпосылок В. Я. Проппа, отрицавшего исторический метод исследования, в результате впавшего в русло вульгарной социологии и нигилизма. Историк считает, что сюжеты былин должны быть изучены на основе исторической хронологии. К сожалению, эти слова Б. А. Рыбакова были услышаны не всеми исследователями. Между тем, в фольклористике союзных республик набирала обороты позиция В. Я. Проппа.

Среди исследователей, затронувших проблемы народности и историзма русских былин, фигурирует имя М. М. Плисецкого. Критикуя позицию представителей поэтического направления, автор пишет: «Итак, мы имели здесь дело со своеобразной теорией, формально признающей историчность былин, но в то же время отрицающей ее; былины историчны, поскольку в самой общей форме отражают условия жизни и быта раннефеодального периода, и в то же время они не историчны, поскольку ни в коем случае не могут отражать конкретных исторических событий и лиц этого времени» [31, с. 106].

Этими словами М. М. Плисецкий вскрывает противоречивую позицию В. Я. Проппа. Считает, что в эпосоведении не учитывались значение народной памяти, историзм географических наименований и имена отдельных героев. Автор не сбрасывает со счетов и художественную сферу – поэтику, и социальный аспект – историзм былин. Поэтому ему сложно инкриминировать те недостатки, о которых писал В. Я. Пропп, критикуя представителей исторической школы. В этом суть позиции М. М. Плисецкого.

Историзм былин рассматривается в трудах Н. И. Кравцова, который считает, что эпос – не произведение, прошедшее поэтическую обработку, а особый путь сохранения исторических фактов в сознании народа. В своей работе, посвященной сербскому эпосу, ученый вычленяет следующие исторические признаки:

- 1) в эпосе встречаются герои с историческими именами;
- 2) находят отражение известные исторические события;
- 3) описываются быт, культура и познавательные понятия, характерные для различных периодов истории сербов;
- 4) сохраняются следы исторической географии;
- 5) находят отражение интересные и ценные исторические события, которые не сохранились в других источниках [32, с. 145].

Эти умозаключения нельзя считать поверхностными. Они заслуживают пристального внимания. Н. И. Кравцов правильно отмечал, что «в сербском эпосе упоминаются сотни городов, сел, областей, чем он отличается от эпосов других народов» [33, с. 99]. Основная проблема заключается именно в историко-этническом характере эпических сказаний отдельных народностей. Это говорит о том, что научные заключения и методологические установки, осуществленные на основе изучения русских былин, нельзя применять по отношению к эпическому наследию других народов.

Проблемам взаимоотношения истории и эпоса должное внимание уделял и С. Н. Азбелев, считавший, что в эпосе находят отражение мировоззрение, думы и чаяния народа. Далее автор задается вопросом: что такое героический эпос? Плод фантазии народа или же художественная система исторической памяти о героизме того народа?



Это та самая проблема, которую не могут разрешить представители поэтического и исторического направления в фольклористике. С. Н. Азбелев посвятил свой труд именно этой неразрешенной проблеме. Суть своей позиции автор раскрывает, совершая экскурс в прошлое: «До середины 50-х годов наша фольклористика, при всем различии не только исследовательских приемов и интерпретаций, но и методологических позиций советских и дореволюционных ученых, была единодушно в позитивном отношении к центральному аспекту проблемы историзма. Вопрос этот не дискутировался, так как ответ представляется достаточно очевидным» [34, с. 1-2]. Более жесткую позицию занимает С. Н. Азбелев по отношению к критикам исторической школы. Соглашаясь с тезисом А. П. Скафтымова, что сюжет эпоса основывается на известном историческом событии, пишет: «Появившаяся три десятилетия спустя труд В. Я. Проппа, напротив, исходил из тезиса, что устный эпос, выражая вековые, эпохальные идеалы народа, вообще не отражает отдельных событий его истории. Соответственно, почти все результаты исследований историзма были за сто лет В. Я. Проппом отвергались (без конкретного разбора), а самое изучение народного эпоса “применительно к отдельным, частным событиям истории расценивалось как нецелесообразное”» [34, с. 7].

Автор излагает свое видение и по отношению к позиции Б. Н. Путилова: «Мнение, будто сюжеты героического эпоса всегда основываются на вымысле, а не фактах (причем народный эпос “создает своеобразную модель” истории, которая “в определенном смысле противостоит истории реальной”), стало излагаться Б. Н. Путиловым как требование современной методологии, а тезис, что народный героический эпос художественно обобщал воспоминания о реальных событиях истории народа, аттестоваться как не отвечающий нынешнему уровню эпосоведения и общего понимания специфики фольклорного творчества» [34, с. 7].

В трудах В. П. Аникина, Ю. И. Юдина, В. Г. Мирзоева, которые разделяли позицию В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова, также присутствовала критика исторической школы. Главное отличие научных изысканий С. Н. Азбелева заключается в освещении термина «фольклор» не только как искусства слова, но и как народную память (искусство памяти). Автор ставит вопрос несколько иначе и подчеркивает, что «историзм эпоса в самом широком смысле давно не составляет проблемы. Она заключается теперь не в том, соотносится ли народный эпос с эпохами народной истории, а в том, как он соотносится с конкретными историческими событиями. При этом весьма существенным является вопрос, что именно принадлежит к событиям историческим» [34, с. 14-15].

Отвечая на этот вопрос, автор пишет, что «как раз те события, о каких повествует народный эпос, порой слабо освещены или совсем не упомянуты в летописях и хрониках... Степень историчности события не должна ставиться в зависимость от степени полноты сохранившихся письменных источников» [34, с. 15]. Если представители поэтического направления считали, что историзм былино невозможно вычленишь из его художественной системы, то С. Н. Азбелев предлагает не ставить историзм эпоса в зависимость от полноты или частичного сохранения исторических данных. Далее читаем следующие суждения автора: «Свойственные “классическим” формам народного эпоса идеализация, гиперболизация, условность, ситуативность, вообще “эпическое переосмысление реальности” отнюдь не есть органическое свойство некоего “эпического сознания”, начавшего будто бы уступать место реально-историческому сознанию где-то в середине второго тысячелетия» [35, с. 30-31].

С. Н. Азбелев говорит о сюжетной контаминации, допускает переход одного эпического сюжета в другой эпос. Историзм же эпоса рассматривает в тесной связи с фольклорным творчеством. Все это дает исследователю заключить, что героический эпос – разновидность народной памяти, сформировавшейся на основе определенных закономерностей. Научная позиция автора наиболее выпукло показана в следующих строках: «С большей или меньшей полнотой былины сохранили следы исторической конкретности: имена, реалии, измененные эпизоды или фрагменты их (помимо общего бытового фона эпохи) – в преломлении, диктуемой поэтической традицией» [34, с. 36].

Ученый считает возможным определить историзм эпического сказания, сформировавшегося на определенной ступени общественного развития. Однако их нельзя путать со сказаниями, возникшими на различных стадиях эпического творчества. Иначе говоря, автор не ставит

знак равенства между общественным развитием и эпическим творчеством, считая эти два начала лишь разновидностями систематизации эпических жанров. Он критикует установки поэтического направления о том, что эпос не повторение истории, что в основе эпического произведения лежит фантазия народа, считает невозможным привязку историзма эпоса к определенной эпохе. Утверждая тезис об отражении в эпосе различных исторических событий, С. Н. Азбелев заключает: «Трансформация устного отклика на конкретный факт в эпический мотив, трансформация в былинный сюжет “прагматического” описания реальных событий – закономерное явление для устного эпоса... Объяснение этой закономерности следует искать в специфике фольклора, отличие которого от других видов искусства состоит в фиксации произведений исключительно памятью» [35, с. 31]. Далее указывает, что представителями исторического направления в фольклористике создана правильная система исторического освоения былин: «Не приходится сомневаться, что в той или иной степени содержание почти каждой былины восходит к фактам русской истории. Имена исторических лиц, известные по письменным источникам, бытовые, географические и иные реалии помогают установить фактическую основу их» [35, с. 267].

Эти доводы показывают необходимость развития исторического направления далее. Игнорирование подобных суждений – есть игнорирование последних достижений фольклористики. Ибо поэтические, эстетические и этнографические закономерности эпоса формируются на протяжении многих веков. К тому же у каждого народа свои особенности развития эпического творчества.

Изучая классические образцы казахского героического эпоса, как «Кобыланды» и «Алпамыс», несложно понять, что на первый план выдвигается этнический характер, т. е. познавательное начало. Все этнонимы (кыпчак, кият, кызылбас, калмак и т. д.) имеют историко-этническую подкладку и тесно сплетаются со страницами реальной истории. Это не вымысел, а сказание о героических подвигах своих предков.

Определенное разрешение этой научной проблемы можно обнаружить в трудах Д. С. Лихачева, который рассматривает поэтику и историзм эпоса в неразрывной связи. Главное направление автора – изучение путей объединения поэтики эпоса с исторической основой [36; 37, с. 334-351].

Дальнейшее утверждение этой позиции связано с трудами Л. И. Емельянова. Несмотря на полемичность отдельных суждений его оппонентам не удалось опровергнуть концепции исторического направления. Они оказались на прежней, более низкой ступени эпосоведения, тогда как Л. И. Емельянов сумел подняться на более высокую ступень научного мышления. Если отдельные исследователи противопоставляют поэтическое направление В. Я. Проппа исторической концепции Б. А. Рыбакова, то Л. И. Емельянов находит общие умозаключения, характерные для них. Мало того, доказывает, что В. Я. Пропп вплотную подошел к проблеме историзма эпоса.

Краткий обзор научной литературы показал, что списывать достижения исторического направления в фольклористике преждевременно. Труды Б. Н. Рыбакова, М. М. Плисецкого, Е. М. Мелетинского, Д. С. Лихачева, Л. И. Емельянова доказывают, что вплоть до 80-х гг. XX столетия полемические выступления вокруг этого вопроса не прекращались. У истоков этого направления стоял Б. А. Рыбаков. Спустя год В. Я. Пропп, увлеченный критикой позиции Б. А. Рыбакова, как верно подметил Л. И. Емельянов, допускает обобщающие заключения, нуждающиеся в дополнительной аргументации. В частности, он выдвигал весьма упрощенную версию, будто факты, лежащие в основе русских былин, и подвергнутые изменениям исторические события не идентичны. Для Л. И. Емельянова это совершенно разные проблемы и явления. В своей статье «О границах метода и “единицах” историзма», признавая результаты историко-сравнительного метода исследования, затрагивает сложную проблему, которая долгие годы оставалась в тени. Это – отношение фольклорных произведений к реальным событиям и историческим фактам. Сам автор это объясняет отражением исторической формы в фольклоре, принципом отражения исторической действительности, «историческими фрагментами», измеряющими его проявления в различных жанрах фольклора [38, с. 24].

Совершая научный экскурс в историю фольклористики Л. И. Емельянов по-новому оценивает историческую школу, прилагает огромные усилия для возрождения его жизнеспособной

концепции. По мнению исследователя, природа историко-сравнительного метода такова, что она не способна отражать исторические «детали» в эпосе. Для исторического изучения былин особенно ценны следующие высказывания Л. И. Емельянова: «По мере приближения к более “обозримым” историческим периодам, по мере того, как все более настоятельной становится необходимость принимать во внимание данные именно национальной истории (а не только ее типологическую структуру), постепенно образуется и расширяется в сфере определенных культурных феноменов, которых сравнительно-исторический метод уже не в состоянии объяснить, да, собственно, и не должен этого делать. В таких условиях сравнительно-исторический метод оказывается историческим и в самом деле лишь сравнительно; “единица историзма” ... остается, как и прежде, сравнительно крупной. Вполне удовлетворительно характеризуя “синтаксис” историко-фольклорного процесса, она не содержит достаточных возможностей для характеристики его “лексики”» [39, с. 24-25].

Напоминая суждения В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова о невозможности сравнения былины с реальной историей, заключает, что «эта та самая единица, которая издавна привык оперировать сравнительно-исторический метод, и которая, не позволяя в должной мере приблизиться к конкретно национальным чертам историко-фольклорного процесса, приводила некогда в отчаяние самого А. Н. Веселовского. И все же конкретно историческая основа былин требует объяснения, игнорировать ее и дальше становится просто невозможно» [39, с. 25-26].

На основе вышеизложенного Л. И. Емельянов отказывается ставить знак равенства между терминами «фольклор» и «народное творчество». Автор склонен считать, что первый применяется только в оценочном аспекте. Тогда как природа фольклорных произведений должна охватывать две основные функции фольклора – социальный и эстетический. В этой связи ученый предлагает осветить эту проблему в двух направлениях: в одном случае должно учитываться обилие исторических сведений, в другом – многочисленные формы отражения исторической действительности.

Все это необходимо воспринимать как результат огромных научных изысканий. Основные научные постулаты Л. И. Емельянова, поднявшие проблему историзма на новую, более качественную ступень, можно использовать при изучении историко-этнического характера казахского героического эпоса. Ведь историко-сравнительный метод прошел такие же этапы развития. К тому же Л. И. Емельянов не ограничивается лишь историческим направлением, рекомендуя применять его в тесной связи с историко-сравнительной методологией. Такой подход нуждается не только в поддержке, его рекомендуем использовать при изучении этнического характера эпоса тюркоязычных народов.

Нестандартные умозаключения относительно историзма эпоса мы находим и у Е. М. Мелетинского, который считает, что путем изучения наследия первобытного общества можно внести коррективы в формирование и развитие словесного искусства. Эти суждения автор пытался обосновать на материале героического эпоса карело-финского, грузинского, армянского, осетинского и тюрко-монгольского народов. По определению исследователя в основе эпических сюжетов лежат родоплеменные распри, легенды об исторических событиях и исторических личностях [40, с. 2]. При определении генезиса героического эпоса Е. М. Мелетинский опирается на исследования зарубежных ученых. Так, К. и М. Чэдвик признавали историческую основу эпических сказаний, все остальные сведения относили к поэтической системе, которая не противоречит его историзму [41, с. 76]. При определении отношения эпоса к истории и мифологии этот тезис поддерживает и К. Баура. Если Чэдвики были на стороне хронологической точности эпоса, то Баура считал, что герои эпических сказаний имеют исторический прототип [41, с. 7]. Эти два направления Г. Р. Леви связывал с исторической школой. Совершая широкий научный экскурс в данную, все еще неразрешенную научную проблему, Е. М. Мелетинский приходит к следующему заключению: «Единственным вопросом является подлинно исторический метод к произведениям эпического народного творчества. Этот метод предполагает установление исторических условий, вызвавших к жизни героический эпос и определивших его развитие. Разумеется, исторический метод не сводится к поискам исторических реалий, но он и не исключает такие поиски» [41, с. 13]. Генезис героического эпоса ученый ищет в образах раннего фольклора. Он считает, что в основе героического эпоса лежит народный эпос

доколониального периода. Однако жанровые определения автора, как «первобытная сказка», «богатырская сказка», «волшебнo-героическая сказка», «героический эпос» [41, с. 77] ограничиваются лишь стадийным восприятием эпического творчества.

### **Заключение**

На сегодняшний день многие методологические суждения, сформулированные под натиском советской идеологии, наверняка устарели и требуют научного переосмысления. Если современная фольклористика будет повторять прежние концепции в новых условиях, то это будет проявлением консерватизма в науке. Необходимо шире развивать изучение познавательной сущности героического эпоса. Изучение поэтики эпоса – односторонне литературоведческий подход, рассматривающий эпос вне общественного сознания, народной памяти, этнографического уклада жизни, этносоциологического процесса. Для фольклористики как исторической дисциплины они не представляют новизны. Это касается и тезиса об общности идей в героической сказке и героическом эпосе. Их жанровые особенности необходимо понимать по следам В. Я. Проппа не путем раскрытия идеи, которая является «первым условием исторического изучения былин», а через специфику жанра, в зависимости от того, «какая действительность в нем отражена».

В героических сказаниях тюркоязычных народов доминирует историко-этническое начало. Однако в русских былинах следы этнического процесса менее заметны. Видимо поэтому никто из вышеупомянутых исследователей русских былин не коснулся этой проблемы. Между тем надо сказать, что своим изречением «эпос создается задолго до образования государственности» [16, с. 122] В. Я. Пропп несколько приблизился к этой проблеме. Углубляя свое видение проблемы, он утверждал: «Есть и другие жанры, в которых изображение исторической действительности составляет основную цель произведения. Они могут быть изучены с точки зрения более узкого понимания истории и историзма» [16, с. 113]. Однако об этническом характере русских былин нет ни единого слова. В. Я. Пропп делит русские былины на стадийно-географической основе: «древнейшие былинные образы», «главные герои русского эпоса», «богатыри героического цикла», «богатыри Киевского цикла», «богатыри Новгородского цикла» и т. д.

Таким образом можно заключить, что главное отличие русских былин от казахского героического эпоса заключается в отсутствии ономастики этнического характера. По определению исторической науки, славяне, населявшие земли древней Руси, разделяются на три группы: восточная часть – русские, украинцы, белорусы; западная часть – поляки, чехи, словаки, кашуба, луженаны; южная часть – болгары, сербы, хорваты, словены, македонцы, черногорцы, боснийцы. Если в VIII-IX вв. восточные славяне делились как словене, кривичи, дреговичи, вятчане, родимичи, венеды, уличи, северяне, древяне, поляне, бужане, воляняне, дулебы, тиварцы, то ни одно из этих этнических наименований не отражено в русских былинах. Вместо них используются такие катойконимы, как муромец, черниговский, микитанец, киевской, суздалец, новгородский, псковитян, володимирец. Это касается не только наиболее популярных былин, как «Святогор», «Илья Муромец», «Добрыня Никитич», но и «Слова о полку Игореве». Даже письменный памятник далее общих определений, как «Владими́ро-Сузда́льский», «Олегово храброе гнездо», «Князья и дружины», не идет.

В героическом эпосе казахского народа часто встречаются этнонимы, тесно связанные с родоплеменной структурой. Даже по ним можно проследить стадийный характер эпоса. В этом отношении можно согласиться с утверждением С. В. Козловского, что на данном этапе эпосоведения «историческая информация былинного эпоса может быть (дополнительным), но не самостоятельным, а лишь вспомогательным историческим источником» [42, с. 187].

Следовательно, можно отметить главное отличие эпического наследия вышеуказанных народов: в русских былинах самоназвание народа отражается в виде катойконимов, в героическом эпосе казахского народа в виде этнонимов. Несмотря на исторический фон в русских былинах, отсутствует этническая номенклатура – наименования отдельных племен и этносов, тогда как казахский эпос отличается обилием этнонимов, эпонимов и этнотопонимов. Вот почему между казахским героическим эпосом и русскими былинами нельзя ставить знак равенства, использовать одни методологические установки по отношению к другой эпической традиции. Использование научных результатов, вычлененных в процессе изучения одной (славянской)

культуры по отношению к другой (исламской) – к существенным достижениям не приведет. Именно поэтому трудно согласиться с утверждением В. Я. Проппа, будто «былины отражают действительность в пределах эпических законов». Историческую действительность необходимо искать не только в художественной системе эпоса, не только в рамках исторической поэтики А. Н. Веселовского, но и в русле научных изысканий Б. А. Рыбакова, Ю. В. Бромляя и Л. Н. Гумилева, которые пристально изучали элементы этнического сознания и собственно этнический процесс, отраженный в героическом эпосе. Это направление особенно приемлемо для изучения этнического характера казахского эпоса.

Мы еще раз убеждаемся в том, что различные методологические предпосылки, выработанные в процессе развития эпосоведения, не всегда применимы по отношению к эпическому наследию другого народа. Если так, то на сегодняшний день тезис В. Я. Проппа о выражении в былинах вековых идеалов народа, устарел. Необходимо также отметить разнозначность таких терминов, как «историзм художественной системы», «историзм героического эпоса», «этнографические истоки эпоса». Эти неравнозначные понятия сложно воспринимать в рамках стадийного понимания вопроса. На методологическом уровне они представляют собой совершенно разные аспекты изучения эпоса. Первую из них нужно воспринимать в рамках исторической поэтики, вторую как историзм фольклора, а третью – этнологическим процессом, отраженным в эпосе. Для казахского героического эпоса, содержащего немало сведений этнического порядка, весьма характерно последнее направление.

Каждый образец казахского героического эпоса характеризуется воспеванием героических деяний героя – выходца из одного племени. Например, Кобыланды является выходцем из племени кипчак, Алпамыс – конырат, Ер Таргын – ногай, Камбар – керей и т. д. Примечательно то, что этническая принадлежность батыров ни в одной версии вышеуказанных сказаний не меняется. Поэтому мы говорим, что героический эпос представляет собой дополнительный источник для изучения этнической истории народа, ибо «для тюрков типичны этнонимы по названию родственных отношений... по собственному имени вождя или орды, цветовые символические обозначения по странам света» [43, с. 229].

В советский период, когда в фольклористике доминировало художественно-поэтическое направление, изучение этнического характера казахского эпоса было невозможно. В основном научные изыскания осуществлялись в русле историзма героического эпоса, который, как мы убедились, фольклористами трактовался по-разному.

Остается добавить, что изучение этнического характера героического эпоса – одна из проблем современного эпосоведения. В этом суть заключения Л. Н. Гумилева о том, что «этническое становление лежит глубже чем явление исторического порядка» [44, с. 48].

### Литература

1. Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. – Санкт-Петербург : Тип. М. М. Стасюлевича, 1901. – 309 с.
2. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность. – Ленинград : Наука, 1988. – 224 с.
3. Чагдуров С. Ш. Происхождение Гэсэриады. – Новосибирск : Наука, 1980. – 272 с.
4. Неклюдов С. Ю. Закономерности стадийной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири // MONGOLICA. Памяти академика Б. Я. Владимирцова. – Москва : Наука, 1986. – С. 65-79.
5. Боровков А. К. Вопросы изучения тюркоязычного эпоса народов Средней Азии и Казахстана // Вопросы изучения эпоса народов СССР. – Москва : Изд-во АН СССР, 1958. – С. 66-80.
6. О грубых политических ошибках в работе Института языка и литературы Академии наук КазССР // Казахстанская правда. – 1947, 1 февраля. – № 234. – С. 1.
7. Kongyratbay T., Kongyratbay K. Hermeneutical aspects of Kazakh heroic epic study // Middle East Journal of Scientific Research (MEJSR). – 2013, № 18 (9). – pp. 1330-1334. (На англ. яз.).
8. Kongyratbay T. A. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World // Asian Social Science. – 2015/9/1. Vol. 11 (21). – pp. 55-61. (На англ. яз.).
9. Бокейханов А. Сочинения. – Алматы : Казахстан, 1994. – 384 с.
10. Шоинбаев Т., Айдаров Х., Якунин А. За марксистско-ленинское освещение вопросов истории Казахстана // Правда. – 1950, 26 декабря. – С. 2.



11. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1955. – 552 с.
12. Фольклор. Проблемы историзма / Отв. ред. В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1988. – 296 с.
13. Веселовский А. Н. Из лекции. Собрание сочинений. Т. 1. – Санкт-Петербург : Тип. М. М. Стасюлевича, 1913. – 386 с.
14. Кравцов Н. И. Сербский эпос и история // Советская этнография. – 1948, № 3. – С. 90-107.
15. Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. – Москва : Госиздат художественной литературы, 1958. – 604 с.
16. Пропп В. Я. Фольклор и действительность. Избр. статьи. – Москва : Наука, 1976. – 325 с.
17. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград : Наука, 1976. – 244 с.
18. Сагитов И. Т. Каракалпакский героический эпос. – Ташкент : ФАН, 1962. – 107 с.
19. Кобыратбаев А. Казахский эпос и тюркология. – Алма-Ата : Наука, 1987. – 386 с.
20. Орозова Г. Ж. Историзм в кыргызских народных поэмах и типология принципов историзма // Приволжский научный вестник. – 2016, № 5. – С. 117-128.
21. Петросян А. А. История народа и его эпос. – Москва : Наука, 1962. – 216 с.
22. Скафтымов А. Н. Поэтика и генезис былин. – Саратов : Изд-во Саратовского ун-та, 1994. – 320 с.
23. Соколов Ю. М. Русский былинный эпос : проблемы социального генезиса // Литературный критик. – 1937, № 9. – С. 186-188.
24. Азадовский М. К. Советская фольклористика за 20 лет // Советский фольклор. Вып. 6. – Москва : Госучпедиздат, 1939. – С. 3-53.
25. Никифоров А. И. Фольклор Киевского периода // История русской литературы. Т. 1. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1941. – С. 237-256.
26. Астахова А. М. Былинное творчество северных крестьян // Былины Севера. Т. 1. – Москва : АН СССР, 1938. – С. 7-105.
27. Чичеров В. И. Об этапах развития русского исторического эпоса // Историко-литературный сборник. – Москва : Изд-во АН СССР, 1947. – С. 3-59.
28. Фольклор. Поэтическая система / Отв. ред. В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1977. – 343 с.
29. Греков Б. Д. Киевская Русь. – Москва : Наука, 1953. – 568 с.
30. Рыбаков Б. А. Древняя Русь. Сказания. Былины. Летопись. – Москва : Наука, 1963. – 361 с.
31. Плисецкий М. М. Историзм русских былин. – Москва : Высшая школа, 1962. – 240 с.
32. Кравцов Н. И. Проблемы славянского фольклора. – Москва : Наука, 1972. – 360 с.
33. Кравцов Н. И. Сербский эпос. – Москва : Госполитиздат, 1960. – 360 с.
34. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора : автореф. ... к. филол. н. – Киев, 1984. – 44 с.
35. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. – Москва : Наука, 1982. – 327 с.
36. Лихачев Д. С. «Эпическое время» русских былин. – Москва : Наука, 1952. – 152 с.
37. Лихачев Д. С. «Эпическое время» былин // Русское народное поэтическое творчество. Хрестоматия по фольклористике. – Москва : Высшая школа, 1986. – С. 334-351.
38. Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики : автореф. ... д. филол. н. – Ленинград, 1979. – 36 с.
39. Емельянов Л. И. Методологические вопросы фольклористики. – Ленинград : Наука, 1978. – 206 с.
40. Мелетинский Е. М. Первобытное наследие и архаический эпос. – Москва : Наука, 1964. – 12 с.
41. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Изд-во восточной литературы, 1963. – 462 с.
42. Козловский С. В. Илья Муромец и его время : историография и перспективы изучения образа былинного героя // Древняя Русь : во времени, в личностях, в идеях. – 2016, вып. 5. – С. 177-189.
43. Агеева Р. А. Страны и народы : происхождение названий. – Москва : Наука, 1990. – 229 с.
44. Гумилев Л. Н. Этносфера. История людей и история природы. – Москва : Экспрос, 1993. – 544 с.

## References

1. Belinskii V. G. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. Saint Petersburg, Tip. M. M. Stasulevicha, 1901, 309 p. (In Russ.).



2. Putilov B. N. *Geroicheskiy epos i deistvitel'nost'* [Heroic epic and reality]. Leningrad, Nauka, 1988, 224 p. (In Russ.).
3. Chagdurlov U. S. *Proiskhozhdenie Geseriady* [Geseriada's origin]. Novosibirsk, Nauka, 1980, 272 p. (In Russ.).
4. Neklyudov S. Yu. *Zakonomernosti stadial'noi evolyutsii eposa Tsentral'noi Azii i Yuzhnoi Sibiri* [Regularities of the stadial evolution of the epic of Central Asia and South Siberia]. In: MONGOLICA. Moscow, Nauka, 1986, pp. 65-79. (In Russ.).
5. Borovkov A. K. *Voprosy izucheniya tyurkoyazychnogo eposa narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [Questions of studying the Turkic-speaking epic of the peoples of Central Asia and Kazakhstan]. In: *Voprosy izucheniya eposa narodov SSSR* [Questions of studying the epic of the peoples of the USSR]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1958, pp. 66-80. (In Russ.).
6. *O grubyykh politicheskikh oshibkakh v rabote Instituta yazyka i literatury Akademii nauk KazSSR* [On gross political errors in the work of the Institute of Language and Literature of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR]. In: *Kazakhstanskaya pravda* [Truth of Kazakhstan]. February 1, 1947, No. 234, p. 1. (In Russ.).
7. Kongyratbay T., Kongyratbay K. Hermeneutical aspects of Kazakh heroic epic study. In: Middle East Journal of Scientific Research (MEJSR). 2013, No. 18 (9), pp. 1330-1334.
8. Kongyratbay T. A. Study of the Heritage of Korkyt in the Turkic World. In: Asian Social Science. 2015/9/1, vol. 11 (21), pp. 55- 61.
9. Bokeikhanov A. *Sochineniya* [Works]. Almaty, Kazakhstan, 1994, 384 p. (In Russ.).
10. Shoinbaev T., Aidarov Kh., Yakunin A. *Za marksistko-leninskoe osveshchenie voprosov istorii Kazakhstana* [For Marxist-Leninist coverage of the history of Kazakhstan]. In: *Pravda* [Truth]. December 26, 1950, p. 2. (In Russ.).
11. Propp V. Ya. *Russkii geroicheskiy epos* [Russian heroic epic]. Leningrad, Izd-vo Leningradskogo un-ta, 1955, 552 p. (In Russ.).
12. *Fol'klor. Problemy istorizma* [Folklore. The problems of historicism]. Otv. red. V. M. Gatsak. Moscow, Nauka, 1988, 296 p. (In Russ.).
13. Veselovskii A. N. *Iz lektsii. Sobranie sochinenii. T. 1* [From a lecture. Collected works. Vol. 1]. Saint Petersburg. Tip. M. M. Stasulevicha, 1913, 386 p. (In Russ.).
14. Kravtsov N. I. *Serbskii epos i istoriya* [Serbian epic and history]. In: *Sovetskaya etnografiya* [Soviet ethnography]. 1948, No. 3, pp. 90-107. (In Russ.).
15. Propp V. Ya. *Russkii geroicheskiy epos* [Russian heroic epic]. 2-e izd. Moscow, Gosizdat khudozhestvennoi literatury, 1958, 604 p. (In Russ.).
16. Propp V. Ya. *Fol'klor i deistvitel'nost'. Izbr. stat'i* [Folklore and reality. Selected articles]. Moscow, Nauka, 1976, 325 p. (In Russ.).
17. Putilov B. N. *Metodologiya sravnitel'no-istoricheskogo izucheniya fol'klora* [Methodology of the comparative historical study of folklore]. Leningrad, Nauka, 1976, 244 p. (In Russ.).
18. Sagitov I. T. *Karakalpakskii geroicheskiy epos* [Karakalpak heroic epic]. Tashkent, FAN, 1962, 107 p. (In Russ.).
19. Konyratbaev A. *Kazakhskii epos i tyurkologiya* [Kazakh epic and turkology]. Alma-Ata, Nauka, 1987, 386 p. (In Russ.).
20. Orozova G. Zh. *Istorizm v kyrgyzskikh narodnykh poemakh i tipologiya printsipov istorizma* [Historism in Kyrgyz folk poems and typology of the principles of historicism]. In: *Privolzhskii nauchnyi vestnik* [Privolzhie scientific bulletin]. 2016, No. 5 (57), pp. 117-128. (In Russ.).
21. Petrosyan A. A. *Istoriya naroda i ego epos* [The history of the people and their epic]. Moscow, Nauka, 1962, 216 p. (In Russ.).
22. Skaftymov A. N. *Poetika i genezis bylin* [Poetics and genesis of epics]. Saratov, Izd-vo Saratovskogo un-ta, 1994, 320 p. (In Russ.).
23. Sokolov Yu. M. *Russkii bylinnyi epos: problemy sotsial'nogo genezisa* [Russian epic: problems of social genesis]. In: *Literaturnyi kritik* [Literary critic]. 1937, No. 9, pp. 186-188. (In Russ.).
24. Azadovskii M. K. *Sovetskaya fol'kloristika za 20 let* [Soviet folklore for 20 years]. In: *Sovetskii fol'klor. Vyp. 6* [Soviet folklore. Iss. 6]. Moscow, Gosuchpedizdat, 1939, pp. 3-53. (In Russ.).
25. Nikiforov A. I. *Fol'klor Kievskogo perioda* [Folklore of the Kiev period]. In: *Istoriya russkoi literatury. T. 1* [History of Russian literature. Vol. 1]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1941, pp. 237-256. (In Russ.).

26. Astakhova A. M. *Bylinnoe tvorchestvo severnykh krest'yan* [Epic creativity of the Northern peasants]. In: *Byliny Severa. T. I* [Northern bylinas. Vol. 1]. Moscow, AN SSSR, 1938, pp. 7-105. (In Russ.).
27. Chicherov V. I. *Ob etapakh razvitiya russkogo istoricheskogo eposa* [On the stages of development of the Russian historical epic]. In: *Istoriko-literaturnyi sbornik* [Historical and literature collection]. Moscow, AN SSSR, 1947, pp. 3-59. (In Russ.).
28. *Fol'klor. Poeticheskaya sistema* [Folklore. Poetic system]. Otv. red. V. M. Gatsak. Moscow, Nauka, 1977, 343 p. (In Russ.).
29. Grekov B. D. *Kievskaya Rus'* [Kievan Rus]. Moscow, Nauka, 1953, 568 p. (In Russ.).
30. Rybakov B. A. *Drevnyaya Rus'. Skazaniya. Byliny. Letopis'* [Ancient Russia. Legends. Epics. Annals]. Moscow, Nauka, 1963, 361 p. (In Russ.).
31. Plisetskii M. M. *Istorizm russkikh bylin* [Historicism of Russian epics]. Moscow, Vysshaya shkola, 1962, 240 p. (In Russ.).
32. Kravtsov N. I. *Problemy slavyanskogo fol'klora* [Problems of Slavic folklore]. Moscow, Nauka, 1972, 360 p. (In Russ.).
33. Kravtsov N. I. *Serbskii epos* [Serbian epic]. Moscow, Gospolizdat, 1960, 359 p. (In Russ.).
34. Azbelev S. N. *Istorizm bylin i spetsifika fol'klora* [Historicism of epics and the specifics of folklore]. Avtoref. ... k. filol. n. Kiev, 1984, 44 p. (In Russ.).
35. Azbelev S. N. *Istorizm bylin i spetsifika fol'klora* [Historicism of epics and the specifics of folklore]. Moscow, Nauka, 1982, 327 p. (In Russ.).
36. Likhachev D. S. *"Epicheskoe vremya" russkikh bylin* ["Epic time" of Russian epics]. Moscow, Nauka, 1952, 152 p. (In Russ.).
37. Likhachev D. S. *"Epicheskoe vremya" russkikh bylin* ["Epic time" of Russian epics]. In: *Russkoe narodnoe poeticheskoe tvorchestvo* [Russian folk poetic creation]. Moscow, Vysshaya shkola, 1986, pp. 334-351. (In Russ.).
38. Emel'yanov L. I. *Metodologicheskie voprosy fol'kloristiki* [Methodological issues of folklore]. Avtoref. ... d. filol. n. Leningrad, 1979, 36 p. (In Russ.).
39. Emel'yanov L. I. *Metodologicheskie voprosy fol'kloristiki* [Methodological issues of folklore]. Leningrad, Nauka, 1978, 206 p. (In Russ.).
40. Meletinskii E. M. *Pervobytnoe nasledie i arkhaiskii epos* [Primeval heritage and archaic epic]. Moscow, Nauka, 1964, 12 p. (In Russ.).
41. Meletinskii E. M. *Proiskhozhdenie geroicheskogo eposa. Rannie formy i arkhaiskie pamyatniki* [Origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments]. Moscow, Izd-vo vostochnoi literatury, 1963, 462 p. (In Russ.).
42. Kozlovskii S. V. *Il'ya Muromets i ego vremya: istoriografiya i perspektivy izucheniya obraza bylinnogo geroya* [Ilia Murometz and his time: historiography and prospects of studying the image of the epic hero]. In: *Drevnyaya Rus': vo vremeni, v lichnostyakh, v ideyakh* [Ancient Rus: in time, in personalities, in ideas]. 2016, iss. 5, pp. 177-189. (In Russ.).
43. Ageeva R. A. *Strany i narody: proiskhozhdenie nazvanii* [Countries and peoples: the origin of the names]. Moscow, Nauka, 1990, 229 p. (In Russ.).
44. Gumilev L. N. *Etnosfera. Istoriya lyudei i istoriya prirody* [Ethnosphere. History of people and history of nature]. Moscow, Ekopros, 1993, 544 p. (In Russ.).

УДК 398.22(=1.470.6)

398.22(=22)

DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58363

*Мир-Джалал-эдин Каззи<sup>1</sup>, Д. В. Сокаева<sup>2</sup>, Овранг Изиди<sup>1</sup>*

<sup>1</sup>Университет им. Аламе Табатабаи

<sup>2</sup>Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований ВНИЦ РАН

## ШАХНАМЭ И НАРТОВСКИЙ ЭПОС ОСЕТИН: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ СИМВОЛА

*Аннотация.* Сравнительное изучение двух эпических памятников народов, которые генетически связаны друг с другом, Шахнамэ и нартовского эпоса осетин, – интересная и сложная задача, т. к. общие черты могут быть и типологического характера. Изучение общности и различий между этими равноуровневыми эпическими памятниками насчитывает более ста лет (В. Ф. Миллер, А. Б. Кубалов, Б. А. Алборов, М. Иштванович, Х. Г. Короглы, Д. С. Раевский, Л. А. Чибириков, А. В. Дарчиев, Э. Б. Сатцаев, Ю. А. Дзиццойты, К. Ю. Рахно и др.); тем не менее, детально сравнительная работа по выявлению соответствий в частности символов не проводилась. Исследование нартовского эпоса осетин (первичного фольклорного текста) и Шахнамэ (вторичного, литературного эпоса) с использованием сравнительно-исторического и структурно-семантического методов позволило реконструировать общеиранские элементы художественной системы на всех уровнях, в частности, на уровне символа. Рассмотрены варианты функционирования «пера» в нартовском эпосе осетин, литературной версии Шахнаме Фирдоуси, народных сказочных вариантах. Привлечение сказок иранских народов позволило выявить степень распространения изучаемого символа. Сравнение чудесного объекта пера/крыла в двух иранских эпосах показало следующий результат: использование чудесного пера в Шахнамэ и нартовском эпосе осетин не является одинаковым; его предназначение в этих произведениях отличается по ряду признаков. Выявлена архетипическая схема, лежащая в основе функциональной схожести «пера» в двух иранских эпических памятниках – это разделение мифологического пространства художественного текста, проявленное в ситуации с пером чудесной птицы, на три зоны по вертикали; зооморфная и антропоморфная маркировка этих трех зон птицей, человеком (эпическим героем) и водным существом. Вариативность мифологического элемента, пера/крыла, в Шахнамэ и нартовском эпосе осетин, не исключает давнюю историческую и генетическую связь между аланами-осетинами и остальными иранцами. Предпринятое исследование открывает перспективу рассмотрения других элементов общеиранской мифологической картины мира, в частности, объектов водного мира, привязанных к центру мифологического пространства.

*Ключевые слова:* нартовский эпос, Шахнамэ, Фирдоуси, перо, осетины, генезис, типология, Ахшартагата, сказка, народная версия Шахнамэ, архетип.

---

*КАЗАЗИ Мир-Джалал-эдин* – доктор филологии, проф. факультета персидского языка и литературы Университета им. Аламе Табатабаи, Тегеран, Иран.

E-mail: mjazzazi@yahoo.com

*КАЗЗАЗИ Мир-Джалал-эдин* – PhD in Philology, Prof., Faculty of Persian Language and Literature, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

Email: mjazzazi@yahoo.com

*СОКАЕВА Диана Вайнеровна* – д. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал ФГБУН ФНИЦ «Владикавказский научный центр Российской Академии наук», Владикавказ, Россия.

E-mail: soigsi@mail.ru

*СОКАЕВА Диана Вайнеровна* – Doctor of Philological Sciences, Senior Research of the Folklore and Literature Studies Department, North Ossetia Institute for Humanities and Sociological of the Russian Academy of Sciences, Vladikavkaz, Russia.

E-mail: soigsi@mail.ru

*ИЗАДИ Овранг* – доктор древних языков и культуры, ассистент профессора Факультета лингвистики Университета им. Аламе Табатабаи, Тегеран, Иран.

E-mail: abifarna@yahoo.com

*ИЗАДИ Овранг* – PhD in Ancient Languages and Cultures, Assistant Professor, Department of Linguistics Faculty member in the Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

E-mail: abifarna@yahoo.com

*Mir Jalaledin Kazzazi, D. V. Sokaeva, Izadi Owrang*

## **Shahnameh and Narts epic of Ossetians: an experience of comparative study of the symbol**

*Abstract.* A comparative study of two epic monuments of peoples that are genetically related to each other, Shahnameh and the Narts Ossetian epic, is an interesting and difficult task, because common features can also be typological in nature. The study of the similarity and differences between these multilevel epic monuments dates back more than a hundred years (V. F. Miller, A. B. Kubalov, B. A. Alborov, M. Ishtvanovich, H. G. Korogly, D. S. Raevsky, L. A. Chibirov, A. V. Darchiev, E. B. Sattsaeve, Yu. A. Dzizzoyty, K. Yu. Rakhno and others); nevertheless, no detailed comparative work was carried out to identify correspondences in particular symbols. The study of the Narts epic of the Ossetians (primary folk text) and Shahnameh (secondary, literary epic) using comparative historical and structural-semantic methods allowed us to reconstruct the Iranian elements of the artistic system at all levels, in particular, at the symbol level. Variants of the functioning of the “feather” in the Narts epic of Ossetians, the literary version of Shahnameh by Firdousi, and folk fairy tales are considered. Attracting the tales of the Iranian peoples revealed the extent to which the symbol under study is spread. A comparison of the wonderful feather/wing object in the two Iranian epics showed the following result: the use of the wonderful feather in Shahnameh and the Narts Ossetian epic is not the same; its purpose in these works differs in a number of ways. The archetypal scheme underlying the functional similarity of the “feather” in two Iranian epic monuments is revealed – this is the division of the mythological space of the literary text, manifested in the situation with the feather of a wonderful bird, into three vertical zones; zoomorphic and anthropomorphic marking of these three zones with a bird, a person (an epic hero) and an aquatic creature. The variability of the mythological element, the feather/wing, in the Shahnameh and the Narts Ossetian epic does not exclude the long-standing historical and genetic connection between the Ossetian Alans and the rest of the Iranians. The undertaken study opens the prospect of considering other elements of the pan-Iranian mythological picture of the world, in particular, the objects of the water world, tied to the center of the mythological space.

*Keywords:* Narts epic, Shahnameh, Firdousi, feather, Ossetians, genesis, typology, Ahshartagata, fairy tale, folk version of Shahnameh, archetype.

### **Введение**

Впервые научно обоснованно привлёк внимание к возможности сравнения нартовского эпоса осетин и иранского литературного эпоса Фирдоуси «Шахнамэ» выдающийся иранист В. Ф. Миллер [1, с. 118-119]. Осетинский ученый и писатель А. Б. Кубалов, который опубликовал нартовские сказания в своей обработке [2, 3], изучал их как фольклорист [4], «считал сказания о нартах частью древних песен о борьбе Ирана с Тураном, который он отождествлял с Турцией. По его мнению, песни были принесены на Кавказ предками осетин и кабардинцев» [5, с. 14].

Б. А. Алборов в своих исследованиях неоднократно указывал на следы исторической памяти о персидском государстве в нартовском эпосе. Он широко пользуется материалом персидского и других иранских языков при объяснении значений осетинских слов [6]. Параллель между нартовским эпосом осетин и персидскими дастанами провёл венгерский иранист М. Иштванович [7]. Что касается исторического взаимодействия иранских народов, носителей рассматриваемой эпической традиции, то исследователями делались наблюдения о влиянии на иранский эпос сако-скифской, а возможно, и сармато-аланской туранской традиции [8, 9].

Современные исследователи отмечают различные аспекты сравнения образов, мотивов, сюжетов и символов Шахнамэ и нартовского эпоса осетин [10-16].

### **К постановке проблемы**

Осетины, потомки сарматов и аланов, являются представителями иранской группы народов. Древний осетинский (северо-восточный иранский) язык сохранился до наших дней: в нем мы можем найти реликты, важные для изучения других иранских языков.

Нартовский эпос осетин – большой корпус зафиксированных устных текстов, отражающий историю осетинского народа. И только исследовав тексты нартовских сказаний на осетинском языке с различных точек зрения: выявив мифологический пласт; раскрыв семантику образов, символов поэтических элементов художественного текста; поняв, насколько концептуальное

поле нартовского эпоса осетин связано с мифолого-религиозными представлениями рассматриваемого этноса в древности и современном обществе, – можно выяснить общий культурно-этнический и исторический фонд элементов всех уровней текста.

Что касается символического значения «пера», то еще первобытный человек украшал себя перьями в контексте определенных ритуалов, чтобы осуществить связь с птицей-тотемом: «перо» связывало его со сверхъестественным миром [17, с. 96]. Обозначение предмета в художественном тексте (фольклорном и литературном) может приобретать символическое значение, если он (предмет), в нашем случае, перо, участвует в ирреальных ситуациях чудесного исцеления, передвижения, появления/исчезновения и т. д. Несомненно то, что система фольклора любого народа является глубоко символической [18].

Материалом исследования являются текст Шахнамэ Фирдоуси; текст нартовского сказания в переводе с осетинского языка на русский «Сказание о нартовском Гарафе Бораты» (Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН. Д. 18 (11). П. 11. Л. 35-39; исп. Урусов А.О. (74 года), зап. Томаев К. 20.06.1922 г. В г. Ардон, иронский диалект) [19]; тексты опубликованных персидских, курдских, таджикских, белуджских сказок. Привлекая к анализу сказочный материал, мы тем самым стираем границу между фольклором и литературой в данном конкретном случае и выясняем, что трактовка символа «пера» Фирдоуси не отличается от фольклорной трактовки, хотя, скорее всего, повлияла на нее.

### **Сравнительный анализ**

Перо Симурга в Шахнамэ имеет медицинскую и лечебную функцию, иногда даже дарит жизнь, спасает больных и страждущих, включая тех, кто при смерти, а сам Симург – мифическая птица, которая является царём пернатых, символом целительства и мудрости. Т. к. Рустам был особенным ребенком, он не лежал головой вниз в утробе матери, как все дети. Утроба Рудабе по тексту Шахнамэ была из камня и железа, а не из мягких тканей. Она, ощущая тяжесть крупного плода, лежала при смерти. Муж Рудабе Заль, беспокоясь и переживая за страдания своей жены, поджигает перо, которое дала ему могущественная птица. Немедленно появляется Симург и говорит смелому мужчине напоить Рудабе вином, усыпить ее, потом острым кинжалом распороть ее бок, повернуть плод и вынуть из утробы матери. Таким образом мужчина осуществил первое кесарево сечение в мире. Симург после спасения от смерти Рудабе, матери Рустама, поручил зороастрийским священникам закрыть рану в ее боку: провести по ней его пером [20, с. 253-255].

В других случаях лечебное действие пера представлено со всей очевидностью: при лечении Рустама и Рахша; в долгой борьбе Рустама и Исфендияра, в трудном испытании, Рустам выпустил десяток стрел по непобедимому герою Исфендияру. Стрелы Рустама, которые пробивают горы, не пробили тело неуязвимого Исфендияра и не нанесли никакого вреда. Рахш, как и его хозяин, был ранен стрелами богатыря, охотника на львов Исфендияра. Конь, который всегда помогал Рустаму, в этот раз от тяжести полученных ран был вынужден оставить Рустама на поле битвы. Когда Заль увидел своего любимого сына раненым и в смертной агонии в руках милосердных ангелов и злобных ахримановых дев, то вспомнил о Симурге и его исцеляющем пере. Он поднялся на высокую гору и кинул перо в огонь, заженный в каменной нише. Как только огонь чуть коснулся пера, появился милосердный Симург. Заль рассказал ему о случившемся. Симург сказал, чтобы привели к нему Рустама и Рахша, и своим чудесным пером спас сначала великого богатыря, а затем его коня Рахша. Потом Симург научил, как убить Исфендияра, попав в его единственное уязвимое место – глаза [21, с. 277-295].

В нартовском эпосе осетин перо снимает боль девушки Дзерассы, которая прилетает ночью со своими сестрами в виде голубки к дереву Нартов, чтобы своровать чудесное яблоко. Например, в одном из вариантов: «... племянники (Ахсар и Ахсартаг) решили постеречь яблоню. Остались на ночь у брата матери (Гарафа) и сторожат. Вдруг услышали с дерева хруст поедаемого яблока. Они выстрелили, и хруст исчез. Утром (на этом месте) они нашли кончик птичьего пера, который раздробила пуля. Стрелял Ахсартаг, он положил кончик птичьего пера в карман, мол, мне нельзя не последовать по следу раненого. Ахсар и сам не хотел идти и своего брата не пускал, мол, не найдешь ничего. Ахсартаг все равно его уговорил, и, сказав своему дяде “до



свидания”, отправились по кровавому следу. Этот след привел их к берегу моря. Ахсартаг поручил своему брату, чтобы он спрятался на берегу до его возвращения, а сам шагнул напрямик в море и пошел; нашел там один большой дом. Зашел в дом. Там сидели три девушки. Одна из них была смертельно ранена и две другие были удивлены приходу Ахсартага. Когда Ахсартаг увидел девушек, которые тихо плакали над сестрой, спросил их, почему они печалются.

Сестры ему ответили:

– Вот, умирает наша сестра, поэтому.

– Отчего она умирает?

Девушки ответили:

– Мы зря обижали старика, который живет плодами своей яблони, мы ели яблоки с этого дерева; он выстрелил в нас из ружья, пуля попала в руку нашей сестры и оторвала половину.

Ахсартаг спрашивает:

– Если у вас будет половина руки вашей сестры, вы вылечите ее?

– Да, если бы она попала нам в руки, мы бы ее, конечно, вылечили.

Тогда Ахсартаг достал из своего кармана кончик пера и отдал им. Девушки обрадовались, приделали кончик пера к руке, пролечили лекарствами и рука стала такой, как раньше [19, с. 45-46].

Можно трактовать чудесную яблоню нартов как мировое дерево и центр мифологического пространства. Д. С. Раевский сравнил скифскую генеалогическую легенду о происхождении скифов с подобным эпизодом в Шахнамэ. По Геродоту [22, с. 189], «сюжет последнего сводится к следующему. Таргитай-Геракл во время своих скитаний попадает в пустынную страну, которой в будущем суждено стать Скифией, и там засыпает. Пока он спит, пропадают принадлежащие ему кони. Проснувшись, герой отправляется на их поиски и обнаруживает пещеру, в которой обитает фантастическое существо – полуженщина, полужмея. Эта нимфа признается, что кони у нее, но соглашается вернуть их лишь при условии, что Таргитай вступит с ней в брачную связь. От этого союза рождаются три сына, младший из которых – родоначальник скифских царей» [9, с. 306-307]. Согласно истории из Шахнамэ Фирдоуси в пересказе Д. С. Раевского, «отправившись на охоту в сторону Турана, Ростем на пути засыпает в тени дерева, а его коня Рехша в это время похищают проезжавшие мимо туранские воины. В поисках Рехша Ростем приходит в Семенган, где дочь местного царя Техмине склоняет его к браку, обещая за это вернуть похищенного коня. От их союза рождается герой Сохраб» [9, с. 307].

Д. С. Раевский строит на базе рассматриваемого материала схему: приход героя в чужую землю; его сон; исчезновение во время этого сна коня (коней); путешествие героя в поисках коня; его приход в место обитания женского персонажа; вступление героя в брак; обретение такой ценой пропавшего коня; рождение от этого брака сына (сыновей); возвращение героя вместе с конем из области обитания героини [9, с. 307]. Мы можем дополнить сравнение ситуацией из нартовского эпоса осетин, и если совпадение не столь точное в моменте пропажи коней, их поисков и нахождения их в нижнем мире, то с иранской версией совпадает дерево как место, вокруг которого разворачиваются события, а со скифской версией совпадает то, что герой находит свою избранницу в нижнем мире. Как мы показали в наших статьях ранее, Дзерасса является либо эпическим воплощением скифской богини Апи, либо ее закономерным продолжением [23]. Идею Д. С. Раевского развивают в своих исследованиях А. А. Туаллагов [24] и А. В. Дарчиев [25].

Сравнивая мифологическую картину мира с деревом в нартовском эпосе осетин и «Бундахишну»; дерево Хом/Токарн, которое растет посреди моря Фрахвард, и нартовскую яблоню; чудовищную жабу, созданную духом зла Ахриманом для того, чтобы навредить Гокарну, и мать донбеттыров, А. В. Дарчиев делает вывод о том, что «в основе нартовского сказания о чудесном дереве и матери донбеттыров лежит архаичный сюжет, вероятнее всего, восходящий к иранскому (дозороастрийскому) мифологическому фонду» [25]. Как отмечает исследователь, «в обоих случаях на дерево покушается некий персонаж, обитающий в море. В иранском мифе это демоническая жаба, в нартовском сказании – дочь донбеттыров Дзерасса (она же – голубка – Д. С.) ...» [25]. Очевидно, что реконструирована очень древняя форма рассматриваемого мифа, в которой акцентировалась нижняя ипостась трехсферного мифологического образа Дзерассы;



нартовский эпос также зафиксировал более позднюю стадию развития мифа, в котором Дзерасса предстает в эпизоде с «деревом» птицей/голубкой.

Таким образом, в случае со встречей братьев-близнецов нартовского эпоса осетин мы имеем ту же брачную ситуацию, когда избранница героя – представительница Верхнего и Нижнего мира. На скифском материале прочитывается только ее нижняя, змеиная, ипостась, на иранском материале избранница героя – представительница среднего, вполне человеческого мира. В случае с Нижним и Средним миром в эпических сюжетах реализуется мотив с пропажей копейки героя. В случае с Верхним миром реализуется мотив птицы/крыла/пера.

«Крылатые» персонажи нартовского эпоса осетин это и «злые» персонажи, например, Кандзаргас, царь уаигов (великанов) Черной горы. Вторая часть имени «царгас» означает «орел». В отличие от обычных ваюгов, Кандзаргас обладал мощными крыльями, на его землях расположено молочное озеро, способное омолодить стариков. Т. е., Кандзаргас – еще один «крылатый» персонаж нартовского эпоса осетин, имеющий отношение к центру мифологического пространства, на этот раз, к молочному озеру. Кстати, Кандзаргас имеет отношение к лошадям: в одном из сказаний он похитил одного из нартов и сделал табунщиком [26, с. 209].

В результате перевода средневековых иранских литературных источников на грузинский язык с последующей адаптацией этого материала на осетинской почве появился даредзановский эпос осетин, в котором фигурирует образ Пакондзи. По своей внешней химерической обрисовке он совпадает с Симургом, это – собака-птица. В его названии подчеркивается птичья ипостась через осетинское слово «пакъуы» – «перья» [27].

#### **Народные варианты Шахнамэ и волшебные сказки иранских народов**

Персидская волшебная сказка «Помощь птицы Симорг» начинается с эпизода охраны тремя братьями гранатового дерева от ночного похитителя. Младший брат Малек-Мохаммад отсекает похитителю мечом палец (рука таинственного похитителя появляется из тучи); братья отправляются по кровавому следу; доходят до колодца с водой; только младшему брату удалось достичь дна колодца, через какое-то время он встретил прекрасную девушку, которую охранял див; девушка была одной из трех сестер, каждую из которых охранял див; дивы похищали все богатства мира; Малек-Мохаммад бьется с тремя дивами, побеждает их и освобождает девушек; братья на веревке поднимают из колодца богатства и девушек, предают своего младшего брата, т. е. оставляют в колодце. Через некоторое время появляются белый и черный баран, он хватается за шею черного барана и попадает в седьмое подземелье. Там он совершает ряд подвигов, в т. ч. освобождает птенцов птицы Симорг от дракона, за это она доносит героя до земли и дарит на прощание свои перья, чтобы в случае надобности он сжег перо, и тогда птица Симорг прилетит на помощь. Братья наказаны за предательство, а младшая девушка из колодца достается младшему брату [28, с. 52-71].

В курдской сказке «Ростам, сын Заля» птица Симорг является покровителем семейного очага Заля, жена которого никак не могла родить ребенка Ростаму; Симург помогла в родах и залечила рану своим пером [29, с. 158]. В этой же сказке птица Симорг помогает герою Орынджу, переносит его на другой берег, дает ему свое перо и обещает всякий раз, когда он ударит им о камень, прилетать к нему [29, с. 170].

В курдской сказке «Шаисмаил и Араби-Занги» слепой герой сидел под деревом, на которое сели две голубки. Они знали о том, кто он и что с ним случилось. Одна говорит другой: «Давай помолимся – пусть он прозреет. Когда мы улетим, одно перышко упадет на землю. Если Шаисмаил не спит, он услышит нас, если спит, ему во сне приснится. Пусть он возьмет это перышко, окунет его в воду. Оба его глаза – у него в карманах. Пусть он подержит их в воде, вложит правый глаз в правую глазницу, а левый – в левую и проведет пером. Глаза его прозреют» [29, с. 182]. Герой следует советам голубок и прозревает. Ситуация «пророчество голубок на дереве», касающаяся излечения с помощью пера голубки, повторяется в курдской сказке «Ахмад – знаток людей, коней и оружия» [30, с. 271]. Кроме того, сказка содержит эпизод убийства брата братом из-за ревности, подобно ситуации нартовского эпоса осетин с Ахсаром и Ахсартагом.

В другой курдской сказке «Дервиш» ситуация с чудесным пером повторяется: три голубки оживляют убитых сыновей жен трех братьев. Чтобы перо стало чудодейственным, его необходимо обмакнуть в родник под горой [29, с. 203].

Еще одна курдская сказка «Бэнгер», в которой герою дарит перо падишах птиц за то, что он накормил всю стаю в голодное время: «Расстелил он свою скатерть, ударил по ней прутом, и на ней появились всякие яства. Слетелись птицы, пируют. Наконец все птицы насытились. Поднялись они в воздух, а падишах птиц вырвал перышко из своего крыла и сказал Бэнгеру: – Это перо спрячь в карман. Когда попадешь в беду, позовешь, я пригложу тебе» [30, с. 101].

Записанные у таджиков Систана волшебные сказки предоставляют примеры функционирования пера Симурга, в которых нужно поджечь, чтобы появился он сам, в сказках «Ханджаршо» [31, с. 33], «Теймур» [31, с. 237], где к этому прибегает отец Рустама Заль, «Азербарзу» [31, с. 250]. Заль и Рустам при помощи такого пера птицы Симург исцеляют раненого сына Сохраба – Барзу: «Вытащат и проведут пером птицы Симург по ране – и рана сразу заживает. Только такое у них и было лекарство, других лекарств не было» [31, с. 235]. В таджикской сказке «Медведь-богатырь» Симург тоже дает своему спасителю перо, с помощью которого его можно вызвать [32, с. 335]. В сказке белуджей «Хасан Шатир» главному герою «дали задание напоить голубей, летающих высоко в небе, и не давать пить тем, которые остались на земле. Он быстро поджег перо, вызвал владыку птиц и попросил его сделать все то, что от него требовали. Владыка птиц тут же исполнил просьбу Хасана» [33, с. 16].

С озером крылатого Кандзаргаса из нартовского эпоса, которое способно омолодить стариков, перекликается ваханская сказка «Май-Зман» о путешествии в Нижний мир, в которой Симург даёт герою два пера – белое и черное. Если ударить себя белым пером – станешь тысячеклетным стариком. А если ударить черным пером – станешь юношей [34, с. 163-163].

А. Е. Бертельс отмечает, что в Шахнамэ Фирдоуси Симург выкармливает богатыря Заля, брошенного отцом, спасает жизнь Рудабе, дочери Синдухт (предположительно это женское имя этимологически родственно имени самого Симурга), являясь чудесным образом с неба, как только поджигают его перо, помогает Рустаму во время его поединка с Исфендияром. И в этих эпизодах есть нечто, напоминающее архаичный образ птицы-прародителя – Симург оказывается защитником, спасителем рода [35, с. 124]. Точно так же и осетинская Дзерасса является божественной прародительницей нартов.

### **Заключение**

Таинственное и сверхъестественное действие пера в Шахнамэ и нартовском эпосе осетин не совсем одинаковы. В нескольких случаях эти два произведения отличаются друг от друга: во-первых, в Шахнамэ перо принадлежит Симургу, а в нартовском эпосе осетин – голубке, в которую превратилась девушка. Во-вторых, Симург со своим пером спасает других от смерти, излечивает их болезни, а раненная девушка излечивается от пера собственного крыла. В-третьих, в нартовском эпосе осетин в некоторых вариантах «перо» дублируется «крылом». Архетипическое противопоставление / архетипическая ситуация «дерево – вода» / «птица – водное существо» разнообразно обыгрывается в фольклорных текстах различных иранских народов, и ограничение сравнения функции пера двумя иранскими эпическими памятниками с привлечением иранского сравнительного материала имеет тот смысл, что выясняется функциональное поле символа именно в общеиранской традиции. Кроме того, разнообразные трансформации архетипической схемы мифологического центра мира «дерево – вода – птица», которая существовала и у предков осетин, скифов, и у древних персов активно функционируют до сих пор. Функциональная схожесть символа «перо» в общем смысле связана с приуроченностью образов Симурга и голубок нартовского эпоса осетин к центру мифологического пространства – дереву и их вероятной ролью как предков.

*Благодарности:* Выражаю искреннюю признательность за ценные советы д. и. н. К. Ю. Рахно.

### **Литература**

1. Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. – Москва : А. А. Левенсон, 1892. – 69 с.
2. Кубалов А. З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. – Владикавказ : Типо-литография З. И. Шувалова, 1906. – 195 с.

3. Гостиева Л. К. История изучения нартовского эпоса // Нартоведение в XXI веке : современные парадигмы и интерпретации. – 2017, вып. 4. – С. 5-17.
4. Кубалов А. З. К вопросу о происхождении нартовских песен // Известия Осетинского НИИ краеведения. – 1925, вып. 1. – С. 379-382.
5. Цориева И. Т. Историографический аспект вопроса о происхождении эпоса // Нартоведение в XXI веке : современные парадигмы и интерпретации. – 2017, вып. 4. – С. 18-24.
6. Алборов Б. А. Ингушское «Гальерды» и осетинское «Аларды» // Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской мифологии. – Орджоникидзе : Ир, 1979. – С. 52-141.
7. Иштванович М. Грузино-иранская народная книга и осетинское героическое сказание // Мацнэ. Серия языка и литературы. – 1978, № 1. – С. 67-79.
8. Короглы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – Москва : Наука, 1983. – 336 с.
9. Раевский Д. С. Мир скифской культуры. – Москва : Языки славянских культур, 2006. – 600 с.
10. Чибиров Л. А. Еще раз о первоначальном ядре Нартиады // Известия СОИГСИ. – 2019, № 31 (70). – С. 17-28. – DOI: 10.23671/VNC.2019.70.27626.
11. Вертиченко А. В. Образ вепря в иранской традиции // Stratum plus. – 2014, № 3. – С. 271-280.
12. Сатцаев Э. Б. Нартовский эпос и иранская поэма «Шахнамэ» (сходные сюжетные мотивы). – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2008. – 156 с.
13. Дзиццойты Ю. А. К этимологии этнонимов Alan и Alon // Вопросы ономастики. – 2019. – Т. 16, № 2. – С. 232-258. – DOI: 10.15826/vopg\_onom.2019.16.2.024.
14. Сокаева Д. В., Шафаги М. Образ персидского Симурга в осетинском фольклоре // Известия СОИГСИ. – 2019, вып. 33 (72). – С. 149-159. – DOI: 10.23671/VNC.2019.73.43114.
15. Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2008. – 306 с.
16. Рахно К. Ю. «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве» // Studia mythologica slavica. – 2014, т. 17. – С. 91-134.
17. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд. – Москва : Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1998. – 800 с.
18. Еремина В. И. Поэтический строй русской народной лирики. – Ленинград : Наука, 1978. – 184 с.
19. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Т. 1. – Владикавказ : Иростон, 2003. – 592 с. (На осетинском яз.).
20. Фирдоуси. Шахнаме. Т. 1. От начала поэмы до сказания о Сохрабе / Подг. Ц. Б. Бану и др. – Москва : Изд-во АН СССР, 1957. – 676 с.
21. Фирдоуси. Шахнаме. Т. 4. От царствования Лохраспа до царствования Искендера / Подг. Ц. Б. Бану и др. – Москва : Наука, 1969. – 458 с.
22. Геродот. История в девяти книгах. – Ленинград : Наука. Ленинградское отделение, 1972. – 600 с.
23. Сокаева Д. В. Фигура медиатора в осетинском фольклоре (образ девушки-птицы в сказочной и несказочной прозе) // Вестник Челябинского государственного университета. – 2010, № 22 (203). – С. 115-119.
24. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. – Владикавказ : Изд-во СОГУ, 2001. – 305 с.
25. Дарчиев А. В. Мать донбетгыров (об одном персонаже осетинской Нартиады) // Современные проблемы науки и образования. – 2013, № 2 [Электронный ресурс]. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=9119> (дата обращения : 27.02.2020).
26. Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе. – Владикавказ : Алания, 1992. – 278 с.
27. Марр Н. Я. Ossetica-Japhetica. I. Фақонд'-и осетинских сказок и яфетический термин Фаскунд «маг», «вестник», «вещая птица» // Известия Российской Академии наук. – 1918. – Серия 6. – С. 2069-2100.
28. Персидские народные сказки / Сост. М.-Н. Османов. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1987. – 504 с.
29. Курдские народные сказки / Зап. текстов, пер., предисл. и примеч. М. Б. Руденко. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1970. – 248 с.
30. Курдские сказки, легенды и предания / Сост., зап. и пер. Ордихане Джалила, Джалиле Джалила, Зине Джалил. – Москва : Наука, 1989. – 624 с.

31. Сказки и легенды Систана / Сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблина-Каменского. – Москва : Наука, 1981. – 271 с.
32. Золотая птица : Сказки народов Востока / Сост. Н. Ю. Чалисова ; Пер., предисл. и коммент. М.-Н. О. Османова – Москва : Московский рабочий, 1989. – 542 с.
33. Сказки, басни и легенды белуджей / Сост. и пер. с англ. А. Е. Порожнякова. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1974. – 174 с.
34. Сказки народов Памира / Сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблина-Каменского. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1976. – 536 с.
35. Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX-XV веков (Слово, изображение). – Москва : Восточная литература, 1997. – 422 с.

## References

1. Miller V. F. *Ekskursy v oblast' russkogo narodnogo eposa. I–VIII* [Excursions to the area of Russian folk epic. I–VIII]. Moscow, A. A. Levenson, 1892, 69 p. (In Russ.).
2. Kubalov A. Z. *Pesni kavkazskikh gortsev. Geroi-narty* [Songs of the Caucasian Highlanders. Heroes of the Nart Epic]. Vladikavkaz, Tipo-lit. Z. I. Shuvalova, 1906, 195 p. (In Russ.).
3. Gostieva L. K. *Istoriya izucheniya nartovskogo eposa* [The history of the study of the Nart epic]. In: *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii* [Nart Studies in the 21<sup>st</sup> Century: Modern Paradigms and Interpretations]. 2017, iss. 4, pp. 5-17. (In Russ.).
4. Kubalov A. Z. *K voprosu o proiskhozhdenii nartovskikh pesen* [On the origin of Nart songs]. In: *Izvestiya Osetinskogo NII kraevedeniya* [Proceedings of the Ossetian Research Institute of Local Lore]. 1925, iss. 1, 1925, pp. 379-382. (In Russ.).
5. Tsoarieva I. T. *Istoriograficheskiy aspekt voprosa o proiskhozhdenii eposa* [The historiographic aspect of the question of the origin of the epic]. In: *Nartovedenie v XXI veke: sovremennye paradigmy i interpretatsii* [Nart Studies in the 21<sup>st</sup> Century: Modern Paradigms and Interpretations]. 2017, iss. 4, pp. 18-24. (In Russ.).
6. Alborov B. A. *Ingushskoe "Gal'erdy" i osetinskoe "Alardy"* [Ingush "Galleri" and Ossetian "Alardy"]. In: B. A. Alborov. *Nekotorye voprosy osetinskoy mifologii* [Some issues of Ossetian mythology]. Ordzhonikidze, Ir, 1979, pp. 52-141. (In Russ.).
7. Ishtvanovich M. *Gruzino-iranskaya narodnaya kniga i osetinskoe geroicheskoe skazanie* [Georgian-Iranian Folk Book and Ossetian Heroic Legend]. In: *Matsne. Seriya yazyka i literatury* [Matsne. Series of language and literature]. 1978, No. 1, pp. 67-79. (In Russ.).
8. Korogly H. G. *Vzaimosviazi eposa narodov Srednei Azii, Irana i Azerbaidzhana* [Interconnections of the epic of the peoples of Central Asia, Iran and Azerbaijan]. Moscow, Nauka, 1983, 336 p. (In Russ.).
9. Raevskii D. S. *Mir skifskoi kul'tury* [The world of Scythian culture]. Moscow, Yazyki slavianskikh kul'tur, 2006, 600 p. (In Russ.).
10. Chibirov L. A. *Eshche raz o pervonachal'nom yadre Nartiady* [Once again about the original core of Nartiades]. In: *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of NOIHSR]. 2019, iss. 31 (70), pp. 17-28. DOI: 10.23671/VNC.2019.70.27626. (In Russ.).
11. Vertienko A. V. *Obraz vepria v iranskoj traditsii* [The image of a boar in the Iranian tradition]. In: *Stratum plus*. 2014, No. 3, pp. 271-280. (In Russ.).
12. Sattsaeve E. B. *Nartovskii epos i iranskaya poema "Shakhname" (skhodnye siuzhetnye motivy)* [Nart epic and Iranian poem "Shahnameh" (similar plot motives)]. Vladikavkaz, IPO SOIGSI, 2008, 156 p. (In Russ.).
13. Dzitstsoity Yu. A. *K etimologii etnonimov Alan i Allon* [On the etymology of the ethnonyms Alan and Allon]. In: *Voprosy onomastiki* [Onomastics Issues]. 2019, vol. 16, No. 2, pp. 232-258. DOI: 10.15826/vopr\_onom.2019.16.2.024. (In Russ.).
14. Sokaeva D. V., Shafaghi M. *Obraz persidskogo Simurga v osetinskom fol'klore* [The image of Persian Simurg in Ossetian folklore]. In: *Izvestiya SOIGSI* [Proceedings of NOIHSR]. 2019, iss. 33 (72), pp. 149-159. DOI: 10.23671/VNC.2019.73.43114. (In Russ.).
15. Darchieva A. V. *Skifskii voennyi kul't i ego sledy v osetinskoj Nartiade* [Scythian military cult and its traces in the Ossetian Nartiade]. Vladikavkaz, IPO SOIGSI, 2008, 306 p. (In Russ.).
16. Rakhno K. Yu. *"Zemlia neznaema" i iranskii substrat "Slova o polku Igoreve"* ["The Earth is Unknowable" and the Iranian substrate "The Song of Igor's Campaign"]. In: *Studia mythologica slavica*. 2014, vol. 17, pp. 91-134. (In Russ.).

17. Freidenberg O. M. *Mifi literatura drevnosti* [The myth and literature of antiquity]. 2-e izd. Moscow, Izd. firma "Vostochnaya literatura" RAN, 1998, 800 p. (In Russ.).
18. Eremina V. I. *Poeticheskiy stroy russkoy narodnoy liriki* [Poetic structure of Russian folk poetry]. Leningrad, Nauka, 1978, 184 p. (In Russ.).
19. *Nartovskie skazaniya. Epos osetinskogo naroda. T. 1* [Nart legends. Epic of the Ossetian people. Vol. 1]. Vladikavkaz, Iriston, 2003, 592 p. (In Ossetian).
20. Firdousi. *Shakhname. T. 1. Ot nachala poemy do skazaniya o Sokhrabe* [Shahnameh. Vol. 1. From the beginning of the poem to the tale of Sohrab]. Podg. Ts. B. Banu i dr. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1957, 676 p. (In Russ.).
21. Firdousi. *Shakhname. T. 4. Ot tsarstvovaniia Lokhraspa do tsarstvovaniia Iskendera* [Shahnameh. Vol. 4. From the reign of Lochrasp to the reign of Iskender]. Podg. Ts. B. Banu i dr. Moscow, Nauka, 1969, 458 p. (In Russ.).
22. *Gerodot. Istoriya v devyati knigakh* [Herodotus. Story in nine books]. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otdelenie, 1972, 600 p. (In Russ.).
23. Sokaeva D. V. *Figura mediatora v osetinskom fol'klore (obraz devushki-ptitsy v skazochnoi i neskazochnoi proze)* [The figure of a mediator in Ossetian folklore (the image of a bird girl in a fairytale and non-fairytale prose)]. In: *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of the Chelyabinsk State University]. 2010, No. 22 (203), pp. 115-119. (In Russ.).
24. Tuallagov A. A. *Skifo-sarmatskii mir i nartovskii epos osetin* [The Scythian-Sarmatian world and the Nart epic of Ossetians]. Vladikavkaz, Izd-vo SOGU, 2001, 305 p. (In Russ.).
25. Darchieva A. V. *Mat' donbettyrov (ob odnom personazhe osetinskoj Nartiady)* [Mother of the Donbettyrs (about one character of the Ossetian Nartiada)]. In: *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniia* [Modern problems of science and education]. 2013, No. 2 [Web resource]. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=9119> (accessed February 27, 2020). (In Russ.).
26. Dzitstsoity Yu. A. *Narty i ikh sosedi. Geograficheskie i etnicheskie nazvaniia v nartovskom epose* [Narts and their neighbors. Geographical and ethnic names in the Nart epic]. Vladikavkaz, Alaniia, 1992, 278 p. (In Russ.).
27. Marr N. Ya. *Ossetica-Japhetica. I. Faqond'-i osetinskikh skazok i iafeticheskii termin Faskund "mag", "vestnik", "veshchaia ptitsa"* [Ossetica-Japhetica. I. Faqond'-i of Ossetian tales and the yaphetical term Faskund "magician", "messenger", "thing bird"]. In: *Izvestiia Rossiiskoi Akademii nauk* [Bulletin of the Russian Academy of Sciences]. 1918, series 6, pp. 2069-2100. (In Russ.).
28. *Persidskie narodnye skazki* [Persian folk tales]. Sost. M.-N. Osmanov. Moscow, Glavnaya redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka", 1987, 504 p. (In Russ.).
29. *Kurdskie narodnye skazki* [Kurdish folk tales]. Zap. tekstov, per., predisl. i primech. M. B. Rudenko. Moscow, Glavnaya redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka", 1970, 248 p. (In Russ.).
30. *Kurdskie skazki, legendy i predaniia* [Kurdish tales, legends and traditions]. Sost., zap. i per. Ordikhane Dzhallila, Dzhallile Dzhallila, Zine Dzhallil. Moscow, Nauka, 1989, 624 p. (In Russ.).
31. *Skazki i legendy Sistana* [Tales and legends of Sistan]. Sost. i komment. A. L. Gryunberga i I. M. Steblina-Kamenskogo. Moscow, Nauka, 1981, 271 p. (In Russ.).
32. *Zolotaya ptitsa: Skazki narodov Vostoka* [Golden Bird: Tales of the East]. Sost. N. Yu. Chalisova; per., predisl. i komment. M.-N. O. Osmanova. Moscow, Moskovskii rabochii, 1989, 542 p. (In Russ.).
33. *Skazki, basni i legendy beludzhei* [Tales, fables and legends of the Baluchi]. Sost. i per. s angl. A. E. Porozhnyakova. Moscow, Glavnaya redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka", 1974, 174 p. (In Russ.).
34. *Skazki narodov Pamira* [Tales of the peoples of the Pamirs]. Sost. i komment. A. L. Gryunberga i I. M. Steblina-Kamenskogo. Moscow, Glavnaya redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka", 1976, 536 p. (In Russ.).
35. Bertel's A. E. *Hudozhestvennyi obraz v iskusstve Irana IX-XV vekov (Slovo, izobrazhenie)* [Artistic image in the art of Iran of the 9<sup>th</sup>-15<sup>th</sup> centuries (Word, Image)]. Moscow, Vostochnaya literatura, 1997, 422 p. (In Russ.).



УДК 398.22 (=512.157)(091)  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58364

А. Н. Варламов

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## ИСТОРИЧЕСКАЯ ПОЭТИКА ЭПИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ НАРОДОВ ЯКУТИИ

*Аннотация.* В статье, посвященной актуальной проблеме взаимосвязи эпоса и этнической истории, анализируется сходство и отличие эпических традиций этносов, исторически объединенных территориальной общностью. На примере эпического наследия народов Якутии исследуется жанровая специфика и взаимосвязь фольклорных традиций с этнической историей. Для решения поставленных задач автором избрана наиболее перспективная междисциплинарная методика в изучении фольклорного историзма. В результате анализа, автор приходит к следующим выводам:

Эпическое творчество народов Якутии обладает высокой степенью историзма, существенно отличаясь своей внутрижанровой спецификой. Разнообразие и уникальность эпических традиций народов Якутии обусловлено, с одной стороны, отличием исторического пути и этногенеза каждого из этносов, с другой, существенно различающимися этнографическими и мировоззренческими традициями. Для эпических традиций юкагиров характерен жанровый синкретизм мифологии и повествовательного жанра, в котором, с одной стороны, отображены ранние этапы этнической истории, с другой – этногенетические и межэтнические контакты на позднем этапе исторического развития. В эпосе долган отчетливо прослеживаются фольклорные традиции олонхо и нимнгакана, что является отражением исторического процесса этногенеза долган на территории Якутии и Таймыра. Эпос эвенов и эвенков имеет общий генезис, отличаясь в стадийном развитии художественного слова. Эпические традиции двух родственных народов являются прямым отражением этнической истории – общей на ранних этапах этногенеза и отличающейся в позднее историческое время. Олонхо является художественной формой повествования об историческом пути носителей южной скотоводческой культуры, сумевших успешно адаптироваться в условиях нового северного ландшафта. Эпические традиции народов Якутии, в соответствии с законами фольклорного жанра, являются отражением разных этапов этнической истории, в т. ч. культурного и межэтнического взаимодействия народов в процессе совместного исторического развития на общей территории.

Работа представляет интерес для исследователей фольклора, чьи научные интересы охватывают проблематику историзма фольклора, а также эволюции эпического жанра. Также результаты исследования будут полезны для специалистов по истории и этнографии народов Якутии.

*Ключевые слова:* эпический историзм, историзм фольклора, эвенкийский эпос, нимнгакан, история эвенков, эвенский эпос, эвенский миф, нимкан, история эвенов, эпос юкагиров, юкагирский миф, история юкагиров, эпос долган, история долган, эпос саха, олонхо, прародина саха, история саха.

А. N. Varlamov

### Historical poetics of epic heritage of peoples of Yakutia

*Abstract.* The article, which is dedicated to the topical issue of the relations between the epic and epic stories, analyzes the similarities and differences of epic traditions of ethnic groups, historically united by one territory. On the example of the epic heritage of peoples of Yakutia, the genre specifics and interrelation of folklore traditions with ethnic history were researched. The most forward-looking interdisciplinary methodology was chosen to meet the challenges in exploring the folklore historicism. As a result of analysis, the author came to the following conclusion:

---

ВАРЛАМОВ Александр Николаевич – д. филол. н., с. н. с. отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ataki2006@yandex.ru

VARLAMOV Alexandr Nikolaevich – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher of North Philology Department, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ataki2006@yandex.ru



The epic creations of peoples of Yakutia possess a high extent of historicism, which is their intra-genre specificity. A diversity and uniqueness of epic traditions of peoples of Yakutia are due to the two reasons. Firstly, a difference of historical way and ethnogenesis of each ethnic group. Secondly, different ethnographic and worldview traditions. The epic traditions of the Yukagirs are characterized by the genre syncretism of mythology and narrative genre. On the one hand, with such syncretism, the earliest stages of ethnic history are represented, on the other – the ethnogenetic and interethnic contacts on the last stage of historical development. In the Dolgan epic, the folklore traditions of *olonkho* and *nimngakan* are traced, which is a reflection of historical process of ethnogenesis of the Dolgans on the territory of Yakutia and Taimyr. The epics of the Evenki and the Evens have common genesis, differing in the stage development of the folklore. The epic traditions of two related peoples are a reflection of ethnic history – common on the earliest stages of ethnogenesis and differing in the later historical time. *Olonkho* is an artistic form of narrative about historical way of carriers of southern cattle breeding, who were able to adapt to the conditions of new northern environment. The epic traditions of peoples of Yakutia, in accordance with the laws of folklore genre, reflect different stages of ethnic history, cultural and interethnic interrelation of peoples in process of joint historical development on the common territory.

The article is of interest to the researchers of folklore, specializing in issues of folklore's historicism and evolution of the epic genre. Also, the results of research can be useful for specialists of folklore and ethnography of peoples of Yakutia.

*Keywords:* epic historicism, historicism of folklore, Evenki epic, *nimngakan*, Evenki history, Evens epic, Evens myth, *nimkan*, Evens history, Yukagir epic, Yukagir myth, Yukagir history, Dolgan epic, Dolgan history, Sakha epic, *olonkho*, ancestral home of the Sakha, Sakha history.

## Введение

Эпический историзм является сложным культурным явлением, которое следует рассматривать через призму специфики эпического жанра, его художественной составляющей и связанными с ней жанровыми закономерностями. Важнейшие этапы этнической истории находят отражение в эпосе в соответствии с законами жанра и культурными традициями этноса. Эпический жанр каждого этноса имеет свои специфические черты. Так, русские былины и ненецкие *сюдбабц*, *ярабц* сближает жанровое смешение песенного и повествовательного фольклора, в калмыцком «Джангаре» и бурятском «Гэсэре» ярко представлена поэтика непосредственно эпического жанра, а отличительной спецификой «Калеваль» является зрелая поэзия мифологии. Все многообразие эпического жанра обусловлено исторической спецификой каждого этноса, его привязанностью к тому или иному ландшафту, числом исторических этнокультурных контактов и другими факторами. Исследование жанровой специфики эпических текстов способно прояснить важнейшие эволюционные явления и культурные приобретения, сопровождавшие историческое развитие того или иного этноса.

Обращаясь к эпическому творчеству народов Якутии, исследователь, в первую очередь, может убедиться в разнообразии и уникальности эпических традиций саха<sup>1</sup>, эвенков, эвенов, долган и юкагиров. Это обусловлено, с одной стороны, отличием исторического пути и этногенеза каждого из этносов, с другой, существенно различающимися этнографическими и мировоззренческими традициями. В своей эволюции эпический жанр проходит последовательное развитие от архаического, мифологического состояния, постепенно трансформируясь в непосредственно эпос. Исторический генезис эпоса связан с мифом и его древней эпохой, что «обусловлено непрерывностью фольклорной традиции, восходящей к самым ранним ступеням племенной истории, сохранением значительных пережитков родового строя в быту и общественном сознании» [1, с. 1]. Архаика, наибольшая близость к мифологии обнаруживается в эпосе этносов, чей исторический путь продолжительное время происходил в условиях присваивающего хозяйства: «У сибирско-дальневосточного фольклора, особенно ранних формаций, весьма тесные и специфичные связи с древним общественным бытом, этническими традициями, ранними формами религии, материальной культурой и искусством» [2, с. 46-47]. Большинство народов, связавших свой исторический путь с производительным хозяйством, как правило, имеют более развитые художественные эпические традиции, где мифологическая основа проявляется в меньшей степени, а поэтика и музыкальная составляющая становятся яркой характерной чертой. Однако,

<sup>1</sup> Саха – самоназвание якутов.

от этого степень историзма в героическом эпосе не становится меньшей, воплощаясь в иной стadiaльной специфике исторической поэтики.

Развитие эпического жанра так же напрямую связано с числом этногенетических контактов этноса – чем сложнее происходил этногенез, чем большее количество этнических компонентов принимало участие в формировании этноса, тем богаче проявлялись эпические традиции в устном народном творчестве. В случае, когда важнейшие этнообразующие события происходили в сравнительно недавнее время, эпический жанр способен приобретать черты повествовательного фольклора, сочетающиеся с традициями древнего мифологического фольклора.

#### **Эпос юкагиров – мифологическое повествование**

Архаика эпического жанра отчетливо проявляется в эпосе юкагиров, имеющем выраженный мифологический генезис. Почти в каждом эпическом тексте юкагиров присутствуют традиции тотемизма – Ворониha указывает герою путь, а медведь, как символ первопредка, спасает жену и дочь героя от голодной смерти, провожает и указывает им путь, завещает исполнение обряда и обещает воскреснуть в потомках людей. Помимо распространенных культовых образов, в эпосе юкагиров присутствуют тотемы, не характерные для эпоса большинства других народов. Например, весьма распространен сюжет об обучении героя птичкой, которая помогает ему стать ловким и быстрым: «Схватив птичьего детеныша, тот человек сел [на землю]. Мать того птенца говорит:

– Не убивай моего детеныша, я буду тебя учить.

– Как будешь учить?

– Три года буду учить. Тогда через три года не будешь отставать от меня, начнешь меня догонять, станешь проворным, как я» [3, с. 202-203].

Некоторые эпические герои юкагиров предстают демиургами. Так, в тексте «Нираха», повествующем о сиротах брате и сестре, герои приручают оленя и создают орудия труда: брат изобретает нарту и верховое седло, сестра плетет силки, подсказывает брату, как сделать иглы из кости дикого оленя [3, с. 216-217]. Сиротство брата и сестры, в данном случае, представляет собой маркер первопредка, подобно одинокому герою в эпосе эвенков и др. сибирских народов. Вне сомнений, подобные эпические традиции являются отражением воззрений эпохи доисторического общества.

Вместе с тем, эпосу юкагиров свойственно специфическое жанровое смешение. Так, в цикле повествований об Эдилвее присутствуют жанровые признаки предания, мифа, сказки (незначительно) и, непосредственно, эпоса. Изначально эпический сюжет данного цикла сказаний основан на популярном мотиве повествовательного фольклора – мести за убийство родителей. По сюжету сказания родители героя убивают пришлые враги. Мальчик идет в поисках людей и находит старика, от которого узнает о своих врагах:

« – Дедушка, где люди, убившие моего отца?

– Э, они приходили по берегу моря, с правой от восхода солнца стороны. Придя, убивали людей. Так три раза приходили.

Эдилвей сказал:

– Все равно отыщу копьё, лук моего отца, за ними пойду» [3, с. 128-129].

Признаки повествовательного фольклора в эпосе юкагиров проявляются также в присутствии современных этнонимов (юкагир-алаец, чукчи-чачинцы, ламуты, ламатканы), подробных географических сведений, соответствии сюжета историческим событиям – военное противостояние с чукчами и взаимобращение с эвенками: «Присмотревшись друг к другу, вот устроили совместное стойбище. Так и живут. Те стали просить дочь Эдилвея. Его сын сказал:

– Если насовсем здесь поселитесь, отдам мою сестру.

– Здесь будем жить, – сказали они.

Вот сосватали. Ламуты взяли половину оленей [Эдилвея]. С тем Эдилвеем вместе кочевали. Через несколько месяцев те люди сказали:

– Придется нам съездить на свою родину, скоро вернемся.

– Ну, если вернетесь – езжайте. Если не вернетесь – [потом] не обижайтесь. Где ваша родина?

– В верховьях Колымы. Там есть другая река, у ее истока [наша родина]» [3, с. 148-149].

Эпические традиции в данном цикле юкагирских сказаний проявляются в героической идеализации борьбы героя с враждебным племенем – юкагирский богатырь побеждает соперников в ходе разных испытаний и убивает врага в финале повествования: «После этого стали бороться. Эдилвей сказал:

– Сначала ты меня брось.

Тот силач вот стал [его] дергать – не смог пошевелить. Говорит:

– Давай ты.

Рванув на себя, Эдилвей, швырнул [его] вверх, дав пинка [Тот] свалился на камень. Там разбился, умер. [Эдилвей] перерезал [на его ногах] сухожилия» [3, с. 157, 159].

Сказочные мотивы проявляются в волшебной помощи жене героя со стороны старушки-юкагирики, украденной чукчами. По сюжету старушка помогает ей сбежать при помощи волшебных превращений – замораживает море, помогает женщине превратиться в горностая [3, с. 140-141].

Несмотря на достаточно сложное для восприятия состояние юкагирского эпоса, можно обозначить в нем специфическую степень историзма, которая выражается, во-первых, во взаимосвязи с мифологической эпохой первобытно-общинного строя, во-вторых, с этногенезом этноса на сравнительно поздних этапах истории. Для исторических реконструкций наиболее ранних стадий этногенеза юкагиров на основе мифологических мотивов и образов необходимы отдельные кропотливые исследования, подобные междисциплинарным работам Ю. Е. Березкина, привлекавшего в своих работах и сюжеты юкагирского фольклора [4]. Подобные исследования, вероятно, способны помочь ученым в решении дискуссионных вопросов, связанных с ранней историей юкагиров.

Во второй половине XX в. преобладало научное мнение, что генезис юкагиров мог быть связан с ымыяхтахской культурой, имевшей широкое распространение в бассейне р. Лены в позднем неолите [5, 6], однако, современные генетические исследования ставят под сомнение эту взаимосвязь [7, с. 451], предполагая под праюкагирами неолитических «сылахцев», живших 5-6,5 тыс. лет назад [8]. Некоторые исследователи связывают наиболее раннюю стадию этногенеза юкагиров (протоуральская) с еще более древней сумнагинской археологической культурой: «Именно в сумнагинское время закладывается прауральская основа языка и антропологического типа юкагиров» [9, с. 39]. Существует мнение, что группа древних уральцев, расселившись к востоку от Енисея, продолжила развитие в относительной изоляции, став основой генетического ядра юкагиров [10, с. 24].

Повествовательная специфика эпического наследия юкагиров подтверждает длительные традиции общего этногенеза, основанного на взаимобрачных традициях юкагиров с эвенами, о чем свидетельствуют этнографические труды. Так, В. А. Туголуков предполагал общность этногенеза эвенов и юкагиров на основе взаимодействия тунгусского и уральского компонентов [11, с. 216]. На общность этногенеза юкагиров с эвенами указывал В. И. Иохельсон [12]. Длительное военное противостояние юкагиров с чукчами, отраженное в эпических традициях, подтверждается сведениями исторических документов XVII-XVIII вв. [13].

Как видим, эпос юкагиров представляет собой неоднородное по жанровым признакам явление устного народного творчества, в котором преобладают черты мифологии и повествовательного жанра. Историческая специфика юкагирского эпоса проявляется в сочетании его особой «документальности» и мифологической основы эпохи первобытно-общинного строя.

### **Ырылаак олонго – взаимодействие этнографических культур**

Эпический историзм весьма своеобразно проявляется в устном народном творчестве долган. В эпическом жанре долган заметно сходство с эпическими традициями саха и эвенков. Общность эпоса долган и саха отчетливо проявляется в единстве знаковых персонажей, например, Эр-Соготоха, старухи Симэксин или в сходстве образов пантеона божеств, например, образ Юрюнг Айыы Тойона. По мнению П. Е. Ефремова, долганские олонхо по своему генезису и содержанию восходят к якутским олонхо, сохранив в новой этнической среде первоначальное состояние [14, с. 39]. Общие эпические традиции долган и эвенков заметны в сходстве этнонимических характеристик героя: «поперечноглазый уранкай», «корень Среднего мира держащий» – распространенные описательные характеристики героя в эвенкийском и

долганском эпосе. Схожие признаки проявляются и в структуре и содержании зачина эпоса долган и эвенков, описывающего мифологически далекое время, «когда земля расстилалась, как шкура с головы дикого оленя-мойки, когда море-океан с блюдечко льдинкой было» [15, с. 242]. Подобных культурных параллелей в долганском эпосе достаточно много, и они могут быть предметом для отдельных исследований.

Специфика традиций долганского эпоса заключается, прежде всего, в тематике сюжетов. Основой большинства сюжетов эпоса долган является образ и роль лошади как первопредка и покровителя людей. Наиболее ярко образ лошади-первопредка представлен в сказании «Сын лошади Аталамии-богатырь» («Ат уола Аталамии букагыыр»), которое, по мнению Н. В. Емельянова, примыкает к циклу якутских эпических текстов о сыне лошади Богатыре Дыырае [16, с. 295]. В долганском сказании «Сын лошади Аталамии-богатырь» лошадь становится матерью эпического героя, завещает ему свою шкуру, превращающуюся в боевого коня: «Шкуру с матери содрал. Когда содрал, из шкуры начинающая увядать девушка-женщина вышла. На шкуру со словами: “В именитую страну ехать собираюсь, необъезженным конем моим с неутомимыми легкими будь!” – раскинув ноги, уселся верхом, продолжая стегать. Долго не заставив ждать, шкура в коня превратилась» [17, с. 54-55]. А. Е. Захарова предполагает об архаическом происхождении мотивов в долганском эпосе о сыне лошади, обозначая наиболее характерные из них: «долганское олонхо “Сын лошади Аталамии-богатырь”, именно благодаря этим мифологическим и сказочным мотивам (мотив растительного зачатия, мотив животной матери-прародительницы, птичий мотив прародительницы), является наиболее архаическим сюжетом в данном цикле якутского и долганского олонхо» [18, с. 186].

В сказании «Брат и сестра» («Убай-балыс») лошадь спасает героев – брата и сестру от голодной смерти и от преследования чудовища-*абаасы*. Лошадь называет брата и сестру своими детьми:

Песня лошади это была, оказывается.  
Эта лошадь поет:  
«Мои деточки, мои птенчики,  
В мною сказанные слова  
Теплыми чуткими ушами вслушайтесь,  
К изрекаемым мной заветным словам  
Ровдужными ушами прислушайтесь, дети» [17, с. 92-93].

Кульминационным моментом повествования является завещание конем своих частей тела: шкура становится городом (жилищем, территорией), стегна превращаются в амбары с продуктами, передние ноги – в кладовки с деньгами, копыта – в скот и т. д. [17, с. 102-104, 103-105]. Символическим в этой цепи волшебства является превращение почек коня в медведя и волка:

Кроме того, двум почкам моим скажите:  
«Медведем-собакой и волком-собакой станьте,  
Девятижильными цепями, привязанными  
С левой и правой стороны нашего города!» [17, с. 102-103].

На наш взгляд, завещание коня является, с одной стороны, символом скотоводческих традиций тюркского пласта этнической культуры долган, с другой – свидетельствует о смене этнографических традиций предков долган, связавших свое будущее на определенном этапе истории с новыми хозяйственными традициями в лесотундровом ландшафте. Медведь и волк в данном случае, вероятно, символизируют этнокультурную взаимосвязь с этим ландшафтом, что подтверждается дальнейшим развитием сюжета – герой становится охотником, добывая диких оленей: «Достигнув поры взрослого человека, самостоятельным хозяином став, своим домом зажил. Молодой человек разве утерпит? Однажды землю свою пошел осматривать. Вот диво-то, разные птицы, разные клыкастые – все есть, оказывается! Вот стал их промышлять.

Пять диких оленей, на петельки своей одежды их нанизав, принес; домой придя, посидел и спать лег. “Солнце мое взойшло”, – подумав, шею вытянул» [17, с. 108-109].

В некоторых эпических текстах герои изначально предстают охотниками. Так, в тексте «Три девушки – родные сестры» («Үс эдьий-балыс кыргыттар») главными героями являются сестры, которых божество Айыы спускает в Средний мир. Старшая является домохозяйкой,

средняя – шаманкой, а младшая – охотницей, лучницей [17, с. 134-135]. В процессе развития сюжета средняя сестра, обманом победив враждебного пришельца *абаасы*, отправляется странствовать. В процессе путешествия женщина находит двух мальчиков и усыновляет их. Далее у героини рождается собственный сын. Когда мальчики вырастают, мать сплетает им медный, серебряный и золотой *мамуты* (аркан для ловли оленей), которыми юноши ловят волшебных коней: «Мамут, имеющий духа-хозяина, вытягиваясь-растягиваясь, пройдя сквозь стены медной клетки, стоящей с солнечной стороны города Караккаана, на основании рогов коня повис. Тут же [парень] начал тянуть.

– Смотрите, смотрите: что-то поймал мой мамут.

Через какое-то время, подтягивая, сверкающего медного коня приволок. С уздой, с поводьями [конь].

– Вот я коня достал. Вы тоже коней себе добудьте!» [17, с. 144-145].

Волшебные мамуты и рогатые кони, вероятно, являются символами оленеводческой культуры, приобретенной долганам на определенном этапе этнической истории.

Как видим, ключевые эпические традиции долган сопоставимы с результатами научных исследований, предполагающих о смешанном этногенезе долган на основе тюркского и тунгусского генетических пластов, а также в результате участия других этнических культур. На преобладание тунгусского (эвенкийского) и тюркского (якутского) компонентов указывают результаты лингвистических исследований. Так, по мнению Е. И. Убрятовой, долганский язык представляет собой самостоятельный язык тюркской группы, основу которого составил якутский язык, подвергшийся существенному влиянию эвенкийского языка [19, с. 3]. Об эвенкийско-якутском этногенезе свидетельствуют традиции орнаментального искусства долган [20, с. 251-252]. Влияние культурных традиций эвенков, саха и русского старожильческого населения отмечено в мировоззренческих и ритуальных традициях долган: «... намогильные сооружения долган полностью отражают их происхождение в результате исторических и этнокультурных связей тунгусов, якутов и русских» [21, с. 44].

В науке преобладает мнение об относительной исторической молодости долганского этноса. Б. О. Долгих в статье «Происхождение долган» обосновал этногенез долган на основе межэтнических контактов эвенкийских родов Долган, Донгот, Эдян и др. с группой северных якутов, русских старожил, а также энецких (Сонуко, Сойта, Масуадай и др.) и ненецких родов (Ябтонгэ, Аседа) [22]. Вероятно, участие названных этнических компонентов в этногенезе долган может быть обнаружено при обращении к различным жанрам фольклора.

### **Нимкан – архаика жанра в тунгусской эпической традиции**

Высокая степень историзма характерна для эпических традиций тунгусо-маньчжурских народов. Обращаясь к эвенскому и эвенкийскому эпосу, можно заметить выраженные архаические черты мифологических традиций. Г. И. Варламова отмечает присутствие мифологических традиций по всему содержанию и структуре тунгусского эпоса [23, с. 10]. Герои нимнгакана и нимкана, рождающиеся в мифологически далекое время, выступают в образе первопредков людей и этносов, а также демиургов, создающих первые орудия труда. Наиболее отчетливо подобная архаика проявляется в сказаниях об одиноком герое: «Нимнгаканы с одиноким героем очень древни, и архаика их обнаруживается прежде всего в описании первых поступков героев, соотносимых с поступками и делами демиургов» [24, с. 61]. Вместе с тем, эпос эвенков и эвенов имеет существенные отличия, главные из которых: 1) устойчивая степень архаизма эпического наследия эвенов и более развитая художественно-поэтическая стадия эпоса эвенков; 2) преобладающее разнообразие сюжетов и объема текстов в эпосе эвенков. Так, например, объем опубликованного текста нимнгакана «Дулин буга Торгандунин», повествующего о подвигах пяти поколений эвенкийских богатырей, составляет более 50 тыс. поэтических строк [25].

Общность архаического генезиса эпоса эвенков и эвенов можно увидеть, прежде всего, в общих сюжетах, например, в цикле сказаний о братьях-первопредках. Цикл сказаний о трех братьях имеет выраженное мифологическое происхождение, основываясь на мифологическом сюжете о происхождении разных этносов. Эвенкийский вариант общего древнего цикла повествует о жизни трех братьев – Иркэнмэла, Ойинде и Мэтэлэ, от которых происходят русские, саха и эвены: «Эти три человека жили, когда земля теперешняя только зарождалась. / Иркэнмэл



– богатырь всех богатырей, все что есть могущий одолеть, все, что есть могущий сделать – теперешний русский. Ойинде – только себя еле могущий кормить – якут. Мэтэлэ – ничего не могущий, ничего не знающий, вот теперь исчезающий – теперешний эвен» [26, с. 193].

Отчетливое мифологическое происхождение сказания демонстрирует этиологическая основа текста, в котором поясняются причины антропологического отличия братьев, символизирующих разные народы. По сюжету к братьям прибывает старец – творец мироздания, наделяя каждого из братьев различной антропологией и исторической судьбой в зависимости от поведения каждого по отношению к творцу:

Иркэнмэл тут же вскочил на ноги, глаза его углубились,  
Волосы покраснели, нос заострился и стал с горбинкой –  
Так желал он внять словам старца-отца, так хотел слышать.  
Ойинде, устыдившись, вдруг неуклюжим стал,  
Лицо его бесформенным и некрасивым.  
А у Мэтэлэ от стыда ноги раскорячились,  
Нос сплющился и обрел он вид некрасивый [26, с. 192].

Характерной особенностью цикла сказаний о братьях является отсутствие героической идеализации образа национального героя. Эпические Чинанай (герой эвенкийского эпоса) и Мэтэлэ (герой эвенского эпоса) представляются как предки эвенков и эвенов, но они не представлены как эпические богатыри, они не совершают героические подвиги, сражаясь с врагами. Предкам эвенов (Мэтэлэ) и эвенков (Чинанай) в цикле сказаний соответствует образ, подобный герою русских сказок – ленивому Иванушке. Эвенкийский Мэтэлэ живет со старшим братом охотником Иркэнмэлом, помогая ему по хозяйству. Эвенкийский Чинанай так же живет на попечении старших братьев, и так же как Мэтэлэ, он не умеет охотиться и все время попадает в нелепые ситуации.

Вместе с тем, первопредки Чинанай и Мэтэлэ предстают демиургами – они совершенствуют мир, учреждают обрядовые традиции, изобретают предметы обихода и орудия труда: «Мэтэлэ был отличный мастер. Из дерева он делал разные вещи, сделал самострел и лук для старшего брата» [26, с. 199], «Чинанай дерева кусок отрубают, топором ложки делает. ... Очень хорошие из дерева поварешки и ложки сделал» [27, с. 33-36, 46-48].

Характеризуя, в целом, эвенкийский цикл сказаний о трех братьях, можно отметить смешение жанровых признаков повествований, в которых мифологическая основа получает структурное и художественное развитие в эпических традициях (мотив путешествия, заповы героев и т. д.), в которые, в свою очередь, позднее оказались вовлечены христианские мотивы:

Три поколения тому назад  
Три брата жили, – говорят.  
Старика Адама дети.  
Старший их брат: Иркэнмэй  
Где семь морей сходится, живет.  
Средней земли богатырь он  
У Черного моря в пуговине  
С рогатым сатаной  
Ходил драться [26, с. 197].

Архаика эпоса эвенов проявляется в художественной специфике жанра. Например, подавляющая часть заповных слов героев эвенского эпоса основана на звукоподражании, что для эвенкийского эпоса характерно в гораздо меньшей степени. В эвенском эпосе звукоподражание, либо заповы, производные от имени (названия) персонажа – это основной тип заповов, распространенный во всех зафиксированных фольклорных текстах: «Увидев человека, лис стал смотреть в его сторону и, подобно человеку, повел речь:

– Хулирой, богатырь, хулирой,  
Чибдевэл, хулирой,  
Куда же ты, хулирой,  
Идешь и идешь, хулирой?» [28, с. 148].

В данном случае запов персонажа-лисы формируется от названия животного – *хули*, *сули* означает «лиса», «лиса» [29, с. 124].

Исторические традиции эвенского эпоса имеют существенные отличия от эвенкийских. Эти исторические отличия проявляются в этнографических деталях, например, в хозяйственных традициях. В эвенском эпосе герои часто представляются носителями развитой культуры оленеводства: «Жили эвены. И жил очень богатый старик со своей старухой. У них было много родственников и людей, которые работали на них. Несмотря на то, что старик был так богат, он никого не обижал. Даже те, кто работал на них, уважали старика. У старика было очень много оленей. И он, и его люди были очень удачливыми охотниками» [26, с. 153].

Олень в эпосе эвенов является главным помощником героя, в то время как в эвенкийском эпосе эту роль выполняет конь. В эпосе эвенов олень является покровителем и спасителем эпического героя. В сказании «Нёлтэк» олень спасает героиню от врага – жениха-черта: «Не знала она, как долго они летели. Видит, под ними красивая гора. Когда они приземлились, Нёлтэк сошла с ездового оленя. Олень очень устал, вспотел и был от этого такой мокрый, будто упал в воду. Он заговорил:

– Хозяйка моя любимая, хор-хор,  
Хорошо мы сделали, хор-хор,  
Что убежали от черта» [26, с. 139-140, 172].

Олень в сказаниях эвенов предстает прародителем, «он жертвует собой для того, чтоб корень, род эвенов размножился и увеличился» [23, с. 4].

Эпические традиции эвенов получили наибольшее развитие в среде охотской группы. В эпосе охотских эвенов герой нередко представлен как богатырь, путешествующий и совершающий героические подвиги. Структура сказаний эвенов охотского побережья более приближена к эвенкийской традиции, более того, в текстах двух народов встречаются общие персонажи. Например, весьма распространенным женским образом эвенкийского эпоса является девушка Мэнгункэн, имя которой происходит от слова *мэнгун* – «серебро» [29, с. 570]. Имя героини характерно для обитателей страны, расположенной на востоке. Схожий образ героини Мэнгун (Мэнгунь) встречается в эпосе охотских эвенов о Геакчавале [28]. В этом же сказании эпическим героям противостоит другой знаковый персонаж тунгусского эпоса – богатырь Кидани. Это противостояние эпических богатырей может являться отражением длительных исторических контактов тунгусских и монгольских племен, начиная с бохайского периода (VII-IX вв.) и продолжая эпохой киданьской империи Ляо (X-XII вв.). В эвенкийской эпической традиции этот межэтнический процесс наиболее ярко отражен во взаимобрачных традициях эвенкийских богатырей с племенем кидан [30, с. 115]. Возвращаясь к эпическому образу девушки Мэнгункэн, отметим, что в эвенкийском эпосе она не только принадлежит к племени кидан, но и знакомит эвенкийского богатыря с конем [27, с. 152-153, 176-177].

Таким образом, специфика эпических традиций эвенов отражает основные исторические этапы развития этноса. По мнению Г. М. Василевич, тунгусы Охотского побережья являются прямыми потомками неолитических пеших охотников, а формирование эвенского языка происходило во взаимном влиянии с юагирами. Приобретение оленеводства эвенами в начале н. э. также связывается исследователем с северо-восточными территориями Сибири [31, с. 47]. А. М. Золотарев связывал этногенез эвенов с эпохой глобальных миграций пеших тунгусов в более позднее время. По мнению ученого, предки эвенов проникли на побережье Охотского моря с низовьев Амура, где происходил длительный культурный обмен с предками современных палеоазиатов – нивхов и коряков [32]. Предполагают, что этногенез северо-восточной группы тунгусов (эвенов) сопровождался тесными взаимосвязями с автохтонами этих территорий, о чем свидетельствуют результаты генетических исследований. Так, результаты исследования митохондриальной ДНК народов Якутии демонстрируют генетическую близость эвенов с юагирами, естественную близость эвенов с эвенками и достаточно удаленные комбинации ДНК эвенков и юагиров [33]. Подобное состояние генофонда этносов, вероятно, может свидетельствовать о следующем: а) антропологическое сходство тунгусо-маньчжуров и юагиров, а также общие элементы материального комплекса (составная одежда распашного типа) обусловлены взаимным этногенезом эвенов и юагиров, либо их протопопуляциями. Эвенки в данном

процессе участия не принимали; б) взаимное проникновение культурных элементов и общность генофонда эвенов и юкагиров происходили исключительно на северо-востоке Сибири.

Специфика эпических традиций эвенов, во многом, сопоставима с представленной гипотезой, т. к., с одной стороны, очевидна общность древних тунгусских (эвено-эвенкийских) фольклорных традиций, с другой, стадийное отличие жанра, его сюжетов и образов в эпических традициях двух народов, демонстрируют отдельное этногенетическое развитие этносов на более поздних этапах истории. Исключение в данном случае составляет охотская группа эвенов, эпические традиции которых указывают на более продолжительные совместные этногенетические контакты с эвенками и, вероятно, другими тунгусо-маньчжурскими народами.

#### **Нимнгакан – общность этнокультурных традиций**

Историзм эпических традиций эвенков ранее подробно рассматривался нами в ряде публикаций и в отдельных монографиях [34, 35]. Рассматривая эпическое наследие эвенков, можно с уверенностью заявить о его исторической сущности и функциональности, когда в сюжетах, мотивах и образах отражается сложный процесс этногенеза и исторического пути эвенков и родственных тунгусо-маньчжурских народов. Междисциплинарный подход к изучению фольклорных традиций эвенков и родственных народов позволяет реконструировать важнейшие этапы истории тунгусо-маньчжуров, начиная с эпохи байкальского неолита, продолжая этапом дальневосточного этногенеза на рубеже двух эр и более поздним временем.

В рамках настоящей публикации кратко представим общий взгляд на историческую специфику эвенкийского нимнгакана с точки зрения общности эпических традиций народов Якутии. Как сообщалось выше, наибольшая общность эпических традиций сохраняется в эпосе эвенков и эвенов. В то же время, существует общность эпических традиций эвенкийского нимнгакана с якутским и долганским олонхо. В нимнгакане и долганском олонго общие традиции проявляются, прежде всего, в содержании и структуре зачина (см. табл. 1).

Таблица 1

#### **Примеры зачина эпоса долган и эвенков**

Долганское олонго	Эвенкийский нимнгакан
<p>В ту пору, когда эта обжитая страна со шкуру головы самца-оленя была, в ту пору, когда это простирающееся небо с лицом человека было, старуха со стариком жили. То ли из земли, корни пустив, они появились – не знали, то ли с дождем упали с неба – не знали. Земляное жилище-голомо имея, жили. Имущества у них вот топорик один, одно огниво, один кремьен.</p> <p>Вот с тех пор, как в Среднем мире появились, поперечноглазого <i>ураангкай</i>, с продольными ступнями <i>ураангкай</i>* не видя, жили.</p> <p>Ребенка своего не имея, жили. На скрепах Среднего мира жили.</p> <p>Вот старуха со стариком, каждый про себя, думают: «Вот в Среднем мире так прожили, даже имени не имея. Как бы нам оставить имя свое?» – так говоря, советовались [17, с. 78-79].</p>	<p>В самом начале, когда земля расстилалась, как шкурка с головы дикого оленя-мойки, когда море-океан с блюдечко льдинкой было, когда небо – верхняя земля, словно радуга, своими цветами сверкало, на самой середине средней земли, на устье большой реки-енэ жил-поживал богатырь средней земли Уму-Умусликон. Один-одинешенек жил он. Чум-утэн его покрыт был шкурой оленя-мойки, (шкура) прижаты бедренными костями лося, порог (из костей). Котелок у него был из черепа дикого оленя, нож – из кости дикого оленя [15, с. 242];</p> <p>В давние годы, когда река впервые потекла, когда трава только выростала, на средней земле жили два паренька. Жили-поживали. Откуда появились – не знали; упали ли с верхней земли – не знали. Одно дело только и знали они – бродить по средней земле [15, с. 185].</p>

Отчетливое сходство зачина эпоса эвенков и долган проявляется в устойчивых формулировках, характеризующих мифологически далекое время, в котором рождаются эпические герои: «шкура с головы дикого оленя-самца», «с неба ли упали-родились – не знали», «поперечноглазые ураанкай» и др. Сходство проявляется в мотиве одиночества героев – символе первопредков, а также в общих этнографических деталях, например, в данном случае – жилище *голомо*.

Сходство некоторых эпических традиций наблюдается в эпосе эвенков и саха, на что указывали специалисты по якутскому фольклору [36]. Г. М. Василевич во введении к сборнику «Исторический фольклор эвенков» отметила ряд схожих традиций эпоса восточных эвенков с эпическими традициями саха и бурят: структуру вступления, генеалогическую цикличность, схожие описания появления врага и поединков, особое внимание к имени и названию рода (обусловленному экзогамией) [15, с. 13]. В данном случае следует также дополнить, что некоторые эпические традиции вошли в эвенкийский эпос в результате более поздних этнокультурных и этногенетических контактов. К числу таких традиций можно отнести мотив приобретения коня, противостояние с враждебными степными скотоводами, взаимобрачие эвенкийских эпических героев и монголоязычных обитателей на востоке от прародины тунгусов и др.

Значительная часть эпических традиций эвенков возникла на основе контактов некоторых эвенкийских групп с монголоязычными племенами в Забайкалье и Приамурье, а также эвенков и саха на территории Якутии. А. Н. Мыреева, характеризуя эпический жанр эвенков, отмечала влияние якутского языка и олонхо в эпической традиции алдано-учурских эвенков [37, с. 4]. Вне сомнений, присутствие схожих традиций в эпосе эвенков, долган и саха является эпическим отражением культурного взаимодействия и общего этногенеза, происходившего на протяжении нескольких веков, когда предки современных саха освоили среднее течение Лены, адаптируя южную культуру в новых условиях.

#### **Олонхо – поиск древней прародины саха**

Высокая степень эпического историзма характерна для якутского олонхо. Специфика историзма олонхо проявляется в разнообразных сюжетах, мотивах и образах, очертаниях эпох, о которых повествуется в текстах олонхо. В рамках данной публикации мы не ставим целью комплексно рассмотреть сложную проблему степени историзма якутского олонхо, а кратко остановимся на одном ключевом вопросе, связанном с историей народа саха – его предполагаемой древней прародине. Для решения вопроса обратимся к материалам якутского эпоса, опираясь на исследования фольклора и смежных наук. В. М. Гацак, рассматривая типологию эпического наследия народов СССР, указал на присутствие особой формы историзма в героическом эпосе олонхо: «Легко уловить, что на протяжении олонхо постоянно как бы пульсируют сигналы: кто такой герой, из какой он страны, какого племени, кто его враги, где происходит их встреча и т. д.» [38, с. 10]. И. В. Пухов охарактеризовал олонхо как эпос развитого родового строя – эпохи «военной демократии», корни которого, по мнению исследователя, восходят ко времени древних тюрков [39]. Где же располагалась прародина древних тюрков – предков саха?

Как правило, родина эпического героя наиболее подробно описывается в зачинах сказаний. В зачине олонхо отчетливо проявляются ландшафтные характеристики древней исторической прародины народа саха, описания которой уводят наше воображение в бескрайние просторы южных степей:

Осьмикрайняя, на восьми ободах,  
Белая равнина блестит,  
Там неувядающая никогда,  
Не знающая изморози ледяной,  
Зелень буйная шелестит...  
Никогда не бывает зимы.  
Лето благодатное там  
Вечное изливает тепло [40, с. 26].

Зачин олонхо описывает красочные степные ландшафты, схожие с описанием бурятского «Гэсэра» и калмыцкого «Джангара»:

Люди не знали в этой стране  
Лютых морозов, чтоб холодать,  
Летнего зноя, чтоб увядать...  
...Тысячам тысяч счастливых людей  
Тесен был простор степной  
В пятимесячный путь шириной [41, с. 18-19].

И. В. Пухов, анализируя тексты олонхо, предполагал о южном этногенезе саха, не уточняя исторического периода и не обозначая временные характеристики: «Олонхо – эпос древнего происхождения. Указать точное время его возникновения пока не представляется возможным. Очевидно лишь то, что истоки олонхо восходят к тому периоду, когда якуты жили на южной своей родине, в соседстве с другими тюрко-монгольскими народами. Южное происхождение олонхо не вызывало особых сомнений в научной литературе» [39, с. 22]. В целом, гипотеза о южном происхождении саха преобладает в научной среде, отличаясь в обозначении территориальной локализации, исторического времени и привязанности к известным этнографическим и археологическим культурам.

А. П. Окладников в своем междисциплинарном исследовании, в котором так же привлекал фольклорные материалы, обозначил взаимосвязь саха с курумчинской археологической культурой, существовавшей в VI-X вв. в верховьях Лены и Ангары. Под курумчинцами в науке предполагаются скотоводческие племена тюркоязычных курыкан, часть которых освоила среднее течение р. Лены в XIII-XVI вв., переселившись из Прибайкалья [42]. Согласно наиболее распространенному научному мнению, причиной расселения предков саха с территорий, примыкающих к Байкалу, явилось военное давление со стороны монгольских и бурятских племен в эпоху расцвета империи Чингисхана в XII-XIII вв. Г. У. Эргис, основываясь на анализе содержания текстов олонхо, выдвинул предположение, что в олонхо отражены реальные события XIII столетия, связанные с глобальной монгольской экспансией эпохи Чингисхана [43, с. 15].

Однако, на наш взгляд, вовсе не о Байкале повествуют зачины олонхо, как это, к примеру, описывается в эвенкийском эпосе, где герой живет у моря Ламу, моря Далай, в которое впадают 99 рек [44, с. 44-45]. Исследование зачинов олонхо ориентирует нас географически, позволяя предположить не только более южную область, но и более, чем абстрактную южную степную прародину. В сказании «Кыыс Дэбилйэ» древняя прародина саха приобретает осязаемые географические очертания:

на восьмиободной-восьмикрайней  
изначальной матери-земле,  
на желтом [благодатном] лоне ее,  
под нижним слоем  
грешно-заклятого  
западного неба,  
половину матери-земли занимая,  
Западный Сибиир именуемая,  
славно-знаменитая страна  
была сотворена, оказывается.  
На этой [земле] Западный Сибиир,  
на самом ее заливке,  
на высокой поверхности  
прекрасной страны,  
на лучшем хребте  
родной тверди-земли...  
...[с такими] долами неохватными,  
с неоглядно-необозримой,  
простирающейся ширью-поверхностью,  
Унаарытта Эбэ Хотун называемая,  
славно-знаменитая долина-алаас  
сотворена была, оказывается [45, с. 77-79].

В этом эпическом зачине также представлена картина бескрайней цветущей луговой равнины, «границы которой неподвластны ни журавлю, ни стерху» [45, с. 77, 79]. Однако, представленные географические характеристики – «под западным небом», «Западный Сибиир», а также собственное имя долины – «Унаарытта Эбэ хотун» (вероятно, имеется в виду «широко простирающаяся большая речная долина»), ориентируют нас географически к западным областям Сибири. В данном зачине древняя прародина саха, вероятно, обозначается не у Байкала,



не в степях Монголии, а в очертаниях Западно-Сибирской равнины, либо на Алтае, например, в верховьях или на левобережье Енисея. Гипотеза о енисейской прародине саха была весьма популярна в исследованиях, начиная с XIX в. [46].

Гипотетическая алтайская прародина саха, впрочем, так же, как и монголов и тунгусо-маньчжуров, согласуется с теорией алтайской языковой общности. Гипотеза об алтайской прародине саха находит подтверждение в трудах У. Йохансен, связывающей культурный комплекс саха с пазырыкской археологической культурой Горного Алтая V-III вв. до н. э. [47]. Подобную гипотезу обосновал А. И. Гоголев, основываясь на сходстве пазырыкской культуры с кулун-атахской средневековой культурой на средней Лене (XIII-XV вв.) [48]. В качестве промежуточной культуры, между двумя обозначенными выше, исследователь указывает курумчинскую культуру в верховьях р. Лены [49].

В представленные выше параллели фольклора и смежных наук вносит свои поправки дальнейший анализ зачинов олонхо. Так, в зачине сказания «Мюлджю Бёгё» («Мүлдү Бөҕө») очертания древней прародины саха относят воображение исследователя к еще более южным территориям:

Раскинулся великий простор.  
На нижнем краю его центра-темени...  
...Если же вниз посмотреть:  
С запада море Арат,  
Жаркое море с востока,  
Бурные моря вокруг,  
Снизу бездонный океан,  
Посередине глинистая земля,  
Зеленой травой покрытая,  
Деревьями высокими украшенная,  
Скалами гранитными окаймленная,  
Три рыбы Луо – балки прочные,  
Чудо-рыба – подпорка [50, с. 11].

В данном зачине перед нами предстает территория с теплым климатом у побережья моря. П. А. Ойунский, привлекая тексты олонхо в качестве исторического источника, предположил возможную прародину саха вблизи побережья Аральского моря [51]. Сопоставление описания в зачине олонхо с географией уводит нас, вслед за П. А. Ойунским к ареалу казахских степей или, что более вероятно, обозначает обширный степной ландшафт региона Центральной Азии, т. к. по тексту зачина «море Арат» указывается в качестве масштабного ориентира: «если же вниз посмотреть». Этот эпический гидроним представлен в известном олонхо «Могучий Эр Соготох», в зачине которого «Араат-море» располагается в самой середине родины героя – «изначальной матери-земли» [52, с. 79].

В данном случае, основываясь на анализе фольклорного текста, достаточно сложно предполагать территориально более точные очертания предполагаемой прародины саха. Если ориентироваться на результаты точных научных дисциплин, то возможную историческую и территориальную взаимосвязь следует обозначать глобально с регионом Центральной Азии. Так, результаты историко-генетических реконструкций ориентируют нас на взаимосвязь генофонда саха по мужской линии с генофондом популяций Средней Азии, а в наиболее древней основе генофонда и с тюрко-монгольской общностью [53].

Как видим, южные очертания древней прародины саха в описаниях олонхо различны, но, в целом, соответствуют гипотезам о южном происхождении этноса и свидетельствуют о сложном процессе этногенеза, происходившем на обширной территории. Вероятно, наиболее древняя тюркская основа предков саха формировалась в центрально-азиатском регионе, продолжив развитие в Западной Сибири, а затем в Прибайкалье, откуда позднее южные потомки переместились на среднюю Лену. Подобную структуру этногенеза саха выстроил И. К. Константинов [54, 55, 56]. По мнению А. И. Гоголева, наиболее ранний этап этногенеза саха может быть связан с центрально-азиатским регионом скифской эпохи, а в более позднее время сопоставим с пазырыкской культурой Горного Алтая [57]. Вне сомнений, исследование богатых эпических tradi-

ций народа саха с позиции историзма позволит уточнить дискуссионные вопросы, касающиеся исторического пути саха, чьи предки, оказавшись волею судьбы на северных территориях, сумели адаптировать свой культурный комплекс в суровых условиях Якутии, ставшей настоящей родиной для их потомков.

### **Заключение**

Таким образом, эпическое творчество народов Якутии обладает высокой степенью эпического историзма, существенно отличаясь своей внутржанровой спецификой. Для эпических традиций юкагиров характерен жанровый синкретизм мифологии и повествовательного жанра, в котором, с одной стороны, отображены ранние этапы этнической истории, с другой – этногенетические и межэтнические контакты на позднем этапе исторического развития. В эпосе долган отчетливо прослеживаются фольклорные традиции олонхо и нимнганана, что является отражением исторического процесса этногенеза долган на территории Якутии и Таймыра. Эпос эвенов и эвенков имеет общий генезис, отличаясь в стадильном развитии художественного слова. Эпические традиции двух родственных народов являются прямым отражением этнической истории – общей на ранних этапах этногенеза и отличающейся в позднее историческое время. Олонхо является художественной формой повествования об историческом пути носителей южной скотоводческой культуры, сумевших культурно адаптироваться в условиях нового северного ландшафта.

Обращение к эпическому наследию через призму междисциплинарного подхода с привлечением результатов исследований смежных научных дисциплин позволяет уточнить важнейшие этапы истории, этногенеза и возникновения основополагающих этнографических традиций. Эпические традиции народов Якутии, в соответствии с законами фольклорного жанра, являются отражением разных этапов этнической истории, в т. ч. культурного и межэтнического взаимодействия народов в процессе совместного исторического развития на общей территории.

### **Литература**

1. Мелетинский Е. М. Первобытное наследие в архаических эпосах // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук (г. Москва, 3-10 августа 1964 г.). – Москва : Наука, 1964. – С. 187-193.
2. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – 392 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На эвенкийском и русс. яз.).
3. Фольклор юкагиров / Сост. Г. Н. Курилов. – Новосибирск : Наука, 2005. – 594 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 25). (На юкагирском и русс. яз.).
4. Березкин Ю. Е. Фольклорно-мифологические параллели между Западной Сибирью, Северо-Востоком Азии и Приамурьем-Приморьем // Археология, этнография и антропология Евразии. – 2006, № 3 (27). – С. 112-122.
5. Левин М. Г. Этническая антропология и проблемы этногенеза народов Дальнего Востока. – Москва : Изд-во АН СССР, 1958. – 358 с.
6. Хлобыстин Л. П. Памятники сибирского Заполярья и их соотношение с культурами таежной зоны // Соотношение древних культур Сибири с культурами сопредельных территорий : сб. науч. тр. / Отв. ред. А. П. Деревянко. – Новосибирск : Наука, 1975. – С. 100-110.
7. Филогенетический анализ линий древней митохондриальной ДНК в Якутии / Федорова С. А., Степанов А. Д., Адоян М. и [др.] // Молекулярная биология. – 2008. – Т. 42. № 3. – С. 445-453.
8. Первоначальное заселение Америки в свете данных популяционной генетики / Сукерник Р. И., Кроуфорд М. Г., Осипова Л. П. [и др.] // Экология американских индейцев и эскимосов : сб. науч. ст. / Отв. ред. В. А. Тишков. – Москва : Наука, 1988. – С. 19-32.
9. Симченко Ю. Б. Некоторые вопросы древних этапов этнической истории Заполярья и Приполярья Евразии // Этногенез и этническая история народов Севера / Отв. ред. И. С. Гурвич ; АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Москва : Наука, 1975. – С. 148-185.
10. Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии : Этнографическая реконструкция. – Москва : Наука, 1976. – 311 с.
11. Туголуков В. А. Тунгусы (эвенки и эвены) Средней и Западной Сибири. – Москва : Наука, 1985. – 284 с.

12. Иохельсон В. И. Юкагиры и юкагиризированные тунгусы. – Новосибирск : Наука, 2005. – 675 с.
13. Тураев В. А. Хожение «встречь солнцу» в контексте проблем присоединения Дальнего Востока к Российскому государству (XVII-XVIII вв.) // Вестник ДВО РАН. – 2013, № 1. – С. 37-47.
14. Ефремов П. Е. Долганское олонхо. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1984. – 132 с.
15. Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания / Сост. Г. М. Василевич. – Ленинград : Наука, 1966. – 400 с.
16. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 375 с.
17. Фольклор долган / Сост. П. Е. Ефремов. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. – 448 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 19). (На долганском и русс. яз.).
18. Захарова А. Е. О мифологических и сказочных мотивах в долганском олонхо «Сын лошади Аталами-богатырь» // В мире науки и искусства : вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. – 2013, № 30. – С. 182-187.
19. Убрятова Е. И. Язык норильских долган. – Новосибирск : Наука, 1985. – 214 с.
20. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник. По материалам XIX - начала XX вв. народы Севера и Дальнего Востока. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1963. – 450 с.
21. Дьяченко В. И. Намогильные памятники долган сквозь призму их этногенеза // Сибирский сборник – 1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий в контексте мифологических представлений. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2009. – С. 38-44.
22. Долгих Б. О. Происхождение долган // Сибирский этнографический сборник. – Москва : Изд-во АН СССР. – 1963. – Т. 5. – С. 92-141.
23. Варламова Г. И. «Жили эти люди, когда теперешняя Земля только зарождалась...» // Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания) / Сост. Г. И. Кэптукэ, В. А. Роббек. – Якутск : Северовед, 2001. – С. 3-18.
24. Варламова Г. И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – 376 с.
25. Дулин буга Торгандунин. Торгандун Среднего мира / Сост. А. Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2013. – 856 с. (На эвенкийском и русском яз.).
26. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания) / Сост. Г. И. Кэптукэ, В. А. Роббек. – Якутск : Северовед, 2001. – 209 с.
27. Сказания восточных эвенков / Сост. Г. И. Варламова, А. Н. Варламов. – Якутск : ЯФ ГУ изд-во СО РАН, 2004. – 235 с.
28. Эпос охотских эвенов / Сост. Ж. К. Лебедева. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1986. – 304 с.
29. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. 2 / Отв. ред. В. И. Цинциус. – Ленинград : Наука, 1977. – 992 с.
30. Варламов А. Н. Об историзме фольклора : по материалам фольклора эвенков // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. – 2009, № 107. – С. 112-119.
31. Василевич Г. М. Материалы языка к проблеме этногенеза тунгусов // КСИЭ. – Москва, 1946. – Т. 1. – С. 46-51.
32. Золотарев М. А. Новые данные о тунгусах и ламутах XVIII в. // Историк-марксист. – 1938. – Кн. 2. – С. 79-86.
33. Аллельный полиморфизм гена миотонинпротеинкиназы в популяциях населения Республики Саха (Якутия) / Федорова С. А., Сухомясова А. Л., Николаева И. А. [и др.] // Наука и образование. – 2005, № 2. – С. 59-65.
34. Варламов А. Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2009. – 96 с.
35. Варламов А. Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков. – Санкт-Петербург : Лань, 2018. – 308 с.
36. Пухов И. В. Фольклорные связи Крайнего Севера (эпические жанры эвенков и якутов) // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика : сб. науч. тр. / Отв. ред. В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1980. – С. 264-281.
37. Фольклор эвенков Якутии / Сост. А. В. Романова, А. Н. Мыреева. – Ленинград : Наука, 1971. – 330 с.
38. Гацак В. М. Поэтика эпического историзма во времени // Типология и взаимосвязи фольклора народов СССР. Поэтика и стилистика : сб. науч. тр. / Отв. ред. В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1980. – С. 8-47.

39. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо : Основные образы. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
40. Ойунский П. А. Нюргун Боотур Стремительный : якутский героический эпос олонхо. – Москва : ИПЦ «ДИК», 2007. – 400 с.
41. Джангар. Калмыцкий народный эпос / Пер. С. И. Липкина, вступ. ст. С. Ю. Неклюдова. – Элиста : Фирма МСП, 2013. – 316 с.
42. Окладников А. П. История Якутской АССР. Т. 1. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – 432 с.
43. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.
44. Варламов А. Н. Байкал в зачинах эвенкийского эпоса : к вопросу об исторической прародине тунгусов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2019, № 3. – С. 42-50. – DOI: 10.25587//SVFU.2019.16.44313.
45. Кыыс Дэбиллэйэ : якутский героический эпос. – Новосибирск : ВО «Наука». Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русс. яз.).
46. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племён и народностей и сведения об их численности // Живая старина. – 1896. Год шестой, вып. 3-4. – С. 277-456.
47. Йохансен У. Орнаментальное искусство якутов : ист.-этногр. исследования. 2-е изд., доп. – Якутск : Дани-Алмас, 2012. – 184 с.
48. Гоголев А. И. Археологические памятники Якутии позднего средневековья (XIV-XVIII вв.). – Иркутск : Изд-во Иркут. ун-та, 1990. – 188 с.
49. Гоголев А. И. Якуты (проблемы этногенеза и формирование культуры). – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1993. – 204 с.
50. Непобедимый Мюльджю Бёгё = Мульдү Бөбө : олонхо : в 2 кн. Кн. 2 / Сказитель Д. М. Говоров. – Якутск : Бичик, 2010. – 320 с. (На якутском и русс. яз.).
51. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Ойунский П. А. Сочинения. Т. 7. – Якутск : Кн. изд-во, 1962. – 224 с.
52. Якутский героический эпос. Могучий Эр Соготох. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 400 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 10). (На якутском и русс. яз.).
53. Анализ линий митохондриальной ДНК в популяции якутов / Федорова С. А., Бермишева М. А., Виллемс Р. [и др.] // Молекулярная биология. – 2003. – Т. 37. – № 4. – С. 643-653.
54. Константинов И. В. Захоронения с конем в Якутии (новые данные по этногенезу якутов) // По следам древних культур Якутии : Труды Приленской археологической экспедиции. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1970. – С. 183-197.
55. Константинов И. В. Материальная культура якутов XVIII века (по материалам погребений). – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1971. – 212 с.
56. Константинов И. В. Происхождение якутского народа и ее культуры // Якутия и ее соседи в древности : Труды Приленской археологической экспедиции. – Якутск : Изд-во ЯФ СО АН СССР, 1975. – С. 106-173.
57. Гоголев А. И. Отражение ранних контактов древних тюрков в языке и культуре народа саха // Наука и образование. – 2013, № 1 (7). – С. 173-180.

## References

1. Meletinsky E. M. *Pervobytnoe nasledie v arkhaiskikh eposakh* [Primeval heritage in archaic epics]. In: *Materialy VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk (g. Moskva, 3-10 avgusta 1964 g.)* [Materials of the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences (Moscow, August 3-10, 1964)]. Moscow, Nauka, 1964, pp. 187-193. (In Russ.).
2. *Evenkiiskie geroicheskie skazaniya* [Evenki heroic tales]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 1990, 392 p. (In Evenki and Russ.).
3. *Fol'klor yukagirov* [Folklore of Yukagirs]. Sost. G. N. Kurilov. Moscow, Novosibirsk, Nauka, 2005, 594 p. (In Yukaghir and Russ.).

4. Berezkin Yu. E. *Fol'klorno-mifologicheskie paralleli mezhd u Zapadnoi Sibir'yu, Severo-Vostokom Azii i Priamur'em-Primor'em* [Folklore-mythological parallels between Western Siberia, Northeast Asia and Amur-Primorye]. In: *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* [Archeology, Ethnography and Anthropology of Eurasia]. 2006, No. 3 (27), pp. 112-122. (In Russ.).
5. Levin M. G. *Etnicheskaya antropologiya i problemy etnogeneza narodov Dal'nego Vostoka* [Ethnic anthropology and problems of ethnogenesis of the peoples of the Far East]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1958, 358 p. (In Russ.).
6. Khlobystin L. P. *Pamyatniki sibirskogo Zapolyar'ya i ikh sootnoshenie s kul'turami taezhnoi zony* [Monuments of the Siberian Arctic and their correlation with the cultures of the taiga zone]. In: *Sootnoshenie drevnikh kul'tur Sibiri s kul'turami sopredel'nykh territorii* [Correlation of ancient cultures of Siberia with cultures of adjacent territories]. Novosibirsk, Nauka, 1975, pp. 100-110. (In Russ.).
7. Fedorova S. A., Stepanov A. D., Adoyan M. and others. *Filogeneticheskii analiz linii drevnei mitokhondrial'noi DNK v Yakutii* [Phylogenetic analysis of ancient mitochondrial DNA lines in Yakutia]. In: *Molekulyarnaya biologiya* [Molecular biology]. 2008, vol. 42, No. 3, pp. 445-453. (In Russ.).
8. Sukernik R. I., Crawford M. G., Osipova L. P. and others. *Pervonachal'noe zaselenie Ameriki v svete dannykh populyacionnoi genetiki* [The initial settlement of America in the light of population genetics data]. In: *Ekologiya amerikanskikh indejcev i eskimosev* [Ecology of American Indians and Eskimos]. Moscow, Nauka, 1988, pp. 19-32. (In Russ.).
9. Simchenko Yu. B. *Nekotorye voprosy drevnikh etapov etnicheskoi istorii Zapolyar'ya i Pripolyar'ya Evrazii* [Some questions of the ancient stages of the ethnic history of the Arctic and Sub-Arctic Eurasia]. In: *Etnogenez i etnicheskaya istoriya narodov Severa* [Ethnogenesis and ethnic history of the peoples of the North]. Moscow, Nauka, 1975, pp. 148-185. (In Russ.).
10. Simchenko Yu. B. *Kul'tura okhotnikov na olenei Severnoi Evrazii: Etnograficheskaya rekonstrukciya* [Deer Hunter Culture of Northern Eurasia: Ethnographic Reconstruction]. Moscow, Nauka, 1976, 311 p. (In Russ.).
11. Tugolukov V. A. *Tungusy (evenki i eveny) Srednei i Zapadnoi Sibiri* [Tungus (Evenks and Evens) of Central and Western Siberia]. Moscow, Nauka, 1985, 284 p. (In Russ.).
12. Johelson V. I. *Yukagiry i yukagirizirovannyye tungusy* [Yukagirs and yukagirized tungus]. Novosibirsk, Nauka, 2005, 675 p. (In Russ.).
13. Turaev V. A. *Hozhdenie "vstrech' solncu" v kontekste problem prisoedineniya Dal'nego Vostoka k Rossiiskomu gosudarstvu (XVII-XVIII vv.)* [Circulation "meet the sun" in the context of the problems of the Far East joining the Russian state (XVII-XVIII centuries)]. In: *Vestnik Dal'nevostochnogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Vestnik of Far Eastern Branch of Russian Academy of Sciences]. 2013, No. 1, pp. 37-47. (In Russ.).
14. Efremov P. E. *Dolganskoe olonkho* [Dolgan olonkho]. Yakutsk, Yakutskoe knizh. izd-vo, 1984, 132 p. (In Russ.).
15. *Istoricheskii fol'klor evenkov. Skazaniya i predaniya* [Historical folklore of the Evenks. Tales and story]. Sost. G. M. Vasilevich. Leningrad, Nauka, 1966, 400 p. (In Russ.).
16. Emelyanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of the Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p. (In Russ.).
17. *Fol'klor dolgan* [Folklore Dolgan]. Sost. P. E. Efremov. Novosibirsk, Izd-vo In-ta arkheologii i etnografii SO RAN, 2000, 448 p. (In Dolgan and Russ.).
18. Zakharova A. E. *O mifologicheskikh i skazochnykh motivakh v dolganskom olonkho "Syn loshadi Atalami-bogatyra"* [On mythological and fairy-tale motifs in the Dolgan olonkho "Son of a horse Atalami-hero"]. In: *V mire nauki i iskusstva: voprosy filologii, iskusstvovedeniya i kul'turologii* [In the world of science and art: issues of philology, art history and cultural studies]. 2013, No. 30, pp. 182-187. (In Russ.).
19. Ubryatova E. I. *Yazyk noril'skikh dolgan* [The language of the Norilsk Dolgans]. Novosibirsk, Nauka, 1985, 214 p. (In Russ.).
20. Ivanov S. V. *Ornament narodov Sibiri kak istoricheskii istochnik* [Ornament of the peoples of Siberia as a historical source]. In: *Po materialam XIX - nachala XX vv. narody Severa i Dal'nego Vostoka* [According to the materials of XIX - early XX centuries: peoples of the North and the Far East]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1963, 450 p. (In Russ.).
21. Dyachenko V. I. *Namogil'nye pamyatniki dolgan skvoz' prizmu ih etnogeneza* [Dolgan gravestones through the prism of their ethnogenesis]. In: *Sibirskii sbornik – I. Pogrebal'nyi obryad narodov Sibiri i sopredel'nykh*



- territorii v kontekste mifologicheskikh predstavlenii* [Siberian digest – 1. Funeral rite of the peoples of Siberia and adjacent territories in the context of mythological representations]. Saint Petersburg, 2009, pp. 38-44. (In Russ.).
22. Dolgikh B. O. *Proiskhozhdenie dolgan* [The origin of the Dolgans]. In: *Sibirskii etnograficheskii sbornik* [Siberian ethnographic collection]. Moscow, Izd-vo AN SSSR. 1963, vol. 5, pp. 92-141. (In Russ.).
23. Varlamova G. I. “*Zhili eti lyudi, kogda tepereshnyaya Zemlya tol’ko zarozhdalas’...*” [“These people lived when the present Earth was just in its infancy ...”]. In: *Tungusskii arkhaiskii epos* [Tungus archaic epic]. Yakutsk, Severoved, 2001, pp. 3-18. (In Russ.).
24. Varlamova G. I. *Epicheskie i obryadovye zhanry evenkiiskogo fol’klora* [Epic and ritual genres of Evenki folklore]. Novosibirsk, Nauka, 2002, 376 p. (In Russ.).
25. *Dulin buga Torgandunin. Torgandun Srednego mira* [Dulin buga Torgandunin. Thorgandun of the Middle World]. Sost. A. N. Myreeva. Novosibirsk, Nauka, 2013, 856 p. (In Evenki and Russ.).
26. *Tungusskii arkhaiskii epos (evenkiiskie i evenskie geroicheskie skazaniya)* [The Tungus archaic epic (Evenki and Even heroic legends)]. Sost. G. I. Keptuke, V. A. Robbeck. Yakutsk, Severoved, 2001, 209 p. (In Russ.).
27. *Skazaniya vostochnykh evenkov* [Tales of the Eastern Evenkis]. Sost. G. I. Varlamova, A. N. Varlamov. Yakutsk, YaF GU izd-vo SO RAN, 2004, 235 p. (In Russ.).
28. *Epos okhotskikh evenov* [Epic of the Okhotsk Evens]. Sost. J. K. Lebedev. Yakutsk, Yakutskoe kn. izd-vo, 1986, 304 p. (In Russ.).
29. *Sravnitel’nyi slovar’ tunguso-man’chzhurskikh yazykov* [Comparative dictionary of the Tungus-Manchu languages]. Otv. red. V. I. Cincius. Vol. 2. Leningrad, Nauka, 1977, 992 p. (In Russ.).
30. Varlamov A. N. *Ob istorizme fol’klora: po materialam fol’klora evenkov* [On the historicism of folklore: based on Evenki folklore materials]. In: *Izvestiya RGPU im. A. I. Gercena* [Proceedings of RSPU named after A. I. Herzen]. 2009, No. 107, pp. 112-119. (In Russ.).
31. Vasilevich G. M. *Materialy yazyka k probleme etnogeneza tungusov* [Materials of the language to the problem of ethnogenesis of the Tungus]. In: *Kratkie soobshcheniya Instituta etnografii AN SSSR* [Brief reports of Archeology Institute]. Moscow, 1946, vol. 1, pp. 46-51. (In Russ.).
32. Zolotarev M. A. *Novye dannye o tungusakh i lamutakh XVIII v.* [New data on the Tunguses and Lamuts of the 18<sup>th</sup> century]. In: *Istoriik-marksist* [Marxist historian]. 1938, vol. 2, pp. 79-86. (In Russ.).
33. Fedorova S. A., Sukhomyasova A. L., Nikolaeva I. A. and others. *Allel’nyj polimorfizm gena miotoninproteinkinazy v populyatsiyakh naseleniya Respubliki Sakha (Yakutiya)* [Allelic polymorphism of the myotonin protein kinase gene in populations of the Republic of Sakha (Yakutia)]. In: *Nauka i obrazovanie* [Science and Education]. 2005, No. 2, pp. 59-65. (In Russ.).
34. Varlamov A. N. *Istoricheskie obrazy v evenkiiskom fol’klore* [Historical images in Evenki folklore]. Novosibirsk, Nauka, 2009, 96 p. (In Russ.).
35. Varlamov A. N. *Specifika istorizma v fol’klore evenkov* [The specificity of historicism in the Evenki folklore]. Saint Petersburg, Lan’, 2018, 308 p. (In Russ.).
36. Pukhov I. V. *Fol’klornye svyazi Kraynego Severa (epicheskie zhanry evenkov i yakutov)* [Folklore communications of the Far North (epic genres of Evenks and Yakuts)]. In: *Tipologiya i vzaimosvyazi fol’klora narodov SSSR* [Typology and Relations of Folklore of the Peoples of the USSR]. Moscow, Nauka, 1980, pp. 264-281. (In Russ.).
37. *Fol’klor evenkov Yakutii* [Folklore of Evenki of Yakutia]. Sost. A. V. Romanova, A. N. Myreeva. Leningrad, Nauka, 1971, 330 p. (In Russ.).
38. Gatsak V. M. *Poetika epicheskogo istorizma vo vremeni* [The poetics of epic historicism in time]. In: *Tipologiya i vzaimosvyazi fol’klora narodov SSSR* [Typology and the relationship of folklore of the peoples of the USSR]. Moscow, Nauka, 1980, pp. 8-47. (In Russ.).
39. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epos olonkho: Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho: Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p. (In Russ.).
40. Oyunsky P. A. *Yakutskii geroicheskii epos olonkho “N’urgun Bootur Stremitel’nyi”* [Yakut heroic epic olonkho “Nyurgun Bootur the Swift”]. Moscow, IPTs “DIK”, 2007, 400 p. (In Russ.).
41. *Dzhangar. Kalmykii narodnyi epos* [Dzhangar. Kalmyk folk epic]. Per. S. I. Lipkina, vst. statiya S. Yu. Neklyudova. Elista, Firm MSP, 2013, 316 p. (In Russ.).
42. Okladnikov A. P. *Istoriya Yakutskoi ASSR* [History of the Yakut ASSR]. Moscow, Leningrad, Izd-vo AN SSSR, 1955, vol. 1, 432 p. (In Russ.).

43. Ergis G. U. *Ocherki po yakutskomu fol'kloru* [Essays on Yakut folklore]. Moscow, Nauka, 1974, 404 p. (In Russ.).
44. Varlamov A. N. *Baikal v zachinakh evenkiiskogo eposa: k voprosu ob istoricheskoi prarodine tungusov* [Baikal in the beginnings of the Evenki epic: on the question of the historical ancestral home of the Tungus]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies]. 2019, No. 3, pp. 42-50. DOI: 10.25587/SVFU.2019.16.44313. (In Russ.).
45. *Kyys Debiliye: Yakutskii geroicheskii epos* [Kyys Debiliye: Yakut heroic epic]. Novosibirsk, VO Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1993, 330 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ.).
46. Aristov N. A. *Zametki ob etnicheskom sostave tyurkskikh plemyon i narodnostei i svedeniya ob ikh chislennosti* [Notes on the ethnic composition of Turkic tribes and nationalities and information on their number]. In: *Zhivaya starina* [Living Old Times]. 1896, vol. 3-4, pp. 277-456. (In Russ.).
47. Johansen U. *Ornamental'noe iskusstvo yakutov: ist.-etnogr. issledovaniya* [Ornamental Art of the Yakuts: historical ethnographic research]. 2-e izd., dop. Yakutsk, Dani-Almas, 2012, 184 p. (In Russ.).
48. Gogolev A. I. *Arkheologicheskie pamyatniki Yakutii pozdnego srednevekov'ya (XIV-XVIII vv.)* [Archaeological sites of Yakutia of the late Middle Ages (XIV-XVIII centuries)]. Irkutsk, Izd-vo Irkut. un-ta, 1990, 188 p. (In Russ.).
49. Gogolev A. I. *Yakuty: problemy etnogeneza i formirovanie kul'tury* [Yakuts: problems of ethnogenesis and the formation of culture]. Yakutsk, Izd-vo YaGU, 1993, pp. 13-27. (In Russ.).
50. *Nepobedimyi Myul'dzhyu Byogyo = Muld'u Bege: olonkho: v 2 kn.* [Invincible Mulju Bogyo: in 2 books]. Dmitry Govorov. Yakutsk, Bichik, 2010, vol. 2, 320 p. (In Yakut and Russ.).
51. Oyunsky P. A. *Yakutskaya skazka (olonkho), ee syuzhet i sodержanie* [The Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content]. In: Oyunsky P. A. *Sochineniya. T. 7* [Works. Vol. 7]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1962, 224 p. (In Russ.).
52. *Yakutskii geroicheskii epos. "Moguchii Er Sogotokh"* [Yakut heroic epic. "The Mighty Er Sogotokh"]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma, 1996, 400 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Yakut and Russ.).
53. Fedorova S. A., Bermisheva M. A., Willems R., and others. *Analiz linii mitohondrial'noi DNK v populyacii yakutov* [Analysis of mitochondrial DNA lines in the Yakut population]. In: *Molekulyarnaya biologiya* [Molecular Biology]. 2003, vol. 37, No. 4, pp. 643-653. (In Russ.).
54. Konstantinov I. V. *Zahoroneniya s konem v Yakutii (novye dannye po etnogenezu yakutov)* [Burials with a horse in Yakutia (new data on the ethnogenesis of the Yakuts)]. In: *Po sledam drevnikh kul'tur Yakutii (Trudy Prilenskoj arkheologicheskoi ekspedicii)* [Following the traces of ancient cultures of Yakutia (Proceedings of the Prilensky archaeological expedition)]. Yakutsk, Yakutskoe kn. izd-vo, 1970, pp. 183-197. (In Russ.).
55. Konstantinov I. V. *Material'naya kul'tura yakutov XVIII veka (po materialam pogrebenij)* [The material culture of the 18<sup>th</sup> century Yakuts (based on burial materials)]. Yakutsk, Yakutskoe kn. izd-vo, 1971, 212 p. (In Russ.).
56. Konstantinov I. V. *Proiskhozhdenie yakutskogo naroda i ee kul'tury* [The origin of the Yakut people and its culture]. In: *Yakutiya i ee sosedi v drevnosti: Trudy Prilenskoj arkheologicheskoi ekspedicii* [Yakutia and its neighbors in antiquity: Proceedings of the Prilensky archaeological expedition]. Yakutsk, Izd-vo YaF SO AN SSSR, 1975, pp. 106-173. (In Russ.).
57. Gogolev A. I. *Otrazhenie rannikh kontaktov drevnikh tyurkov v yazyke i kul'ture naroda sakha* [Reflection of the early contacts of the ancient Türks in the language and culture of the Sakha people]. In: *Nauka i obrazovanie* [Science and Education]. 2013, No. 1 (7), pp. 173-180. (In Russ.).

УДК 398.224(=1.470.6)

DOI 10.25587/SVUFU.2020.17.58365

Ф. М. Таказов

Владикавказский научный центр РАН

## АРХЕТИП ОБРАЗА УРУЗМАГА В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН

*Аннотация.* В статье на материале нартвовского эпоса осетин рассматривается образ Урузмага, выступающего во многих сюжетах главным героем. Образ Урузмага относится к старшему поколению нартвовских героев. Актуальность данного исследования заключается в сакральности рассматриваемого образа, выступающего центральной фигурой нартвовских сказаний осетин, выявление архетипа которого дает возможность представить целостную картину мифологической структуры эпоса. Научная новизна данной статьи состоит в том, что впервые предлагается изучение образа Урузмага в неразрывной связи с мифологической системой нартвовского эпоса. Целью и задачей исследования является выявление архетипа образа Урузмага и определение его роли в эпических сказаниях. Исследование проводится в рамках типологического и сравнительно-исторического метода с элементами структурного анализа. Архетип образа Урузмага восходит к образу мифологического царя/вождя. Многие сюжеты с главным героем Урузмагом отражают инициационные мотивы, в которых он выступает в роли иницианта. Особое внимание уделяется семиотическому анализу так называемого брака первопредков через инцест. Результаты исследования показали, что архетип образа Урузмага наглядно демонстрирует трехчастную структуру модели мира и способствует раскрытию мифологической системы нартвовского эпоса осетин. Автор приходит к выводу, что инициационные мифы, в которых инициантом выступает сам Урузмаг, демонстрируют о приобретении им статуса старшего/вождя/царя, он фактически является царем всего нартвовского общества. Урузмаг всегда проявляет свои лучшие качества мудреца и воина, тем самым подтверждая свой статус лидера, а в некоторых сюжетах выступает и как культурный герой. Преодолевая, в отличие от остальных нартвов, различные испытания, он каждый раз выходит победителем, в результате чего нартвы вынуждены признать его главенствующую роль. Таким образом, образ нартвовского Урузмага отражает архетип мифологического царя/вождя/старшего. Автор заключает, что изучение архетипа образа Урузмага требует дальнейшего, более углубленного и широкого исследования не только на основе нартвовского эпоса осетин, но и на основе эпических сказаний кавказских народов о нартах, что позволит выявить как национальное своеобразие рассматриваемого образа, так и общие его типологические черты.

*Ключевые слова:* эпос, сказания о нартах, Урузмаг, архетип, архетипический образ, инициации, инициант, мифология, трехчастная структура модели мира, мифологический царь, культурный герой, сакральный инцест.

F. M. Takazov

### Archetype of Uruzmag image in the Narts epic of Ossetians

*Abstract.* The article considers the archetype of the image of Uruzmag in epic stories of Ossetians about Narts. The archetype of Uruzmag's image, which belongs to the older generation of Narts heroes, goes back to the image of a mythological king/leader. The relevance of this study lies in the sacrality of the image under consideration, which acts as the central figure of the Narts stories of Ossetians, the identification of the archetype of which gives an opportunity to present a holistic picture of the mythological structure of the epic. The scientific novelty of this

ТАКАЗОВ Федар Магометович – к. филол. н., зав. отделом фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал ФГБУН ФНЦ «Владикавказский научный центр Российской академии наук», Владикавказ, Россия.

E-mail: fedar@mail.ru

ТАКАЗОВ Федар Магометович – Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of Folklore and Literature, V. I. Abayev North Ossetian Institute of Humanitarian and Social Research – Branch of the Federal State Budgetary Institution of Science of the Federal Scientific Center "Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences", Vladikavkaz, Russia.

E-mail: fedar@mail.ru

article is that for the first time it is proposed to study the image of Uruzmag in an inextricable connection with the mythological system of the Narts epic. The aim and purpose of the study is to identify the archetype of Uruzmag's image and to determine its role in epic stories. The study is carried out within the framework of a typological and comparative-historical method with elements of structural analysis. The archetype of Uruzmag's image goes back to that of a mythological king/leader. Many of the stories with the main character Uruzmag reflect the initiation motives in which he acts as the initiator. Special attention is paid to the semiotic analysis of the so-called marriage of the primaries through incest. The results of the study showed that the archetype of Uruzmag's image clearly demonstrates the three-part structure of the world model and contributes to the discovery of the mythological system of the Narts epic of Ossetians. The author concludes that the initiation myths, in which Uruzmag himself is the initiator, demonstrate that he has acquired the status of senior/chief/king, he is in fact the king of the whole Narts society. Uruzmag always shows his best qualities as a wise man and warrior, thus confirming his status as a leader, and in some stories acts as a cultural hero. Overcoming, unlike the rest of the narts, various trials, he comes out the winner every time, as a result of which the narts are forced to recognize his dominant role. Thus, the image of Narts Uruzmag reflects the archetype of the mythological king/leader/elder. The author concludes that the study of the archetype of Uruzmag's image requires further, more in-depth and wide-ranging research not only on the basis of the Narts epic of Ossetians, but also on the basis of epic stories of the Caucasus peoples about narts, which will allow to reveal both the national specificity of the image under consideration and its general typological features.

*Keywords:* epic, narratives of Narts, Uruzmag, archetype, archetypal image, initiations, initiator, mythology, three-part structure of the world model, mythological king, cultural hero, sacral incest.

## Введение

Образ Урузмага, как одного из главных героев нартовского эпоса осетин, играет огромную роль в понимании мифологической структуры осетинского эпоса. К образу Урузмага обращался В. И. Абаев, сравнивший мотив убийства Урузмагом своего безымянного сына с эпизодом убийства своего сына Рустамом в «Шахнаме» Фирдоуси. Этот же мотив В. И. Абаев находит и в цикле Ильи Муромца русского героического эпоса [1, с. 147]. Однако, кроме сопоставительного анализа В. И. Абаев не выдвигает никаких гипотез по семантике данного мотива. К образу Урузмага обращался и Т. А. Гуриев. Однако и он ограничился общей характеристикой образа нартовского героя [2, с. 22-24]. Более подробно образ Урузмага исследовал Ю. С. Гаглойты, проведший типологический анализ осетинского нартовского героя с национальными нартовскими вариантами народов Кавказа. Целью своего исследования при сопоставительном анализе образа Урузмага в национальных вариантах эпических сказаний о нартах Ю. С. Гаглойты ставит доказательство первоначального зарождения образа в осетинской эпической традиции [3, с. 158-160]. С мифологической точки зрения образ Урузмага был проанализирован А. А. Туаллаговым, связавшим его образ с лесной хозяйкой, у которого проявляются черты скифских энареев [4, с. 176-177]. Однако все авторы, обратившиеся к образу Урузмага, рассматривали вне мифологической структуры нартовского эпоса. Научная новизна данной статьи состоит в том, что впервые предлагается рассматривать архетип образа Урузмага в неразрывной связи с мифологической системой нартовского эпоса.

Эпические сказания о нартах известны многим народам Кавказа – абхазам, адыгейцам, черкесам, абадзехам, кабардинцам, карачаевцам, балкарцам, осетинам и ингушам. Отдельные сюжеты и мотивы известны и другим народам Кавказа. В нартовском эпосе всех перечисленных народов просматриваются не только сходные сюжеты и мотивы, но и многие имена героев, как, впрочем, и совпадают их образы. Так, например, рассматриваемый персонаж осетинского нартовского эпоса Урузмаг, помимо того, что в самих осетинских текстах встречается в форме *Уырызмаг*, *Уорæзмаг*, в национальных вариантах бытует в форме *Уазырмаг*, *Урузмес* – у адыгов, *Урызмок*, *Орузмег* – у карачаевцев и балкарцев, *Урузман* – у ингушей, *Вардзмег* – у сванов.

Безусловно, нельзя не согласиться с В. И. Абаевым, рассматривавший имя *Урузмаг* как производное от древнеиранского обозначения кабана – *waraza* [5, с. 89-90], что дало ему повод рассматривать сюжеты с Урузмагом как тотемический миф. В то же время, ограничение образа Урузмага тотемическими мифами не дают возможность понять большинство мотивов, в которых ключевую роль играет Урузмаг. Сравняя сюжет нартовского сказания, в котором Урузмаг

убивает своего безымянного сына, с сюжетом из «Шахнаме» Фирдоуси, в котором Рустам убивает своего сына Сухраба, В. И. Абаев проводит только типологическое сравнение, не проводя семиотический анализ мотива убийства сына.

Вне семиотического анализа остался архетип образа Урузмага и в исследованиях других авторов. В то же время, семиотический анализ мотивов, в которых главным героем выступает Нарт Урузмаг, дает возможность выявить архетип его образа. Выявление же архетипа образа Урузмага дает возможность расширить знания о мифологической структуре нартского эпоса.

#### **Архетип мифологического царя в образе Урузмага**

Урузмаг [*Уырызмаг / Урузмаг, Уорæзмаг*] – один из главных героев нартских сказаний осетин, относящийся к старшему поколению Нартов. Муж нартской Сатаны, он выступает главным героем во многих сюжетах: «Как Урузмаг хитростью стал старше своего близнеца Хамица», «Как Урузмаг женился на Сатане», «Как Урузмаг и Сатана спасли нартвов от голодной смерти», «Как Урузмаг подтвердил статус лучшего из нартвов», «Как Урузмаг убил своего безымянного сына», «Как Урузмаг отомстил за своего сына», «Последний поход Урузмага», «Как Урузмаг убил своего зятя» и мн. др. [5, с. 111-499]. Однако Урузмаг выступает не только главным героем многих сюжетов эпических сказаний, но и является одним из действующих лиц в сюжетах, в которых главными героями выступают другие нартские персонажи.

В. И. Абаев утверждал, говоря о роли образа Сатаны в нартском эпосе, что немыслимо представить нартских героев, даже главнейших, без Сатаны [1, с. 159]. Точно также невозможно представить нартские сказания без образа Урузмага. Неслучайно образ Урузмага представлен почти во всех национальных вариантах народов Кавказа, у которых бытуют нартские сказания: кабардино-черкесский Озырмег, Озермеш, Узырмеш, Урзамес; балкаро-карачаевский Урызмок, Орузмег; ингушский Урузман, Орзми и т. д.



Рис. 1. Нарт Урузмаг (Худ. М. С. Туганов, 1948 г.).



В генеалогии нартов Урузмаг является сыном Нарта Ахсартага и Дзерассы/Ацира, дочери Донбеттыра. От Ахсартага [*Ахсартаэг*], как известно, ведет свое начало один из трех нартовских родов – Ахсартаговы [*Ахсартаэггатаэ*]. Одними из первых представителей рода Ахсартаговых являются Урузмаг и его близнец Хамиц.

Обращает на себя внимание тот факт, что родоначальниками рода Ахсартаговых – Ахсар и Ахсартаг, Урузмаг и Хамиц – являются близнецы. Близнечные мифы широко распространены в мифологии многих народов мира. Как правило, близнецы выступают в роли культурных героев [6, с. 174]. К мотивам, относящимся к мифам о культурных героях, примыкают сюжеты и о царе. Архетип мифологического царя воплощает в себе образ культурного героя, родоначальника, вождя [7, с. 614]. И в образе Урузмага просматриваются качества, присущие архетипу мифологического царя.

Однако сразу же возникает вопрос: почему в роли царя выступает один из героев второй пары близнецов, а не из первой, герой которой и стал родоначальником нартовского рода Ахсартагата. Ответ на данный вопрос лежит в структуре инициаций, когда иницируемый, вынужденный пройти через смерть, дублируется другим героем – сыном или братом. Т. к. оба близнеца, Ахсар и Ахсартаг, погибают, то их должна продублировать следующая пара близнецов, состоящие в родстве с первой – Урузмаг и Хамиц, сыновья Ахсартага. В мифах близнецы часто рассматриваются как носители сверхъестественной силы, имеющие божественную природу [8, с. 7]. Мифологический царь также имеет божественное происхождение, который мыслится центром вселенной, осью мира [7, с. 614].

В инициационных близнечных мифах один из близнецов, как правило, становится старшим-вождем-царем. В образе старшего-вождя-царя в мифах проступает единство социального и космического, земного и сакрального. Мифический царь (старший, вождь) призван бывает поддерживать равновесие мира и удерживает страну (сообщество) от хаоса, воплощает плодородие.

Связь Урузмага и плодородия дал повод А. А. Туаллагову отождествить нартовского героя со скифскими энареями. Для подтверждения своей гипотезы он приводит пример из нартовского сюжета, в котором Урузмаг переодевается в женское платье и в таком виде проникает во время свадьбы в дом Бората. Совершает насилие над женщинами Бората [5, с. 174].

Только каким образом героя, совершившего насилие над женщинами, возможно отождествить с энареями. Этот мотив по своим характеристикам относится к инициационным мифам. Урузмаг как представитель рода Ахсартагата символизирует верхний мир. Род Бората отражают нижний мир. Но для того, чтобы попасть в нижний мир, по законам инициаций, необходимо символически умереть. Такой символической смертью может послужит переодевание. Соответственно, переодевание должно быть в женскую одежду, т. к. женщина, по религиозно-мифологическим представлениям осетин, относится к нижнему миру. Кроме того, в архаичных мифах свадьба равнозначна путешествию на тот свет, что также представляется как символическая смерть. Совершая же насилие над женщинами, происходит творение мира, наподобие того, как Уастырджи проникает в склеп Дзерассы и совершает насилие над ней, а в космогоническом же плане происходит творение мира [9, с. 116-117]. Поэтому маловероятным представляется связь образа Урузмага в приведенном А. А. Туаллаговым сюжете со скифскими энареями.

Исторические параллели, применяемые к эпическим героям, часто приводят к искаженному восприятию семантики мотива. Рассматривая эпический образ, необходимо, прежде всего, исходить из мифологической системы эпического нарратива.

Учитывая широкое распространение инициационных мотивов в нартовском эпосе осетин, необходимо рассматривать и архетип образа Урузмага в этом контексте [10, с. 155-160]. Урузмаг ведет себя в сказаниях как вождь. То, что нарты признают его за старшего, и на всех застольях, проводимых в доме Ацата/Алагата, представителей жреческого рода, всегда сидит за старшего, подтверждает его роль, как вождя/царя, т. к. в нарративных текстах старший соответствует вождю/царю.

Инициационная жертва Ахсара и Ахсартага манифестирует приход мифического царя. То, что у Ахсартага рождаются близнецы, лишний раз подтверждает рождение царя (старшего, вождя). При рождении божественных близнецов важен не образ, а контекст, в котором они действуют. В отличие от образа близнецов-братьев в большинстве мифологий народов мира, где

они выступают соперниками, и в которых, как правило, один из близнецов положительный герой, второй – отрицательный [6, с. 174], в нартских сказаниях осетин это соперничество не столь выражено. И Ахсар, и Ахсартаг выступают как положительные герои. Различие между ними сводится к тому, что один из близнецов качественно превосходит второго. В самом начале жизни нет особых различий и между близнецами-братьями Урузмагом и Хамицем. Так кто же из них должен стать старшим-вождем-царем?

Необходимо уточнить, что в осетинских эпических сказаниях, по причине того, что в осетинском обществе не было царя, понятия «старший» и «вождь» соответствуют понятию «царь». Потому, если в нарративных эпических текстах встречается понятие «старший», то оно по своей символической и сакральности обозначает то же самое, что «царь» или «вождь».

Между близнецами-братьями Урузмагом и Хамицем произошел спор о старшинстве. Каждый из них считал себя старше. Не зная, кто из них старше, не могли и определиться, кому из них жениться первым. Чтоб разрешить спор, они решили обратиться к своей тете/сестре. По дороге Урузмаг попросил Хамица набрать сухой мягкой травы для стельки чувяков (в некоторых вариантах Хамиц сам предлагает собрать травы для стельки). Хамиц, набрав и для себя, и для брата, засунул собранную траву за луку седла. Когда же приехали к тете/сестре и сообщили ей о цели своего визита, она, недолго думая, ответила, что младшим является тот, у кого за лукой привязана сухая трава для чувяков [11, с. 21]. Сухая трава для чувяков (*фасал*) использовалась в быту осетин простолюдинами, потому и в нартском эпосе осетин она символизирует простолюдина, в силу чего Хамиц не мог претендовать на старшинство.

Таким образом, Урузмаг, благодаря своей уловке, стал старшим всего нартского рода, что подтверждается многими сюжетами: нарты оказывают ему положенные старшему почести, на нартских пирах (*кувдах*) всегда сидит за старшего, во многих походах (*балцах*) выступает предводителем.

Однако для утверждения царем/вождем недостаточно стать старшим, необходимо еще совершить так называемый брак первопредков. Как известно, брак первопредков, сакрализирующий мифического царя/вождя, становится возможен через инцест. При этом такие браки не обязательно могли существовать на практике, они могли быть просто мифами, иногда даже осуждаемыми [6, с. 545-546]. К таким осуждаемым в нартском эпосе мифом относится женитьба Урузмага на своей сестре Сатане.

Сатана, дочь Уастырджи и Дзерассы, приходится сестрой Урузмага по матери. Она живет в доме Урузмага и его жены Алди. Урузмаг должен был вернуться домой после годовичного похода. Сатана обманом добилась согласия Алди провести ночь с Урузмагом, которого напоила допьяна. Однако вместо одной ночи они провели три ночи. Закрыв все окна и развесив по потолку звезды, она каждый раз, как Урузмаг предпринимал попытку встать, убеждала его, что еще рано. Жена его Алди все это время от злости пила молочную сыворотку, пока она не лопнула. Только после этого Сатана открылась Урузмагу, заявив, что теперь она его жена [12, с. 51-52].

Безусловно, такой брак не могло приветствовать общество, что ставит его в разряд осуждаемого инцеста. И Урузмаг не смел показаться среди нартов, но Сатана придумала, каким образом помочь мужу преодолеть позор: вместе с мужем они сели голыми спиной друг к другу на осла и таким образом прокатились три дня по нартскому селу. Первый день над ними смеялось все селение, на второй день таких нашлось единицы, а на третий день на них уже никто не обратил внимание [11, с. 36].

Сакральный инцест распространен в мифологии многих народов. Близко к осетинскому мотиву женитьбы брата и сестры стоит индийский миф о любви Ями к собственному брату-близнецу Яме, изложенный в Ригведах. В Ригведах, как и в осетинских Нартах, сестра первая предложила своему брату любовь. Весьма показательным, что и в Ригведе инцест осуждается [13, с. 823]. В иранской мифологии осетинскому мотиву женитьбы брата и сестры соответствует авестийский культурный герой, легендарный царь, правивший в Арианах-вайдже, устроитель социальной организации общества Йима (в древнеперсидском – Йама), также женатый на собственной сестре Йимак [14, с. 529]. Аналогичный мотив инцеста был распространен и в мифологии народов Африки и Европы [15, с. 545].

Как и в осетинских нартах, в индийском мифе о Яме и Ями и славянском об Иване и Марье инициатива кровосмешения принадлежит сестре. Инициативу сестры в предложении incesta В. В. Иванов и В. Н. Топоров объясняют тем, что женщина является носителем злого начала [14, с. 229]. В осетинской мифологии женщина соотносится с нижним миром. Т. к. нижний мир символизирует хаос и зло, то тезис В. В. Иванова и В. Н. Топорова о злом начале может относиться и к нартовской Сатане. Кроме того, согласно религиозно-мифологическим воззрениям осетин, именно нижний мир порождает все то, что появляется в среднем мире (мире людей). Хотя нижний мир порождает все хаотично, именно верхний мир упорядочивает этот хаос, в результате чего в среднем мире хаотичность превращается в упорядоченность и гармоничность.

Хотя в отличие от Ж. Дюмезиля и Вс. Миллера, рассматривавших брак Урузмага и Сатаны как бытовой мотив, В. И. Абаев рассматривает этот мотив как миф о первой человеческой/божественной паре [1, с. 163], однако не расшифровывает, в чем семантика этого мифа.

В. И. Абаев обратил внимание и на мотив убийства Урузмагом своего безымянного сына.

В сюжете «Поэма о том, как Урузмаг убил своего сына у Донбеттыров» («Уырызмаг йахи лэптуы куыд амардта Донбеттыртæм, уый кадаг») повествуется о наступлении голода среди нартов. От голода многие нарты лежали, исхудавши, на навозе, а собака Сырдона, издеваясь над ними, бегала меж ними: у кого вытаскивал лапти и съедал их, у кого ремень развязывал и тоже съедал. Увидев все это, Урузмаг вернулся домой подавленный.

Сатана, узнав, о чем так сильно сокрушается Урузмаг, предложила ему позвать всех нартов к себе домой и накормить. Он так и поступил. Голодные нарты от мала до велика пришли в дом Урузмага, а кто ходить уже не мог, того принесли на руках. Сатана накрыла столы и угощала голодных нартов три дня.



Рис. 2. Сатана и Урузмаг кормят нартов (Худ. М. С. Туганов, 1948 г.).

Через три дня Урузмаг вышел на улицу узнать, случайно никто не остался без угощения. В этот миг к нему спустился орел, схватил его и отнес к середине моря, где опустил его на камень посреди острова. Когда стемнело, под камнем открылась дверь, и оттуда раздался голос: «Гость, заходи в дом!».

Урузмаг спустился под камень и попал в дом невиданной красоты. Посадили его старшим за стол и стали его угощать. Урузмаг, как того требовал обычай, произнес тост-молитву, а когда



закончил молитву, нанизал на конец своего меча кусок мяса и протянул самому младшему из тех, кто там находился. Обычай нанизывать на конец меча/кинжала/ножа кусок мяса после первой молитвы в честь Бога сохранился до сих пор у осетин. Семантика этого обычая кроется в религиозно-мифологических воззрениях осетин, согласно которым, чтобы цель молитвы была завершена, необходимо младшему отведать кусок сакрального мяса. Если старший символизировал верхний мир, то младший – нижний мир. Поэтому, для завершения сакрального обряда, каковым являлась молитва старшего, необходимо замкнуть круг от старшего до младшего. На острие же меча/кинжала/ножа потому нанизывали, что меч/кинжал/нож символизировали Ось мира, которая соединяла все три мира. К нему подбежал мальчик, чтоб отведать кусочек мяса, но поскользнулся и ударился о меч. Меч вошел прямо в сердце.

Урузмаг был шокирован случившимся и даже не стал защищаться, когда все присутствующие стали избивать его из-за гибели мальчика. Он поднялся наружу из-под камня, сел на свое место и с печалью думал о произошедшем. С неба снова спустился орел, схватил Урузмага и опустил его возле дома. Урузмаг зашел домой, с печальным видом сел на стул, и рассказал Сатане о том, что случилось. Сатана вдруг зарыдала и заявила, что он убил собственного сына, которого она от него прятала у Донбеттыров [11, с. 233-235].



Рис. 3. Урузмаг на пиру у Донбеттыров (Худ. М. С. Туганов, 1948 г.).

Рассматривая приведенный сюжет, следует остановиться на тех символах, которые отражают инициационный переход в статус царя (старшего, вождя).

Для прохождения инициаций необходимо, прежде всего, присутствие всей символики трехчастной структуры мироздания. Голод, наступивший среди нартов, служит началом инициационной практики. Инициантом, при этом, должен выступить тот герой, который позаботится о голодающих нартах. И этим героем выступает Урузмаг, продемонстрировавший готовность стать царем.

В нарративном тексте появление собаки Сырдона тоже не художественный прием, а символическое присутствие нижнего мира, т. к. собака со своим хозяином Сырдоном не только соотносится с нижним миром, но и живут, согласно нартовским сказаниям, под землей (или под мостом). Присутствие же нижнего мира в начале инициаций необходимо для внесения символического хаоса, т. е. все должно вернуться к началу миротворения.

То, что Сатана помогает Урузмагу накормить голодных нартов, также подтверждает инициационный характер сюжета, т. к. иницианту в течение всей инициационной практики помогает кто-то [16, с. 19].

Присутствие верхнего мира в сюжете отражает орел, переносящий Урузмага в середину моря. Орел в осетинской мифологии – символ Солнца, верхнего мира, зооморфический образ самого Бога.

Символы трех миров часто дублируются по несколько раз в одном сюжете. Продублированы и в рассматриваемом сюжете: вода (море) – символ нижнего мира, островок суши посреди моря – символ среднего мира, камень (на который орел опустил Урузмага) – символ верхнего мира.

Но для прохождения инициации Урузмагу необходимо пройти через нижний мир, что он и делает, спустившись под камень.

Застольная трапеза также демонстрирует символику трех миров, кроме того, трапеза еще соответствует миротворению.

Урузмаг, которого посадили во главе стола, уже выступает в роли старшего/вождя/царя. Но для того, чтобы стать полноценным царем, необходима жертва. В роли жертвы может выступить или сам царь, или его замена, в роли которого, как правило, выступает его сын – будущий царь. И в данном сюжете Урузмаг приносит в жертву вместо себя своего сына.

То, что орел снова поднимает его и возвращает домой, демонстрирует завершение инициационного пути и переход Урузмага в статус царя/вождя.

Почему царь приносит себя или сына в жертву? Потому что только царь отвечает за самого себя, и убийство сына в этом контексте является лишь заместительной жертвой.

#### **Инициационный путь Урузмага для подтверждения статуса царя**

Царь, даже мифологический, не бывает вечно избранным. Если он не может подтвердить свой статус, то через некоторое время его могут отстранить или даже убить. Подобный мотив характерен и нартовским сказаниям осетин.

Урузмаг состарился. Сидит он на *нихасе* (общественное место для собраний), возле навоза, в рваном тулупе. Нартовская молодежь проходит мимо него и подтрунивают над ним, мол, сколько этот старик может стоять. На что другие отвечают: вряд ли за него дадут даже стоимость курицы-наседки.

Слушает все это Урузмаг, и раздирает его злость. Вернувшись домой, он обратился к Хамицу и Сослану с просьбой, чтобы они зарезали самого крупного буйвола, освежевали его по подобию бурдюка, положили туда пищу и, чтобы его самого положили туда и бросили в воды большой реки.

Хамиц и Сослан так и поступили – бросили Урузмага в реку. Река его несла долгое время, наконец его прибило в одном месте к берегу.

В это время рыбаки князя Кафти-сар-Хуандон алдара (*Кафти-сар-Хуандон-алдар*) выловили Урузмага в море и привели его к своему князю.

Урузмаг прикинулся простым пастухом и попросил князя нанять его до ноября пастухом. Даже о плате не договорились: вначале, мол, испытайте меня.

Когда до конца договора осталась неделя, Урузмаг попросил кузнеца наточить его меч. Однако кузнецы стали передавать его меч друг другу: никто не хотел заниматься его мечом. Когда над ним стали откровенно насмехаться, он не выдержал, схватил свой меч и стал его точить. Разозлившись, он заявил, что они посмели насмехаться над нартовским Урузмагом, и разрубил их наковальню пополам, пригрозивши им, что так же расправится с их князем Кафти-сар-Хуандон-алдаром.

Кузнецы перепугались, сбежали и рассказали своему князю про Урузмага. Князь, перепугавшись, приказал накрыть богатый стол и пригласить Урузмага.



Урузмаг спросил князя, что тот ему заплатит за работу. Князь предложил: все, что захочет сам Урузмаг. Тогда Урузмаг отказался от платы, попросив только трех всадников, которых хочет послать к Хамицу и Сослану. Князь дал ему трех всадников. Урузмаг попросил их передать Хамицу и Сослану: сто по сто однорогих, сто по сто двурогих, сто по сто трирогих.

Всадники прибыли к нартам и передали слова Урузмага. Обрадовались, что он жив, однако не поняли смысл переданных слов. Только после того, как передали послание Урузмага Сатане, она расшифровала нартам их смысл: когда войско нартов двинется на земли Кафти-сар-Хуандон-алдара, то, перейдя их границу, земля будет дрожать под копытами ваших коней, и эти трое посланцев захотят сбежать, и вы должны будете одному отрубить голову и положить на плечи другому – вот и будет вам двурогий; через некоторое время отрубите голову третьему и положите его голову на плечи оставшемуся – вот и будет вам трирогий, и лишь тогда он покажет вам дорогу.

Нартовское войско прибыло к Урузмагу и привело к нартам огромное количество скота. И снова стал Урузмаг среди нартов самым почетным [11, с. 398-401]. Таким образом, Урузмаг проделывает инициационный путь для подтверждения своего статуса вождя/царя.

Для инициаций важна символическая смерть. В данном сюжете символическую смерть заменяет насмешка над Урузмагом, что одно и то же для вождя/царя. Символическую смерть также отражает шкура буйвола, внутри которой он загочен. Нижний мир, в который он должен спуститься для начала инициационного пути, отражает вода, в которую его бросают. Кроме того, когда Урузмага бросают в воду, это тождественно принесению царя в жертву в целях обновления мира, восстановления сил природы. И с окончанием инициационного пути Урузмаг не только восстанавливает силы, но и восстанавливает силы природы за счет приобретения бесчисленного множества скота.

В сюжете «Как нарты спорили, кто из них лучший» («*Нартæ æз-хуæздæронбæл куд дзурдтонцаæ*») Урузмаг также вынужден доказывать свой статус вождя/царя.

Урузмаг находился в походе, когда оставшаяся молодежь стала спорить между собой, кто из них наилучший нарт. Не придя к единому мнению, решили спросить ведунью. Та ответила, что наилучший из нартов сейчас находится в походе. Поняв, кого она имела в виду, молодежь разозлилась и заставила ее собрать колючку и соорудить из них круговую стену. Загнали ведунью в круг и подожгли. Ведунье удалось сбежать и, зная, с какой стороны должен вернуться Урузмаг, отправилась ему навстречу. Повела она Урузмагу, как нарты с ней поступили за то, что она назвала его наилучшим. Нарты встретили Урузмага радостно, и он так же, не показав, что все знает, предложил молодежи отправиться с ним в набег. Молодежь согласилась. Урузмаг ехал впереди них. Вначале повел их через терновые колючки. Молодежь расцарапала до крови свои ноги, и они уже еле передвигались. Наконец они добрались до одной отары. Урузмаг попросил молодежь принести из этой отары барана для обеда. Однако молодежь с трудом принесла неказистого ягненка. Урузмаг второй раз отправил богатыря Сослана, но и ему не удалось поймать барана. Тогда Урузмаг отправился сам. Урузмагу к вечеру удалось схватить одного барана, но в это время вся отара направилась на свою стоянку в пещеру. Баран, которого схватил Урузмаг, поволок и его с собой в пещеру. В пещере его поймал великан, обрадовавшись, что его баран принес ему обед. Великан нанизал Урузмага на вертел, а сам заснул. В это время к Урузмагу обратился лежавший там череп и посоветовал, как ему избавиться от великана. Урузмагу удалось освободиться, он раскалил вертел и вонзил его меж глаз великана, ослепив его таким образом. Однако ослепший великан закрыл вход в пещеру, а овец стал выпускать на ощупь. Урузмаг зарезал козла-вожака, надел на себя его шкуру, и под видом козла-вожака вышел из пещеры впереди отары. Снаружи Урузмаг сбросил шкуру козла и крикнул великану, что он спасся. Великан выскочил из пещеры и упал со скалы. Урузмаг вернулся в пещеру и спросил череп, который дал ему совет, что хорошего есть в доме у великана. Череп ответил: войлочная плетка, которая оживляет мертвого при ударе, потом кусок сыромятной кожи, на которую что ни положишь, вмиг доставит, куда надо. Урузмаг оживил череп, забрал все имущество и отару великана, и вернулся с ними к нартской молодежи. Молодежь вынуждена была признать, что Урузмаг самый лучший из нартов, и более не спорили об этом [11, с. 187-190].

Испытания, которым Урузмаг был подвергнут в пещере великана, и его облачение в шкуру козла показывают на инициационный характер сюжета, главным мотивом которого является подтверждение Урузмагом своего статуса вождя/царя, т. к. наилучшим среди народа бывает царь.

Добыча, которую нарты получили благодаря Урузмагу, характеризует его и как культурного героя, добывающего блага для своего народа.

В принципе, статус царя/вождя не противоречит статусу культурного героя, т. к. мифический царь одновременно выступает и в роли культурного героя.

### Заключение

Инициационные мифы, в которых инициантом выступает Нарт Урузмаг, демонстрируют о приобретении Урузмагом статуса старшего/вождя/царя. Хотя в нарративных текстах не встречается термин «царь», а лишь «старший» (*хестар*) или «вождь» (*раздзауаг*), однако в мифологии эти термины равнозначны и взаимозаменяемы. Поэтому Урузмаг, называемый «старшим всех трех нартовских сел», фактически является царем всего нартовского общества. Отражением приобретения статуса царя Урузмагом выступает мотив женитьбы Урузмага на своей сестре Сагане, а также убийство Урузмагом своего безымянного сына. Кроме того, в голодное время именно Урузмаг сопереживает состоянию нартов и заботится о них.

В то же время, несмотря на статус старшего/вождя/царя, Урузмагу приходится периодически доказывать свой статус лидера. Преодолевая, в отличие от остальных нартов, различные испытания, он каждый раз выходит победителем, в результате чего нарты вынуждены бываюи признать его главенствующую роль.

Таким образом, образ нартовского Урузмага отражает архетип мифологического царя/вождя/старшего.

Безусловно, изучение архетипа образа Урузмага требует дальнейшего, более углубленного и широкого исследования не только на основе нартовского эпоса осетин, но и на основе эпических сказаний кавказских народов о нартах, что позволит выявить как национальное своеобразие рассматриваемого образа, так и общие его типологические черты.

### Литература

1. Абаев В. И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. – Владикавказ : Ир, 1990. – 640 с.
2. Гуриев Т. А. Проблемы нартиады. – Орджоникидзе : СОГУ, 1982. – 34 с.
3. Гаглойты Ю. С. Избранные труды. – Цхинвал : ППО РЮО, 2010. – 816 с.
4. Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. – Владикавказ : СОГУ, 2001. – 315 с.
5. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 4. – Ленинград : Наука, 1989. – 328 с.
6. Мифы народов мира. Т. 1. – Москва : Советская энциклопедия, 1987. – 671 с.
7. Мифы народов мира. Т. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1988. – 720 с.
8. Куприянова Е. В. Архетип «божественных близнецов» в мировой мифологии. Ч. 1. Происхождение образа // Вестник Челябинского государственного университета. Философия. Социология. Культурология. – 2013. – Вып. 29, № 13 (304). – С. 7-10.
9. Таказов Ф. М. Мифологические архетипы Модели мира в осетинской космогонии. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ, 2014. – 214 с.
10. Таказов Ф. М. Признаки инициаций в нартовском эпосе осетин // Ростовский научный журнал. – 2017, № 12. – С. 155-160.
11. Нартовские сказания. Эпос осетинского народа. Кн. 1. / сост. Т. А. Хамицаева. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ, 2003. – 592 с. (На осетинском яз.).
12. Нарты. Мифология и эпос на дигорском языке / сост. А. Я. Кибиров и Э. Б. Скотдаев. – Владикавказ : Ир, 2005. – 456 с. (На дигорском яз.).
13. Ригведа. Мандалы I-IV. – Москва : Наука, 1989. – 768 с.
14. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. Т. 1. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 527-533.

15. Левинтон Г. А. Инцест // Мифы народов мира. Т. 1. – Москва : Советская энциклопедия, 1991. – С. 545-547.

16. Элиаде М. Тайные общества : Обряды инициации и посвящения. – Санкт-Петербург : Университетская книга, 1999. – 356 с.

### References

1. Abaev V. I. *Izbrannye trudy. Religiya, folklor, literatura* [Selected works. Religion, folklore, literature]. Vladikavkaz, Ir, 1990, 640 p. (In Russ.).

2. Guriev T. A. *Problemy nartiady* [Nartiada problems]. Ordzhonikidze, SOGU, 1982, 34 p. (In Russ.).

3. Gaglojty Yu. S. *Izbrannye trudy* [Selected works]. Tskhinval, PPO RYUO, 2010, 816 p. (In Russ.).

4. Tuallagov A. A. *Skifo-sarmatskii mir i nartovskii epos osetin* [Scythian-Sarmatian world and Nart epic of Ossetians]. Vladikavkaz, SOGU, 2001, 315 p. (In Russ.).

5. Abaev V. I. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka. T. 4* [Historical and etymological dictionary of Ossetian language. Vol. 4]. Leningrad, Nauka, 1989, 328 p. (In Russ.).

6. *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of people of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1987, 671 p. (In Russ.).

7. *Mify narodov mira. T. 2* [Myths of people of the world. Vol. 2]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1988, 720 p. (In Russ.).

8. Kupriyanova E. V. *Arkhetip "bozhestvennykh bliznecov" v mirovoi mifologii. Ch. 1. Proiskhozhdenie obraza* [Archetype of "divine twins" in world mythology. Part 1. Origin of the image]. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Kul'turologiya* [Bulletin of Chelyabinsk State University. Philosophy. Sociology. Cultural science]. 2013, iss. 29, No. 13 (304), pp. 7-10. (In Russ.).

9. Takazov F. M. *Mifologicheskie arkhetipy Modeli mira v osetinskoj kosmogonii* [Mythological archetypes models of peace in Ossetian cosmogony]. Vladikavkaz, IPC SOIGSI, 2014, 214 p. (In Russ.).

10. Takazov F. M. *Priznaki iniciacii v nartovskom epose osetin* [Signs of initiations in the Narts epic of Ossetians]. In: *Rostovskii nauchnyi zhurnal* [Rostov Scientific Journal]. 2017, No. 12, pp. 155-160. (In Russ.).

11. *Nartovskie skazaniya. Epos osetinskogo naroda. Kn. 1* [Narts stories. Epic of the Ossetian people. Book 1]. Sost. T. A. Khamicaeva. Vladikavkaz, IPC SOIGSI, 2003, 592 p. (In Ossetian).

12. *Narty. Mifologiya i epos na digorskom yazyke* [Narts. Mythology and epic in Digor]. Sost. A. Ya. Kibirov i E. B. Skodtaev. Vladikavkaz, Ir, 2005, 456 p. (In Digor).

13. *Rigveda. Mandalj I-IV* [Rigveda. Mandalas I-IV]. Moscow, Nauka, 1989, 768 p. (In Russ.).

14. Ivanov V. V., Toporov V. N. *Indoevropeskaya mifologiya* [Indo-European mythology]. In: *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of the peoples of the world. Vol. 1]. Moscow, Nauka, 1991, pp. 527-533. (In Russ.).

15. Levinton G. A. *Incest* [Incest]. In: *Mify narodov mira. T. 1* [Myths of the peoples of the world. Vol. 1]. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1991, pp. 545-547. (In Russ.).

16. Eliade M. *Tajnye obshchestva: Obryady iniciacii i posvyashcheniya* [Secret Societies: Rites of Initiation and Dedication]. Moscow, University book, 2002, 356 p. (In Russ.).

УДК 398(=512.1)

DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58366

*Л. Х. Мухаметзянова, К. М. Миннуллин*

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

## ХУШАВАЗЫ КАК РАЗНОВИДНОСТЬ ЛИРО-ЭПИЧЕСКОГО ФОЛЬКЛОРА ТАТАР

*Аннотация.* Статья посвящается изучению некоторых теоретических и практических вопросов по татарскому фольклору, охватывает тему сбора образцов песенного наследия татар, проживающих в разных уголках России. Данная разновидность татарских народных песен на сегодняшний день – одна из малоизученных областей в фольклористике. Хушавазы, своими корнями простирающиеся в глубь веков в истории существования музыкальной фольклорной традиции татар, и сегодня находят свое активное бытование в народной среде.

Целью исследования является акцентирование внимания на хушавазе, как специфичном лиро-эпическом народно-песенном жанре; выявление его характерных свойств и особенностей, как одной из составляющих лирического направления художественного творчества; определение территориальных границ распространения образцов жанра среди татарского населения.

В статье дается подробный разбор термина «хушаваз», анализируются основные теоретические вопросы, связанные с этой разновидностью народных лирических песен. Авторы реконструируют ряд народных песен в татарском народном творчестве, вставляя в классификацию лирических песен еще одну разновидность народного песенного жанра – ранее неизученных в фольклористике «хушавазов»; выявляют место и роль татароязычных хушавазов в системе фольклорных жанров; определяют их ареал распространения среди татар, описывают общие структурно-содержательные особенности текстов, акцентируют внимание на необходимости включения лучших образцов во вновь составляемые академические тома по национальному народному творчеству.

Выдвигая проблему рассмотрения хушавазов в одном классификационном ряду с народными песнями как разновидность жанра, авторы опираются на сходные признаки фольклорных лирических песен и хушавазов; ведут речь о характере и музыкальной форме хушавазов, о сочетании пения и сказывания, музыкального сопровождения, об особенностях и отличиях хушавазов от протяжных лирических песен народа и т. д. Эти вопросы не разработаны в татарской музыкальной и словесной фольклористике. Статья основана на материале текстов хушавазов, записанных у татароязычных информантов, проживающих в разных населенных пунктах Астраханской, Омской, Тюменской областях Российской Федерации, а также в Удмуртии и Татарстане. Опора на принципы народности и историзма, системный и комплексный подход к народной поэзии явились тем методологическим приемом, который позволил авторам взглянуть на известные фольклорные явления по-новому, проникнуть в неизведанные до этого пласты традиционной музыкальной культуры татар.

---

*МУХАМЕТЗЯНОВА* *Лилия Хатиповна* – д. филол. н., доцент, г. н. с. отдела народного творчества обособленного структурного подразделения Академии наук Республики Татарстан «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова», Казань, Россия.

E-mail: lilmuhat@mail.ru

*MUKHAMETZYANOVA* *Liliya Khatipovna* – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Senior Researcher, Department of Folk Art of a separate structural unit of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan “Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibrahimov”, Kazan, Russia.

E-mail: lilmuhat@mail.ru

*МИННУЛЛИН* *Ким Мугаллимович* – д. филол. н., проф., член-корреспондент Академии наук Республики Татарстан, директор (начальник) обособленного структурного подразделения Академии наук Республики Татарстан «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова», Казань, Россия.

E-mail: minnullin.kim@yandex.ru

*MINNULLIN* *Kim Mugallimovich* – Doctor of Philological Sciences, Prof., Corresponding Member of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Director (head) of a separate structural unit of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan “Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibrahimov”, Kazan, Russia.

E-mail: minnullin.kim@yandex.ru

Хушавазы имеют определенное место в эволюции татарской народной лирики; изучение данной разновидности жанра вносит некоторый вклад в решение вопросов родственных связей между народами, дисперсно проживающими в разных уголках России и за ее пределами.

*Ключевые слова:* хушавазы, лиро-эпический, тюркское наследие, татарский, влияние, образцы, этнический, жанр, фольклор, народно-песенный.

*L. Kh. Mukhametzyanova, K. M. Minnullin*

## Hushavaz as a kind of lyro-epic folklore of the Tatars

*Abstract.* The article is devoted to the study of some theoretical issues on Tatar folk songs, covers the theme of collecting samples of the song heritage of Tatars living in different parts of Russia. This kind of lyric songs of the Tatar people today is one of the little-studied areas in folklore. Hushavaz, with their roots stretching back centuries in the history of the musical folklore tradition of the Tatars, today find their active existence among the people. The aim of the study is to focus on khushavaz as a specific lyro-epic folk song genre; identification of its characteristic properties and features, as one of the components of the lyrical direction of artistic creation; determination of the territorial boundaries of the distribution of genre samples among the Tatar population.

The article provides a detailed analysis of the term “hushavaz”, analyzes the main theoretical issues associated with this kind of folk lyric songs. The authors reconstruct a number of folk songs in Tatar folk art, inserting into the classification of lyric songs another variation of the folk song genre – previously unstudied in folklore of “hushavaz”; reveal the place and role of Tatar-speaking hushavaz in the system of folklore genres; they determine their distribution area among the Tatars, describe the general structural and content features of the texts, emphasize the need to include the best samples in newly compiled academic volumes on national folk art.

Putting forward the problem of considering hushavaz in the same classification series with folk songs as a kind of genre, the authors rely on similar features of folklore lyric songs and hushavaz; they are talking about the nature and musical form of hushavaz, the combination of singing and storytelling, musical accompaniment, the features and differences of hushavaz from lengthy lyrical songs of the people, etc. These questions are not developed in the Tatar musical and verbal folklore. The article is based on material from hushavaz texts recorded by Tatar-speaking informants living in different settlements of the Astrakhan, Omsk, Tyumen regions of the Russian Federation, as well as in Udmurtia and Tatarstan. Reliance on the principles of nationality and historicism, a systematic and integrated approach to folk poetry was the methodological technique that allowed the authors to take a look at famous folklore phenomena in a new way, to penetrate into previously unknown layers of the traditional musical culture of the Tatars.

Hushavaz have a definite place in the evolution of Tatar folk lyrics; the study of this variety of the genre makes some contribution to the solution of the issues of family ties between peoples dispersedly living in different corners of Russia and abroad.

*Keywords:* Hushavaz, lyro-epic, Turkic heritage, Tatar, influence, patterns, ethnic, genre, folklore, folk song.

### Введение

Жанр – главная единица, лежащая в основе многогранного словесного народного творчества. Типологические общие и отдельные национальные жанры и жанровые разновидности в целом составляют фольклорное наследие. Традиционное национальное песенное наследие татар в фольклористике принято подразделять на четыре группы: обрядовые песни, плясочно-игровые, исторические и лирические. Лирические песни, в свою очередь, делятся на долгие (протяжные) и короткие (частые) четырехстрочные [1, с. 62]. Песенное наследие татар – наиболее популярный, стремительно изменяющийся, по своим жанровым признакам тесно взаимосвязанный с эпическими жанрами особый вид словесного и музыкального лиро-эпического искусства. Народно-песенный жанр – показатель общего состояния культуры народа, его духовного самочувствия.

При изучении особенностей традиционного песенного наследия татар через конкретные произведения, в частности при исследовании базы протяжных лирических песен татар выявилась отдельная группа *жыр*, т. е. песен под названием *хушавазы* (жанр песни-оды, исполняемой главным образом перед той или иной аудиторией на межлисах (межлис – народное собрание, свадьба, застолье)). В народной среде принято называть его по-разному: песнь, хушаваз, песня-хушаваз, песня, исполняемая сладкоголосием («хушаваз» в переводе с тат. – «сладкоголосие»),



«приятный звук»). Хушавазы на своеобразные мелодии исполняются в регионах компактного проживания татар. Будучи песнями лиро-эпического характера, они обычно поются истинными мастерами слова, поэтому существование в народной среде данного жанра связывают с творчеством народных певцов и сказителей. До сих пор хушавазов рассматривали наряду с такими лиро-эпическими жанрами народного творчества, как *мунаджаты* или же эпос, вследствие этого они на протяжении длительного времени оставались в тени других жанров фольклора и не были объектом специального научного изучения.

Хушавазы, своими корнями простирающиеся в глубь веков [2, с. 77], и сегодня находят довольно активное бытование в народе. Целью исследования является акцентирование внимания на хушавазах, как одной из малоизученных областей в лиро-эпической фольклористике; определение ареала распространения образцов жанра среди татар; описание структурно-содержательных особенностей текстов; выявление контактно-родственных связей между ногайским сказительским искусством и хушавазами.

Огромный интерес учёных, работающих в сфере традиционной культуры и народного искусства, направлен сегодня к оживлению, реанимированию, пропаганде сохранения национально-культурного наследия и его роли в развитии общества. Однако следует отметить, что хушавазы как образцы словесного фольклора в настоящее время в исследовательской и научно-популярной литературе обозначены не так часто; исследователи терминологически не определяют их как «хушавазы». В то же время в лиро-эпическом фольклоре этот жанр существует и продолжает выполнять свою функцию – функцию доведения до народа мысль певца-сказителя, воплощенное в рифмованный художественный стих с напевом.

Изучая исполнение музыкальных произведений, некоторые исследователи-музыковеды в своих трудах обращали внимание и на хушавазы. Очень важно, что специалисты по татарскому музыкальному народному творчеству признают существование хушавазы как отдельного жанра или жанровой разновидности. Термин «хушаваз» проник в татарское музыковедение благодаря трудам исследователя музыкального фольклора М. Н. Нигметзянова [3, 4]. «Хушавазы, – пишет он, – как и байты, имеют более широкий охват передачи действительности, они призваны воспевать как об эпизодах бытового характера, так и о крупных исторических событиях прошлого. А время исполнения некоторых хушавазов может занять нескольких часов» [3, с. 17]. Далее о музыкальных произведениях под названием хушавазы Г. М. Макаров выразился следующим образом: «Этот термин в традиционной музыкальной культуре татарского народа употребляется в двух смыслах. Во-первых, он известен как жанр поэтично-вокального искусства астраханских татар; во-вторых, мы знаем об этом жанре из упоминания о нем в средневековой литературе» [5, с. 17].

Изучение особенностей хушавазов в народном творчестве, исследование ареала их распространения, поиск ответов на возникающие вопросы об этой разновидности народных песен – эти вопросы сегодня становятся важными и актуальными, требующими специального внимания со стороны не только музыковедов, но и филологов и фольклористов. Необходимость включения текстов хушавазов при подготовке академических томов по национальному фольклору «Татар халык ыжаты» («Татарское народное творчество») на татарском языке (планируется издание 25-томного издания) и «Татарское народное творчество» (планируется издание 15-томного издания) послужила еще одним толчком придания особого внимания хушавазам, столь активно функционирующим в некоторых регионах компактного проживания татар.

#### **Хушавазы – важное ответвление этнической музыкальной традиции**

Несмотря на то, что *хушавазы* исполняются народными певцами, они, в отличие от лирических протяжных песен или лирических четырехстрочных песен, не исполняются где попало и любым певцом; иными словами, их нельзя причислять к творчеству, относящемуся к массовой песенной культуре. В татарской традиционной культуре хушавазы исполняются в определенной локально-этнической среде строго в общественно-практических целях и часто входят в репертуар одного и того же певца. Как и устно исполняемый эпос, хушавазы основываются на событийности и повествовательности. Обычно хушавазы исполняются мужчиной преклонного возраста, когда в его доме собираются родственники, или в особых торжественных случаях, праздниках, устраиваемых для общей массы в деревнях. Надо отметить, что исполнители

хушавазов не встречаются на каждом шагу; редко, кто может заниматься этим творчеством. Музыковеды подчеркивают, что относительно музыкального стиля мелодии хушавазов мало отличаются друг от друга; это значит, что поэтические тексты хушавазов можно положить на одну и ту же мелодию [6, с. 4]. С интонационной стороны хушавазам присущи декламация, малое количество слогораспевов, опора на диатонический лад, переходящий в минор (эолий, локрий, дорий, фригий и др.), слогово-ритмический изосиллабизм, композиционная форма по принципу тирады.

Содержательный сюжет хушавазов основывается на личном опыте их исполнителя; они звучат в виде заповеди отцов и дедов, обогащенной поэтическими выражениями в виде назиданий и наставлений. Как правило, речь в них идет о том, как проходят различные торжества (обычно – *туй*, т. е. свадьбы); из уст певца-импровизатора звучат различные дидактические наставления старейшин, рассказывается также о племени, народе и родной земле. Повествование в основе хушавазов идет без фабулы, тематические блоки, которые следуют друг за другом, могут и не быть связаны между собой сюжетами и смысловыми переходами; число таких тематических блоков не ограничивается. С этой стороны хушавазы отличаются от народных песен, которые, напротив, исполняются на одну определенную тему и имеют определенный сюжет. Хушаваз в татарской эпической традиции по своей семантике близок к «песне» («жыр») в культуре казахов [7, 8]. В рамках же татарской народной поэзии трансформированные из песенно-словесного творчества певца-сказителя хушавазы составляют своеобразную разновидность лирических песен.

Хушавазы – важное ответвление песенного наследия татарского народа и его этнической музыкальной традиции. Многочисленные образцы, относящиеся к этому жанру, рождают более полное и открытое представление о богатом и многогранном музыкальном фольклоре предков татар. При всем присутствии лиризма в хушавазах, они имеют событийность и повествовательность, что присуще эпосу, но в то же время по форме и объему, а также по традиции исполнения и форме бытования сильно отличаются от татарских эпосов – дастанов. По жанровым признакам, по традиции музыкального исполнения перед аудиторией хушавазы все же больше близки к фольклорным лирическим песням, поэтому рассматриваем данную разновидность лиро-эпического фольклора в рамках народного песенного жанра.

Начиная с архаичных времен основанные на народной поэзии хушавазы имели достаточно разветвленную структуру и были широко распространены. В народном творчестве аллитерационный стих, в котором многократно повторяются одни и те же звуки или слова, имел несколько разновидностей. В этих стихах количество слогов в строке различалось, а количество слов было одинаковым. Поначалу по своей структуре они опирались на народные стихи, напоминающие прибаутки, и, до того, как эти произведения перешли из устной формы бытования в письменную, снискали себе большую популярность среди народных масс. Хушавазы исполнялись умелыми певцами на меджлисах среди таких тюркских народов, как ногайцы, казахи, башкиры, узбеки, азербайджанцы, киргизы, туркмены, крымские татары, кумыки, каракалпаки, сибирские татары и др. Мастера слова, опираясь на стиль народной поэзии, не повторяя одну и ту же мысль дважды, снискали себе славу своим красноречием.

#### **Эпическое в хушавазах. Ареал распространения татарских хушавазов**

Тенденция возникновения искусства слова, связанного с творчеством талантливых певцов-сказителей, и стремление к лиро-эпическому творчеству у тюркских народов имеют давние корни [9, с. 539]. Традиция использования аллитерационного стиха в декламационном пении объемных текстов и по сей день бытует в среде многих южных и южно-сибирских народов, однако не надо забывать, что построение лиро-эпического текста в подобной форме под воздействием определенных причин со временем пережили ряд идейно-структурных изменений [10, с. 33-35]. Нет сомнений, что в дошедших до наших дней хушавазах также прослеживается их глубинная связь с древней формой декламационно-напевного исполнения. Данная область требует дальнейшего тщательного исследования. Этот полнокровный вид, состоящий из синтеза музыкального исполнения «живого» лиро-эпического фольклора, выступления народного певца-импровизатора и воспринимающей его слова аудитории, до того, как перейти в оседлый образ жизни, просуществовал в условиях кочевья более продолжительное время; таким обра-

зом, его потребность в городской культуре и письменной литературе возникла сравнительно позже. Бытование хушавазов среди астраханских татар наблюдается чаще; это можно объяснить тем, что данная этническая группа татар на протяжении веков имела тесные контакты с кровно-родственными ногайцами и казахами, у которых стабильнее сохранилась традиция устной передачи эпического фольклора. Протяжное исполнение хушавазов сопровождалось игрой на домбре, как и при исполнении *жыр* у ногайского и казахского народа [11, с. 6]. В хушавазе сохранилось типичное для эпоса сольное исполнение; у татар многоголосное пение хушавазов или же сопровождение их танцами не встречается.

«Хушаваз», переводимое с общетюркского как «хорошее слово», «душевная песня», «желанное звучание», «сладкая мелодия», встречается в творчестве тюркского поэта XIV в. Кутба и привлекает к себе внимание своей близостью к лиро-эпическому фольклору:

*Бу назымга тезеп тел былбылы саз,  
Бу аһәңдә бәян иттем хуш аваз* [12].

Словно нанизывая пение соловья в свой стих,  
Спел я сладкую мелодию хуш аваз [пер. наш].

Помимо этого, с термином «хушаваз» мы встречаемся и в творчестве поэта периода Казанского ханства Мухаммадьяра [13, с. 28, 36], также в известном эпос-дастане «Тахир и Зухра» [14, с. 217]. Все это свидетельствует, во-первых, о широком устном распространении хушавазов как в средние века, так и в более ранние периоды, а во-вторых, подтверждает мнение, что хушаваз, будучи популярным лиро-эпическим песенным жанром, прочно укрепился в классической поэзии и народном творчестве.

Большая часть найденных к сегодняшнему дню татарских песен-хушавазов записана от астраханских татар. Татары, проживающие в Астраханской области – древнейшем регионе расселения тюркских народов – по итогам переписи 2010 г. составляют 60 523 человек [15, с. 14]. «Татарское население здесь состоит из астраханских татар и выходцев из Волго-Уральского региона» [15, с. 14]. До 1917 г. Астрахань являлась одним из крупных центров татарской культуры и общественной жизни. С конца 1980-х гг. в астраханской области возрождаются культурные традиции татарского народа [15, с. 15]. Во время экспедиции по татарским деревням Астраханской области, организованной Казанской государственной консерваторией в период с 1998 по 2000 гг., хушавазы были записаны с нотами. Участники экспедиций в общей сложности исследовали 16 сел и деревень, входящих в Приволжский, Наримановский, Началовский, Володарский, Красноярский, Харабалинский районы Астраханской области. Объемный сборник, включивший в себя тексты хушавазов, других лирических песен, а также их ноты и аудиозаписи, был издан в 2007 г. [6]. Ценность данного сборника в том, что популярным среди астраханских татар народным песенным жанром, в т. ч. и хушавазам, была дана научная оценка со стороны исследователей.

В большом количестве тексты хушавазов встречаются и в материалах комплексных экспедиций по Астраханской области, организованных Институтом языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Так, в 2013 г. группа ученых и аспирантов Института участвовала в комплексной научной экспедиции по татарским селам Астраханской области: Килинчи, Три Протока, Осыпный Бугор, Татарская Башмаковка, Яксатово, Карагали Приволжского района и Кучергановка Наримановского района. В материалах экспедиции особое внимание ученых-языковедов и фольклористов привлекли широко распространенные среди астраханских татар хушавазы. Некоторые отобранные тексты, записанные со слов причисляющих себя к ногайским (астраханским) татарам информантов, были опубликованы в научно-популярном сборнике из серии «Из сокровищницы научных экспедиций» [16].

Как было сказано выше, значительная часть хушавазов сохранилась у астраханских татар. Остановимся на этом феномене подробнее. Данное явление, действительно, весьма интересно и достойно внимания. Как известно, область расселения астраханских татар обозначена Астраханью, а также близлежащими к городу населенными пунктами, расположенными вдоль нижнего течения р. Волги. Генеалогическое древо астраханских татар достаточно разнообразно, оно состоит из различных тюркоязычных этнических групп. Это, прежде всего, местное коренное население, далекие предки которого жили на этих землях начиная, как минимум, со средних

веков, также пришлое население, мигрировавшее с территории Среднего Поволжья, Прикамья и Урала. Этническая особенность тюрков, живущих в Астраханской области, не могла не отразиться в их песенно-музыкальном творчестве, привела к многообразию и мультикомпонентности их музыкально-поэтической традиции. В среде данной этнической группы дисперсно расселенных татар наблюдается взаимовлияние различных музыкально-поэтических пластов, происходившее в результате определенных исторических и этнических процессов, тесных контактов с соседними родственными тюркскими народами, в частности с ногайцами. Под влиянием существующих с давних времен традиций искусственного устного исполнения ногайскими жырау-сказителями в сопровождении игрой на домбре ногайского эпоса на протяжении веков сложились особенности, свойственные формам песенно-музыкального и инструментального жанров астраханских татар. Этим и объясняется особая популярность в их творчестве исполнения лирических песен-хушавазов, близких по своему характеру к ногайскому эпосу.

В хушавазе астраханских татар часто встречаются отклонения морфологического и лексического характера от норм литературного татарского языка. Сложности в понимании смысла некоторых хушавазов в плане языка и образе мысли объясняются древностью данного жанра, богатством татарского языка, вобравшего в себя различные компоненты тюркских этнических групп, особенно сильным влиянием именно в данном регионе ногайского языка.

Ареал распространения жанра хушаваз в татарском фольклоре не ограничивается лишь Астраханью и Астраханской областью. Хушавазы бытуют и в других областях и местностях компактного проживания татар. Традиция исполнения песен сладкоголосием (*хушаваз жырлау*) до сих пор сохранилась в Тюменской, Омской областях, Удмуртии, а также во многих деревнях Татарстана. Примечательно, что в процессе исследования данного жанра в различных местностях выявляется его вариативность. Так например, такие песни, как «Прилег, о Аллах» («Яттым, я Аллах»), «Салават», «Назидание» («Үгет-нәсыйхәт»), «Аят аль-Курси» («Аятелкәрси»), «Задумывающиеся напевы» («Моңнар»), «Настало время» («Вақыт житкәч, чаралар юк») напоминают хушавазы, записанные у астраханских татар. Их мелодии могут иметь некоторые особенности, но что касается текстов песен, то слова периодически повторяются, в них могут присутствовать фрагменты, встречающиеся у татар из других регионов. Также следует отметить, что большинство хушавазов, исполняемых жителями деревень Татарстана, стоят на грани между двух жанров: мунаджата и песни. Их тематика обозначена вокруг религии, нравственного воспитания, назиданий и наставлений. Информанты, как правило, не именуют исполняемые им песни, как хушавазы, а представляют их как мунаджаты, или вовсе никак не называют. Во время комплексных научных экспедиций, организованных ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, в 2014 г. в Нязепетровский, Чебаркульский, Уйский, Нагайбакский районы Челябинской области, в 2017 – в Муслумовский, Минзелинский, в 2019 – в Азнакаевский районы Республики Татарстан был собран богатый фольклорный материал, в числе которого большое количество образцов, по жанровым признакам входящих именно в данную разновидность лирических песен.

#### **Тематика хушавазов**

Важно дать оценку *хушавазам* не просто как образцам литературного языка, а, принимая во внимание мелодику, особенности их исполнения, – определить как вид своеобразного песенного искусства. Существуют длинные и протяжные хушавазы. К таким относятся: «Были победы немалые» («Жиңүләр булды бер талай»), «В этом обманчивом мире» («Һич бу бер ялган дөньяда»), «Пришли напасти в дом-отчизну» («Авырлык төште ил-йортка»), «Песня, созданная для Совета» («Советка чыгарылган жыр»); в процессе их исполнения слушателям передаются эмоции и чувства народных певцов, иначе говоря, наряду с лирикой находится место и для эпичности. Такие протяжные по времени исполнения *хушавазы* можно было бы отнести и к историческим песням, ведь в них при воспевании реальных событий прошлого отражен дух той или иной исторической эпохи. Народный певец при исполнении таких хушавазов не занимает нейтральную позицию, как свойственно историко-эпическому жанру, а передает вместе с песней и свои лирические переживания; порой эти переживания занимают преобладающую позицию. Также исполнитель хушавазов на исторические темы передает свое отношение к определенным событиям минувших дней, и посредством таких посылов, как «Рассказал, о чем ведаю», «Почерпните урок себе во благо», «Вслушайтесь и размышляйте», он призывает



внимающих его песням прислушаться к его мнению, поступить по его разумению. Современниками такие хушавазы, как «Россия – наша страна...» («Бүрсия – безнең ил»), «Если я скажу, кто станет слушать» («Мин әйтсәм, кем тыңлар соң?»), где восхваляются колхозы, воспевается слава власти Советов и т. д., воспринимаются, мягко говоря, как чересчур слащавые и давно устаревшие звучания. Или, взять к примеру длинную песню, состоящую из шести куплетов и начинающуюся словами: «Ай, двенадцатое апреля...» («Ай, уникачче апрель...»); она создана одним из народных исполнителей и посвящена выходу советских космонавтов в космос. Однако же и эти песни-хушавазы являются наследием народа, они отражают характерную для своей эпохи идеологию, поэтому игнорировать это творчество под предлогом утери его актуальности для сегодняшнего времени было бы неправильным. В хушавазе отражены события прошлого и настоящего. Например, сохранились хушавазы, посвященные событиям гражданской войны, Великой Отечественной войны, трагической смерти и др. Среди хушавазов, записанных у астраханских татар, преобладают темы о происхождении народа, построении СССР, развитии советского общества, Великой Отечественной войне и первом выходе советских космонавтов в космос.

### Заключение

Итак, хушавазы в этнической музыкальной традиции самобытны и имеются у разных локальных групп татар, проживающих на территории Российской Федерации. Наиболее развито творчество такого рода у астраханских татар, что и дало нам основание начать обзор именно с этой этнической группы. На распространение данной разновидности сказительского искусства на территории Астраханской области повлияли контактно-родственные отношения с представителями ногайского народа, у которых бесспорно сильно развито искусство сказительства. При всем родстве татарских хушавазов, записанных у астраханских татар с ногайским эпосом и творчеством жырау, друг от друга они отличаются и по своему жанру, и по тематике, и степени распространения. Хушавазы, как продолжение ногайского эпического сказительства, являются ценными памятниками традиционной лиро-эпической культуры татарского народа, выступают отражением общетюркской ментальности. Преобладание устного музыкального сказительства именно у астраханских татар следует рассматривать также и как результат осуществления в данной местности более стабильного развития лиро-эпического фольклора татар.

Определяя жанровые особенности и основополагающие свойства татарских хушавазов, пришли к заключению, что данной разновидности лиро-эпического творчества народа свойственны относительная эпичность и лиро-эпичность. В классических образцах хушавазов лиризм, т. е. передача чувств и переживаний, мыслей народа, его миропонимания носит своеобразный характер. Эмоционально-переживательный аспект здесь является ответом на конкретное эпическое событие. Этим хушавазы и отличаются от протяжных лирических татарских песен, обобщенно отображающих эмоционально-эстетическое отношение народного представителя к окружающему миру. Хушавазы вобрали в себя как отголоски далекой старины, так и глубокое звучание современности, интересны тем, что до сегодняшнего времени относятся к образцам тюркского «живого» лиро-эпического фольклорного наследия. На повестке дня науки стоит проблема их всестороннего изучения: с точки зрения становления и формирования как художественное слово, музыкального исполнения и эмоционально-чувственного воздействия на слушателей.

### Литература

1. Миңнуллин К. М. Һәр чорның үз жыры. – Казан : Мәгариф, 2003. – 400 с. (На татарском яз.).
2. Давлетшина Л. Х. На пути исследования татарской мифологии // Фэнни Татарстан. – 2016, № 3. – С. 76-87.
3. Нигмедзянов М. К. Народные песни волжских татар. – Москва : Советский композитор, 1982. – 135 с.
4. Нигъмәтжанов М. Н. Татар халык жырлары. – Казан : Татар. кит. нәшр, 1976. – 216 б. (На татарском яз.).
5. Макаров Г. М. Дәрвишләрнең сөхбәтендә : бәетләр һәм мөнәжәтләр. – Казан : Татар. кит. нәшр., 2011. – 159 б. (На татарском яз.).



6. Песни Астраханских татар. Эстерхан татарлары жырлары / Сост. и нотная. транскр. Е. М. Смирновой и Н. Г. Гайнуллиной. – Казань : Казанская консерватория, 2007. – 550 с. – (Памятники татарского народного музыкально-поэтического творчества. Вып. 1). (На татарском и русс. яз.).
7. Ногайлы жырлары және Мурын жырау феномены : материалы международной научно-практической конференции «Ногайлинский эпос и феномен Мурын жырау» (Актау, Казахстан, 10 декабря 2014 г.). – Актау : Тип. КГУТИ, 2014. – 383 с. (На казахском яз.).
8. «Ногайлы жырлары және Мұрын жырау феномені» атты II Халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары (Актау, Казахстан, 14 ноября 2019 г.). – Актау : Ш. Есенов атындағы Каспий мемлекеттік технологиялар және инжиниринг университеті, 2019. – 168 б. (На казахском яз.).
9. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос «Идегей» : эхо сквозь столетия // Золотоордынское обозрение. – 2018. – Т. 6, № 3. – С. 537-550.
10. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос : книжные дастаны. – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 2014. – 380 с.
11. Казак колжазбалары. Он томдық. 2 т. Авторлық тарихи жырлар / Күраст. Т. Әлбеков – Алматы : Дайк-пресс, 2010. – 400 б. (На казахском яз.).
12. Котб. Хосров и Ширин [Электронный ресурс]. URL: <http://www.kitap.net.ru/kotb-1.php> (дата обращения: 16.01.2020).
13. Мөхәммәдьяр. Төхфәи мәрдан. Нуры содур [Электронный ресурс]. URL: <http://kitap.net.ru/muhammadiar.php> (дата обращения: 04.05.2018). (На татарском яз.).
14. Таһир белән Зөһрә // Татар халык ижаты. Дастаннар / Төз. Ф. В. Әхмәтова. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1984. – Б. 206-248. (На татарском яз.).
15. Регионы компактного проживания татар в Российской Федерации : справочник / Отв. ред. Л. М. Айнутдинова, Б. Л. Хамидуллина. – Казань : Институт татарской энциклопедии и регионоведения Академии наук Республики Татарстан, 2016. – 335 с.
16. Милли-мәдәни мирасыбыз : Эстерхан татарлары. Фәнни экспедицияләребез хәзинәсеннән. – Казан : Г. Ибрагимов ис. тел. әдәбият һәм сәнгать институты, 2017. – 420 б. (На татарском яз.).

## References

1. Minnullin K. M. *Har chornyn uz gyry* [Song through the years]. Kazan, Magarif, 2003, 400 p. (In Tatar).
2. Davletshina L. H. *Na puti issledovaniya tatarskoy mifologii* [On the path to the study of Tatar mythology]. In: *Fjenni Tatarstan* [Scientific Tatarstan]. 2016, No. 3, pp. 76-87. (In Russ.).
3. Nigmedzyanov M. K. *Narodnye pesni volzhskikh tatar* [Folk songs of the Volga Tatars]. Moscow, Sovetskiy kompozitor, 1982, 135 p. (In Russ.).
4. Nigmatzyanov M. N. *Tatar halyk gyrlary* [Tatar folk songs]. Kazan, Tatar. kit. nashr, 1976, 216 p. (In Tatar).
5. Makarov G. M. *Darvishlernen sohbetende: baetler hem monagetler* [Dervishes talk: Bait and Munajat]. Kazan, Tatar. kit. neshr., 2011, 159 p. (In Tatar).
6. *Pesni Astrahanskikh tatar. Asterhan tatarlary gyrlary* [Songs of the Astrakhan Tatars]. Sost. i not. transkr. E. M. Smirnovoj i N. G. Gajnullinoj. Kazan, Kazanskaja konservatorija, 2007, 550 p. (*Pamjatniki tatarskogo narodnogo muzykal'no-pojeticheskogo tvorcestva. Vyp. 1* [Monuments of Tatar musical and poetic creativity. Iss. 1]). (In Tatar and Russ.).
7. *Nogajly zhyrlary zhene Muryn zhyrau fenomeny: materialy mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferencii "Nogajlinskij epos i fenomen Muryn zhyrau"* (Aктау, Казахстан, 10 декабрыя 2014 г.) [Nogai epic and the phenomenon of the narrator Muryn-zhyrau: materials of the International scientific and practical conference (Aктау, Kazakhstan, December 10, 2014)]. Актау, Тип. КГУТИ, 2014, 383 p. (In Kazakh).
8. *Nogajly zhyrlary zhane Muryn zhyrau fenomeny: materialy II mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferencii "Nogajlinskij epos i fenomen Muryn zhyrau"* (Aктау, Казахстан, 14 ноябрыя 2019 г.) [Nogai epic and the phenomenon of the narrator Muryn-zhyrau: materials of the International scientific and practical conference (Aктау, Kazakhstan, November 14, 2019)]. Актау, Тип. КГУТИ, 2019, 168 p. (In Kazakh).
9. Mukhametzyanova L. Kh. *Tatarskiy epos "Idegey": ekho skvoz' stoletiya* [The Tatar Epic "Edigu": An Echo through the centuries]. In: *Zolotoordynskoe obozrenie* [Golden Horde Review]. 2018, vol. 6, No. 3, pp. 537-550. (In Russ.).

10. Mukhametzyanova L. Kh. *Tatarskiy epos: knizhnye dastany* [Tatar epic: book dastans]. Kazan, IYaLI im. G. Ibragimova, 2014, 380 p. (In Russ.).
11. *Kazak kolzhazbalary* [Kazakh manuscripts]. On tom dyk. 2 t. Avtorlyk tarihi zhyrlar. Almaty, Dajk-press, 2010, 400 p. (In Kazakh).
12. *Kotb. Hosrov i Shirin* [Kotb. Khosrov and Shirin and Shirin] [Web resource]. URL: <http://www.kitap.net.ru/kotb-1.php> (accessed January 16, 2020). (In Russ.).
13. *Mohammad'jar. Tahfei merdan. Nury sodur* [Tuhfai Mardan. Nura Sodur] [Web resource]. URL: <http://kitap.net.ru/muhammadiar.php> (accessed May 4, 2018). (In Tatar).
14. *Tahir belen Zohre* [Tahir and Zuhra]. In: *Tatar halyk igaty. Dastannar* [Tatar folk art. Dastans]. Toz. F. V. Ahmetova. Kazan, Tatar. kit. neshr., 1984, pp. 206-248. (In Tatar).
15. *Regiony kompaktного prozhivaniya tatar v Rossiyskoy Federacii: spravochnik* [Regions of compact residence of the Tatars in the Russian Federation: catalog]. Otv. red. L. M. Ajnutdinova, B. L. Hamidullina. Kazan, Institut tatarskoy enciklopedii i regionovedeniya Akademii nauk Respubliki Tatarstan, 2016, 335 p. (In Russ.).
16. *Milli-medeni mirasybyz: Asterhan tatarlary. Fynni jekspedicijalerebez hezinesennen* [National and cultural heritage: Astrakhan Tatars. From the treasury of scientific expeditions]. Kazan, G. Ibrahimov is. tel, adebijet hem sangat' instituty, 2017, 420 p. (In Tatar).

УДК 398.22(=512.151)  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58367

Т. М. Садалова

Национальный комитет по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай

## АЛТАЙСКОЕ ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В СИСТЕМЕ СКАЗИТЕЛЬСКОГО ИСКУССТВА ЕВРАЗИЙСКИХ НАРОДОВ

*Аннотация.* В статье речь идет о ценности алтайского героического эпоса и формах его исполнения, а также особое внимание уделяется современным формам восстановления сказительского искусства (*кай*), к которым относятся форматы различных фестивалей сказителей, исполнителей эпических сказаний, создание центров.

Актуальность подобного исследования продиктована тем, что ценнейший пласт культуры коренных народов Евразии, заключенный во многовековом эпическом наследии и сказительском искусстве, должен иметь свою преемственность в современном обществе, чтобы способствовать сохранению этнической самоидентичности, культурных кодов каждого народа.

Цели и задачи исследования заключены в выявлении основных процессов, которые происходят на разных уровнях в субъектах евразийских народов по отношению к сказительскому искусству, в деле его сохранения в современном этнокультурном пространстве у евразийских народов.

В статье отражена не только исследовательская работа по формам бытования сказительского искусства, современным аспектам его трансформации, но и многолетний опыт автора по созданию концепций, нормативных актов, положений по сохранению алтайского *кай*. Практическая реализация концепции сохранения *кай* на современном этапе проявилась в форме фестивалей и конкурсов, фиксации исполнения стиля и текстов сказаний в течение нескольких лет, исследовательской площадкой для выяснения форм и степени сохранности алтайского *кай* и сопоставления с мерами сохранения эпоса у других народов становились организованные форумы и фестивали по сказительству в Республике Алтай.

Основные выводы, результаты исследования заключаются в том, что рассмотрены общие процессы евразийских народов в деле сохранения сказительского искусства, выясняются тенденции, в т. ч. проблемы в этом искусстве. Учитывая аспекты преемственности сказительских традиций и новых мер по их восстановлению у разных евразийских народов, отмечены общие современные тенденции по сохранению данного вида искусства.

В перспективах исследования следует отметить то, что подобное рассмотрение ситуации, связанной с развитием сказительского искусства у современных евразийских народов, позволяет делать не только выводы, но и наметить перспективу сотрудничества и межрегиональные направления дальнейшей работы по координации событий, мероприятий, связанных с сохранением традиционных основ сказительского искусства.

*Ключевые слова:* эпос, эпическое наследие, сказители, *кай*, традиционная культура, популяризация эпоса, конкурсы, фестивали, Международный Курултай сказителей, законодательные акты.

Т. М. Sadalova

### The Altai epic heritage in the system of storytelling of the Eurasian peoples

*Abstract.* The article deals with the value of the Altai heroic epic and forms of its performance, as well as special attention is paid to modern forms of restoration of narration art (*kai*), which include the formats of various festivals of narrators, performers of epic tales, the creation of centers.

---

САДАЛОВА Тамара Михайловна – д. филол. н., с. н. с, ответственный секретарь Национального комитета по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай, Горно-Алтайск, Россия.

E-mail: sadalova-t@mail.ru

SADALOVA Tamara Mikhailovna – Doctor of Philological Sciences, Executive secretary, UNESCO National Committee of the Republic of Altai, Gorno-Altai, Russia.

E-mail: sadalova-t@mail.ru

The relevance of such research is dictated by the fact that the most valuable layer of culture of the indigenous peoples of Eurasia, contained in the centuries-old epic heritage and narrative art, must have its continuity in modern society to contribute to the preservation of ethnic identity, cultural codes of each nation.

The goals and objectives of the research are to identify the main processes that occur at different levels in the subjects of the Eurasian peoples in relation to narrative art, in its preservation in the modern ethno-cultural space of the Eurasian peoples.

The article reflects not only the research on the forms of existence narrative art, modern aspects of its transformation, but also long-term experience of the author to create concepts, normative acts, regulations for the conservation of Altai *kai*. The practical implementation of the concept of conservation of *kai* at the present stage, manifested in the form of festivals and competitions, recording performance style and texts of the tales for several years, the research platform to investigate the forms and degree of preservation of the Altai *kai* and Association with measures of preservation of the epic of other nations.

The main conclusions and results of the study are that the general processes of the Eurasian peoples in the preservation of narrative art are considered, trends, including problems in this art are clarified. Taking into account the aspects of the continuity of narration traditions and new measures to restore them among different Eurasian peoples, the general modern trends in the preservation of this art form are noted.

In the prospects of the study, it should be noted that such an examination of the situation associated with the development of narration among modern Eurasian peoples allows us to draw not only conclusions, but also to outline the prospects of cooperation and interregional directions of further work on the coordination of events, activities related to the preservation of traditional foundations of narration.

*Keywords:* epic, epic heritage, narrators, *kai*, traditional culture, popularization of the epic, competitions, festivals, international Kurultai of narrators, legislative acts.

## Введение

Алтайский народ относится к одним из древнейших тюрко-монгольских народов Евразии. Сказительство, как древнейший жанр и уникальный вид устного народного творчества евразийских народов, донес до наших дней ключевые традиции мифосложения, способы передачи из поколения в поколение национальных духовных и нравственных ценностей алтайского и других народов Евразии. Вопросы сохранения эпического наследия алтайского народа стали актуальными в связи с тем, что к концу XX в. ушли из жизни все знаменитые сказители Алтая, у других народов происходил подобный процесс чуть раньше или позже. Но тем не менее в тот же период из-за возврата традиционных основ культуры коренных народов у современной молодежи к сказительскому искусству новый интерес возник в 80-90-ые гг. XX в. Особую поддержку развитию этого искусства для алтайцев оказало учреждение в 2004 г. в Республике Алтай Международного Курултая (фестивального форума) сказителей.

Говоря о современном состоянии алтайского героического эпоса в системе шедевров устного наследия других родственных народов, должны подчеркнуть, что не только в Республике Алтай, но и в евразийском мире сопредельных стран сегодня проводятся масштабные культурные событийные мероприятия, в которых одним из важных составляющих является сказительское искусство в традиционном понимании.

## Современное развитие сказительского искусства и меры его сохранения у евразийских народов

В народном творчестве алтайского народа наиболее уникальным и приоритетным явлением представляется сказительство – исполнение героических сказаний горловым пением (*кай*), истоки которого уходят в глубокую древность. Наряду с исполнительским искусством уникальным явлением в народном творчестве и духовном наследии алтайского народа остаются монументальные тексты эпических произведений объемом от 1 до 36 тысяч стихотворных строк [1; 2, с. 19-20, 50]. В алтайском эпосе в поэтической форме синтезирована вся многовековая духовная история в контексте мифологии, религии, народной культуры, общественно-политических и нравственных устоев общества. Алтайский эпос, благодаря сохранению в нем множества архаических сюжетов, образов и мотивов, дает нам представление о богатом и многообразном эпосе [3, с. 5-15]. Период родового строя в значительной мере предопределил характер эпического творчества последующих эпох [4, с. 7; 5, с. 119-154]. Ко второму этапу в историческом развитии алтайского героического эпоса относится эпос периода возникновения раннефеодал-

ных отношений [6, с. 14-15; 7, с. 161-168]. На третьем этапе в развитии алтайского героического эпоса наблюдается процесс глубокого переосмысления традиционного эпоса. В XVIII-XIX вв. слагаются героические сказания на исторические темы, что свидетельствует о тенденции эпоса к овладению историей («Шуну», «Амыр-Санаа») [8, с. 8-39].

В текстах алтайских героических сказаний отражены мотивы, сюжеты, образы, которые слагались на протяжении многих тысячелетий: от родового общества, родоплеменных отношений до зарождения новых черт в социальном укладе и поведенческих нормах человека. Алтайский героический эпос возникает как героическая песня восхваления подвигов богатыря, но с самого начала в нем выдвигается тип героя – богатыря-охотника (мергена). В «охотничьем» эпосе сложились сюжеты о встречах и борьбе героев с «хозяевами» земель и вод, изображаемых в образе животных, постоянные выезды богатырей на охоту, рождение сына во время пребывания отца на охоте, нападение в отсутствие героя чудовища (врага) на стойбище и т. д. Богатырь-охотник наделялся чертами мага и оборотня, сверхъестественными признаками или атрибутами.

В дальнейшем развитии эпического творчества черты богатыря-охотника слились с чертами заменившего его богатыря-воина, обязательно едущего на коне. Именно приручение коня у древних тюрков и монголов Центральной Азии явилось поворотным моментом их ратной жизни, а в фольклоре – рождением нового героя – богатыря.

В сказаниях о богатырях-воинах обязательно присутствует обряд инициации, герой получает боевого коня, одежду и вооружение. Эпос уже дает более подробную разработку образа богатыря: его портрета, типических мест в его поступках и действиях, диалогов и т. д. Значительно расширяется круг подвигов богатыря-воина: борьба героев с чудовищами, борьба богатырей с подземным миром, героическое сватовство, борьба героев с чудовищами, борьба богатырей с подземным миром, героическое сватовство, борьба героев за сохранение и укрепление семьи и рода, борьба с набегами, которые совершались с целью угона скота и добычи рабов.

Исполнение текстов сказаний горловым пением – *каем* выделяется и в жанровом определении алтайских героических сказаний, которые определяются как: *кай чөрчөк*. Алтайские сказители – *кайчы* считались избранниками духов – хозяев гор Алтая и глубоко почитались в народе. Наиболее талантливых сказителей называют *ээлү кайчы* – сказитель, который мог контактировать с духом сказаний и в которого может вселиться этот дух и устами сказителя исполнить сказание.

Сопровождение *каем* – горловым пением исполнение текстов героических сказаний является одним из основных средств раскрытия сюжета сказания, что имеет огромное эмоционально-смысловое значение. Если характеризовать само горловое пение, то следует отметить, что горловое пение в сопровождении струнного музыкального инструмента – *топшуура* (чашечной шейковой лютне) интонируется в необычной звукоподаче, называемой *кай*. В интонационной культуре алтайского народа *кай* занимает центральное место и является одним из наиболее устойчивых тембровых идеалов. Алтайский *кай* как тип бинарной фонации формируется на основе ненормативного сжатия гортани на уровне ложных связок, благодаря которому имеется несколько разновидностей специфического пения горлового пения: мелодическая речитация (*кёню кай*), голосо-хрип (*каркыра кай*), голосо-свист (*сыгыт, сыбыскы, сыгырткыш кай*), *кёёмёй кай*. От имени этого духа – покровителя сказитель исполняет текст горловым пением и с помощью «голоса духа» маскирует свой естественный голос.

Относительно специфики форм этнобытования алтайских народных сказаний следует выделить несколько аспектов. Зафиксированы факты исполнения сказаний в культово-обрядовой практике, что представляет интерес особенно в историческом плане в соотношении с генезисом и ранней историей алтайской сказительской традиции. Так, сказания исполняются в нескольких древних обрядах: похоронно-поминальном обряде, культовом почитании хозяина тайги во время охотничьего сезона и осеннего сбора орехов, при этом функции исполнения сказок в комплексе этих обрядовых действий отличаются. Если в похоронно-поминальном обряде сказания рассказывались с целью магического очищения и противостояния стихиям мрака и нечистой силе, то в охотничьем обряде и в почитании хозяина тайги сборщиками орехов исполнение сказки имело магическую направленность, чтобы воздействовать на духов гор и получить от них вознаграждение в виде богатой добычи или урожая [9, с. 13-47].



Следует подчеркнуть и тот факт, что алтайский героический эпос в течение своего длительного развития, вплоть до XX в. пополнялся все новыми произведениями. В нем происходила весьма сложная эволюция, касающая тем, идей и образов, сюжетов и композиции. Лучшие образцы алтайского эпоса – «Маадай-Кара», «Алтай Буучай», «Кан Алтын», «Очы Бала», «Алтын Мизе», «Алып Манаш» – признанные национальными шедеврами алтайского языка, вошли в сокровищницу эпической классики народов России и мира [10, с. 115-119]. Уже в 80-ые гг. XX в. был записан текст сказания «Янгар» от сказителя Н. К. Ялатова по объему более 36 тысяч стихотворных строк, который по сей день привлекает интерес со стороны российских и зарубежных джангароведов [11].

С середины XX в. многие ученые-фольклористы фиксировали процесс угасания сказительской традиции и неуклонной потери эпической среды у многих центрально-азиатских народов, для которых был характерен данный вид искусства. В алтайской традиционной культуре складывалась иная картина бытования сказительства, т. к. в 50-80-е гг. XX в. шло активное фиксирование и проведение записей исследователями-фольклористами текстов героических сказаний. Именно в эти периоды было выявлено большое количество сказителей и исполнителей горлового пения. Уникальным везением можно назвать тот факт, что до конца XX в. на Алтае были сказители, имеющие прямую передачу сказительского дара от своих учителей. Имена наиболее прославившихся из них широко известны, это А. Г. Калкин, Т. А. Чачияков, Н. К. Ялатов, С. И. Савдин, Е. К. Таштамышева, Н. П. Черноева и др.

Но вопросы сохранения эпического наследия алтайского народа стали актуальными к концу XX в. в связи с тем, что ушли из жизни все знаменитые сказители Алтая. Поэтому есть огромная необходимость в основательном анализе всех аспектов алтайского горлового пения в современной ситуации с целью не только выявления проблем, но и выработки стратегических задач в деле сохранения их традиционных основ, чтобы не произошла подмена истинных ценностей ложными, что ведет к потере сути всего духовного наследия. В таком преломлении речь может идти о противоречивых процессах соотношения традиционного и новаторского в народной культуре. Хотя к тому времени сформировалась группа популярных исполнителей *кая*, которые не только выступали на алтайской сцене, но и далеко за ее пределами. К их числу относились: Ногон Шумаров, Ойрот Отуков, Элбек Калкин, Болот Байрышев и др., которые к приемам исполнения *кая* учились именно у традиционных исполнителей, но не относили себя к сказителям, т. к. знали жесткие критерии по отношению к статусу сказителя. Среди них мы упомянули имя Элбека Калкина, сына А. Г. Калкина. Он не демонстрировал знание полных текстов сказаний, но техника исполнения сказаний была им перенята полностью от отца-сказителя. Особняком стоит и творчество Т. Б. Шинжина, по утверждению которого, сказительский дар он унаследовал от своих братьев – сказителей Тензе и Бёдёса. Им подготовлено и издано несколько текстов героических сказаний, услышанных в детстве от братьев, затем воспроизведенных по памяти [11]. В то же время, будучи исследователем фольклора, изучал творческую лабораторию многих сказителей, в т. ч. и А. Г. Калкина, Н. К. Ялатова, Н. П. Черноевой, им опубликованы отдельные труды и статьи по данному вопросу [12, 13].

В тот же период, в 80-90-е гг. XX в., из-за возврата традиционных основ культуры коренных народов у современной алтайской молодежи к *каю* возник новый интерес. Особую поддержку развитию этого искусства оказало учреждение в 2004 г. в Республике Алтай Международного Курултая (фестивального форума) сказителей, который с того времени стал проводиться периодически и со временем приобрел статус федерального мероприятия. Овладение техникой *кая* в сопровождении игры на топшуре у молодежи стало считаться весьма престижным.

К Международному Курултаю сказителей, особенно в начальные периоды его проведения, огромное внимание проявляли многие регионы России и другие страны (Калмыкия, Тува, Хакасия, Якутия, Кыргызстан, Казахстан, Монголия, Китай, Азербайджан и Турция). Следует сказать, что в некоторых из них в настоящее время стали проводить аналогичные собственные мероприятия, посвященные популяризации горлового пения, сказительского искусства. Международный Курултай сказителей представляет собой не только отражение этого древнего искусства, но и факт его современного живого бытования. В последние годы горловое

пение, сказительское искусство как одни из интереснейших форм этнической музыки приобрели огромную популярность во всем мире.

Поэтому Международный форум сказителей на Алтае проходил этапы своего становления, с каждым годом обновлял и расширял свои задачи. Так, среди своих основных задач были определены перспективы развития сказительского искусства как жанра народного художественного творчества и выявлялись новые его аспекты, к которым, например, относятся изучение и обобщение сказительской ситуации, поиск мастеров горлового пения и исполнителей героических сказаний. Но среди этого большого круга задач первостепенную роль имеет критерий по знанию текста сказания. В связи с этим выступающим периодически увеличивалось количество строк текстов, т. к. многие из них к полноценным текстам сказаний не обращались. Для исполнения привлекались авторские произведения или фольклорные тексты опубликованных героических сказаний выдающихся сказителей Алтая, которые можно было исполнять речитативом или горловым пением.

Представитель сказительской династии Калкиных – Элбек Калкин у отца усвоил один из быстрых темпов исполнения *кая*, при этом в его исполнении уже были отмечены элементы импровизации, что свидетельствовало о самостоятельных навыках и росте мастерства Э. Калкина. Своеобразным стал факт обретения сказительского дара и сыном Э. Калкина – Маадием Калкиным. Когда отец тяжело заболел, Маадий почувствовал потребность исполнять горловое пение, поэтому он уже по аудио-, видеодискам деда и отца стал учиться этому виду искусства. Новый представитель династии Калкиных – шестнадцатилетний М. Калкин, был одобрительно принят любителями *кая*, который затем стал активным участником Международного Курултая сказителей.

Современный культурный процесс на Алтае активно адаптирует многовековое духовное наследие алтайского народа, что связано, во-первых, с более углубленными поисками истоков народной культуры, во-вторых, с наметившейся тенденцией коммерческого подхода к нематериальной культуре, как возможности ее тиражирования в качестве экзотического товара. Данная ситуация требовала дифференцированного подхода к духовному наследию, оказавшемуся востребованным уже как неотъемлемая часть развития современной культуры.

В первые годы конкурс проводился по этим двум номинациям (знание стилей горлового пения и знание текста сказаний), но со временем с увеличением числа обладателей Гран-При была введена номинация «Мастера сказительского искусства», в которой могут принимать участие народные сказители – Эл-Кайчы, обладатели Гран-при, лауреаты I степени Международного Курултая сказителей и других международных конкурсов горлового пения. В 2013 г. был проведен эксперимент, когда в рамках этой номинации Заслуженный артист Республики Алтай Элес Тадыкин исполнил полный текст одного из вариантов сказания «Алтай-Буучай». Текст сказания «Алып-Манаш» в 2014 г. был исполнен Заслуженным артистом Республики Алтай Эмилем Теркишевым вне конкурсной программы в кругу любителей сказительского искусства. Исполнители соблюли целостность сюжетной канвы, хотя, конечно же, были допущены сокращения отдельных описательных картин. Но данный факт можно считать значимым, когда участники Международного Курултая сказителей впервые решились выступить публично с исполнением полного текста сказания.

В настоящее время задача Международного Курултая сказителей по реконструкционной работе современного сказительского искусства выполняется достаточно интенсивно. Если в первые годы исполнители не очень охотно принимали участие во второй номинации «Сказительское искусство» из-за незнания сюжетов сказаний и старались ограничиться концертной формой первой номинации, то в последние годы многие пробуют свои силы и во второй номинации. Если же с вводом третьей номинации «Мастера сказительского искусства» желающих участвовать в данной конкурсной программе было также не так много, то в последние годы увеличилось число участников. Следует отметить и то, что наблюдаются элементы традиционного усвоения текстов, когда исполнители, согласно условиям конкурса, заучивают отрывки опубликованных текстов сказаний, но во время выступления в силу устной передачи текста могут допускать варьирование. Иногда поэтические длинные тирады в сюжете могут сокращаться, иногда заменяться другими словосочетаниями, это касается особенно архаических формул, не совсем понятных современным слушателям.

В течение нескольких лет у многих участников конкурсных номинаций Международного Курултая сказителей ярко проявился сказительский дар, например, у таких исполнителей, как: А. К. Асканаков, К. Кергилов, А. Турлунов, Г. Самаев, М. Тельденов, Э. Епишкин, Д. Сатин, А. Пикин и др. Все эти факты демонстрируют продолжение живой традиции сказительского искусства. В последние годы в номинации мастеров стал выступать молодой сказитель, участник постоянных детских конкурсов Международного Курултая сказителей, Баир Турлунов, который усвоил полный текст знаменитого сказания «Маадай-Кара». Его манере исполнения характерны сказовость, хорошее знание сюжета сказаний. Несмотря на краткость изложения, у него сюжеты были завершёнными. Тут можно заметить даже некую архаизацию сложения текстов героических сказаний, т. к. наиболее древние тексты отличаются небольшим объемом и неразвернутыми сюжетными линиями. Международный Курултай сказителей стал для молодых исполнителей своеобразной школой обретения основ традиционной культуры. Из года в год взрослеют не только физически, но и становятся более профессиональными в сказительском деле. Важно и то, что среди молодых исполнителей есть и слабо владеющие родным языком, но тяга к горловому пению и исполнению эпических текстов способствует интересу и к родному языку. Отдельные исполнители в разные годы на сцену выходят с одним и тем же текстом, при этом нами фиксировалось увеличение объема знаний текстов, большее употребление поэтических констант, более точное сочетание игры на инструменте и произношение эпического текста, что свидетельствовало об обогащении мастерства участников форума [14, с. 4-12].

Поэтому достаточно объясним феномен последних лет, когда конкурсанты стали исполнять целостные тексты сказаний и выходить на аудитории слушателей во многих районах республики в 2017-2019 гг., сумев организовать в отдельную общественную организацию сказителей – «Ээлу кай» («Сакральный кай»). Именно кропотливая работа по реконструкции современного сказительского искусства, проведенная специалистами и самими исполнителями, которая прошла через конкурсы Международного Курултая сказителей, способствовала восстановлению данного вида искусства.

Поэтому нужно сказать, что сказительское творчество в Республике Алтай востребовано и требует к себе в дальнейшем пристального внимания, что выразилось и в ряде мер по его сохранению.

Так, учитывая то, что важное место в традиционной культуре алтайского народа занимает нематериальное культурное наследие, в Республике Алтай еще в 2008 г. был принят закон о нематериальном культурном наследии [15]. Далее Правительство Республики Алтай в 2009 г. приняло Постановление «Об утверждении порядка государственного реестра и проведения экспертизы объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай» [16]. К концу 2012 г. совместно с Государственным российским Домом народного творчества 4 объекта нематериального культурного наследия внесены во всероссийский каталог, в т. ч., алтайское горловое пение и народная песня – *дьанар*. С 2011 г. в Республике Алтай была учреждена ежегодная государственная премия в области народного творчества имени А. Г. Калкина, которая вручается исполнителям, популяризаторам и ученым-исследователям. В 2014 г. было принято Постановление Правительства Республики Алтай «Об утверждении государственного реестра объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай» [17]. В 2018 г. принят Закон Республики Алтай «Об эпическом наследии Республики Алтай» [18].

Мы уже упоминали о том факте, что близкие по значению и содержанию процессы возрождения сказительского искусства проходят во всем евразийском пространстве. Например, в Бишкеке (Кыргызстан) проходит постоянный Всемирный фестиваль эпосов народов мира. Эпос «Манас» кыргызского народа вошел в число Шедевров устного и нематериального наследия человечества. В Китае созданы центры изучения эпоса «Гесер» – объекта ЮНЕСКО, «Джангар», в которых проводятся научные форумы по изучению данных памятников устного народного творчества. Монгольская техника горлового пения – *хоомей* (Китай), включена в 2008 г. в Предварительный Список Шедевров устного и нематериального наследия человечества. Монгольский эпос – *туульч* также является памятником нематериального наследия человечества. Монголия также в 2009 г. с заявкой «Монгольское искусство горлового пения – хоомей» включена в Предварительный Список Шедевров устного и нематериального наследия человечества.

В этом ряду из российских регионов особо выделяется Республика Саха (Якутия), т. к. якутское олонхо – эпический жанр, тоже является Шедевром устного и нематериального наследия человечества и вышло на новый уровень его сохранения и развития. В связи с этим в рамках объявленного Второго Десятилетия Олонхо проводится Международный эпический форум «Эпосы народов мира на Земле Олонхо». Достаточно своеобразным явлением стал Театр Олонхо, где на театральных подмостках оживляются сцены сказаний, а также воспитывается аудитория не только зрителей, но и слушателей олонхо.

В разных российских регионах также проводится большая работа в разработке нормативно-правовой базы эпического наследия. В республиках приняты законы в этой области – «Закон об эпическом наследии Республики Саха (Якутия)» [19], «Закон о нематериальном культурном наследии Республики Тыва» [20]. Проводятся мероприятия, фестивали, конкурсы, ставшие индикатором национального самосознания, включенные в план основных мероприятий учреждений культуры республик [21].

Поэтому на фоне происходящих своеобразных процессов по развитию сказительского искусства у евразийских народов требуются более кардинальные меры по стратегическим подходам к его координации, что необходимо для духовной полноценности региона. В связи с этим достигнутые результаты определенного этапа становления современного сказительства требуют расширения рамок его дальнейшего развития не только на региональном, но и на федеральном и международном уровнях.

Так, на фестивале и конференциях в рамках форума «Эпосы народов мира» в Кыргызстане инициируется идея о создании постоянного форума сказительского искусства народов Евразии. Конечно же, при учреждении подобного форума можно решать общие вопросы, т. к. мероприятия по сказительскому искусству проводятся почти в каждом из регионов, но в них отсутствует единая координация, что не позволяет проследить развитие процесса, установить единые тенденции, а не заниматься на новом этапе их постоянным дублированием в каждом из регионов. Подобная идея координирования всего процесса сказительства на современном этапе также неоднократно выдвигалась в рамках Международного Курултая сказителей, начиная с 2007 г., на Алтае, также обсуждался вопрос по подготовке заявки по внесению алтайского горлового пения в Списки Шедевров ЮНЕСКО (позже три региона – Республика Алай, Горная Шория, Хакасия, приняли решение подавать совместную заявку в ЮНЕСКО). Так, расширялся уровень восприятия ценности горлового пения, была представлена концепция по учреждению Международного Центра сказительского искусства. Однако, в основном из-за финансовых проблем эта инициатива осталась на зачаточном и общественном уровнях. Хотя нужно отметить, что Форум сказительского искусства народов Евразии с единым координационным центром, учрежденным съездом сказителей и культурологов, может стать формой для постоянного и саморазвивающегося процесса, чтобы достичь через многообразие культур народов Евразии единство понимания развития сказительства. Данный форум позволил бы проводить разнообразные культурные проекты и осуществлять культурный обмен между всеми народами Евразии. Для процесса возвращения молодому поколению знаний о сказительском искусстве можно инициировать, действительно, создание стационарного Международного евразийского центра сказительства (он может иметь сеть филиалов в каждом из регионов). Одним из направлений данного центра было бы обучение выявленных одаренных детей и представителей более старшего поколения при помощи группы учителей-сказителей. Обращение к текстам древних сказаний, передача их в устной форме в необычной манере исполнения горловым пением, речитацией или в протяжной песенной форме будет развивать ассоциативное воображение и стимулировать творческие поиски молодого поколения. Обучающиеся осваивали бы мастерство сказительского искусства с параллельным усвоением текстов героических сказаний. Из сопредельных регионов и стран могут приглашаться желающие обучиться данному виду искусства, а талантливые исполнители эпоса алтайского и других народов могли бы записываться в студийных условиях для популяризации их творчества. Данному обучению могли бы помочь: компьютерные программы с демонстрацией уроков сказительства, обучающиеся могли бы иметь выход со своей программой в интернет. На базе Международного центра сказительства можно осуществлять переводы героических сказаний и текстов собственного сочинения исполнителей эпоса на русский, английский



языки и публиковать их, готовить и издавать взаимопереводы текстов с хакасского, шорского, тувинского, калмыцкого, киргизского, якутского, монгольского, алтайского языков и т. д. На базе Международного центра можно создавать документальные фильмы о творческих лабораториях сказителей, проводить семинарские программы с привлечением этнических культурных центров Алтая, Якутии, Тувы, Хакасии, Калмыкии, Бурятии, Киргизии, Монголии и Китая. В этом направлении на данном этапе именно в Якутии есть уже положительный и результативный опыт переводов, качественных изданий, создание Института и Театра Олонхо.

### Заключение

Констатируя феноменальность эпического наследия алтайского народа, отмечаем не меньшую ценность сказительского искусства евразийских народов, обладающих богатейшими творениями устного народного творчества («Манас», «Гэсэр», «Джангар», «Нюргун Боотур», «Урал-Батыр» и др.). В настоящее время в дело возрождения сказительского искусства евразийских народов вовлечены не только сказители, исполнители эпоса, фольклористы, но и артисты, эстрадные певцы, учащиеся школ, училищ и студенты учебных заведений. Так, создаются благоприятные условия для свободного творчества. Вместе с тем, само исполнение эпических текстов остается в русле эпической традиции, как было унаследовано у предков, чему способствует коллективная работа современных специалистов и наследников эпического творчества. Таким образом, при исчезновении эпической среды и самих сказителей само эпическое исполнение культивируется в новых условиях при помощи разных современных форм (конкурсы, фестивали, театр), что формирует заново эпическую среду и реанимирует эпос. В связи с чем в последние годы горловое пение, как одна из интереснейших направлений этнической музыки, приобрело огромную популярность во всем мире. Огромной популярности сказительского искусства Евразии способствует не только исключительно богатые в художественном отношении тексты сказаний, формы их исполнения, но и высоко нравственные гуманистические идеи эпоса, имеющие общечеловеческую ценность как ответы на вызовы эпохи глобализма и прагматизма. Поэтому необходимость использования огромного потенциала эпического наследия народов Евразии в развитии межкультурного диалога, сравнительное изучение великих сказаний в интересах решения насущных проблем духовности в мировом сообществе придают высокую актуальность решения данного вопроса и способствуют его актуализации в новых формах.

### Литература

1. Алтай баатырлар : в 15 т. / Тургузаачылар ла кире сөс лө аярулар бичигени : С. С. Суразаков (т. 1-10), И. Б. Шинжин (т. 11-15). – Горно-Алтайск : Туулу Алтайдын бичик чыгарар издательствозы, 1958-1995. Т. 1. 1958. – 275 б. (с.) ; Т. 2. 1960. – 339 б. ; Т. 3. 1960. – 380 б. ; Т. 4. 1964. – 239 б. ; Т. 5. 1966. – 270 б. ; Т. 6. 1968. – 248 б. ; Т. 7. 1972. – 239 б. ; Т. 8. 1974. – 230 б. ; Т. 9. 1977. – 221 б. ; Т. 10. 1980. – 214 б. ; Т. 11. 1983. – 271 б. ; Т. 12. 1995. – 279 б. (На алтайском яз.).
2. Алтайские героические сказания : Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск : Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 663 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 15). (На алтайском и русс. яз.).
3. Баскаков Н. А. Алтайский фольклор и литература. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское обл. нац. изд-во, 1948. – 24 с.
4. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени. – Москва : Наука, 1989. – 256 с.
5. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука. Ленингр. отд-е, 1974. – 725 с.
6. Каташ С. С. Мудрость всегда современна. Статьи об алтайском фольклоре. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-е Алтайского кн. изд-ва, 1984. – С. 14-15.
7. Каташев С. М. Поэтика алтайского героического эпоса // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока / Отв. ред. В. М. Гацак. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1986. – С. 161-168.
8. Маадай-Кара : Алтайский героический эпос / Зап. от сказителя А. Г. Калкина, подстр. пер., науч. ред., ст. и примеч. С. С. Суразакова. – Москва : Наука, 1973. – 465 с. (На алтайском и русс. яз.).
9. Садалова Т. М. Алтайская сказка : формы этнобытования, типология сюжетов, поэтика и текстология. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2008. – 240 с.
10. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – Москва : Наука, 1985. – 255 с.



11. Шинжин И. Б. Алтайская версия «Джангара» // «Джангар» и проблемы эпического творчества : материалы Международной научной конференции (г. Элиста, 22-24 августа 1990 г.). – Элиста : АПП «Джангар», 2004. – С. 117-122.
12. Шинжин И. Б. Кайчы А. Калкин. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1996. – 144 с. (На алтайском яз.).
13. Шинжин И. Б. Сказитель Н. К. Ялатов и «Бессмертный Янгар-богатырь». – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская республиканская типография, 1997. – 24 с.
14. Садалова Т. М. Современный опыт трансформации кая – сказительского искусства в Республике Алтай // Наследники алтайских сказаний / Сост. А. И. Наева. – Горно-Алтайск : ООО «Спарк», 2015. – С. 4-12.
15. Закон Республики Алтай от 5 декабря 2008 года № 120 «О регулировании отношений в области нематериального культурного наследия Республики Алтай» [Электронный ресурс]. URL: [http://base.garant.ru/32107720?utl\\_t=vk](http://base.garant.ru/32107720?utl_t=vk) (дата обращения : 03.09.2019 г.).
16. Постановление Правительства Республики Алтай от 16 марта 2009 года № 50 «Об утверждении порядка государственного реестра и проведения экспертизы объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/32108179> (дата обращения : 03.09.2019 г.).
17. Постановление Правительства Республики Алтай от 4 мая 2014 года № 140 «Об утверждении государственного реестра объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/32120552> (дата обращения : 03.09.2019 г.).
18. Закон Республики Алтай от 13 июня 2018 года № 23 «Об эпическом наследии Республики Алтай» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/44362016> (дата обращения : 03.09.2019 г.).
19. Закон Республики Саха (Якутия) от 19 февраля 2009 года 667-3 № 219-IV «О защите и сохранении эпического наследия коренных народов Республики Саха (Якутия) (с изменениями на 15 декабря 2009 года)» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/26714294> (дата обращения : 03.09.2019 г.).
20. Закон Республики Тыва от 17 января 2013 года № 1770 ВХ-1 «Об охране нематериального культурного наследия Республики Тыва» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/28726861> (дата обращения : 03.09.2019 г.).
21. Указ Президента Республики Калмыкия от 14 мая 1997 года № 32 «О первой Джангариаде по национальным видам спорта Республики Калмыкия» [Электронный ресурс]. URL: <http://base.garant.ru/24900928> (дата обращения : 03.09.2019 г.).

## References

1. *Altai baatylar: v 15 t.* [Altai baatyls: in 15 vol.]. Turguzaachylar la kire syos lyo ajarular bichigeni: S. S. Surazakov (vol. 1-10), I. B. Shinzhin (vol. 11-15). Gorno-Altaysk, Tuulu Altaidyng bichik chygarar izdatel'stvozy, 1958-1995. Vol. 1, 1958, 275 p.; vol. 2, 1960, 339 p.; vol. 3, 1960, 380 p.; vol. 4, 1964, 239 p.; vol. 5, 1966, 270 p.; vol. 6, 1968, 248 p.; vol. 7, 1972, 239 p.; vol. 8, 1974, 230 p.; vol. 9, 1977, 221 p.; vol. 10, 1980, 214 p.; vol. 11, 1983, 271 p.; vol. 12, 1995, 279 p. (In Altai).
2. *Altayskie geroicheskie skazaniya: Ochi-Bala. Kan-Altyn* [Altai heroic legends: Ochi-Bala. Kan-Altyn]. Novosibirsk, Nauka. Sibirskoe izdatel'sko-poligraficheskoe i knigotorgovoe predpriyatie RAN, 1997, 663 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 15* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 15]). (In Altai).
3. Baskakov N. A. *Altayskii fol'klor i literatura* [Altai folklore and literatura]. Gorno-Altaysk, Gorno-Altayskoe obl. nats. izd-vo, 1948, 24 p. (In Russ.).
4. Gatsak V. M. *Ustnaya epicheskaya traditsiya vo vremeni* [Oral epic tradition in time]. Moscow, Nauka, 1989, 256 p. (In Russ.).
5. Zhirmunskii V. M. *Tyurkskii geroicheskii epos* [Turkic heroic epic]. Leningrad, Nauka. Leningr. otd-ie, 1974, 725 p. (In Russ.).
6. Katash S. S. *Mudrost' vseгда sovremenna. Stat'i ob altaiskom fol'klоре* [Wisdom is always modern. Articles about Altai folklore]. Gorno-Altaysk, Gorno-Altayskoe otdelenie Altayskogo kn. izd-va, 1984, pp. 14-15. (In Russ.).

7. Katashev S. M. *Poetika altaiskogo geroicheskogo eposa* [Poetics of Altai heroic epic]. In: *Fol'klornoe nasledie narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East]. Otv. red. V. M. Gatsak. Gorno-Altai, Altaiskoe kn. izd-vo, 1986, pp.161-168. (In Russ.).
8. *Maadai-Kara: Altaiskii geroicheskii epos* [Maadai-Kara: Altai heroic epic]. Zap. ot skazatelya A. G. Kalkina, podstr. per., nauch. red., st. i primech. S. S. Surazakova. Moscow, Nauka, 1973, 465 p. (In Altai and Russ.).
9. Sadalova T. M. *Altaiskaya skazka: formy etnobytovaniya, tipologiya syuzhetov, poetika i tekstologiya* [Altai fairy tale: forms of ethnic existence, typology of plots, poetics and textology]. Gorno-Altai, OOO "Gorno-Altajskaja tipografija", 2008, 240 p. (In Russ.).
10. Surazakov S. S. *Altaiskii geroicheskii epos* [Altai heroic epic]. Moscow, Nauka, 1985, 255 p. (In Russ.).
11. Shinzhin I. B. *Altaiskaya versiya "Dzhangara"* [Altai version of "Dzhangar"]. In: *"Dzhangar" i problemy epicheskogo tvorchestva: materialy Mejdunarodnoy nauchnoy konferensii (g. Elista, 22-24 avgusta 1990 g.)* ["Dzhangar" and the problems of epic creativity: materials of International scientific conference (Elista, August 22-24, 1990)]. Elista, AAP "Dzhangar", 2004, pp. 117-122. (In Russ.).
12. Shinzhin I. B. *Kaichy A. Kalkin* [A. Kalkin – kaichi]. Gorno-Altai, Altaiskoe kn. izd-vo, 1996, 144 p. (In Altai).
13. Shinzhin I. B. *Skazitel' N. K. Yalotov i "Bessmertnyi Yangar-bogatyr"* [Narrator N. G. Yalotov and "Immortal Yangar-bogatyr"]. Gorno-Altai, Gorno-Altajskaya respublikanskaya tipografiya, 1997, 24 p. (In Russ.).
14. Sadalova T. M. *Sovremenniy opyt transformatsii kaya – skazitel'skogo iskusstva v Respublike Altai* [Modern experience in the transformation of kai – narrative art in the Altai Republic]. In: *Nasledniki altaiskikh skazanii* [The heirs of Altai legends]. Sost. A. I. Naeva. Gorno-Altai, OOO "Spark", 2015, pp. 4-12. (In Russ.).
15. *Zakon Respubliki Altai ot 5 dekabrya 2008 goda № 120 "O regulirovanii otoshenii v oblasti nematerial'nogo kul'turnogo naslediya Respubliki Altai"* [Law of the Republic of Altai dated December 5, 2008 No. 120 "On the regulation of relations in the field of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Altai"] [Web resource]. URL: [http://base.garant.ru/32107720?utl\\_t=vk=](http://base.garant.ru/32107720?utl_t=vk=) (accessed September 3, 2019). (In Russ.).
16. *Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Altai ot 16 marta 2009 goda № 50 "Ob utverzhdenii poryadka gosudarstvennogo reestra i provedeniya ekspertizy ob'ektov nematerial'nogo kul'turnogo naslediya Respubliki Altai"* [Decree of the Government of the Altai Republic dated March 16, 2009 No. 50 "On approval of the state register and examination of Intangible Cultural Heritage of the Altai Republic"] [Web resource]. URL: <http://base.garant.ru/32108179=> (accessed September 3, 2019). (In Russ.).
17. *Postanovlenie Pravitel'stva Respubliki Altai ot 4 maya 2014 goda № 140 "Ob utverzhdenii gosudarstvennogo reestra ob'ektov nematerial'nogo kul'turnogo naslediya Respubliki Altai"* [Decree of the Government of the Altai Republic dated May 4, 2014 No. 140 "On approval of the state register of intangible cultural heritage of the Republic of Altai"] [Web resource]. URL: <http://base.garant.ru/32120552=> (accessed September 3, 2019). (In Russ.).
18. *Zakon Respubliki Altai ot 13 iyunya 2018 goda № 23 "Ob epicheskoy nasledii Respubliki Altai"* [Law of the Altai Republic dated June 13, 2018 No. 23 "On the Epic Heritage of the Altai Republic"] [Web resource]. URL: <http://base.garant.ru/44362016> (accessed September 3, 2019). (In Russ.).
19. *Zakon Respubliki Sakha (Yakutiya) ot 19 fevralya 2009 goda 667-Z № 219-IV "O zashchite i sokhranении epicheskogo naslediya korennykh narodov Respubliki Sakha (Yakutiya) (s izmeneniyami na 15 dekabrya 2009 goda)"* [Law of the Republic of Sakha (Yakutia) dated February 19, 2009 667-3 No. 219-IV "On the protection and preservation of the Epic Heritage of the Indigenous Peoples of the Republic of Sakha (Yakutia) (as amended on December 15, 2009)"] [Web resource]. URL: <http://base.garant.ru/26714294=> (accessed September 3, 2019). (In Russ.).
20. *Zakon Respubliki Tyva ot 17 yanvarya 2013 goda № 1770 VKh-I "Ob okhrane nematerial'nogo kul'turnogo naslediya Respubliki Tyva"* [Law of the Republic of Tyva dated January 17, 2013 No. 1770 BX-I "On the protection of the Intangible Cultural Heritage of the Republic of Tyva"] [Web resource]. URL: <http://base.garant.ru/28726861=> (accessed September 3, 2019). (In Russ.).
21. *Ukaz Prezidenta Respubliki Kalmykiya ot 14 maya 1997 goda № 32 "O pervoi Dzhangariade po natsional'nym vidam sporta Respubliki Kalmykiya"* [Presidential decree of the Republic of Kalmykia dated May 14, 1997 No. 32 "About the First Dzhangariad in national sports of the Republic of Kalmykia"] [Web resource]. URL: <http://base.garant.ru/24900928=> (accessed September 3, 2019). (In Russ.).

УДК 398.224(=512.1)

DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58368

Л. Н. Арбачакова

Институт филологии СО РАН

## ЭПИЧЕСКИЕ ФОРМУЛЫ В РАСШИФРОВАННЫХ ШОРСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ «МЕРЕТ-ООЛАК» И «МЕРЕТ ОЛАК, ИМЕЮЩИЙ ВОЛШЕБНОГО КОНЯ»

*Аннотация.* В данной статье рассматриваются эпические формулы, встречающиеся в типических местах героического сказания, расшифрованного с аудиокассет разными носителями шорского языка, И. Я. Арбачаковым и Л. Н. Арбачаковой, и подготовленными к публикации под названиями «Мерет-оолак» и «Мерет Олак, имеющий волшебного коня».

Тема статьи актуальна в силу того, что в настоящее время перед фольклористами Сибири поставлена задача аутентичной демонстрации эпических текстов и их глубокой текстологической проработки. Опираясь на архивную аудиозапись исследуемого сказания как единственный источник, который можно правомерно называть первичным, мы соблюдали главный принцип практической текстологии – аутентичность материала исследования.

В данной статье мы сравниваем эпические формулы (устойчивые выражения), присутствующие в двух расшифровках одной и той же записи эпического сказания про богатыря Мерета Олака.

Научная новизна заключается в том, что нами впервые проанализированы и восстановлены эпические формулы и типические места, утраченные при расшифровке героического сказания.

Решение этих важных вопросов на шорском эпическом материале создаст основу для сопоставительных исследований в сибирском эпосоведении. Кроме этих научных результатов восстановление упущенных или искаженных эпических формул и типических мест имеет большое значение для сохранения культуры и родного языка шорцев.

В результате текстологического анализа было выявлено, что в расшифровке И. Я. Арбачакова некоторые эпические формулы были утрачены, частично разрушены, имеются упущения отдельных строк сказания, также есть случаи влияния исследователей на содержание эпоса и оговорки в именах. Все указанные недочеты обедняют представление читателя о содержании и художественном языке этого эпоса, представителя важнейшего жанра шорского фольклора, который является ныне под угрозой исчезновения.

*Ключевые слова:* аудиозапись, шорское героическое сказание, сказитель, расшифровка, эпическая формула, перевод, текстологический анализ, сравнение, утрата, восстановление.

L. N. Arbachakova

### Epic formulas in transcribed Shor heroic legends *Meret-oolak* and *Meret Olak with a magic horse*

*Abstract.* This article discusses epic formulas found in typical places of a heroic legend by I. Ya. Arbachakov and L. N. Arbachakova, who transcribed audio tapes by different native speakers of the Shor language and prepared for publication under the names *Meret-oolak* and *Meret Olak with a magic horse*.

The topic of the article is relevant due to the fact that at present, Siberian folklorists have been given the task of authentic demonstration of epic texts and their deep textological study. Relying on the archival audio recording of the studied legend as the only source that can rightfully be called primary, we observed the main principle of practical textology – the authenticity of the research material.

---

АРБАЧАКОВА Любовь Никитовна – к. филол. н., с. н. с. сектора фольклора народов Сибири, Институт филологии Сибирского отделения Российской академии наук, Новосибирск, Россия.

E-mail: anzass@mail.ru

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

E-mail: anzass@mail.ru

In this article, we compare epic formulas (fixed expressions) that are present in two transcripts of the same recording of the epic legend about the hero Meret Olak.

The academic novelty lies in the fact that for the first time we analyzed and restored epic formulas and typical places that were lost during the previous transcribing of the heroic legend.

The solution of these important issues on the Shor epic material will create the basis for comparative studies in the Siberian epic studies. In addition to these scientific results, the restoration of lost or distorted epic formulas and typical places is of great importance for the preservation of the culture and native language of the Shors.

A textual analysis revealed that in I. Ya. Arbachakov's transcript, some epic formulas were lost, partially destroyed, there are omissions of certain lines of the legend, there are also cases of influence of researchers on the content of the epic and reservations in names. All these shortcomings impoverish the reader's view of the content and artistic language of this epic, a representative of the most important genre of Shor folklore, which is now in danger of extinction.

*Keywords:* audio recording, Shor heroic poem, storyteller, transcript, epic formula, translation, textual analysis, comparison, loss, restoration.

## Введение

В данной статье мы сравниваем эпические формулы (устойчивые выражения), присутствующие в двух расшифровках одной и той же записи эпического сказания про богатыря Мерета Олака. Эпические формулы – это краткие, афористичные по содержанию высказывания, имеющие стихотворную форму. Они легко запоминаются и используются во многих текстах и традиционно передаются от одного сказителя к другому.

Актуальность темы статьи определяется тем, что в настоящее время перед фольклористами Сибири поставлена задача аутентичной демонстрации эпических текстов и их глубокой текстологической проработки [1, с. 516]. Опираясь на архивную аудиозапись исследуемого сказания как единственный источник, который можно правомерно называть первичным, мы, тем самым, соблюдали главный принцип практической текстологии – аутентичность материала исследования. Сопоставляя имеющиеся у нас расшифрованные материалы с аудиозаписью, мы провели их тщательный анализ.

Научная новизна заключается в том, что нами впервые сделана попытка по изучению и восстановлению эпических формул и типических мест, утраченных при расшифровке героического сказания.

Цель статьи – выявить и восстановить утраченные и искаженные при расшифровке эпические формулы и типические места.

В результате уточнения и восстановления утраченных или искаженных формул (устойчивых выражений) при расшифровке носителями языка, мы способствуем сохранению богатого языка сказительского искусства.

Тема восстановления утраченных слов в героическом эпосе привлекало внимание алтайских и шорских исследователей фольклора З. С. Казагачеву [2], Л. Н. Арбачакову [3].

Это исследование базируется на материалах двух текстов сказания в исполнении Д. К. Турушпанова, подготовленных к публикации под названиями «Мерет-оолак» [4] и «Мерет Олак, имеющий волшебного коня» («Мерет сар аттыг Мерет Оолак») [5], расшифрованных с одной фонозаписи разными носителями шорского языка (И. Я. Арбачаковым и Л. Н. Арбачаковой). По этим материалам нами проведен текстологический анализ эпических формул. По нашим наблюдениям, содержание и качество переведенных материалов зависело от того, кем и в каких условиях были сделаны эти расшифровки.

Известно, что в 1983 г. И. Я. Арбачаков, в то время активный общественный деятель и публицист, передал рукопись своей расшифровки шорского сказания «Мерет-оолак» Д. А. Функу, который отметил, что, местонахождение аудиозаписи сказания ему было неизвестно [6, с. 4].

Однако в начале 2000-х гг. в архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН были переданы фонозаписи нескольких героических сказаний («Алып Тават», «Алтын Тайчы» и др.) в исполнении Д. К. Турушпанова, а также 4 кассеты с аудиозаписью шорского героического сказания «Мерет Олак, имеющий волшебного коня», вероятно, записанные в начале 1980-х гг. С. К. Павлючиком.

Имея в наличии исходные материалы в виде аудиокассет, нам удалось расшифровать их в 2014 г. (2534 строк). Предварительное сопоставление двух расшифрованных текстов показало, что, несомненно, И. Я. Арбачаков и мы имели дело с одной записью, т. к. неустойчивые русизмы и просторечия, встречающиеся в нем в одном и том же месте в двух разных вариантах исполнения, как правило, не повторяются.

Для проведения сравнительного анализа мы опирались на стихотворную рукопись расшифрованного И. Я. Арбачаковым текста, которая была предоставлена Н. С. Уртегешеву носителем шорского языка В. Тотышевой, принимавшей участие в научной экспедиции С. К. Павлючика. Н. С. Уртегешев подготовил её к публикации. Мы также используем текст этого эпоса, опубликованный Д. А. Функом в Информационном бюллетене координационного Центра комплексных исследований эпической традиции [6, с. 6-19]. Для сравнения эпических формул привлекалось сказание «Алып Тават» в исполнении Д. К. Турушпанова и материалы, опубликованные Н. П. Дыренковой [7], А. И. Чудояковым [8], Д. А. Функом [9] и Л. Н. Арбачаковой [9, 10].

Сопоставление двух расшифровок данного сказания, сделанных И. Я. Арбачаковым (вар. № 1) и Л. Н. Арбачаковой (вар. № 2) показали, что разночтения в передаче эпических формул многочисленны и разнообразны. В результате сравнительного анализа были выявлены следующие типы отклонений от текста эпических формул, представленных в первоисточнике сказания.

### 1. Опушения (упущения) эпических формул

1.1. Опушения имеются уже в самом начале текста сказания. В варианте расшифровки И. Я. Арбачакова в зачине отсутствует описание «Первотворения земли», которое присутствует на аудиозаписи сказания. Нужно тут подчеркнуть, что у сказителя Д. К. Турушпанова описание «Первотворения земли» присутствует в первоисточнике данного сказания и во всех других им исполненных сказаниях (например, в «Алып Тават»).

1.2. Опушения встречаются в расшифровке И. Я. Арбачакова также в типическом месте «Имянаречение». В нашей расшифровке аудиозаписи (вар. № 2) они «восстановлены» в соответствии с аудиозаписью исполненного сказания: описание ссохшейся одежды нарекающей имя старушки дано там в виде устойчивой формулы: *Алдынга өөрү тойшке сыгара қурпартыр. / Кестинге өөрү нитке сыгара қурпартыр* [5, стк. 229-232] 'Подол спереди выше груди ссохся-поднялся, / Подол сзади до затылка ссохся-поднялся' [пер. наш]. В расшифровке И. Я. Арбачакова, подготовленной к публикации Н. С. Уртегешевым и Д. А. Функом (вар. № 1), описание старушки передано не эпической формулой, а обычным повествовательным предложением: *Қыра тонның алтынаң кере-шыгара қурпартыр* 'Побуревшая шуба снизу доверху ссохлась, оказывается' [4, с. 5-6].

1.3. То же самое мы наблюдаем в первом тексте и в другой формуле, которая в нашей расшифровке аудиозаписи (вар. № 2) имеет следующую форму: *Алтындагызы алтон тамга / Ақ чарықты четтон қаанның перте / Уғулсалбодурганы қыйғызы* [5, стк. 219-221] 'Вплоть до шестидесятого слоя нижнего мира, / за семьдесят ханствами белого света / Крик его слышался' [пер. наш].

В первой расшифровке вместо слова *қыйғызы* 'его крик/клич/зов', используется *үнү* 'его голос', что еще можно отнести к случаю свободного варьирования эпической формулы; помимо этого, она сама значительно сокращена и упрощена, одна из ее строк была опущена: *үнү четтон чарықказың уғулпарды* [4, с. 5] 'голос его за семьдесят светлых земель послышался' [пер. наш].

1.4. В тексте И. Я. Арбачакова отдельные строки опущены и в эпической формуле: *Қараққа тынмас, / Қара туман чайылпартыр* [5, стк. 1760-1761] 'Непроглядный-непроницаемый / Черный туман пал' [пер. наш] (вар. № 2), которая встречается в «Алып Тавате» в исполнении Д. К. Турушпанова и во всех сказаниях в исполнении В. Е. Таннагашева [6]. Она дана в расшифровке И. Я. Арбачакова как *Қара тубан чайылпартыр* 'Черный туман выпал'.

1.5. Формула описания облика богатыря, известная многим шорским сказителям, в арбачаковском варианте расшифровки также полностью опущена, но расшифрована нами (вар. № 2): *Пир қарағыңнаң / Алтын талай ақпартыр. / Алтын мастыр чоқтапача. / Пир қарағыңнаң полза, / Күмүш талай ақпартыр. / Күмүш мастыр чоқташсалбодурганы* [5, стк. 976-981] 'Из



одного глаза / Будто золотое море текло! / Говорить – золотой мастер. / Из другого глаза / Будто серебряное море текло. / Говорить – серебряный мастер’ [пер. наш].

1.6. В описании гибели богатырей употребляется устойчивое выражение: *Көк тайганың тәзүңге / Молот морачын, / молот шабысчың, / Ақ чазыга пар* [5, стк. 1114-1116] ‘У подножья голубой горы / В белой степи, где сталь уничтожают, / Сталь куют (досл.: побивают), придя’ [пер. наш] (вар. № 2). В варианте № 1 оно значительно сокращено: *Көк Тайга тәзинге / Молат шабышты* [4, с. 25] ‘У подножья голубой горы, / где сталь уничтожают’ [пер. наш].

## 2. Искажения эпических формул

2.1. Благопожелание малышу и его коню во время имянаречения традиционно звучит так: *Мерет сар ат кешпенде, / Кежиг пут қалбазын, – тедир. / Сен Мерет Оолақ ашпанда / Азыг пут қалбазын, палам* [5, стк. 270-278] ‘Пусть не будет преправы, / которую бы волшебнорыжий конь не перешёл, – сказала. – / Пусть не будет перевала, дитя, / Где бы ты, Мерет Олак, не мог пройти’ [пер. наш].

В расшифровке И. Я. Арбачакова это благопожелание искажено: в русском переводе Н. С. Уртегешев *ашпаан даа* ‘не переваливая’ превратил в *аштабаан даа* ‘не голодая’. Оставшиеся фрагменты он понял как *азық* ‘припасы, заготовки, еда’, *тунчаң даа* (основа *тууп* – ‘рождаться’), что вместе сложно поддаются трактовке. Однако переводчик все же попытался как-то объединить их по смыслу: *Мерет Сарат сеең. / Сен Мерет Оолақ ашпаан даа / Азық тунчаң даа. / Палам...* ‘Ты, Мерет Олак, никогда впредь голодать не будешь, / Припасы продуктов всегда иметь будешь. / Дитя моё, из года в год’ [4, с. 6].

Как видим, подобное пожелание не соответствует ни традиционному стилю эпоса, ни тому, что исполнено сказителем.

2.2. Еще одно известное выражение утратило свое значение в варианте расшифровки И. Я. Арбачакова: *Ұш тегринің үстінде / Көк свеч полған турсалтыр* ‘На верху третьего неба / Голубая свечка стоит, оказывается’ [4, с. 7] вместо: *Ұш тегри үстінде / Көк чибек пол, тартын салбодурғаны* [5, стк. 318-319] ‘К верху трех небес / Синей нитью она тянулась’ [пер. наш].

2.3. Пословичное выражение «Сказанные слова еще не отзвучали, / Смотревшими глазами не успел моргнуть» (*Айтқан сөс эрткенче, / Көрген қарақ мүйгенче*), аналогичное русскому «Не успел слова молвить, Не успел глазом моргнуть», к сожалению, в расшифровке И. Я. Арбачакова искажилось, смысл его утратился: *Айтқан на сөс, қарақтарын мүйгенче, / Айтанна сөс, қарактарын мүйгенчи* [4, с. 55] ‘Сказанные слова, глаза не моргнули ... / Сказанные слова, глаза не моргнули’ [пер. наш].

2.4. Широко известно выражение конца *тоя*, свадьбы, когда гости разъезжаются после девяти дней празднования, как правило, звучит следующим образом: *Тосқа салғаны тозулуп, / Тооза чон тарапчалар. / Қазанға салғаны каздырапкел, / Қалық-чон тарапсалбодурғаны* [5, стк. 1549-1552] ‘На бересту положенное закончилось, / Весь народ разошелся (в разные стороны). / В казан положенное до дна соскребнув (досл.: В казан положенное загремело, т. е. дно казана загремело, когда стали соскребать остатки), / Народ-люди разошлись’ [пер. наш]. Подобная формула встречается у других современных *кайчи* (например, у А. В. Рыжкина в сказании «Ак Сагал») и в более ранней записи Н. П. Дыренковой [7, с. 34-35].

Первая строка во всех вариантах совпадает, а во второй строке в варианте № 2 и в записи Н. П. Дыренковой незначительно варьируются глаголы по времени (наст. вр. / недавно пр. вр.), по числу (мн. ч.): *тарапчалар/тарады* ‘разошелся’. Известны и иные варьирования этой формулы. В сказании А. В. Рыжкина «Ак Сагал» смысл формулы незначительно переиначен, т. к. там говорится уже о конкретных жителях сел Тоз и Казасс, расположенных недалеко от места, где жил сказитель: *Тостардың нанбодурчытқанда / Қазастың нанчаттырлар* [12, с. 26] ‘Когда приехавшие из Тоза возвращались..., / приехавшие из Казасса тоже возвращались’ [пер. наш].

Однако в рассматриваемом нами варианте № 1 эта формула частично искажена: *Тосқа салғаны тоозылып, / арагалары ижибистилер, / Қалық-чон тарапсалшықтырлар. / Қазанға салғаны қаңдыра даа чибистилер* [4, с. 36] ‘Через девять дней / На бересте лежавшее кончилось, / Араку выпили. / Народ-люди расходились. / В казан положенное до дна съели’ [пер. наш]. В расшифрованной нами формуле не говорится об *араке* (национальном алкогольном напитке). Кроме того, в первой расшифровке утрачено параллельное единоначатие строк (ТТ/КК).

2.5. В общем месте «Имянаречение героя», где малыш подает чашу с напитком старушке, пришедшей дать ему имя, используется известная формула: *Оолагаи алтон алып иши тоспас / Алтын айақты қуртияққа алып туда-пергени* ‘Мальш золотую чашу, которую шестьдесят алыпов / До дна не выпьют, старушке подал...’ [7, с. 248, 315]. В шорском тексте, расшифрованном И. Я. Арбачаковым и переведенном на русский Н. С. Уртегешевым, она искажена: *Оолагаи алтон ұш торспақ, / Алты тайақ тургускелип...* ‘Мальчуган шестьдесят три чурки, / Шесть посохов установил’ [4, с. 5].

2.6. В расшифрованной нами концовке сказания (вар. № 2) *алып*, прощаясь со своим конем, произносит известное благопожелание: *Сүттүг көлдең сүт ижар, – тедир, – / Сүргү тагдың от отталар! – тедир* [5, стк. 2517-2518] ‘Из молочного озера молоко пейте! – сказал, – / На горе-Сюргю траву щиплите!’ [пер. наш]. В других вариантах, к сожалению, эта устойчивая формула не сохранилась, например, в варианте № 1: *Суглыг чердең ижибок, Оттыг черде оттаңоқ чөрар, – тедир. / Суглуг черден ижибок, оттыг черде оттабок чөрар* [4, с. 58] ‘В местах, где вода есть, пейте. / В местах, где трава растет, паситесь’ [пер. наш].

2.7. Формула защиты жилища от зла в нашей расшифровке (вар. № 2): *Эбире полза, тебир шедени иштеп, / Ұстүнең полза, қуш чабалы кирбес, теп / Алтыңнаң айна чабалы кирбес, теп* [5, стк. 2508-2500] ‘Вокруг железный забор сделали, / Сверху чтобы худшие из птиц не входили, / Снизу, чтобы худшие из айна (дьяволов, чертей) не входили...’ [пер. наш], используемая и другими сказителями (например, А. В. Рыжкиным), в концовке И. Я. Арбачакова также частично утратила свое значение: *Эбире полза, түбинге даа энместер. / ұстүнең полза, қуш чайағаннаң полза, / Көрзе-даа энместер* [4, с. 57] ‘Вокруг до дна не спустятся. Сверху птицы созданные, увидев, не спустятся...’ [пер. наш].

2.8. Следующая формула благополучной жизни алыпов (вар. № 2): *Паза-келип, пайып қалдылар / Чада-кел, себире қалдылар* [5, стк. 2525-2526] ‘Придя, они разбогатели, / Живя, они растолстели’ [пер. наш] в концовке первой расшифровки текста (вар. № 1) разрушена: *Чозақ келип, майытқалдылар. Эбире келип, себиртипқалдылар* [4, с. 58] ‘...истощились, Вокруг обойдя, растолстели’ [пер. наш].

2.9. Иногда в эпической формуле неверно расшифровывается лишь одна строка, например, формула угощения построена на благозвучии *алтын...аргазынга / көк...көгрезинге: Алтын столдың аргазынга / Көк столдың көгрезинге одуртупчалар* [5, стк. 719-720] ‘На почетное место золотого стола, / На видное место синего стола усадили’ [пер. наш]. В сказании «Кан Мерген, имеющий младшую сестру Кан Арго» также есть подобная формула (*...ақ усталдың аргазына / көк усталдың көгрегине одуруп келип*), которая переведена на русский язык иначе, также противопоставляются белый и синий стол: ‘...за белым столом, у синего стола...’ [7, с. 118-119]. В рассматриваемом нами варианте расшифровки (вар. № 1) вместо *көгрезинге* используется *аргазынга*, что уничтожает аллитерацию и искажает смысл: *Алтын усталдың аргазынга, / Көк усталдың аргазынга* ‘За золотой стол, / За голубой стол’ [4, с. 9].

2.10. Частично неверно расшифрованное традиционное приветствие в варианте И. Я. Арбачакова звучит по всему тексту: *Эжик алтап кирип, эзен перди. / Эзен-менчи перишти* ‘Перешагнув порог, поздоровался / Друг друга поприветствовали’ [4, с. 7], вместо известной формулы *Эзик алтап, эзен перча, / Эгбен көдүр, менчи перча* [5, стк. 157-158] ‘Двери переступив, поприветствовал. / Плечи приподняв, поклонился’ [пер. наш].

### 3. Случаи частично расшифрованного типического места

3.1. В расшифровке И. Я. Арбачакова описание общего места «Облачение богатырской одежды», которое использовал сказитель, передано лишь частично: *Қанче пажында ба? / Алтын қуяқты оң биштүнге / Таштаккелип, / Алтын сапөгін кескелип / Тоғус топчусун. / Алтын шарчын тбзінде / Одус қым алтын қайа чилеп бспарды* ‘Через сколько-то времени / Золотую кольчугу на правое плечо / Набросив, / Золотые сапоги надев, / На девять пуговиц [застегнув]. / У основания золотой коновязи как будто золотая скала в тридцать кым вырос’ [4, с. 9].

В аудиозаписи описание одежды алыпа дано иначе: *Қанчыгада пөглетсалған / Қат қуяғын иешкел, / Алтын сапьян сапөгін кескел, / Тоғус қадыл алтын қуяғын / Оң биштүнге таштапкел, кессалғаны: / Алтын шарчын тбзүнге / Одус асқым / Алтын тайга шени бс сықпарды* [5, стк. 390-397] ‘Когда он многослойный панцирь, / Привязанный к торокам, развязал, / Золотые

сафьяновые сапоги надел, / Девятислойный золотой панцирь / На правое плечо набросив, надел: / То у золотой коновязи / Будто золотая гора / С тридцатью перевалами выросла' [пер. наш].

3.2. В общем месте свадебный обряд, как правило, во время сватовства произносятся слова свата, обращенные к родственникам невесты, а в героическом сказании – от самого алып: *Чол полза, чол ползын / Чол полбаза, чел қаппарзын, – тедир. / Күзем күзе ползун, / Күннүм куда ползун, – тедир. – / Чысқырыбыссар, / Күзечектерин полайын, – тепкел, полза* [5, стк. 1594-1599] 'Если будет дорога, / Пусть будет дорога. / Если не будет пути, / Пусть вихрь унесет, – сказал. – / Зять, пусть станет зятем! / Пусть этот день сватом будет, – сказал, – / Если вытолкнете, / Вашим ожегом буду' [пер. наш].

К сожалению, в варианте И. Я. Арбачакова эта формула представлена неполно: – *Чол полза, чол ползын, – тедир. / Тижен күн ползын, чысқырбызаар. / Күзечектериң поларым...* 'Если будет дорога, / Пусть будет дорога. / ... пусть будет днем, если вытолкнете, / Буду вашим ожегом...' [4, с. 37]. В сказании «Кан Мерген, имеющий младшую сестру Кан Арго» в записи Н. П. Дыренковой подобная формула более развернута: *Чол полза, чол ползун! Чол полбаза, черлиг кижжи черимоқ нан-парарым! Тагга чөрзең, тайағын полай! Сугга чөрзең, чөлегиң полай! Идибиссең эжиктағы идиң полай, Чышқырыбыссаң, көзең полай...* 'Если путь есть, – пусть путь будет! Если пути нет, имеющий землю человек, в свою же землю я возвращусь! Если по горе ходить будешь, твоим посохом буду я! Если по воде ходить будешь, твоей опорой буду я! Если ты меня вытолкнешь, ожегом да стану я...' [7, с. 150, 151].

3.3. В концовке сказания используется формула «Возвращение кайчи»: *Ақ қойанақ тудуңкел, полза, / Қаан қастағын қабыра теп, / Қара қапқа тептим, / Эн қастағын эбире тепкел, / Эң қапқа теп, / Шақ по черге четтирин* [5, стк. 2527-2532] 'Белого зайца поймав, / Хана удачу собрав, / В черный мешок натолкал. / В просторный мешок натолкал. *Шак*, в эту землю доставив' [пер. наш]. Она в варианте расшифровки И. Я. Арбачакова также сокращена: *Ақ қолнақ тудыңганы полза, / Қаан қастарын қабырлап, / Эм қастарын эбире тепкел полза, / Шақ-по черге четкелип...* [4, с. 58] 'Белого ...взяв, Хана удачу взяв, Удачу дома вокруг собрав, *Шак*, в эту землю доставив' [пер. наш].

#### 4. Случай неверного описания как общего места, так и эпической формулы

4.1. В описании «Угощение алып» Мерет Олак отказывается принять алкогольный напиток из рук Алтын Таса (Золотого плешивого), говоря, что с рождения не пил, однако после магической песни и пляски Алтын Таса, в руках алып появилась чаша с напитком: *Алтын Тас полза, қырық сарыннын пазын / Пир сарынға пура тарткел, / Сағана сарнапкел, / Аалдынга серкибизе пергени, / Мерет Оолақтың аалынға. / Анан пилингени: Алтын айақты қап, / Тудунсалтыр Мерет Оолақ* [5, стк. 1010-1018] 'Алтын Тас начало сорока песен / В одну песню собрав, / спел, / Перед ним заплясал, перед Мерет Олаком. / Затем, когда он (Мерет) очнулся, то осознал: / Золотую чашу взяв, / В руках держал Мерет Олак' [пер. наш].

В варианте, расшифрованном И. Я. Арбачаковым, Мерет Олак в руках почему-то держит 'золотой лист бумаги': *Алтын Таш полза, / Қырық сарынның / Қазың пир сарынға / Пуратаркелип, Шақ-анаң сарнапкел, / Алтынға серкибизебергени. / Мерет Оолақтың анаң пилингени, / Алтын қаат қолында тудунсалтыр* 'Алтын-Таш же / сорок песен / в одну песню, как береза [стройная] / сложив, / сразу же запел. / [Ногами] затанцевал. / После того, как опомнился, у Мерет Олака / в руке золотой лист бумаги, как оказалось' [4, с. 23]. Здесь же непонятно откуда появилась слова: *қазың* 'берёза', *алтын қаат* 'золотой лист бумаги'. Но далее в вариантах по сюжету Мерет Олак держит руках алкогольный напиток, который передаёт «другому алыпу».

#### 5. Случай чередования отдельных слов в эпических формулах

5.1. В формуле расправы с противником во второй строке чередуются существительные: *неқ/сасқан* 'корова/сорока'; *сөök/қан* 'костей/крови'; *мүн/эт* 'сока/мяса' и глаголы *шалғар/чалғаар* 'обглодать/лизнуть'; *чалғар/қаағар* 'лизнуть/поклевать': *Адай шалғар сөök қалбады, / Неқ чалғар мүн қалбан* [5, стк. 610-611] 'Собаке обглодать костей не осталось, / Корова лизнуть сока не осталось' [пер. наш] (вар. № 2); *Адай чалғаар қан қалбады. / Саасқан қаағар эт қалбады* [4, с. 13] 'Собаке лизнуть, крови не осталось, / Сороке поклевать, мяса не осталось' [пер. наш] (вар. № 1). В сказании «Кан Мерген, имеющий младшую сестру Кан Арго» есть

подобная формула: *Адай чалгар қан қалбады. / Сасқан қаагар эт қалбады* ‘Собаке лизнуть, крови не осталось, / Сороке поклевать, мяса не осталось’ [7, с. 114-115].

5.2. Эпическая формула, описывающая сражение противников, в нашем случае (вар. № 2) выглядит так: *Чабал неқ чилеп полза, сүзүсчаар, / Чабал адай чилеп қабышчалар* [5, стк. 1260-1261] ‘Как бешенные коровы бодаются, / Как злые собаки, кусаются’ [пер. наш]. В варианте № 1 во второй строке вместо *адай* ‘собака’ употреблено *ат* ‘конь’: *Чабал нек чилеп сүсчалар. / Чабал ат чилеп тебисчалар* ‘Как бешенные коровы, бодаются, / Как злые кони, лягаются’ [4, с. 29]. В вариантах чередуются вторые строки: *Чабал адай чилеп қабышчалар / ат чилеп тебисчала* ‘Как злые собаки кусаются, / как злые кони лягаются’ [пер. наш].

У А. П. Напазакова в сказании «Куба Салгын» без эпитета: *Адай шени қап парча. Инеқ шени сүс парча* [13] ‘Как собака, хватает, / Как корова, бодает’ [пер. наш].

## 6. Случай искажения (утраты смысла) устойчивых формул (пословиц)

6.1. В некоторых случаях из-за неточной расшифровки известных выражений искажается их смысл. Например, в пословичном выражении, расшифрованном И. Я. Арбачаковым: *Түгенер киик Түк чиижертыр* [4, л. 32] ‘Родившаяся косуля, шерсть...’ [пер. наш] глагол неточно расшифрован, поэтому смысл утерян (рукопись Н. С. Уртегешева). В нашей расшифровке (вар. № 2) пословица звучит иначе: *Түген кийик түк чыза-перди* [5, стк. 1314] ‘Родившаяся косуля, родившись, уже сгнила (У родившейся косули уже шерсть сгнила)’ [пер. наш].

6.2. В эпической формуле *Пир айақ ал ижибис! – теп, / Пир шабыла мүн ишпеске, / Пир тограмче эт чибеске...* [5, стк. 999-1001] ‘Разве ты приехал, Мерет Олак, / Чтобы ложку бульона не испить, / Куска мяса не съесть?’ [пер. наш] (вар. № 2) в варианте № 1 также частично утрачен смысл: *Пир айақ аш кезерге, / Пир шабла мүнши ижерге, / Пир торум эт чибессиң ме?...* ‘Одну чашу напитка... / Одну ложку бульона испить, / Куска мяса не съесть?’ [4, с. 23].

6.3. Еще одно устойчивое выражение, которое употребляется в значении «быть в долгу»: *Пир ингеге қап-пардым* [5, стк. 1043] ‘На одну иглу попался’ [пер. наш] (вар. № 2). В другом варианте (вар. № 1) оно неверно расшифровано, поэтому значение стало другим: «выпущу», по смыслу не совсем подходит: *Пир оқ атсаларым* ‘Одну стрелу выпущу’ [4, с. 24].

6.4. Устойчивое выражение, встречающееся во всех сказаниях: *Мерет сар адын шеибалды, / Чарганат шени чапынды* [5, стк. 750-751] ‘Волшебного рыжего коня развязал, Летучей мышью к нему приник’ [пер. наш], в другом варианте неверно расшифровано, сравнение искажено: *Мерет Оолақ шени ат алды, чапынпарды* ‘Подобного Мерет Олаку, коня взял, приник’ [4, с. 17].

## 7. Случай оговорок в именах

Имена героев в текстах расшифровок также отличаются между собой. Например, деда и отца Мерет Олака в нашей расшифровке зовут Кыргыз Тайчы и Алтын Кылыш: *Алтын түктүз ақ кыр ат, – тедир, – / Кыргыз Тайчы, теп, – тедир, – / Ол аққаң – тедир, – сеең. / Ийгинчизи – қан торай энген, / Ноо, Алтын Кылыш оно, абаң* [5, стк. 829-833] ‘По имени Кыргыз Тайчы, – сказал, – / Это твой дед был, – сказал. – / Вторым – кроваво-гнедой спускался. / На нем Алтын Кылыш – твой отец был’ [пер. наш]. В арбачаковской расшифровке слово *аққаң* ‘твой дед’ превратилось в имя собственное *Ақ Қаан*, а имя (Алтын Кылыш) отца юноши превратилось в наименование оружия: *алтын қылыштыг* ‘имеющий золотую саблю’ (*Қырықай Ақ Қаан полган, – тедир. / Ийгинчизи қаан төреннең, / Алтын қылыштыг, / Ол сеең абаң* [4, с. 18]).

На протяжении всего текста в варианте И. Я. Арбачакова в именах эпических персонажей встречаются оговорки, например: *Алтын Чапқа* вместо *Алтын Шаппа*; *Пүрүдең / Пүргү Таи* вместо *Пүрге Тас*; *Сарыг Қаан* вместо *Сарыг Сабақ*; *пүрлиг қараат* (букв. ‘лиственный темный конь’) вместо *пүрге қор ат* ‘согнутый/скрюченный каурый конь’; *оқ шени пораатпа Ақ Қартыга* вместо *оқ шени оқ пор аттыг Оқ Қартыга* ‘Серого коня подобного стреле имеющий Ок Картыга’.

Иногда, в именах эпитеты утрачивают свое назначение (вар. Уртегешева: *Тутқап-тутпаан Көк Торғу*) вместо известного словосочетания *тууштап туған*, которым в сказаниях, как правило, нарекаются девушки, которым предстоят тяжелые испытания в жизни: *тууштап туған Көк Торғу* [5, стк. 1081] ‘Көк Торғу, которой предстоят испытания’ [пер. наш].



## 8. Влияние исследователей на содержание эпоса

На содержание эпоса могут влиять собиратели или люди, которые готовили текст к публикации. Например, в нашей расшифровке (вар. № 2) встречаются русские слова и словосочетания (пустой, уже, давно, почти, карман), иногда в виде просторечий (насилу, чё-то, вишь), иногда адаптированные шорским языком (*кроватька* 'на кровати', *тавно* 'давно', *сапьян сапöгин* 'сафьяновые сапоги', *бочкени* 'бочку'). В другой расшифровке (вар. № 1, рукопись, подготовленная к публикации Н. С. Уртегешевым) некоторые русизмы, произнесенные сказителем, при подготовке текста к публикации были упущены или намеренно переведены на шорский язык (*қарманга/изебинге* 'в карман', *бочкени/шапчақты* 'бочку'): *оң қарманга* салынмалды / *оң изебинге салбалды* 'в правый карман положил'; *қырық бочкени ача шапкел, полза, / қырық шапчақты ажа шапкелит* 'сорок бочек открыл...'. О русизмах и других признаках разрушения этого жанра мы уже отмечали в своей статье [14].

Известно, что при живом исполнении эпоса не исключены случайные оговорки, ошибки, повторы и другие огрехи, естественные в любой устной речи. Также на эпическое содержание большое влияние оказывает личность самого сказителя и условия, в которых исполнялось произведение. В начале 1980-х гг. *кайчи* был сам уже в преклонном возрасте, сказывал тихо и в некачественной записи слышны посторонние голоса людей и животных (детские и женские голоса, петухи кричали, телята мычали).

### Заключение

Благодаря обнаруженной аудиозаписи, нам удалось расшифровать сказание «Мерет Олак, имеющий волшебного коня» и максимально точно воспроизвести эпические формулы (устойчивые выражения), вплетенные в героическое сказание, а также провести сравнительно-сопоставительный текстологический анализ имевшейся ранее расшифровки, сделанной в начале 1980-х гг.

Нам было установлено, что в расшифрованном И. Я. Арбачаковым тексте имеются ошибки, сокращения, замены отдельных формул на синонимичные и т. п., т. е. фактически мы восстановили истинное сказание, которое в арбачаковском варианте во многом искажено.

Оказалось, что в варианте И. Я. Арбачакова при расшифровке некоторые известные эпические формулы были утрачены, либо частично разрушены, также имеются случаи упущения отдельных строк. Кроме этого, из-за невнятной расшифровки некоторые выражения по смыслу искажены, что способствует обеднению художественного языка эпоса.

Отдельной темой является влияние собирателей, редакторов и других людей, которые при подготовке сказания к публикации вносят в него свои правки, как, в данном случае, случилось с рукописью Н. С. Уртегешева, где некоторые русизмы, произнесенные сказителем, были упущены или намеренно переведены на шорский язык.

Следуя задаче, поставленной перед фольклористами об аутентичной демонстрации эпических текстов и их глубокой текстологической проработки, нам удалось воспроизвести утраченные или искаженные формулы и устойчивые выражения и тем самым способствовать сохранению богатого языка сказительского искусства.

## Литература

1. Кузьмина Е. Н. Героический эпос – поэтический феномен народа // Дуино элдеринин эпосторунун фестивалы = Всемирный фестиваль эпосов народов мира (The world epics festival). – Бишкек : Улуу Тоолор, 2019. – С. 516-528.
2. Казагачева З. С. Алтайские героические сказания «Очы-Бала», «Кан-Алтын». (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск : [б. и.], 2002. – 352 с.
3. Арбачакова Л. Н. Возрожденные слова (по материалам шорских героических сказаний) // Вестник РГГУ. Серия Языкознание. Московский лингвистический журнал. – 2009, № 6 (09). – С. 86-104.
4. Мерет-оолак. Шорское героическое сказание / Зап. в 1984 (?) г. С. К. Павлючик от К. И. Турушпанова // Домашний архив Н. С. Уртегешева. – 58 с. (Рукопись). (На шорском и русс. яз.).
5. Мерет сар аттыг Мерет Оолак (Мерет Олак, имеющий волшебного/чудесного? коня). Шорское героическое сказание / Зап. в 1984 (?) г. С. К. Павлючик от К. И. Турушпанова // Архив сектора фольклора



народов Сибири Института филологии СО РАН. – Фонд Л. Н. Арбачаковой. Расшифровка аудиозаписи. – 84 с. (Рукопись). (На шорском и русс. яз.).

6. Функ Д. А. Из истории текста шорского эпического сказания «Мерет-оолак» // Информационный бюллетень координационного Центра комплексных исследований эпической традиции (при отделе Севера Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Москва). – 2003, № 3, июль-сентябрь. – 23 с.

7. Шорский фольклор / Зап., пер., вступ. ст., примеч. Н. П. Дыренковой. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с.

8. Шорские героические сказания / Вступ. ст., подгот. поэтического текста, пер., коммент. А. И. Чудоякова ; музыковедческая ст. и подгот. нотного текста Р. Б. Назаренко. – Москва ; Новосибирск : Наука, 1998. – 463 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 17). (На шорском и русс. яз.).

9. Шорский героический эпос. Т. 5, ч. 1 : Шорский эпос в самозаписях сказителя-кайчи В. Е. Таннагашева / сост., подг. шорских текстов к изданию, предисл. и коммент. Д. А. Функа. – Томск : Изд-во Том. ун-та, 2018. – 236 с. (На шорском яз.).

10. Сказания шорского кайчи В. Е. Таннагашева / отв. ред. Е. Н. Кузьмина ; сост., подг. текстов и перевод Л. Н. Арбачаковой. – Новосибирск : РИЦ НГУ, 2015. – 318 с. (На шорском и русс. яз.).

11. Фольклор шорцев / сост. Л. Н. Арбачакова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 608 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 29). (На шорском и русс. яз.).

12. Ак Сагал (Ақ Сагал). Зап. в марте 1998 г. Л. Н. Арбачаковой от А. В. Рыжкина // Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН. – Фонд Л. Н. Арбачаковой. Расшифровка 2 аудиокассет, инв. № 12.148 ; 12.148. – 27 с. (Рукопись). (На шорском яз.).

13. Куба Салгын (Куба Салгын). Зап. в 1996 г. Л. Н. Арбачаковой от А. П. Напазакова // Архив сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН. – Фонд Л. Н. Арбачаковой. Расшифровка 2 аудиокассет, инв. № 12.130 ; 12.131. – 151 с. (Рукопись). (На шорском яз.).

14. Арбачакова Л. Н., Кузьмина Е. Н. Шорский эпос : признаки угасания традиции // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2014, № 2 (27). – С. 68-72.

## References

1. Kuz'mina E. N. *Geroicheskiy epos – poeticheskiy fenomen naroda* [Heroic epic – a poetic phenomenon of the people]. In: *Duyno elderinin epostorunun festivaly* [The world epics festival of peoples of world]. Bishkek, Uulu Toolor, 2019, 588 p. (In Russ.).

2. Kazagacheva Z. S. *Altayskie geroicheskie skazaniya “Ochy-Bala”, “Kan-Altyn”. (Aspekty tekstologii i perevoda)* [Altay heroic epic “Ochy-Bala”, “Kan-Altyn” (Aspects of textual criticism and translation)]. Gorno-Altaysk, 2002, 352 p. (In Russ.).

3. Arbachakova L. N. *Vozrozhdennye slova (po materialam shorskikh geroicheskikh skazanii)* [Restoration words (based on materials of Shor heroic legends)]. In: *Vestnik RGGU No. 6/09. Seria “Yazykoznanie”. Moscovskii lingvisticheskii zhurnal* [Bulletin of the RSHU. No. 6 (09). Series “Linguistics”. Moscow Linguistic Journal]. Moscow, Izdatelskii tsentr Rossiiskogo gosudarstvennogo un-ta, 2009, pp. 86-104. (In Russ.).

4. *Meret-oolak. Shorskoe geroicheskoe skazanie* [Meret-oolak. Shor heroic stories]. Zap. v 1984 (?) g. Pavljuchik ot K. I. Turushpanova. In: *Domashnii arkhiv N. S. Urtegesheva* [N. S. Urtegeshev home archive]. 58 p. (Manuscript). (In Shor and Russ.).

5. *Meret sar attyg Meret Oolak (Meret Olak, imeyushchii volshebnoy chudesnogo konya). Shorskoe geroicheskoe skazanie* [Meret Olak, having magic/wonderful horse. Shor heroic stories]. Zap. v 1984 (?) g. Pavljuchik ot K. I. Turushpanova. In: *Arkhiv sektora fol'klora narodov Sibiri Instituta filologii SO RAN* [Archive of the folklore sector of the peoples of Siberia, Institute of Philology SB RAS]. Fund by L. N. Arbachakova, decoding of audio recording, 84 p. (Manuscript). (In Shor and Russ.).

6. Funk D. A. *Iz istorii teksta shorskogo epicheskogo skazaniya “Meret-oolak”* [From the history of the text of the Shor heroic legend “Meret-oolak”]. In: *Informatsionnyi bulletin koordinatsionnogo centra kompleksnykh issledovaniy epicheskoi traditsii (pri otdele Severa Instituta etnologii i antropologii im. N. N. Miklukho-Maklaya RAN Moskva)* [Newsletter of the Coordination Center for Comprehensive Studies of Epic Tradition (under the North Department of the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology RAS)]. No. 3, July-September. Moscow, 2003, 23 p. (In Russ.).

7. *Shorskii fol'klor* [Shor folklore]. Zap., per., vstup. st., primech. N. P. Dyrenkovi. Moscow, Leningrad, AN USSR, 1940, 448 p. (In Russ.).
8. *Shorskie geroicheskie skazaniya* [Shor heroic stories]. Vstup. st., podgot. poeticheskogo teksta, per., komment. A. I. Chudoyakova; muzykovedcheskaya st. i podgot. notnogo teksta R. B. Nazarenko. Moscow, Novosibirsk, Nauka, 1998, 463 p. (*Pamyatniki fol'klora 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.).
9. *Shorskii geroicheskii epos. T. 5, ch. 1. Shorskii epos v samozapisyakh skazitelya-kaichi V. E. Tannagasheva* [Shor heroic epic. Vol. 5, part 1. Shor epic self records by V. E. Tannagashev]. Sost., podg. shorskikh tekstov k izdaniyu, predisl. i komment. D. A. Funka. Tomsk, Izd-vo Tom. un-ta, 2018, 236 p. (In Russ.).
10. *Skazaniya shorskogo kaichi V. E. Tannagasheva* [Epics by the Shor kaichi V. E. Tannagashev]. Otv. red. E. N. Kusmina. Novosibirsk, RITs NGU, 2014, 318 p. (In Russ.).
11. *Fol'klor shortsev* [Folklore of the Shor people]. Sost. Arbachakova L. N. Novosibirsk, Nauka, 2010, 608 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka; T. 29* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and Far East, vol. 29]). (In Shor and Russ.).
12. *Ak Sagal* [Ak Sagal]. Zap. v marte 1998 g. L. N. Arbachakovi ot A. V. Ryzhkina. In: *Arkhiv sektora fol'klora narodov Sibiri Instituta filologii SO RAN* [Archive of the folklore sector of the peoples of Siberia, Institute of Philology SB RAS]. Fund by L. N. Arbachakova, decoding of 2 audio cassettes, inv. No. 12.148; 12.148, 27 p. (Manuscript). (In Shor).
13. *Quba Salgyn* [Kuba Salgyn]. Zap. v 1996 g. L. N. Arbachakovi ot A. P. Napazakova. In: *Arkhiv sektora fol'klora narodov Sibiri Instituta filologii SO RAN* [Archive of the folklore sector of the peoples of Siberia, Institute of Philology SB RAS]. Fund by L. N. Arbachakova, decoding of 2 audio cassettes, inv. No. 12.130; 12.131, 151 p. (Manuscript). (In Shor).
14. Arbachakova L. N., Kuz'mina E. N. *Shorskii epos: priznaki ugasania tradistii* [Shor epic: the signs of dying away of traditions]. In: *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* [The languages and folklor of indigenous people of Siberia]. Novosibirsk, 2014, No. 2 (27), pp. 68-72. (In Russ.).

УДК 821.161.1.091

DOI 10.25587/SVUFU.2020.17.58369

Т. В. Говенько

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

## ОПЫТ РЕКОНСТРУКЦИИ БЫЛИН В РАБОТАХ А. Н. ВЕСЕЛОВСКОГО

*Аннотация.* В отечественной науке имя А. Н. Веселовского не раз становилось объектом серьезной критики: незаслуженно его обвиняли в схематизме, позитивизме, эволюционизме, – что, впрочем, не мешало многим ученым сверять по нему собственные теории и гипотезы. Такое положение не способствовало объективному прочтению трудов А. Н. Веселовского, мешало изучению и популяризации научного наследия академика в целом. В настоящей статье анализируются теоретические и методологические предпосылки к экспериментам А. Н. Веселовского с целью реконструкции утраченных элементов былин за счет поэтических средств аналогичных конгломераций – типологически и генетически родственных эпических памятников фольклора и ранней книжности. Одна из главных задач – выявить категориальный аппарат, которым пользовался А. Н. Веселовский, дабы описать предложенную им процессуальную модель развития эпоса и закономерностей текстообразования. Для этого нами был использован метод источникововедческого и текстологического анализа, изучены идеи ученого, связанные с разработанной им методологией и подбором материала, учитывалась специфика направленности его работ по эпосоведению. Свои идеи А. Н. Веселовский реализовывал на стыке философской эстетики, классической поэтики, политэкономии, структурной лингвистики и математической статистики. Нет основания думать, что предложенный им алгоритм воссоздания пратекста былин не может получить дальнейшее развитие. Глубокий анализ синкретической повествовательной формы эпического произведения позволил А. Н. Веселовскому доказать, что базовым уровнем пратекста эпического памятника равно могут быть как устно-поэтические аналоги, так и литературные. В отечественной фольклористике А. Н. Веселовский выступил первооткрывателем структурного метода в области гуманитарного познания, а его историко-генетические исследования внесли неоспоримый вклад в эпосоведение. Содержание и выводы статьи способствуют интересу к трудам А. Н. Веселовского и открытию новых перспектив в области фольклористической морфологии и текстологии, экспериментальной фольклористики, семантическому и нарратологическому изучению эпоса и т. д.

*Ключевые слова:* фольклор, эпос, сказительская традиция, былины, реконструкция эпоса, экспериментальная фольклористика, историческая поэтика, фольклористическая текстология, суггестивность, научное наследие А. Н. Веселовского.

Т. V. Govenko

## An experiment in the reconstruction of epics in the works of A. N. Veselovsky

*Abstract.* In the Russian science, the name of A. N. Veselovsky has repeatedly become the object of criticism: he was accused of schematism, positivism, evolutionism, which, however, did not prevent many scholars from comparing their own theories and hypotheses with his. This situation did not contribute to objective reading of the works of A. N. Veselovsky, prevented the study and popularization of his academic heritage. This article analyzes the theoretical and methodological prerequisites for conducting such experiments by A. N. Veselovsky with the aim of reconstructing the lost elements through poetic means of similar conglomerations – typologically and genetically related epic monuments of folklore and bookishness. One of the main tasks is to identify the categorical apparatus used by A. N. Veselovsky in order to describe his proposed procedural model for the

---

ГОВЕНЬКО Татьяна Владимировна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия.

E-mail: govenko@mail.ru

GOVENKO Tatiana Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia.

E-mail: govenko@mail.ru

development of the epic and the laws of text formation. To do this, we used the method of source study and textual analysis, studied the scholar's ideas related to the methodology developed by him and the selection of material, took into account the specificity of the direction of his work on epoconference. A. N. Veselovsky realized his ideas at the intersection of philosophical aesthetics, classical poetics, political economy, structural linguistics and mathematical statistics. There is no reason to think that his proposed algorithm for recreating pratect of epics cannot be further developed. An in-depth analysis of the syncretic narrative form of the epic work allowed A. N. Veselovsky to prove that both the poetic and literary analogues can be the basic level of the first text of the epic monument. In Russian folklore, A. N. Veselovsky was the pioneer of the structural method in the field of humanitarian cognition, and his historical and genetic studies made an indisputable contribution to epic studies. The content and conclusions of the article contribute to the interest in the works of A. N. Veselovsky and the discovery of new prospects in the field of folkloristic morphology and textology, experimental folklore, semantic and narratological study of the epic, etc.

*Keywords:* folklore, epic, narrative tradition, epics, reconstruction of the epic, experimental folklore, historical poetics, folklore textology, suggestiveness, academic heritage of A. N. Veselovsky.

### Введение

А. Н. Веселовский – выдающийся российский ученый второй половины XIX-начала XX столетия, стоял у истоков становления фольклористики как науки. Изначально устно-поэтическая словесность концептуально вписывалась во всеобщую историю литературы и, по справедливому замечанию А. Н. Веселовского в работе «История или теория романа?» (1886), никто из его предшественников не сделал шагу вперед, чтобы их развести. Свои намерения А. Н. Веселовский обосновывал конструктивными отличиями литературного художественного познания от устно-поэтического, требующего иные «пути изучения»; спецификой поэтического акта («от певца к поэту»); свойствами апперцепции (от субъектно-субъектного восприятия текста к субъектно-объектному) и трансформации (от фольклора к книжности, от книжности к фольклору). Намереваясь подкрепить свои логические рассуждения о специфике генеалогии сюжета, «элементах стиля и ритмики, образности и схематизма простейших поэтических форм» [1, с. 493] эпических произведений, А. Н. Веселовский предпринял ряд экспериментов по реконструкции былин с опорой на статистику, а также на каталогизацию собственных имен, топонимов, этнонимов и т. д., извлеченных из группы текстов, на которых лежит печать пратекста.

Хорошо сознавая ограниченность своих возможностей представлять устно-поэтическую традицию через корпус текстов, зафиксированных собирателями и от того утративших свою связь с естественной «средой обитания», А. Н. Веселовский ставил перед собой вполне конкретные цели и задачи: выявить закономерности традиционной трансмиссии и обнаружить композиционно-структурные и семантико-стилистические параметры, обеспечивающие стабильность текстообразования в том или ином социуме. Это способствовало более глубокому пониманию процессов сохраняемости и преемственности инвариантных структур и положило начало изучению «общих мест» или топосов в фольклоре.

Впоследствии многие тезисы А. Н. Веселовского были подвергнуты критике: его обвиняли в схематизме, позитивизме, эволюционизме, – однако при внимательном рассмотрении оказалось, что именно его идеи способствовали развитию таким перспективным направлениям в науке, как фольклористическая текстология, семиотика, морфология, сюжетология и т. д. Важный смысл в его трудах приобрели сравнительно-исторический, структурально-функциональный, семантико-стилистический, историко-контекстуальный и другие методы изучения традиционной культуры, получившие в дальнейшем филологическое обоснование в трудах отечественных и зарубежных эпосоведов XX-XXI вв.: М. К. Азадовского, С. Н. Азбелева, В. М. Гацака, П. А. Гринцера, З. Д. Джапуа, Н. В. Емельянова, В. М. Жирмунского, З. С. Казагачевой, Е. Н. Кузьминой, М. Куршманна, Г. Линке, А. Лорда, Р. Менендеса Пидалья, Е. М. Мелетинского, М. Нейглера, С. Ю. Неклюдова, С. М. Орус-оол, Б. Н. Путилова, И. В. Пухова, К. Райхла, Г. Д. Санжеева, А. П. Скафтымова, Ю. И. Смирнова, Ю. М. Соколова, В. Я. Проппа, Т. М. Хаджиевой, И. Хайнцле, Л. Харвилахти, О. Хёфлера, А. Хойслера, Чао Гежин и мн. др.

В настоящей статье анализируются теоретические предпосылки к опытам А. Н. Веселовского по реконструкции утраченных элементов былин за счет поэтических средств аналогичных

конгломераций – типологически и генетически родственных эпических памятников фольклора и книжности. Подобного рода эксперименты до сих пор остаются востребованными в современном научном сообществе и вызывают к себе особый интерес как с точки зрения парадигматического, так и синтагматического подходов к вопросам сюжетологии и сюжетографии эпоса.

#### **Эпический текст и его суггестивность**

Обозначив коллективное творчество, как «комплекс влияний, веяний и скрещиваний, с которыми исследователь обязан считаться, если хочет поискать за ними, где-то в глубинах, народности непочатой и самобытной, и не смутиться, открыв ее не в точке отправления, а в результате исторического процесса» [2, с. 33], А. Н. Веселовский заявил, что его научный интерес сосредоточен не на содержании и описательной истории сюжетности эпоса, а на изучении «внутренней законности народно-поэтического организма» [3, с. 170], на выяснении механизмов развития его формальных элементов, процессов их усвоения, на технике исполнения и т. д.

Эпический текст, будучи продуктом речевой коммуникации сказителя и его аудитории, создавался по их обоюдному согласию, и «тот идеальный образ, которым известное происшествие или героическая личность отразились в народном сознании» [4, с. 909], предназначался именно этому коллективу. Рефлексия на важное в историческом плане событие должна была удовлетворить потребность участников увидеть себя со стороны и увековечить собственные подвиги, не утратив при этом связи с предками. По этой причине эпос воспринимался А. Н. Веселовским явлением не только историческим, но и социальным.

Наблюдения над героическими песнями разных народов с точки зрения конъюнктуры привели А. Н. Веселовского к мысли, что дружинно-родовой быт являлся естественной почвой не только для производства, но и для сбережения некоей сложившейся нормы – жанра эпической песни. «Они вызваны яркими событиями дня, боевыми подвигами племени, клана, воспевают героев, носителей его славы, группируются вокруг нескольких имен» [5, с. 57] и т. д. Функционирование этого жанра с социальной точки зрения зависело от того, насколько долго в нем были заинтересованы все члены сообщества. Иначе говоря, на этом этапе статус устно-поэтического текста, собственно, как и текста ранней письменности, приобщался к изменениям в нарративном модусе, поскольку содержательный дискурс «контролировался» эмоциями непосредственных участников событий, очевидцами и носителями эпоса. В этой фазе «певец военных былей» [6, с. 344], – писал А. Н. Веселовский в работе «От певца к поэту. Выделение понятия поэзии» (1899), – был не просто хранителем памяти, но и творцом славы, «прошедшей идеализацию дружинной эпики» [6, с. 345]. Он занимал высокое общественное положение, играл важную роль при правителе и даже наделялся магической силой.

«Дальнейшее восхождение по генеалогическому, “мысленному” древу былин» [7, с. 430], – продолжал А. Н. Веселовский, – приводит нас к выводу, что эпический текст, проделывая путь не только во времени, но, учитывая непрерывный культурный трансфер, – и в пространстве, сохраниться в прежнем виде не мог. Утрата свидетелей первичной коммуникации и репрезентативности выводит эпический текст в новую фазу – интертекстуальную, что, безусловно, отражается на его жанровой норме. Внешне художественная система эпоса продолжала опираться на историческую память, но функционально ее структура меняла свой код и назначение, поскольку речь шла уже не о свидетельствах, а о воспоминаниях. Смысл текста сохранял свою собственную значимость за счет национальной идеи, а вот концепт изменялся в виду смены субъекта коррелята. «Дружинные певцы забыты» [6, с. 347], – подчеркивал А. Н. Веселовский. Им на смену пришли «профессиональные певцы феодальной эпохи» [6, с. 347], которые зачастую по инерции еще «повторяли, полупонимая, искажая и претворяя» [5, с. 63] некоторые фрагменты национального эпоса, однако, чтобы удовлетворить ожидания публики, сюжет неизбежно ими истолковывался и интерпретировался за счет пояснений, компиляций, дополнительных перипетий и т. д. Так, например для актуализации поведенческого аспекта прежних персонажей, у сказителя «являлось желание рассказать не только о главном герое, но и о его предках и прадедах, о которых, быть может, ни слова не говорилось в первичной редакции исполняемой им песни» [8, с. 492]. «Наслоение фактов, слияние несколькими веками разделенного» [8, с. 471] не могло не отразиться и на поэтике эпоса. То, что до этого было доступно для понимания каждому, переходило из разряда топоса к символу, а, значит, к интерпретации.



В этот переходный период исполнитель все еще продолжал ощущать себя хранителем традиции, «сказителем общего, всем известного предания» [9, с. 583], но в силу названных выше причин эпические тексты все чаще стали смешиваться по принципу идентичности. Спевание происходило, как правило, либо вокруг одного идеального героя или места, либо фактом приурочения становился один и тот же мотив, вокруг которого разворачивались дальнейшие события. По мнению А. Н. Веселовского, этот процесс развивался бессознательно, в момент творчества, по принципу коллокации, когда выбор одного компонента осуществлялся по смыслу, а второй подстраивался по привычке, «как новизна и вместе старина, в которой мы не даем себе отчета, потому что часто не в состоянии определить сущности того психического акта, который нежданно обновил в нас старые воспоминания» [5, с. 72]. Особенно это заметно в тексте «с клеймом на ввозном товаре» [1, с. 497]. Например, «слабая внутренняя связь между Владимиром и такими богатырями, как Дюк и Иван Гостиный сын, держащаяся главным образом идеей похвалы за столом, едва ли не указывает, что именно в этой сцене произошло соединение двух эпических течений, привлекающее к княжескому столу – заезжих молодцев, в состав русского эпоса – бродячие, не приуроченные темы» [7, с. 430], – замечал А. Н. Веселовский в трактате «Южнорусские былины» (1884).

Итак, из всего вышесказанного следует, что изменения в эпической традиции А. Н. Веселовский объяснял не из эстетических «условий, при которых красота появляется, достигается, творится» [10, с. 96], а именно «из процессов восприятия и воспроизведения» [5, с. 71], что гораздо важнее для передачи и сохранения содержания. Выводы ученого: 1) предание, являясь «когда-то естественным выражением собирательной психики и соответствующих ей бытовых условий на первых порах человеческого общежития» [1, с. 493], со временем архаизируется; 2) восполнение утраченных смыслов происходит за счет интерпретаций и актуализации элементов на лингвистическом, семиотическом и прочих уровнях, что приводит к метатекстовым образованиям и изменениям эстетической нормы; 3) из-за непомерно увеличивающегося в объеме неясного и неточного материала экспликация сводит творческий потенциал пратекста практически к нулю, и от некогда «живого» материала остаются лишь «схемы и очертания» [5, с. 72], «микроэпизоды», «общие места», «поэтические константы», которые благодаря своей пластичности легко приурочиваются к новым коммуникативно-поэтическим системам.

«Чем же объяснить и этот спрос, и это забвение? Может быть, не забвение только, а и вымирание» [5, с. 71], – задавался вопросами А. Н. Веселовский. Дольше всего, считал он, «удерживаются в памяти и обновляются те (сюжеты и образы – Т. Г.), которых суггестивность полнее и разнообразнее» [5, с. 71]. Термин «суггестивность» был заимствован им из английской эстетики. С методологической точки зрения, речь идет о «встречном течении»: о совпадении внутреннего образа воспринимающего устно-поэтическое произведение с самим воспроизводимым произведением, в т. ч. при вторичной номинативности. Не случайно А. Н. Веселовский подчеркивал, что «соответствие наших нарастающих требований с полнотой суггестивности создает привычку, уверенность в том, что то, а не другое, служит действительным выражением наших вкусов, наших поэтических вожеланий» [5, с. 71]. В работе «Определение поэзии» А. Н. Веселовский писал: «Доверие возбуждали и возбуждают не реальные факты и типы, а те синтетические образы действительности, которые в ту или другую пору существуют в народном сознании и, осложняясь историческими фактами и житейскими типами, производят поэзию» [10, с. 129], «мы оскорбляемся, если то или другое лицо или событие не отвечает типически нашим представлениям о характере, о способе людских действий и т. п. <...> На этом одном основано требование так называемой исторической вероятности» [10, с. 128]. Немаловажную роль в этом процессе играют оценочность («чем далее образ или ассоциация образов удерживается в предании человечества, тем более мы вправе заключать об их эстетичности» [11, с. 619]) и качество поэтического стиля, которое, по мнению А. Н. Веселовского, представляет собой социальное явление. Именно поэтому национальный эпос мог бытовать одновременно как в простонародных версиях, так и в версиях художественных. О суггестивности как основе «своего» в национальной культуре, ученый много размышлял и касательно механизмов заимствования.

### Формальные показатели эпического текста

В зависимости от места, времени, состава участников, настроения исполнителя и многих других внешних факторов, эпическое произведение каждый раз декламировалась по-разному, однако за всем этим разнообразием скрывалась единая матрица: «основной текст или сказ, который дает форму целому и ясно проглядывает из-под подробностей, отличающих один вариант от другого» [1, с. 497]. Бесформенность не порождает вариантов, утверждал А. Н. Веселовский, а эпическая схема изначально ограничена набором тех художественно-стилевых средств и формул, которые наличествуют в памяти, сознании, культуре, языке того или иного народа и легко узнаются им. «Произвол поэтического вымысла более, чем обыкновенно думают, ограничен формами» [12, с. 268], – писал он в заметке «Новый журнал сравнительной литературы» (1887). И преемственность – это вопрос о передаче и сохранении не содержания, которое ситуативно и контекстуально по своей сути, а важнейших «элементов стиля и ритмики, образности и схематизма простейших поэтических форм» [1, с. 493]. Именно на этом «повторении одних и тех же форм, одних и тех же процессов» [10, с. 146] базируется суггестивность, и «сопоставление различных пересказов одной и той же повествовательной темы, различных по времени и месту, дает указание на ее внешнее развитие и нередко позволяет взойти к ее древнейшей форме» [12, с. 267], – считал А. Н. Веселовский.

Судя по материалам статей и монографических исследований, проблема реставрации эпоса волновала не только А. Н. Веселовского, но и Ж. Бедье, Р. Кёлера, Л. З. Колмачевского, Ю. Крона и К. Крона, Ф. Либрехта, А. Ольрика, Г. Париса и других ученых, что имело важное значение для становления и развития фольклористической текстологии. Поскольку фольклорный текст, в отличие от литературного, – это совокупность синкретически равноправных вариантов и версий, А. Н. Веселовский одним из первых заметил, что для его изучения необходимы совершенно иные исследовательские методы и инструментари. В связи с этим, он выдвинул требование к собирателям сохранять при записи все стилистические и грамматические особенности фольклорных произведений, вести учет вариантов, вплоть до эпизодических отрывков, которые могут оказаться «сколками» несохранившихся эпических поэм, разрабатывать приемы эдиции, атрибуции, картографирования и т. д.

В эксперименте по воссозданию пратекста былин пристального внимания А. Н. Веселовского заслужили, в первую очередь, сохранившиеся фрагменты некогда популярных текстов. По его мнению, в большинстве случаев эти «известные кадры, ячейки мысли, ряды образов и мотивов» [13, с. 390] в семантическом отношении несут в себе зашифрованные послания. Подобные общие места и символы А. Н. Веселовский предлагал систематизировать и каталогизировать с тем, чтобы в дальнейшем исследователю не составляло труда восстанавливать их поэтические системы.

Многие современники А. Н. Веселовского для воссоздания утраченных фрагментов эпической песни прибегали к историческим свидетельствам. Сам же А. Н. Веселовский был убежден в том, что конструировать эпос по материалам летописей крайне нежелательно, т. к. «известный, решающий в жизни народа факт мог вызвать его воспроизведение в песне и в ней жить дольше и развиваться до неузнаваемости; но и первый позыв к эпической идеализации факта мог быть дан в предыдущем развитии, в готовых типах героизма, к которым могли лишь позже пристроиться исторические имена. Ответ на поставленный вопрос ставится обоюдоостро: историческое событие могло вызвать эпическую песнь, эпическая песнь могла заимствовать обстановку истории. Что еще усложняет вопрос об историческом генезисе эпоса – это качество летописных источников» [14, л. 4]. Теоретически «все спетое в песне, проделанное в обряде, отбываемое в обычае было когда-то и в жизни» [15, с. 104], однако, – подчеркивал он, – «необходимо отличать бытовую ассоциацию от ассоциации поэтической и не делать заключения от одной к другой» [15, с. 105] по причине их разнородности. «Но это только одна сторона вопроса, а есть и другая, – предупреждал А. Н. Веселовский, – с нею тесно связанная: прежде чем сравнивать между собою внешние черты быта в обряде или песне, надо знать их почву, реальный быт народа и основы его миросозерцания» [15, с. 106], – возможно, и они будут разными.

Еще на стадии выбора исследовательского метода А. Н. Веселовский рекомендовал ученым помнить, что у летописи и эпоса не только разные целеполагания, но и приемы воплощения, поэтому сравнение хроник с «субъективным пониманием исторических и легендарных фактов:

в сущности отрицание эпоса» [14, л. 4]. Свой рассказ летописец позиционировал как точное воспроизведение исторических событий, и былина считалась носителями их истинной передачей! И все же эпические песни вполне могут быть не подтверждены историей, а оказаться типичным поэтическим явлением, где персонажи и их деяния – симбиоз исторических лиц и художественных образов. Поэтому пользоваться эпической песней как подспорьем для восстановления исторической правды и наоборот А. Н. Веселовский не только не рекомендовал, но даже называл подобные занятия рискованными. «Конструировать эпос из летописных свидетельств, общую схему эпоса из частного, хотя бы громкого события, отмеченного хроникой, представляется, таким образом, приемом неметодичным» [7, с. 409], – подчеркивал он.

«Народный эпос, – писал А. Н. Веселовский в статье «Новые журналы по народной словесности и мифологии» (1882), – заполнен пришлыми сюжетами, оставаясь тем не менее народным и по психическим посылкам усвоения, и по вековой работе, неустанно претворяющей это усвоенное» [16, с. 125] в типические схемы и положения. «Единственная возможность критически свободно отнестись к этому расплывчатому материалу, не дающему твердой точки опоры, это выйти из его зыбучих песков, изолироваться от его подавляющего, нарастающего разнообразия, найти опору и вместе с нею возможность объективного наблюдения и сравнения» [17, л. 36]. Признание этой обусловленности формальных элементов, по идеи А. Н. Веселовского, позволило бы исследователям реконструировать эпические тексты за счет средств других однородных им по структуре и содержанию произведений на вполне законных основаниях. Для этой цели им был предложен новый метод. По сути он оставался сравнительным, но требовал тщательного изучения алгоритма функционирования и оптимальности повествовательной системы, художественной специфики эпической песни, «всех вариантов до мелочей, образных выражений и общих мест» [18, с. 30]. В работе 1887 г. А. Н. Веселовский обосновал задачу своих экспериментов так: «Чаще всего бывает, особливо в народной поэзии, что сюжет хронологически не определен; к какому времени отнести его, к какой среде приурочить, каким идеальным требованиям он отвечал? Это искомое приходится угадывать, и оно будет тем менее гадательно, чем более опытов мы произведем на пути сближений, когда оба момента сравнения находятся налицо. Это предполагает хорошее знакомство не столько с политической, сколько с народной, общественной историей» [12, с. 268-269], черпать которую приходится из письменных фактов.

#### **Эксперименты А. Н. Веселовского по реконструкции былин**

Свой первый опыт «поиска древней первоосновы» А. Н. Веселовский представил в работе на немецком языке «Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos» («К объяснению русского героического эпоса») (1878). В качестве объекта исследования он использовал былины об Иване Гостином сыне, зафиксированные в виде фрагмента о состязании коней. По мнению А. Н. Веселовского, случилось это потому, что «эпизод со скачками нравился более всего и поэтому исполнялся чаще, домысливать же оставшуюся незатронутой предысторию песни аудитории певца было нетрудно» [19, с. 203], оттого-то она и была утрачена в первую очередь. «Мы не знаем, как Иван получил своего волшебного жеребца, но поскольку он имеет место во всех народных эпических песнях, то нам хотелось бы более подробно осветить все разнообразные отношения коня и его хозяина» [19, с. 201]. Для восстановления контекста А. Н. Веселовский сначала обратился к «местному» материалу: сборнику народных сказок А. Н. Афанасьева, к собраниям П. В. Киреевского, П. Н. Рыбникова, А. Ф. Гильфердинга, – отобрал коррелирующие эпизоды и на их основании восстановил историю обретения Иваном Гостиным сыном чудесного коня. Внимательное изучение разных вариантов былины также позволило ему выявить «случайные» мотивы о матери Ивана Гостиного сына и об ее довольно странном отношении к нему; о самом Иване в качестве советчика князя Владимира при выборе невесты, оказавшейся впоследствии неверной женой; о способностях Ивана менять свое обличье и мн. др. Из этих фрагментов А. Н. Веселовский попытался «априорно сконструировать целое, которое, как кажется, соответствует древнему содержанию песен об Иване Гостином сыне. Оно могло включать в себя такие эпизоды:

1. Иван рождается от старых, дотоле бездетных родителей, благодаря их молитвами и обетами. Какой-то старец советует ему, как добыть чудесного жеребенка. Не исключено, что ему были приписаны и другие чудесные познания.

2. Отец умирает. Его вдова продает Иван.

3. Иван появляется при дворе царя, как мальчик, владеющий волшебными знаниями, и по его приказу испытывает быстроту своего чудесного коня.

4. Иван указывает царю на красавицу, которую тот должен выбрать себе в жены, и она потом оказывается неверной» [19, с. 225].

Полученная схема, как считал А. Н. Веселовский, отвечала потребностям средневекового мышления и не противоречила повествовательной логике. Однако, чтобы довести эксперимент до конца, ученому потребовалось обратиться к медиэвистике с тем, чтобы обнаружить аналогичную фабулу в письменных источниках. Собранные Г. Ф. Массманном немецкие и французские версии эпического памятника XII в. «Ираклий» оказались наиболее приемлемыми для этой цели и позволили А. Н. Веселовскому закрепить прототип былин об Иване Гостином сыне за их византийским оригиналом. В отличие от письменного памятника, в котором при переводе с одного языка на другой сохранилось прежнее эпическое целое, «в русской традиции от него остались лишь отрывки и намеки» [19, с. 241]. «Всюду заметна утрата внутреннего мотивирования, – утверждал А. Н. Веселовский, – что связано с другим изменением, которому вынуждена подвергнуться византийская повесть, примкнув к Владимирову героическому эпосу: она лишилась своего собственного единства и должна была разменяться по мелочам в угоду более широкому» [19, с. 243]. Между тем, это никак не мешает использовать алгоритм повествовательной системы «Ираклия» для воссоздания первообраза былины об Иване Гостином сыне по аналогии и смежности их структур. Спустя несколько лет А. Н. Веселовский вернулся к этому вопросу в этюде «Былины об Иване Гостином сыне и старофранцузский роман об Ираклии» (1884) и еще раз подчеркнул, что западноевропейская поэма «Ираклий» и северорусская былина о Гостином сыне представляют собой разную интерпретацию одного и того же исходного текста.

В своих работах А. Н. Веселовский еще много раз обращался к опыту реконструкции эпической песни. Он продолжал оценивать «эпический взгляд на прекрасное» [14, л. 3], изучал, как «эпос живописует в рассказах событие внешнего мира, преимущественно людского общества» [14, л. 4], в какой среде и каким образом развивается, в какой последовательности основных эпизодов (=мотивов) формируется, с тем, чтобы доказать законность поэтических вымыслов в устной словесности. Проницательно А. Н. Веселовский описал обстоятельства, при которых происходила утрата элементов пратекста: на излюбленных фрагментах исполнители предпочитают пускаться в подробности, а полузабытые тексты, равно как и хорошо всем знакомые эпизоды, пересказывают своими словами или упускают вовсе, что в итоге приводило к отклонению от традиции и созданию местных версий.

Свои эксперименты по реконструкции древней основы былин и выявлении ее ранних элементов А. Н. Веселовский довольно подробно описывал в разных работах. Так для былин о Святогоре он предложил такую исходную схему: «1) роковой брак; 2) неверность; 3) испытание силы; 4) роковая смерть в гробу» [20, с. 291]. Для былин о бое Ильи Муромца с сыном: 1) поездка Ильи и Добрыни; 2) Илья встречается с вооруженным сыном; 3) бой Ильи с поединщиком; 4) Илья повергает противника и допрашивает; 5) Илья убивает сына. Для былин о Садке: «1) Садко-гуслиар; своей игрой он прельщает морского царя, который дарует ему в награду чудесный улов, от которого он богатеет, но вместе с тем дает и совет, не хвастать своим таинственно нажитым богатством; 2) Садко хвалится им, обещая скупить все новгородские товары; 3) в следующей затем поездке его корабль останавливается в море, и царь требует к ответу – гуслиара Садка» [21, с. 274]. Для былин о Ставре Годиновиче им было выделено два типа: богатырский (более древний): «1. Ставр хвастает, посажен в тюрьму. 2. Василиса является послем (с требованием дани). 3. Испытание посла: стрельба, борьба. Игра в шахматы (за дань). 4. Ставр выпущен из темницы, играет на пиру. Василиса выпрашивает его у Владимира», – и новеллистический, восходящий к новеллам о хитрых женах: «1. Ставр хвастает женой, посажен в тюрьму. 2. Василиса является послем (царевичам), сватается за княжну. 3. Испытание пола: баня, постель, стрельба (игра в шахматы), борьба. 4. Ставр выпущен из темницы, играет на пиру. Признание его с женою. Василиса провела Владимира» [18, с. 52]. Попутно А. Н. Веселовский отметил, что мотивы состязаний, похвальбы, пари ценой жизни занимали в русском эпосе такое же

особое место, как и у других народов, чье творчество развивалось от героической идеализации до новеллистической интерпретации.

### Заключение

Метод, предложенный А. Н. Веселовским для реконструкции эпических произведений, позже получил название структурно-типологический. Широко применяемый до этого в физике, биологии, лингвистике, он оказался вполне адекватным в фольклористике, литературоведении, семиотике и других научных дисциплинах.

Понимая под эпосом «нечто органическое, цельное, довлеющее целям человеческого развития» [18, с. 52], переработавшее «целый ряд влияний и международных смешений» [18, с. 52], обобщившим в образности все «известные акты человеческой жизни и психики» [1, с. 495], А. Н. Веселовский подошел к вопросам изучения его поэтической структуры с учетом всех возможных критериев: процессуальных, функциональных, структуральных, семиологических, идеологических, эстетических, общественно-политических, экономических, национальных и пр. Это позволило ему выявить типовые модели эпических произведений и за их счет реконструировать утраченные элементы, восстанавливать забытые, недостающие, существующие имплицитно мотивы, реставрировать внутренние связи и функции персонажей в однотипных, но ставших фрагментарными произведениях. Такой интегральный подход позволил А. Н. Веселовскому не только объективно и многогранно изучить эпические традиции, но и преодолеть ограничения признанных в то время культурно-исторического и мифологического методов, а также заложить основы для аналитического инструментария, давшего импульс новым теориям и практикам как в России, так и за рубежом.

### Литература

1. Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов (1897-1906) // А. Н. Веселовский. Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – С. 493-596.
2. Веселовский А. Н. Автобиография // А. Н. Веселовский. Избранное : На пути к исторической поэтике / Сост., послесл. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 29-35.
3. Веселовский А. Н. Сравнительная мифология и ее метод (1872) // А. Н. Веселовский. Избранное : На пути к исторической поэтике / Сост., послесл. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 167-211.
4. Веселовский А. Н. Две Варшавские диссертации // Вестник Европы. – 1872. – Т. 4, № 8. – С. 902-918.
5. Веселовский А. Н. Из введения в историческую поэтику (1893) // А. Н. Веселовский. Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – С. 53-72.
6. Веселовский А. Н. От певца к поэту. Выделение понятия поэзии (1899) // А. Н. Веселовский. Избранное : Историческая поэтика / Сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 343-374.
7. Веселовский А. Н. Южнорусские былины // А. Н. Веселовский. Избранное : эпические и обрядовые традиции / Сост., примеч., послесл. Т. В. Говенько. – Москва : Политическая энциклопедия, 2013. – С. 10-432.
8. Веселовский А. Н. Из лекций по истории эпоса // А. Н. Веселовский. Историческая поэтика / Ред., вступ. ст. и примеч. В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – С. 446-492.
9. Веселовский А. Н. История или теория романа? // А. Н. Веселовский. Избранное : На пути к исторической поэтике / Сост., послесл. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 577-602.
10. Веселовский А. Н. Определение поэзии // А. Н. Веселовский. Избранное : Историческая поэтика / Сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 81-170.
11. Веселовский А. Н. Поэтика сюжетов // А. Н. Веселовский. Избранное : Историческая поэтика / Сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 535-652.
12. Веселовский А. Н. Новый журнал сравнительной литературы (1887) // А. Н. Веселовский. Избранное : Критические статьи и заметки / Сост., примеч. и послесл. Т. В. Говенько. – Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 260-271.
13. Веселовский А. Н. Язык поэзии и язык прозы // А. Н. Веселовский. Избранное : Историческая поэтика / Сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 377-416.



14. Веселовский А. Н. Отрывки из лекций по истории эпоса // Рукописный отдел ИРЛИ РАН. – Ф. 45, оп. 1, ед. хр. 329. – 8 л.
15. Веселовский А. Н. Критические и библиографические заметки (1879) // А. Н. Веселовский. Избранное : Критические статьи и заметки / Сост., примеч. и послесл. Т. В. Говенько. – Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 96-109.
16. Веселовский А. Н. Новые журналы по народной словесности и мифологии (1882) // А. Н. Веселовский. Избранное : Критические статьи и заметки / Сост., примеч. и послесл. Т. В. Говенько. – Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 123-137.
17. Веселовский А. Н. Эпос // Рукописный отдел ИРЛИ РАН. – Ф. 45, оп. 1, ед. хр. 149. – 64 л.
18. Веселовский А. Н. Мелкие заметки к былинам : Былины о Ставре Годиновиче и песни о девушке-воине // Журнал министерства народного просвещения. – 1890. – Ч. 268, март. – С. 1-55.
19. Веселовский А. Н. Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos. (К объяснению русского героического эпоса) (1879) // А. Н. Веселовский. Работы о фольклоре на немецком языке (1873-1894). Опыт параллельного перевода / Подг. текстов, коммент. Т. В. Говенько. – Москва : ИМЛИ РАН, 2004. – С. 178-253. (На немецком и русс. яз.).
20. Веселовский А. Н. Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der russischen Volkspoesie. Zweiter Artikel. Ein deutsches Werk über die russischen Bylinen. (Новые исследования в области русской народной поэзии. Статья вторая. Немецкий труд о русских былинах) (1882) // А. Н. Веселовский. Работы о фольклоре на немецком языке (1873-1894). Опыт параллельного перевода / Подг. текстов, коммент. Т. В. Говенько. – Москва : ИМЛИ РАН, 2004. – С. 254-331. (На немецком и русс. яз.).
21. Веселовский А. Н. Былина о Садке // Журнал министерства народного просвещения. – 1886. – Ч. 248, декабрь. – С. 251-284.

#### References

1. Veselovsky A. N. *Poetika syuzhetov* [The poetics of the plots]. In: A. N. Veselovsky. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Red., vstup. st. i primech. V. M. Zhirmunskogo. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura, 1940, pp. 493-596. (In Russ.).
2. Veselovsky A. N. *Avtobiografiya* [Autobiography]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Na puti k istoricheskoy poetike* [Selected: On the way to historical poetics]. Sost., poslesl. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, Avtokniga, 2010, pp. 29-35. (In Russ.).
3. Veselovsky A. N. *Sravnitel'naya mifologiya i eye metod (1872)* [Comparative mythology and its method (1872)]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Na puti k istoricheskoy poetike* [Selected: On the way to historical poetics]. Sost., poslesl. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, Avtokniga, 2010, pp. 167-211. (In Russ.).
4. Veselovsky A. N. *Dve Varshavskie dissertatsii* [Two Warsaw dissertations]. In: *Vestnik Evropy* [Bulletin of Europe]. 1872, August, pp. 902-918. (In Russ.).
5. Veselovsky A. N. *Iz vvedeniya v istoricheskuyu poetiku* [From an Introduction to Historical Poetics]. In: A. N. Veselovsky. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Red., vstup. st. i primech. V. M. Zhirmunskogo. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura, 1940, pp. 53-72. (In Russ.).
6. Veselovsky A. N. *Ot pevtsa k poetu. Vydeleniye ponyatiya poezii (1899)* [From singer to poet. Emphasis of the concept of poetry (1899)]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Istoricheskaya poetika* [Selected: Historical poetics]. Sost., vstup. st. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, ROSSPEN, 2006, pp. 343-374. (In Russ.).
7. Veselovsky A. N. *Yuzhnorusskiye byliny* [South Russian epics]. In: Veselovsky A. N. *Izbrannoye: epicheskiye i obryadovye traditsii* [Selected: epic and ritual traditions]. Sost., primech., poslesl. T. V. Govenko. Moscow, Politicheskaya entsiklopediya, 2013, pp. 10-432. (In Russ.).
8. Veselovsky A. N. *Iz lektsiy po istorii eposa* [From lectures on the history of the epic]. In: A. N. Veselovsky. *Istoricheskaya poetika* [Historical poetics]. Red., vstup. st. i primech. V. M. Zhirmunskogo. Leningrad, Khudozhestvennaya literatura, 1940, pp. 446-492. (In Russ.).
9. Veselovsky A. N. *Istoriya ili teoriya romana?* [History or theory of the novel?]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Na puti k istoricheskoy poetike* [Selected: On the way to historical poetics]. Sost., poslesl. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, Avtokniga, 2010, pp. 577-602. (In Russ.).
10. Veselovsky A. N. *Opredeleniye poezii* [Definition of poetry]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Istoricheskaya poetika* [Selected: Historical poetics]. Sost., vstup. st. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, ROSSPEN, 2006, pp. 81-170. (In Russ.).

11. Veselovsky A. N. *Poetika syuzhetov* [Poetics of plots]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Istoricheskaya poetika* [Selected: Historical poetics]. Sost., vstup. st. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, ROSSPEN, 2006, pp. 535-652. (In Russ.).
12. Veselovsky A. N. *Novyi zhurnal sravnitel'noi literatury (1887)* [New Journal of Comparative Literature (1887)]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Kriticheskiye statii i zametki* [Selected: Critical articles and notes]. Sost., primech. i poslesl. T. V. Govenko. Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives, 2016, pp. 260-271. (In Russ.).
13. Veselovsky A. N. *Yazyk poezii i yazyk prozy* [The language of poetry and the language of prose]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Istoricheskaya poetika* [Selected: Historical poetics]. Sost., vstup. st. i komment. I. O. Shaytanov. Moscow, ROSSPEN, 2006, pp. 377-416. (In Russ.).
14. Veselovsky A. N. *Otryvki iz lektzii po istorii eposa* [Excerpts from lectures on the history of the epic]. In: *Rukopisnyi otdel IRLI RAN* [Manuscript department of the IRLI RAS]. F. 45, inv. 1, No. 329, 8 s. (In Russ.).
15. Veselovsky A. N. *Kriticheskiye i bibliograficheskiye zametki (1879)* [Critical and Bibliographic Notes (1879)]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Kriticheskiye statii i zametki* [Selected: Critical articles and notes]. Sost., primech. i poslesl. T. V. Govenko. Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives, 2016, pp. 96-109. (In Russ.).
16. Veselovsky A. N. *Novye zhurnaly po narodnoi slovesnosti i mifologii (1882)* [New journals on folk literature and mythology (1882)]. In: A. N. Veselovsky. *Izbrannoye: Kriticheskiye statii i zametki* [Selected: Critical articles and notes]. Sost., primech. i poslesl. T. V. Govenko. Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives, 2016, pp. 123-137. (In Russ.).
17. Veselovsky A. N. *Epos* [Epic]. In: *Rukopisnyi otdel IRLI RAN* [Manuscript department of the IRLI RAS]. F. 45, inv. 1, No. 149, 64 s. (In Russ.).
18. Veselovsky A. N. *Melkiye zametki k bylinam* [Small notes to epics]. In: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Education]. 1890, vol. 268, March, pp. 1-55. (In Russ.).
19. Veselovsky A. N. *Beiträge zur Erklärung des russischen Heldenepos. K obyasneniyu russkogo geroicheskogo eposa* [To the explanation of the Russian heroic epic]. In: A. N. Veselovsky. *Raboty o fol'klore na nemetskom yazyke. 1873-1894. Opyt parallel'nogo perevoda* [Works on folklore in German. 1873-1894. Experience of parallel translation]. Podg. tekstov, komment. T. V. Goven'ko. Moscow, IMLI RAN, 2004, pp. 178-253. (In German and Russ.).
20. Veselovsky A. N. *Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der russischen Volkspoesie. Zweiter Artikel. Ein deutsches Werk über die russischen Bylinen. Novye issledovaniya v oblasti russkoy narodnoy poezii. Statya vtoraya. Nemetskiy trud o russkikh bylinakh (1882)* [New studies in the field of Russian folk poetry. The second article. German work on Russian epics (1882)]. In: A. N. Veselovsky. *Raboty o fol'klore na nemetskom yazyke. 1873-1894. Opyt parallel'nogo perevoda* [Works on folklore in German. 1873-1894. Experience of parallel translation]. Podg. tekstov, komment. T. V. Goven'ko. Moscow, IMLI RAN, 2004, pp. 254-331. (In German and Russ.).
21. Veselovsky A. N. *Bylina o Sadke* [Bylina about Sadko]. In: *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshcheniya* [Journal of the Ministry of Education]. 1886, vol. 248, December, pp. 251-284. (In Russ.).

УДК 398.224(=512.1)  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58370

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

## КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ СЛУХОВОГО ВОСПРИЯТИЯ В ФОЛЬКЛОРНО-ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА (на материале героического сказания «Албынчы»)

*Аннотация.* Статья посвящена семантико-когнитивному описанию вербализации слухового восприятия в тексте героического сказания «Албынчы». Её актуальность связана с недостаточной изученностью концепта «слуховое восприятие» в тюркских языках и отсутствием работ по исследованию данного концепта на материале фольклорных текстов. Цель статьи – семантико-функциональный анализ глаголов слухового восприятия и выявление их когнитивно-смысловой структуры как сконструированного фрагмента фольклорно-языковой картины мира. Новизна – впервые в лингвокультурологическом аспекте описывается концепт «слуховое восприятие» на материале героического сказания. Материал для исследования извлечён методом сплошной выборки из хакасского героического сказания «Албынчы». В его тексте слуховое восприятие репрезентируется 3 глаголами: *ис-* «1) слушать, слышать; 2) слушаться *кого-л.*»; *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать»; *истіл-* «слышаться; слышно». Всего зафиксировано 36 использований этих глаголов. Часто употребляется глагол *истіл-* «слышаться; слышно», выражающий пассивное восприятие субъектом каких-либо звуковых сигналов, исходящих откуда-либо извне. Процессы слухового восприятия, обозначаемые этим глаголом, характеризуются низким качеством слышимости, чему способствует его сочетаемость с соответствующими эпитетами. Базовый глагол *ис-* «слышать; слушать» часто употребляется в форме деепричастия и возглавляет придаточную часть предложения. Данную особенность его реализации мы объясняем тем, что услышанная информация служит основанием для дальнейших физических, эмоциональных, поведенческих действий. Глагол *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать», репрезентирующий активное слуховое восприятие, в анализируемом тексте отображается только 2 примерами.

Таким образом, языковая концептуализация слухового восприятия в анализируемом тексте представлена лишь 3 глаголами. Их синтагматические возможности ориентированы на выявление всех возможных процессов слухового восприятия. Значимость слухового восприятия в создании фольклорно-языковой картины мира обусловлена тем, что все слуховые объекты – звуки окружающей действительности и человеческой деятельности – представляют собой когнитивный и информационно-смысловой блок, фиксируемый субъектом. Фольклорно-языковая система хакасов имеет много неизученных, неразгаданных и интересных в лингвокультурологическом плане концептуальных полей. Данная тематика имеет хороший лингвистический потенциал и перспективу для будущих исследований.

*Ключевые слова:* героическое сказание «Албынчы», эпос, фольклорно-языковая картина мира, слуховое восприятие, субъект, объект, концепт, глагол, семантика, хакасский язык.

---

*ЧЕРТЫКОВА Мария Дмитриевна* – д. филол. н., в. н. с. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: chertikova@yandex.ru

*CHERTYKOVA Maria Dmitrievna* – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of Institute of Humanities Researches and the Sayan-Altai Turkology of the N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: chertikova@yandex.ru

*КАКСИН Андрей Данилович* – д. филол. н., в. н. с. Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, Абакан, Россия.

E-mail: adkaksin@yandex.ru

*KAKSIN Andrey Danilovich* – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of Institute of Humanities Researches and the Sayan-Altai Turkology of the N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia.

E-mail: adkaksin@yandex.ru

M. D. Chertykova, A. D. Kaksin

## The conceptualization of auditory perceptions in the folklore-linguistic picture of the world: on the material of the heroic legend *Albynchy*

*Abstract.* The article is devoted to the semantic-cognitive description of verbalization of auditory perception in the text of the heroic legend *Albynchy*. Its relevance is associated with insufficient knowledge of the concept of “auditory perception” in the Turkic languages and the lack of work on the studying this concept on the material of folklore texts. The purpose of the article is a semantic-functional analysis of verbs of auditory perception and the identification of their cognitive-semantic structure as a constructed fragment of the folklore-linguistic picture of the world. Novelty – for the first time in the linguoculturological aspect, the concept of “auditory perception” is described on the basis of the heroic legend. The research material was extracted by the continuous sampling method from the Khakas heroic legend *Albynchy*. In his text, auditory perception is represented by 3 verbs: *ус-* “(1) listen, hear; 2) obey smb”; *тыңна-* “(1) listen carefully; listen; 2) to eavesdrop”; *устіл-* “to be heard”. A total of 36 uses of these verbs were recorded. The verb *устіл-* “to be heard” is often used expressing the subject’s passive perception of any sound signals coming from somewhere outside. The processes of auditory perception, denoted by this verb, are characterized by low quality of audibility, which contributes to its compatibility with the corresponding epithets. The basic verb *ус-* “hear; listen” is often used in the form of participles and leads the subordinate part of the sentence. This peculiarity of its implementation is explained by the fact that the information heard serves as the basis for further physical, emotional, and behavioral actions. The verb *тыңна-* “(1) to listen carefully; listen; 2) to eavesdrop”, representing active auditory perception, only 2 examples are found in the analyzed text.

Thus, the linguistic conceptualization of auditory perception in the analyzed text is represented by only 3 verbs. Their syntagmatic capabilities are focused on identifying all possible processes of auditory perception. The significance of auditory perception in creating a folklore-linguistic picture of the world is due to the fact that all auditory objects – the sounds of the surrounding reality and human activity – are a cognitive and informational-semantic unit recorded by the subject. The folklore-language system of the Khakas has many unexplored, unsolved, and conceptually interesting fields of linguoculturological significance. This topic has a good linguistic potential and a prospect for future research.

*Keywords:* heroic legend *Albynchy*, epic, folklore-linguistic picture of the world, auditory perception, subject, object, concept, verb, semantics, Khakas language.

### Введение

Фольклорная картина мира, как фрагмент общей картины мира, отражает общенациональную культуру, коллективный опыт и стереотипные знания о внешнем и внутреннем мирах, запечатлённых в различных жанрах устного народного творчества. Исследование фольклорной картины мира часто проводится в сочетании с языковой картиной мира, поскольку содержание фольклорных концептуальных образов актуализируется в текстовом смысловом пространстве, унаследованном из древних культурно-мировоззренческих эпох. Естественный язык фольклора реконструирует богатейшую информацию об этнокультурных особенностях национального духа и менталитета. Данное научное направление получило название «фольклорно-языковая картина мира», основными задачами которого являются «лингво-когнитивный анализ фольклорных текстов, позволяющий выявить и описать содержание репрезентируемой ими ФКМ, и лингво-культурологический анализ, предусматривающий изучение глубинной культурной информации, содержащейся в историко-этнографическом контексте, в древних народных представлениях, верованиях, обычаях» [1, с. 114]. В метаязыке понятие «фольклорная картина мира» дифференцируется следующими отличительными свойствами: «1) вариативность, мотивирующаяся разной степенью прагматических намерений создателей жанров и их последователей, разной степенью условности в отражении действительности. Основу её формирует ряд базовых концептов, также варьирующихся по жанрам; 2) уникальность. В языке фольклора формируется своеобразный фрагмент, который мотивируется наибольшей степенью условности отражаемой действительности. Как показывает анализ, высокой степенью условности в отражении действительности обладают сказки; 3) избирательность в отражаемой информации, обусловленная ценностной неоднородностью реалий окружающего мира в сознании этноса»

[2, с. 53-54]. Тем самым, фольклорно-языковой строй народного творчества содержит обширный духовный опыт и достоверное этнокультурное знание о мире. Данная информация о мире, репрезентируясь в различных фольклорных жанрах, объективируется в текстовом пространстве и, стилистически корректируясь, транслируется из поколения в поколение. При этом язык фольклорного произведения является своеобразным семиотическим кодом традиционной культуры и ментальности народа. «С помощью языка фольклора мы проникаем в воззрения древних людей на мир, общество и самих себя», – пишет И. П. Черноусова [1, с. 114]. Язык фольклора и традиционные культурные смыслы, закодированные в системе героических сказаний, как совокупность константных элементов, на концептуальном уровне представляют собой устойчивую систему фольклорно-языковой картины мира.

Языковое отражение фольклорной картины мира в семантико-структурном аспекте системно исследовано О. В. Субраковой в её монографии «Язык хакасского героического эпоса» [3], а также в диссертационной работе Е. П. Войтенко проводится сравнительно-типологический анализ систем образных средств в текстах хакасского и русского эпосов [4]. Однако фольклорно-языковая система хакасов имеет очень много неизученных, неразгаданных, а оттого и интересных в лингвокультурологическом плане концептуальных полей. Считаем, что данная тематика имеет хороший лингвистический потенциал и перспективна для будущих исследований.

По мнению О. В. Субраковой: «В целом, вся поэтическая речь эпоса носит эмоционально-приподнятый, возвышенный характер. Передаваясь из уст в уста, из поколения в поколение, эпическая поэзия совершенствовалась, язык её оттачивался, отшлифовывался. <...> Лексика хакасского эпоса отражает исторический путь развития самого языка» [3, с. 68]. К сказанному следует добавить, что язык героических сказаний – ценных памятников культуры многих поколений, – на своём пути испытывал значительные лексические и структурные трансформации, поскольку в их создании участвовали многие контактирующие друг с другом народы. Доказательством тому является богатый арсенал заимствованных слов, хранящихся в данном фрагменте языкового наследия. В хакасских героических сказаниях отмечается изобилие монгольских заимствований, которые «в продолжение столь длительного времени почти не теряли свою лексическую значимость, лишь некоторые из них приобрели новые оттенки значений и подверглись небольшому фонетическому и морфологическому изменениям» [5, с. 157].

В нашем случае рассматривается лексическая экспликация перцептивного кода, как части фольклорной концептосферы. Как известно, имеется пять каналов получения (восприятия или перцепции) человеком информации из внешнего мира: зрение, слух, обоняние, осязание и вкус. В хакасском языке, как и в других тюркских языках, языковая репрезентация данных способов восприятия, в основном, представлена глагольной лексикой. Цель нашей статьи – выявление и семантико-когнитивное описание глаголов со значением слухового восприятия, как сконструированного фрагмента фольклорно-языковой картины мира. Материал для исследования извлечён методом сплошной выборки из хакасского героического сказания «Албынчы», записанном Д. И. Чанковым в 1948 г. от знаменитого хайджи Семёна Прокопьевича Кадышева в деревне Трошкино Ширинского района (в то время) Хакасской автономной области. С тех пор героическое сказание «Албынчы» претерпело два издания [6, 7]. Краткое содержание данного героического сказания передано В. Е. Майногашевой в статье «О народности основы героического сказания “Албынчы”»: «Через весь сюжет сказания “Албынчы” проходит борьба между враждебными родами, представленными тремя поколениями. Один из этих родов показан как доброе начало в лице богатыря Алып Хана, его внука, главного героя сказания – богатыря Албынчы, а также другими богатырями и персонажами, выведенными в сказании побочной, но дополняющей сюжетной линией. Это богатыри Алтын Теек, Тюн Хара, Алып Хан Хыс, Алтын Пос, Алтын Кёк и Чарых Кёк.

Другой род представлен злым началом в лице Узют Хана и его дочери богатырши – чудовища Узют Арыг, богатыря Хан Миргена и рядом других полуфантастических и реалистических персонажей.

Хулатай же занимает особое место среди других героев сказания. По своему происхождению этот могучий богатырь принадлежит к доброму началу в эпосе. Он сын доброго и гуманного Алып Хана. Но эгоистичный, легкомысленный и жестокий Хулатай, обладая сказочной



богатырской силой, не считается с гуманистическими отцовскими назиданиями, грабит, убивает людей и становится орудием в руках фантастического злого чудовища Узют Арыг, которая использует его в своих грабительских войнах.

Борьба добрых сил со злыми ханами, грабящими и захватывающими в плен невинных людей, обостряется еще больше, когда рождается Албынжы от чудовища – богатырши Узют Арыг и злого Хулатая. Албынжы ведёт борьбу со своими родителями, становится защитником интересов народа» [8, с. 80].

Во многих языках глаголы слухового восприятия по важности представления в системе восприятия и частотности в употреблении занимают второе место после глаголов зрительного восприятия. Как и для всех глаголов восприятия, глаголам слухового восприятия свойственны семы избирательности и субъективного восприятия действительности. Данный фрагмент лексической перцептивной системы описывает две ситуации: «ситуацию восприятия и ситуацию возникновения/существования воспринимаемого звука. Таким образом, предложение, обозначающее получение информации с помощью слуха, строится на основе двух пропозиций. Первая относится непосредственно к ситуации восприятия. Вторая вводится перцептивным модусом и отражает факт наличия звуковой информации» [9, с. 9]. В семантике глаголов слухового восприятия присутствует сема внешнего звукового события (действия), фиксированного слухом, т. е. в данном случае наблюдаем сочетание звуковой информации и процесса восприятия. Соответственно, слуховое восприятие выражает двусторонний процесс: объектно-направленный и субъектно-направленный, при этом позиция субъекта часто имеет имплицитный характер.

В хакасском языке, как и в других тюркских языках, глаголы слухового восприятия немногочисленны и оттого, наиболее частотны. Это базовый глагол *ис-* «1) слушать, слышать *кого-что-л.*; 2) слушаться *кого-л.*» [10, с. 137]. Его аспектуальные значения выражаются сложными глаголами (например, *ис сал-* «услышать», *истип ал-* «послушать», *ис хал-* «успеть услышать» и др.). Целенаправленное перцептивное действие субъекта во внешние источники выражает глагол *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать». А глагол *ух-* в ЛСВ «слышать, слушать» является принадлежностью шорского диалекта.

#### Глагольное отражение слухового восприятия в тексте героического сказания «Албынчы»

В тексте героического сказания «Албынчы» создание концепта слухового восприятия обеспечивается только тремя глаголами: *ис-* «1) слушать, слышать *кого-что-л.*; 2) слушаться *кого-л.*» [10, с. 137]; *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать»; *истип-* «слышаться; слышно». Последний глагол образован путём присоединения к глаголу *ис-* аффикса страдательного залога *-ил*. Формант *-м-* в его основе, возможно, сохранился от основы древнетюркского: «*ešid-* слышать: *bu sabimîn eđgüti ešid* слушай хорошо эти мои слова (КТМ2)» [11, с. 185]; «*ešit-* II слышать: *qulaq ešitsä köñül bilir* если услышит ухо, сердце узнает (МК I 211); *ešitgil biliglig negü dep ajur* послушай, что говорят знающие (Юг С 129); *gur isirsar ögrünçü sav ešitür* если [мышь] прокусит пояс, [человек] услышит радостную весть (USp 42-26)» [11, с. 185]. Аналогичные структурно-фонетические и семантические показатели наблюдаются и в якутском языке: *истээччи* слушатель; *истис-* совм.-взаимн. от *иһит-* слышать друг друга; слышать друг от друга [12, с. 155]. *Иһит-* 1) слушать *что-л.*, услышать *что-л.*, *о чём-л.*; *истэрин истибитим* слышать-то я слышал; *тугу иһиттигин?* что (нового) вы слышали?; 2) слушаться *кого-л.*, повиноваться *кому-л.*; *балта убайын истэр* младшая сестра слушается старшего брата; 3) *перен. разг.* понимать (*какой-л. язык*); *нууччалыгы истэбин дуо?* понимаешь ли ты по-русски?; 4) *перен. разг.* поддаваться действию лекарства (*о болезни*); *ыарыым истибэтэ* моя болезнь не прошла (*хотя я и лечился*) [12, с. 156]. Формально похожие эквиваленты рассматриваемого глагола действуют и в других тюркских языках, например, башк.: *ишетеу* «слышать»; туркм.: *эшит-* «слышать» и др.

Однако в сибирских тюркских языках лексическая представленность базового глагола слухового восприятия неоднозначная. В тувинском языке основным глаголом со значением слуха является *дыңнаар-* «слышать»: слушать несов. 1. *кого-что дыңнаар, дыңнаалаар*; ~ть радио радио *дыңнаар*; 2. *что*, юр. *көөр, дыңнаар*; ~ть дело в суде *херекти судка көөр*; 3. *что* (проходить курс) *дыңнаар, өөренир, эртер*; ~ть лекция лекция *дыңнаар*; 4. *кого-что* (следовать чьим-л. указаниям, советам) *дыңнаар, эдерер, аайындан эртпес*; <...> [13, с. 541]. Аналогич-

ная ситуация в тофаларском языке: слышать *дыннаар* (*тыннаар*) [14, с. 264]. Хакасский аналог данного глагола *тыңна-* имеет более узкое значение «внимательно слушать; прислушиваться; подслушивать». Тувинский, тофаларский и другие тюркские языки в качестве базового глагола слухового восприятия используют древний корень монгольских языков *\*dulg/dulh* «слышать». Вероятно, фонетическая вариация в виде *dung/dyng* уводит в сторону выражения семантики «слышать шум, опознавать громкий шум». Дальнейшее фонетическое развитие приводит к возникновению лексем современных тюркских и монгольских языков (ср. монг.: *dungeneh* «шуметь, глухо греметь»).

В алтайском языке хакасскому глаголу *ис-* «слышать; слушать» соответствует *угар-* «слышать», подтверждением чему является словарная статья из Русско-алтайского словаря: **слушать** *несов.* 1. *кого-что* и *без доп.* угар (ук-); **слушать радио** радио угар; **слушать музыку** күү угуп турар; 2. *что* угар; **слушать дело в суде** керекти жаргыда угар; 3. *что* (*изучать что-л., посещая курс лекций*) угар; **слушать курс высшей математики** бийик математиканын курсы угар; 4. *кого-что* (*следовать чым-л. сове-там*) угар; **слушать воспитателя** таскадаачыны угуп турар; ♦ **слушай** уксанда [15, с. 570]. Хакасская лексическая параллель данного глагола – *угарга/ух-* многозначна и принадлежит исключительно шорскому диалекту хакасского языка: «... 1) *шор.* понимать *что-л.*; догадываться о *чем-л.*; см. **оңарарга**; *чоогың ух полбадым* а) [я] не понял, о чем ты говоришь; б) [я] не могу догадаться о чем идет речь; 2) слушать; слышать; *nir nime uxpadym* [я] ничего не слышал; *ухсаң* [ты] слушай, пожалуйста; 3) слушаться; *sös uxнас непослушный*» [10, с. 712]. Аналогичная лексико-семантическая ситуация в шорском языке: *уқ-* «1) слушать, слышать; 2) слушаться: *Парчын темде ааң сөзін уқча* – Он всегда слушается его» [16, с. 58].

#### 1) Глагол *истіл-* «слышаться; слышно»

Глагол *истіл-* «слышаться; слышно» выражает пассивное восприятие субъектом каких-либо звуковых сигналов, исходящих откуда-либо извне. Данный глагол в тексте героического сказания обозначает перцептивный процесс, источником которого являются различные объекты и явления. Среди них можно назвать:

а) топот копыт богатырского коня: (А.) *Адазының ну чиринде / Хара хула аттың сағбазы / Ыс кўнге сыхханча истіл турадыр* [7, с. 12] ‘На этой земле отца / Топот **копыт** вороного коня (*букв.* сигнал) / **Слышен** третий день’<sup>1</sup>. (Б.) *Аран-чула хара хула аттың / Тігірмі тігірпін истілчедедір* [7, с. 13] ‘**Слышен** цокающий **топот** / вороного богатырского коня’. В первом предложении (А.) в значении «топот» используется многозначная лексема *сағба*, в Хакасско-русском словаре (ХРС) представленная как: 1) извещение, оповещение, уведомление; *сағба пирерге* извещать, оповещать о *чём-л.*; *конференция полардаңар сағба тарадарга* рассылать извещение о созыве конференции; 2) весть, известие; *чол парганнардаңар сағба килген* пришла весть о путешественниках; 3) сигнал; предупреждение об опасности; *хоргыс сағбазы* сигнал об опасности; *мылтых атып сағба пирерге* дать сигнал выстрелом из ружья; *сағба чох чіт парарга* пропасть без вести [10, с. 425]. Однако данное словарное толкование лексемы *сағба* не отражает скрытую перцепцию в её семантике. Как показывает достаточное количество примеров, лексема *сағба* имплицитно подразумевает признак «шум/звук, воспринимаемый субъектом», например, *Ол сағбаа Алып Хан Хыс Ах брге ибдең сығып килген* [7, с. 56] ‘[Услышав] эти **звуки**, Алып Хан Хыс вышла из ханской юрты’. Таким образом, словосочетание *аттың сағбазы* (*букв.* сигналы/звуки коня) в предложении (А.) следует понимать как «топот копыт». В предложении (Б.) данное же значение (топот копыт) выражена буквально;

б) голос птицы (или волшебный голос птицы – кукушки): *Кёёк хустың табызы / Чадылчатхан хыс паланың / Ікі хулаана истілчедедір* [7, с. 23] ‘**Голос** кукушки / **Слышится** [*букв.* в два уха] / Лежащей девочки’. *Иди орлан, сыхтапчатханда, / [...], / Ала хас хустың табызы истілді* [7, с. 30] ‘Когда [он] так плакал навзрыд, / **Послышался** **голос** пёстрой птицы – гуся’. Надо отметить, лексема *табыс* в концептосфере птицы может иметь двойное значение: «голос» и «пение». В приведённых примерах сочетания *кёёк хустың табызы* и *ала хас хустың табызы* воспринимаются однозначно как «пение кукушки/гуся», поскольку понятие «голос»,

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы примеров на русский язык – авторские.

связанное с речью, в отношении человека обычно обозначается лексемой *ун* «голос». Однако из более широкого контекста выявляется, что указанные птицы говорят человеческим языком: *Көök хустың иди тапсап, / Чоохтап турган чоогын / Хыс пала прай истинчедедір* [7, с. 23] 'Девушка внимательно послушала / Таким образом / рассказанную кукушкой весть'. *Хулатай, пазын көдирip, көрзе, / Ала хас хус, учух килip, / Ытунче тапсап парча: / – Алып кизи тip пу чирге / Мин килген полгам, / Алтын чечпе төзінде / Алыг адай узупчаттыр нога* [7, с. 30] 'Когда Хулатай, подняв голову, посмотрел, / Пёстрая птица гусь, пролетая, / Над ним говорит: / Я прилетела на эту землю к богатырю, / Но под золотой коновязью, / Дурная собака спит, оказывается'. Как известно, в мифологической системе не только хакасов, но и других народов, присутствует образ говорящей человеческим голосом птицы, обладающей магическими способностями и тайными знаниями о мире. Данный факт свидетельствует о магической связи души человека и птицы. В. А. Бурнаков, описывая мифо-ритуальный комплекс, связанный с образами ворона и вороны, отмечает следующее: «Полагали, что эти птицы обладают способностью определять причины и следствия многих природных и мистических явлений. При этом наибольшее развитие в мировоззрении и культовой практике получил образ ворона. В хакасской традиции он воспринимался в качестве вещи птицы, посвящённой в тайны природы, бытия и человеческой судьбы. Выступал в качестве медиатора между различными сферами Вселенной, между жизнью и смертью» [17, с. 360];

в) песня богатыря. *Хайзы-хайзы ыраххы чирде амды / Көгдең артык көг истилген* [7, с. 110] 'Сейчас где-то далеко (букв. на далёкой земле) / Была слышна очень красивая музыка'. *Хайзы-хайзы көрiнмес чирде / Ирнiң күлүгi Хулатайның / Көд истилip, килчедедір* [7, с. 13] 'Песня молодца Хулатая / слышится откуда-то издалека (букв. где-то на невидимой земле)'. В этих двух предложениях акцентируется нахождение героев в далёкой дали, недостижимой зрительному восприятию наблюдателю. Недостижимая даль обозначается эпитетами: *хайзы-хайзы ыраххы чирде* «далеко-далеко (на далёкой земле)» и *хайзы-хайзы көрiнмес чирде* «далеко-далеко (на невидимой земле)». Как видим, рассмотренные процессы слухового восприятия, обозначаемые глаголом *истил-* «слышаться; слышно», характеризуются не самым ярким, наоборот, оглушённым, тусклым качеством слышимости, поскольку условия звучания отражаются в их сочетаемости с указанными обстоятельствами места и т. д. Широкий контекст, помимо песни богатыря, далее раскрывает слуховое восприятие топота богатырского коня: *Хайзы-хайзы ыраххы чирде / Аран-чула хара хула аттың / Тiгiртi тiгiреп истилчедедір* [7, с. 13] 'Далеко-далеко (букв. где-то на далёкой земле) / Слышен цокающий топот / Богатырского вороного коня'. *Ыс азахтыг хара ши, ойлап, / Сабылып, тiгiреп килчедір пу чирге* [7, с. 110] 'Трёхногая вороная кобылица, / Цокая копытами, бежит, устремляясь скачет на эту землю (т. е. в сторону наблюдателя)'. Как известно, сюжетобразующие мотивы родственных связей коня и богатыря присутствуют в героических сказаниях многих народов. Образы коня и героя, в имени которого часто указывается масть его коня, взаимодополняют друг друга и в хакасском фольклоре. Считаем, что основные функции коня, выявленные А. Н. Дмитриенко в эпосах алтайцев и бурят, характерны и для хакасских героических сказаний: «1) средство передвижения; 2) провидец; 3) советчик; 4) боец; 5) участник исцеления/воскрешения героя; 6) воспитатель младенца – героя; 7) вестник» [18, с. 84]. Если в рассмотренных контекстах описывается слуховое восприятие песен богатыря из невидимой дали, то в следующем предложении актуализируется эпизод со слуховым восприятием песни мальчика-слуги, находящегося совсем рядом: *Хочын Арыг хыс Тас оолахтың ырын ис салды* [7, с. 116] 'Девушка Хочын Арыг услышала песню Мальчика-слуги'. Услышав песню мальчика, Хочын Арыг Хыс подзывает его к себе: – *Тас оолаам, пеер кил! – тip, хыйгылап тур. / Тас оол айлан килген. / – Ниме тip ырлап, ниме тip көглен парчазың? / Тас оол: «Я, чача кизи, – тидір, / – Алып ах пүүрнiң амалын мин пiледiрбiн* [7, с. 116] '[Мой] Мальчик-слуга, иди ко мне, – подозвала. / Мальчик-слуга повернулся. / О чём же ты поёшь [свою песню]? / Мальчик-слуга говорит: – Да, тетя, / Я знаю мысли величественной белой волчицы';

г) человеческий голос. *Ыраххы чирде Чарых Көдк туңмазының / Табызы истиле түскен: / – Абаа кизи Хулатай, / Чирiң сини ползын* [7, с. 29] 'Где-то далеко послышался голос / [Его] сестрѐнки Чарых Коок: Брат [мой] Хулатай, / Пусть земля будет твоей'. Описанному в данном предложении эпизоду в тексте предшествует поиск Хулатаем своей сестрѐнки: *Хулатай, туруп,*

*ах ѳрге ибдең сығып килді, / Чарых Кѳѳк хыс туңмазын кѳр таппин тур, / Пир дее чирде чоғыл. / Чогар кѳрп, харабысса, / ат пазынча арыг кѳѳк хус кѳдиріл пари* [7, с. 29] ‘Хулатай встал и вышел из ханской юрты, / Не может найти (взглядом) [свою] сестрѳнку Чарых Коок, / Нигде еѳ нет. / Когда же, подняв, голову, посмотрел вверх, / [Увидел, как] величиной с лошадиною голову кукушка поднимается в небо’. Если в рассмотренных ранее предложениях глагол *истил* «слышаться; слышно» выражает слуховое восприятие действия, происходящего в далѳком, недоступном для видимости месте, то в данном случае герой (Хулатай) слышит голос кукушки, исчезающей в небесной синеве. Данные аспекты действия конкретизируются выражениями: *чогар кѳрп, харабысса...* – когда же, подняв, голову, посмотрел вверх... и *кѳдиріл пари* – поднимается (в небо) ... Также на очевидное действие, происходящее на глазах у героя (говорящего, наблюдателя) указывает аффикс настоящего времени *-ир* у сложного глагола *кѳдиріл пари*. В разговорной и диалектной речи формант *-р* в основе глагола выпадает.

Целостный образ перцептивного восприятия окружающего мира часто передается с указанием органов чувств: *Хан Миргеннің ікі хараана / Ниме кѳрпмин одырадыр, / Ікі хулахха ниме истилбин одырадыр* [7, с. 45] ‘Хан Миргену (букв. двум его глазам) / Ничего не видно, / Ничего не слышно (букв. двум его ушам)’. *Кѳѳк хустың табызы / Чадыпчатхан хыс паланың / Ікі хулаана истилчедедір* [7, с. 23] ‘Голос птицы кукушки / Слышен в два уха / Лежащей девочки’. В приведенных контекстах конкретизация органов слухового или зрительного восприятия – двух глаз и двух ушей – способствует акцентированию перцептивного процесса, что характерно только для фольклорных текстов. В других же случаях наименование органов восприятия упоминается обычно в описаниях способности/неспособности (возможности/невозможности) восприятия: *харах кѳрбинче* «ничего не видно; слепой», *харайтаң уйан* «[у него] зрение плохое», *харах чітіг* «острое зрение», *хулах туных* «[он] не слышит; глухой», *хулах хатыг* «[он] плохо слышит», *хулах чарых* «[он] хорошо слышит» и т. д.

Как известно, героические сказания имеют свою специфику сложения поэтической речи. Среди особенностей системы их сложения можно отметить следующее: для демонстрации гармоничности и благозвучия поэтического текста к глаголам часто присоединяются форманты настоящего времени со значением многократного или постоянного действия. Эти форманты, в основном, являются принадлежностью качинского диалекта хакасского языка:

а) *-дыр/-дир*. Эта форма «образуется путѳм присоединения к деепричастию на *-а/-е* аффикса *-дыр/-дир* (<тур- «стоять») [19, с. 204]. *Хан Мирген: «Ноо ниме полды?» – тидір* [7, с. 55] ‘Хан Мирген **говорит**: «Что случилось?»’;

б) *-чадыр/-чедір*. Считается, что данный аффикс является исходным от глагола *чат-* «лежать», который «утратив свое лексическое значение, слился в одно слово с основой глагола и подчинился закону гармонии гласных. Глагол *чадыр* обозначает действие, совершающееся в момент речи о нем» [3, с. 68]. *Ах хайаның истінде пазох пир ізік турчадыр* [7, с. 73] ‘Внутри белой скалы **стоит** ещѳ одна дверь’. Соответственно, использование сказителем – хайджи указанных глагольных формантов свидетельствует о том, что данные героические сказания создавались и передавались из поколения в поколение в среде единойязычных качинских этносов.

## 2) Глагол *ис-* «слышать; слушать»

Глагол *ис-* «слышать; слушать» выражает активное восприятие объекта, выраженного именем или придаточным предложением в форме вин. п.: *Ўзут Арыгның паарынаң сыххан палазының / Јди чоохтаан чоогын истпн, / Хара чўрегі хайнап турадыр* [7, с. 60] ‘[Его] чѳрное сердце волновалось (букв. кипело), / **Слушая рассказ** / Сына, рождѳнного (букв. вышедшего из печени) от Узут Арыг’. *Хулатай, Ўзут Арыг хатының хыйгызын истпн, / Тарых чѳре парган* [7, с. 61] ‘Хулатай стал нервничать, / **услышав клич** [своей] жены Узут Арыг’. *Алыттар аны ла икенде, / Ах ѳрге ибдең сыххлап чѳрбистилер* [7, с. 83] ‘Богатыри, как только это услышали, / Вышли из ханской юрты’. Как видим, в приведенных примерах, глагол *ис-* «слышать; слушать», как правило, употребляется в форме деепричастия и возглавляет придаточную часть предложения. Данную особенность реализации глагола *ис-* «слышать; слушать» мы можем объяснить тем, что услышанная информация может послужить основанием для каких-либо дальнейших действий. Подобная тенденция хода событий не случайна, поскольку «процесс восприятия мира и окружающей действительности является основным видом жизнедеятельности человека.



Другие виды его деятельности: мыслительная, эмоциональная, трудовая, поведенческая и др., являются вторичной формой взаимодействия с внешним миром; изначальной же формой является его восприятие явлений и фактов действительности, которые могут послужить для дальнейших его действий. Возникновению каких-либо эмоций, мыслей или трудовых и интеллектуальных процессов предшествует восприятие действительности, через которое поступает соответствующая информация в сознание человека» [20, с. 89-90]. В описаниях подобных ситуаций глагол *ис-* «слушать, слышать» является источником мотивации дальнейших действий субъекта: – *Алтын Ханның чиринзер, / Арға-мөрий полчатханын истин, / Тойга парчабыс, – тидір* [7, с. 77] ‘Говорит: – [Мы] едем на праздник, / На земли Алтын Хана, / **Услышав** о том, что там проходят состязания’. *Сүмекчин, аны истин алып, / Ах өрге ибдең сыгара ойлады* [7, с. 93] ‘Слу-га, **услышав** это, / Выбежала из ханской юрты’. *Алып Хан Хыс, аны ла икенде, тура салган* [7, с. 104] ‘Девушка Алып Хан, **как только это услышала**, соскочила’.

Глагол *ис-* «слушать, слышать» часто используется в вопросительной форме, тем самым говорящий хочет убедиться (удостовериться), что его действительно слушали. По мнению говорящего, его информация является важной для слушающих, и, спрашивая, он хочет убедиться, что его слова действительно дошли до адресата: *Ўс кўннең хара хула аттыг Хулатай / Мында читпезе, ўс азахтыг хара ни / Хыриңда тура тўзер, Хан Миргенім, / Истин турзың ма мині?!* [7, с. 42] ‘Если через три дня Хулатай с воронным конём, / Не доберётся сюда, то трёхногая воронная кобыла / Встанет рядом, [Мой] Хан Мирген, [Ты] слышишь меня?!’. *Алып ах нўўрге алтанып, / Алтын меспекнең ниткезінең игебіссен, / <...> Анча маңат ойлир. / Истиң ме, Албынчы?* [7, с. 74] ‘Сев верхом на белого волка – богатыря, заденешь золотой булавой его затылка, <...> Тогда он будет бежать быстро. / [Ты] слышал меня, Албынчы?’. Используя вопрос-уточнение, говорящий руководствуется желанием более эффективного воздействия на собеседника.

Использование императива *көр!* «смотри!» в конструкции обозначает строгий и настойчивый наказ с оттенком категоричности. Говорящий рассчитывает на беспрекословное выполнение своего наказа со стороны адресата *Ўзүт Арыг ічеңні тудып алзаң, / Минің чоогым ис, көр, чир дее өдірбессің* [7, с. 114] ‘Когда поймашь свою мать, Узут Арыг, / **Послушайся** меня, **смотри**, не убивай её’. «В таких императивных конструкциях глагол *көр-* “смотреть, видеть” теряет свое основное визуальное значение и служит для усиления внимания адресата. Дополнительным оттенком таких высказываний является также интонация, рассчитанная на то, чтобы заставить адресата обратить особое внимание на положение дел и помнить об этом» [21, с. 81].

При присоединении аффикса *-чең-*, имеющего значение многократного действия в прошедшем времени, глагол *ис-* (*исчең*) выражает восприятие субъектом каких-либо слухов, разговоров, кривотолков о ком/чём-либо. Зависимый объект выражается именем или придаточным предложением в форме вин. п. или же на *-наңар / -неңер*. *Хан кізі чоохтап одыр: / – Я, хулах хысха даа полза, / Хулатайны исчеңмін* [7, с. 96] ‘Хан говорит: / Да, хоть я и плохо слышу, (*букв.* [мои] уши коротки), / [Я] слышал про Хулатая’. Подобные примеры свидетельствуют о том, что разные способы репрезентации грамматических структур соответствуют определённым ситуациям слухового восприятия.

Конкретизация каких-либо слухов обеспечивается связкой *тін* (мол, *букв.* говоря), которая является распространённым средством связи между глаголами (говорения, мышления, эмоции, движения, письма, восприятия и т. д.) и придаточными предложениями, которые выражают различные значения: причину или цель действия, предназначённость предмета для кого/чего-либо, принятие *кого* или *чего-л.* за *кого* или *чего-л.* и т. д. *Че хара хула аттыг Хулатайга / Хачаннаң чон хынмаан тін исчеңмін* [7, с. 35] ‘Но я слышал (обычно), мол, / Хулатая с воронным конём / Издавна народ не любил’. *Улуг нимедең хорыхпаза, Улуг ниме поэзы хорыгадыр тін исчеңмін* [7, с. 40] ‘Я слышал обычно, мол, / если не бояться чудовища, / Чудовище само боится’. Если позиция объекта заполняется зависимым предложением со связкой *тін*, то глагол *ис-* имеет значение «знать о *ком-чем-л.* по слухам, т. е. слышать много раз». Многократность слухового восприятия может выражаться также сложным глаголом *истін тур-* «слышать»: *Ізебі чоң Хулатайның / Иди тас польп парганын / Браххылар истін турадыр* [7, с. 15] ‘Весть о том, что могучий Хулатай / Превратился в камня / было слышно далеко-далеко’.



Переносные неперцептивные значения глагола *ис-* «слушать, слышать» выявляются в его сочетательных возможностях. Значение «слушаться *кого-л.*» обеспечивается сочетанием глагола *ис-* с существительным *сөс* «слово», *чоох* «1) рассказ; 2) разговор», например, *Таис минің чоогым исче* – Таис меня **слушается** [букв. слушает мой разговор]. *Алып Хан Хыс ничемнің / Чоогын даа искен ползам чи / [...]* / *Алып Хан Хыс ничемнің / Сөзін дее искен ползам чи* [7, с. 42] ‘Если бы только я **послушал советов** / [Своей] богатырши – сестры Алып Хан Хыс. Если бы только я **послушал слов** / [Своей] богатырши – сестры Алып Хан Хыс’. Чувства глубокого сожаления и раскаяния Хан Миргена, попавшего в беду из-за того, что в своё время не послушал наказов своей сестры Алып Хан Хыс, выражены аналитической формой *искен ползам чи* «если бы я послушал». Далее герой описывает своё состояние, к которому привело его ослушивание: *Хара айнага таптыр салдым, / Хайди ла хубулыпчатхайбын. / Хайда-хайда парыбысхан Хулатайны / Хайдаң табар полам* [7, с. 42] ‘[Я] оказался в руках чёрта (букв. меня нашёл чёрный чёрт) / В кого же [я] теперь превращусь, / Где же теперь Хулатай, / Как мне теперь его найти?’. В следующем предложении из эпизода встречи одной из героинь с волшебной птицей – провидицей глагол *ис-* «слушать; слушать» используется в форме настоящего времени: *Көдк хустың иди тапсап, / Чоохтап турган чоогын / Хыс пала прай истіңчедедір* [7, с. 23] ‘Девочка слышит **всё** (букв. [её] рассказ), / Что говорила кукушка’.

### 3) глагол *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать»

В героическом сказании «Албынчы» зафиксированы всего два примера с глаголом *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать», указывающим на активное целенаправленное действие субъекта во внешние источники. Семантика данного глагола маркирована следующими тремя основными признаками: активность, целенаправленность, отсубъектная направленность. *Хан Чачах хыс ойынга парарда, / Очы Сарыг хыстаң Хара Нинчи хыс / Ах өрге ибни тыңнап чөрген полтырлар* [7, с. 103] ‘В то время, когда Девушка Хан Чачах собиралась идти на состязания, / Девушка Очу Сарыг с Девушкой Хара Нинчи / **Подслушивали** что происходит в ханской юрте, оказывается?’. Сочетание глагола *тыңна-* с объектом, выраженным именем в вин. п., даёт значение целенаправленности действия субъекта. А в следующем предложении глагол *тыңна-* используется в форме условного наклонения и замыкает придаточное предложение: *Хан Миргеннің хаты Алтын Поос / Узуп полбин чатхан полтыр, / Иди чадын, тыңнапчатса, / Хараагы түнде алтын чечпе төзінде / Аран-чула аттар, огыраныза түзип, тохтадылар* [7, с. 55] ‘Жена Хан Миргена Алтын Поос / Лежала и не могла уснуть, оказывается, / Когда, лёжа, [она] **прислушалась**, / В ночной тиши возле золотой коновязи, / Тихо заржали и остановились богатырские кони’.

Глагол *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать» противопоставляется глаголу *ис-* «слушать, слышать» по семам нецеленаправленности/целенаправленности процесса и активности/пассивности субъекта. Однако в соответствующих контекстах семантика глагола *ис-* «слушать, слышать» нейтрализует эти семы: *Амды мини алыбызарлар ба за... / Сүмекчин, пардах, ис, пірезі аларга тир бе?* [7, с. 93] ‘Сейчас кто-то женится ли на мне... Слуга, иди-ка, подслушай, кто-то (из них), скажет ли жениться (на мне)?’. В данном предложении глагол *ис-* «слушать, слышать» актуализирует семы целенаправленности действия и активности субъекта.

### Заключение

Фольклорно-языковая картина мира конкретного этноса складывается из духовных, текстовых, мировоззренческих, национальных факторов, формирующихся на протяжении многих веков. «Специализированным средством выражения традиционных фольклорных концептов явились устно-поэтические формулы – устойчивые языковые и речевые образования» [22, с. 64]. В нашем исследовании такими традиционными формулами концептуальных концептов являются глаголы, репрезентирующие слуховое восприятие, как фрагмент фольклорно-языковой картины мира хакасов. Содержательная специфика героического сказания «Албынчы» заключается в том, что в нём концептуальное поле «слуховое восприятие» представлено только тремя глаголами: *истіл-* «слушаться; слышно»; *ис-* «слушать; слушать»; *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать». Всего в тексте героического сказания мы насчитываем 36 случаев использования этих глаголов. Наиболее многочисленным оказался денотативный

класс пассивного слухового восприятия, обслуживаемого глаголом *истил-* «слышаться; слышно». В позиции объекта при данном глаголе представлены: топот копыт богатырского коня; голос птицы (или волшебный голос птицы – кукушки); песня богатыря; человеческий голос. Также в анализируемом нами фактическом материале встретились примеры, привычные для фольклорных интерпретаций перцептивных событий с указанием органов восприятия. Описание воздействия слухового объекта на слуховые органы субъекта акцентирует данный процесс. В действительности же при описании названным глаголом различных ситуаций слухового восприятия речь идёт о воспринимающем субъекте (наблюдателе, говорящем), который в тексте не находит языкового выражения, т. е. носит имплицитный характер.

В остальных же случаях, в примерах с глаголами *ис-* «слышать; слушать» и *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать», перцептивное событие имеет двух участников: воспринимающего субъекта и воспринимаемого объекта. Базовый глагол со значением слухового восприятия *ис-* «слышать; слушать» часто употребляется в форме деепричастия и возглавляет придаточную часть предложения. Данную особенность реализации глагола *ис-* «слышать; слушать» мы можем объяснить тем, что услышанная информация может послужить основанием для каких-либо дальнейших физических, эмоциональных, поведенческих действий. Также нами зафиксированы предложения, где глагол *ис-* «слышать; слушать» используется в роли императива и в вопросительной форме для подчёркивания важности передаваемой информации. Следует подчеркнуть, что глаголы со значением слухового восприятия, как правило, однозначны. Но глаголу *ис-* «слышать; слушать» переносное значение «слушаться» обеспечивает его сочетание с существительными *сӱс* «слово» и *чоох* «рассказ; разговор». Данный факт также отражён на материале героического сказания «Албынчы».

Активное слуховое восприятие, выраженное глаголом *тыңна-* «1) внимательно слушать; прислушиваться; 2) подслушивать», в анализируемом тексте отображается только двумя примерами. Предполагаем, что фокусировка слухового восприятия, судя по языковым данным, не актуально для персонажей героического сказания «Албынчы».

Таким образом, языковое отражение концепта «слуховое восприятие», как фрагмента фольклорно-языковой картины мира на примере героического сказания «Албынчы», представлено скромно, лишь тремя глагольными единицами. Однако их синтагматические возможности ориентированы на выявление всех возможных процессов слухового восприятия. Тем самым значимость слухового восприятия в создании фольклорно-языковой картины мира обусловлена тем, что все слуховые объекты – звуки окружающей действительности и человеческой деятельности – представляют собой когнитивный и информационно-смысловой блок, фиксируемый субъектом (наблюдателем, говорящим).

### Литература

1. Черноусова П. И. Фольклорно-языковая картина мира, представленная в диалоговой модели (на материале русской волшебной сказки) // Вестник Челябинского государственного университета. – 2013, № 14 (305). – С. 114-120.
2. Елизарова Г. С. Фольклорная картина мира как часть национальной картины мира // Филология, языкознание, дидактика : теория и методика исследований : сб. науч. тр. – Екатеринбург : Изд-во РГПШУ, 2010. – С. 51-58.
3. Субракова О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2007. – 164 с.
4. Войтенко Е. П. Образные языковые средства в хакасском и русском эпосе (на материале хакасского героического эпоса «Ай Хуучин» и русских былинных текстов Сибири и Дальнего Востока) : автореф. дисс. ... к. филол. н. – Новосибирск, 2010. – 23 с.
5. Субракова О. В. Монгольские заимствования в языке хакасского героического эпоса // Учёные записки. Вып. 20. Серия филологическая № 3. – Абакан, 1976. – С. 147-160.
6. Кадышев С. П. Албынчи : хакасское героическое сказание / Сост. В. И. Доможаков, Д. И. Чанков ; лит. пер. И. С. Кычакова. – Абакан : Хакасское областное гос. изд-во, 1951. – 110 с. (На хакасском и русс. яз.).
7. Албынчы. Алыптыг нымах. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2018. – 126 с. (На хакасском яз.).

8. Майногашева В. Е. О народности основы героического сказания «Албынжи» // Ученые записки. Вып. 4. – Абакан, 1956. – С. 78-89.
9. Каксин В. Б. Авторитетность как коммуникативная категория // Авторитетность и коммуникация. Аспекты языка и коммуникации. Вып. 4. – Воронеж : ВГУ, 2008. – С. 7-23.
10. Хакасско-русский словарь – Хакас-орыс сѳстiгi : около 22 тыс. слов / Под общей ред. О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
11. Древнетюркский словарь / Ред. В. М. Наделяев и др. – Ленинград : Наука. Ленинградское отд-е, 1969. – 676 с.
12. Якутско-русский словарь / Под ред. П. А. Слепцова. – Москва : Советская энциклопедия, 1972. – 568 с.
13. Русско-тувинский словарь / Под ред. Д. А. Монгуша. – Абакан : Кооператив «Журналист», 2015. – 664 с.
14. Рассадин В. И. Тофаларско-русский, русско-тофаларский словарь : учебное пособие для учащихся средних школ. – Санкт-Петербург : Дрофа. Санкт-Петербург, 2005. – 295 с.
15. Русско-алтайский словарь. В 2 т. Т. 2 (П-Я) / Науч. ред. А. В. Дыбо. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2016. – 896 с.
16. Курпешко-Таннагашева Н. Н., Апонькин Ф. Я. Шорско-русский и русско-шорский словарь. – Кемерово : Кемеровское кн. изд-во. 1993. – 153 с.
17. Бурнаков В. А. Образ врановых птиц в мировоззрении хакасов // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2010, № 4 (30). – С. 346-362.
18. Дмитриенко А. Н. Богатырь и его конь в алтайском и бурятском эпосе : стереотипы поведения и ценности народов // Сибирский филологический журнал. – 2014, № 4. – С. 83-89.
19. Грамматика хакасского языка / Под ред. Н. А. Баскакова. – Москва : Наука. Гл. ред. вост. лит-ры, 1975. – 420 с.
20. Каксин А. Д. Компоненты семантики глаголов восприятия (на материале хантыйского языка) // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. – 2019, № 9-1. – С. 89-94.
21. Чертыкова М. Д. Семантико-когнитивная характеристика хакасских глаголов со значением восприятия и их лексических соответствий в других тюркских языках. – Абакан : Издательство ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2019. – 160 с.
22. Артѳменко Е. Б. Фольклорная формула в аспекте ее функционирования и генезиса // Проблемы изучения живого русского слова на рубеже тысячелетий : материалы II Всероссийской научно-практической конференции (г. Воронеж, 1-2 ноября 2003 г.). Ч. 2. – Воронеж : ВГПУ, 2003. – С. 63-73.

## References

1. Chernousova P. I. *Fol'klorno-yazykovaya kartina mira, predstavlenneya v dialogovoi modeli (na materiale russkoi volshebnoi skazki)* [Folklore-linguistic picture of the world presented in a dialogue model (based on the material of a Russian fairy tale)]. In: *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Chelyabinsk State University]. 2013, No. 14 (305), pp. 114-120. (In Russ.).
2. Elizarova G. S. *Fol'klornaya kartina mira kak chast' nacional'noi kartiny mira* [Folklore picture of the world as part of a national picture of the world]. In: *Filologiya, yazykoznanie, didaktika: teoriya i metodika issledovaniy: sb. nauch. tr.* [Philology, linguistics, didactics: theory and research methodology: collection of scientific papers]. Ekaterinburg, Izdatel'stvo RGPPU, 2010, pp. 51-58. (In Russ.).
3. Subrakova O. V. *Yazyk khakasskogo geroicheskogo eposa* [The language of the Khakas heroic epic]. Abakan, Hakasskoe kn. izd-vo, 2007, 164 p. (In Russ.).
4. Voytenko E. P. *Obraznye yazykovye sredstva v khakasskom i russkom epose (na materiale khakasskogo geroicheskogo eposa "Ai Huuchin" i russkikh bylinnykh tekstov Sibiri i Dal'nego Vostoka)* [Figurative language means in the Khakas and Russian epics (based on the material of the Khakas heroic epic "Ay Huuchin" and Russian epic texts of Siberia and the Far East)]. Avtoref. diss. ... kand. filol. n. Novosibirsk, 2010, 23 p. (In Russ.).
5. Subrakova O. V. *Mongol'skie zaimstvovaniya v yazyke khakasskogo geroicheskogo eposa* [Mongolian borrowings in the language of the Khakas heroic epic]. In: *Uchenye zapiski. Vyp. 20. Seriya filologicheskaya № 3* [Scientific notes. Iss. 20. Philological series No. 3]. Abakan, 1976, pp. 147-160. (In Russ.).

6. Kadyshhev S. P. *Albynzhi: khakasskoe geroicheskoe skazanie* [Albynji: Khakas heroic legend]. Sost. V. I. Domozhakov, D. I. Chankov; lit. per. I. S. Kychakova. Abakan, Hakasskoe oblastnoe gos. izd-vo, 1951, 110 p. (In Khakas and Russ.).
7. *Albynchy. Alyptykh nymakh* [Albynji. Khakas heroic legend]. Abakan, Hakasskoe kn. izd-vo, 2018, 126 p. (In Khakas).
8. Maynogasheva V. E. *O narodnosti osnovy geroicheskogo skazaniya "Albynzhi"* [On the nationality of the foundations of the heroic legend "Albynji"]. In: *Uchenye zapiski. Vyp. 4* [Scientific notes. Iss. 4]. Abakan, Hakasskoe kn. izd-vo, 1956, pp. 78-89. (In Russ.).
9. Kashkin V. B. *Avtoritetnost' kak kommunikativnaya kategoriya* [Authority as a communicative category]. In: *Avtoritetnost' i kommunikaciya. Aspekty yazyka i kommunikacii. Vyp. 4* [Authority and communication. Aspects of Language and Communication. Iss. 4]. Voronezh, VGU, 2008, pp. 7-23. (In Russ.).
10. *Khakassko-russkii slovar'* [Khakas-Russian dictionary]. Hakas-orys söstigi: okolo 22 tys. slov. Pod obsh. red. O. V. Subrakovoi. Novosibirsk, Nauka, 2006, 1114 p.
11. *Drevnyeturkskii slovar'* [Ancient Turkic Dictionary]. Red. V. M. Nadelyaev i dr. Leningrad, Nauka. Leningradskoe otd-e, 1969, 676 p.
12. *Yakutsko-russkii slovar'* [Yakut-Russian dictionary]. Pod red. P. A. Slepceva. Moscow, Sovetskaya enciklopediya, 1972, 568 p.
13. *Russko-tuvinskii slovar': 32000 slov* [Russian-Tuvan dictionary. 32 000 words]. Pod red. D. A. Mongusha. Abakan, Kooperativ "Zhurnalist", 2015, 664 p.
14. Rassadin V. I. *Tofalarsko-russkii, russko-tofalarskii slovar': uchebnoe posobie dlya uchashchikhsya srednikh shkol* [Tofalar-Russian, Russian-Tofalar dictionary: a textbook for high school students]. Saint Petersburg, Drofa. Sankt-Peterburg, 2005, 295 p.
15. *Russko-altaiskii slovar'. V 2 t. T. 2 (P-Ya)* [Russian-Altai dictionary. In 2 vol. Vol. 2 (P-Ya)]. Nauch. red. A. V. Dybo. Gorno-Altai, NII altaistiki im. S. S. Surazakova, 2016, 896 p.
16. Kurpeshko-Tannagasheva N. N., Apon'kin F. Ya. *Shorsko-russkii i russko-shorskii slovar'* [Shor-Russian and Russian-Shor dictionary]. Kemerovo, Kemerovskoe kn. izd-vo, 1993, 153 p.
17. Burnakov V. A. *Obraz vranovykh ptic v mirovozzrenii khakasov* [The image of corvidae birds in the Khakas worldview]. In: *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [Problems of history, philology, culture]. 2010, No. 4 (30), pp. 346-362. (In Russ.).
18. Dmitrienko A. N. *Bogatyr' i ego kon' v altaiskom i buryatskom epose: stereotypy povedeniya i cennosti narodov* [The hero and his horse in the Altai and Buryat epics: stereotypes of behavior and values of peoples]. In: *Sibirskii filologicheskii zhurnal* [Siberian Philological Journal]. 2014, No. 4, pp. 83-89. (In Russ.).
19. *Grammatika khakasskogo yazyka* [Grammar of the Khakas language]. Pod red. N. A. Baskakova. Moscow, Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoi literatury, 1975, 420 p. (In Russ.).
20. Kaksin A. D. *Komponenty semantiki glagolov vospriyatiya (na materiale khantyiskogo yazyka)* [Components of the semantics of verbs of perception (based on the material of the Khanty language)]. In: *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk* [International Journal of Humanities and Natural Sciences]. 2019, No. 9-1, pp. 89-94. (In Russ.).
21. Chertykova M. D. *Semantiko-kognitivnaya kharakteristika khakasskikh glagolov so znacheniem vospriyatiya i ikh leksicheskikh sootvetstviy v drugikh tyurkskikh yazykakh* [Semantic and cognitive characteristics of Khakas verbs with the meaning of perception and their lexical correspondences in other Turkic languages]. Abakan, Izdatel'stvo HGU im. N. F. Katanova, 2019, 160 p. (In Russ.).
22. Artyomenko E. B. *Fol'klornaya formula v aspekte eye funkcionirovaniya i genezisa* [Folklore formula in the aspect of its functioning and genesis]. In: *Problemy izucheniya zhivogo russkogo slova na rubezhe tysyacheletii: materialy II Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (g. Voronezh, 1-2 noyabrya 2003 g.). Ch. 2* [Problems of studying living Russian words at the turn of the millennium: materials of the II All-Russian scientific and practical conference (Voronezh, November 1-2, 2003). Part 2]. Voronezh, VGPU, 2003, pp. 63-73. (In Russ.).

УДК 821.512.157Гоголев.09-3116  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58371

*А. Н. Мыреева*

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## **ГЕРОЙ И ФОЛЬКЛОРНО-МИФОЛОГИЧЕСКОЕ НАЧАЛО В КОНЦЕПТОСФЕРЕ ИСТОРИКО-БИОГРАФИЧЕСКОГО РОМАНА (И. М. Гоголев – Кындыл «Манчаары»)**

*Аннотация.* Выявление роли фольклорно-мифологического начала в своеобразии национальной картины мира в литературном произведении находит выражение в системе художественных концептов, образующих концептосферу, в которой воплощается культурно-исторический, духовно-нравственный опыт нации. Актуальность избранной темы определяется малой изученностью данной проблемы в якутском литературоведении, в частности, в жанрологии. В этом плане особый интерес представляет выявление роли фольклорно-мифологического начала и олонхо в концептосфере национального мира в самом крупном эпическом жанре – романе, который получил высокое развитие в якутской литературе второй половины XX в. В последней четверти XX в. знаменательно появление жанра собственно исторического и философского романа, что является показателем высокого уровня развития литературы. В 1990-е гг., в переломный момент, эволюции умопредставлений, утраты прежних ориентиров и неясности новых, роман как форму миропознания характеризует освобождение от социальных и культурных догм и канонов, что отразилось и в жанровой динамике. Лучшие романы якутских авторов отличает широкий историко-культурный, этногенетический аспект осмысления истории народа. Возросшая роль личностного начала определила актуализацию новых форм романного мышления, обогащение реалистического в основе письма новым обращением к народно-поэтическим, фольклорным истокам, мифу, олонхо, что позволило углубить философский план повествования, усилить гуманистический пафос. Одно из вершинных проявлений развития жанра романа характерно для творчества народного писателя Якутии И. М. Гоголева – Кындыл. Творческое наследие писателя многогранно, отмечено достижениями во всех основных жанрах литературы: в поэзии, в прозе и в драме. Значимым событием в литературе стали его романы «Черный стерх», «Богиня милосердия», «Третий глаз». В ряду произведений писателя выделяется историко-биографический роман «Манчаары» (2001). Цели и задачи работы определены выявлением роли фольклорно-мифологического начала и олонхо в концептосфере национального мира в романе «Манчаары». Используются историко-культурный, типологический, концептуальный методы исследования.

*Ключевые слова:* концептосфера, роман, национальный мир, авторская позиция, историко-биографический, философский, фольклорно-мифологический, традиция, олонхо, И. М. Гоголев.

*A. N. Myreeva*

## **Hero and folklore-mythological beginning in the conceptual sphere of a historical and biographical novel *Manchaary* by I. M. Gogolev – Kyndyl**

*Abstract.* The identification of the role of the folklore and mythological principle in the uniqueness of the national picture of the world in a literary work finds expression in the system of artistic concepts that form the conceptual sphere, which embodies the cultural, historical, spiritual and moral experience of the nation. The relevance of the chosen topic is determined by the low degree of research of this problem in Yakut literary criticism, in particular, in genre studies. In this regard, of particular interest is the identification of the role of folklore and mythological beginning and olonkho in the conceptual sphere of the national world in the largest epic

---

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

E-mail: anastmyreeva@yandex.ru

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

E-mail: anastmyreeva@yandex.ru



genre-in the novel, which was highly developed in the Yakut literature of the second half of the twentieth century. In the last quarter of the XX century, the emergence of the genre of the historical and philosophical novel itself is significant, which is an indicator of the high level of development of literature. In the 90-ies, at a turning point, the evolution of mental representations, the loss of former landmarks and the ambiguity of new ones, the novel as a form of world knowledge characterizes the liberation from social and cultural dogmas and canons, which was reflected in the genre dynamics. The best novels of Yakut authors are distinguished by a wide historical, cultural, ethno-genetic aspect of understanding the history of the people. The increased role of personality has identified the mainstreaming of new forms of novel thinking, the enrichment of a realistic based letter new appeal to folk poetry, folk roots, the myth, the olonkho, which allowed to deepen the philosophical terms of narrative, heighten the pathos. One of the top manifestations of the development of the genre of the novel is characteristic of the work of the people's writer of Yakutia I. M. Gogolev – Kyndyl. The creative heritage of the writer is multifaceted, marked by achievements in all major genres of literature: poetry, prose and drama. A significant event in literature were his novels: *Black Crane*, *Goddess of Mercy*, *The Third Eye*. Among the works of the writer stands out historical and biographical novel *Manchaary* (2001). The goals and objectives of the work are determined by the identification of the role of folklore and mythological principle and olonkho in the conceptual sphere of the national world in the novel *Manchaary*. Historical-cultural, typological, conceptual methods of research are used.

*Keywords:* conceptual sphere, novel, national world, author's position, historical and biographical, philosophical, folklore-mythological, tradition, olonkho, I. M. Gogolev.

### **Введение**

В современном литературоведении актуально исследование культурного концепта как носителя ментальной памяти народа, своеобразии национальной картины мира в литературном произведении находит выражение в системе концептов, образующих концептосферу. Понятие концептосферы впервые введено в научный оборот академиком Д. С. Лихачевым [1]. Исследователь выделяет особое значение концептосферы как «алгебраическое выражение» всей культуры нации, связанного со всем историческим опытом народа. Особый интерес представляют труды, посвященные собственно исследованию концептосферы, в т. ч. Н. В. Александрович о средствах объективации концептосферы художественного произведения в переводе [2].

В якутском литературоведении проблема мало исследована, значимы труды лингвистов, главным образом, П. А. Слепцова, отмечающего богатство концептосферы якутского языка, основанного на народном поэтическом творчестве [3].

Целью данной работы ставим выявление роли фольклорно-мифологического начала в концептосфере национального мира в историко-биографическом романе И. М. Гоголева «Манчаары».

### **Проблема исследования концептосферы в современном литературоведении**

В современном литературоведении актуально понятие культурного концепта как носителя ментальной памяти народа, способствующего общности, преемственности культурно-исторического развития. Как пишет исследователь: «Концептуальный анализ художественного текста предполагает выявление и реконструирование его концептосферы, т. е. индивидуально-авторской художественной картины мира, воплощенной в произведении» [2, с. 160].

Своеобразие национальной картины мира в литературном произведении выражается в системе художественных концептов, образующих концептосферу, отражающей культурно-исторический, духовно-нравственный опыт нации. Определяя концептосферу как многомерное ментальное образование, Д. С. Лихачев уточнял: «Понятие концептосферы особенно важно тем, что оно помогает понять, почему язык является не просто способом общения, но и неким концентратом культуры нации и ее воплощения в разных слоях населения вплоть до отдельной личности. Язык нации является сам по себе сжатым, если хотите, алгебраическим выражением всей культуры нации» [4, с. 9].

Как верно замечено, концептуальный анализ позволяет рассмотреть в единстве художественный мир произведения и национальный мир. С другой стороны, концептуальный анализ предстает как «интегративный метод, позволяющий использовать возможности разных филологических и гуманитарных дисциплин – лингвистики, литературоведения, культурологии, психологии и др.» [2, с. 8].

Исследование концептосферы национального мира в литературном произведении является мало исследованной областью в якутском литературоведении. И в этом отношении очень важно мнение известных якутских лингвистов. Как пишет П. А. Слепцов: «Даже самое беглое знакомство с концептосферой родного языка выявляет неразрывную ее связь с многовековой культурой якутского народа. Концептосфера языка отчетливо выявляет мифологическую в своей глубинной основе духовную культуру народа, своеобразную религиозную сущность традиционных якутских верований, связанных с анимизмом и шаманизмом. В этом отношении концептосфера языка олонхо, народных исторических преданий, сказок и мифов, пословиц и поговорок, народных песен – имеет особое значение и является тем мостом, который соединяет древнюю традиционную культуру с современностью». И далее: «Все это предстоит очень серьезно изучить» [3, с. 16].

Важно выделение текстообразующих, так называемых ключевых, базовых концептов: «Ключевые концепты культуры занимают важное положение в коллективном языковом сознании, поэтому их исследование становится чрезвычайно актуальной проблемой» [2, с. 10-11], и в этом же ряду выделяется и понятие концептуального героя в литературном произведении, вокруг которого формируется концептосфера.

В современных обстоятельствах важно обратиться к духовно-нравственному наследию народа, к сформировавшемуся веками комплексу духовных и нравственных ценностей, сохраненных в концептосфере лучших произведений литературы.

Как определял Г. Д. Гачев: «Для выявления национального образа мира берется целостность национальной жизни: и природа, и даже быт и фольклор, и язык, образность поэзии, т. е. выявляется как бы набор основного фонда национальных ценностей, ориентиров, символов, архетипов, что и определяет склад мышления, логос народа» [5, с. 5].

В свое время В. Г. Белинский оценил роман А. С. Пушкина «Евгений Онегин» как «энциклопедию русской жизни». Энциклопедия народа саха<sup>1</sup> художественно воплощена в лучших произведениях якутской литературы и, в первую очередь, в большом эпическом жанре – романе. Жанр романа получил в якутской литературе высокое развитие, о чем свидетельствуют эпические произведения писателей разных поколений: С. С. Яковлева – Эрилик Эристиин, Н. Е. Мординова – Амма Аччыгыя, Н. Г. Золотарева – Якутского, Софр. П. Данилова, В. С. Яковлева – Далан, ближе к современности – Н. А. Лугинова, Е. П. Неймохова, И. М. Гоголева, П. Н. Харитонова – Ойуку и др.

Динамика жанрового развития якутской романистики во второй половине XX - начале XXI вв. определяет актуальность исследования историко-биографического романа как нового явления в якутской литературе. Появился целый ряд произведений историко-биографической прозы, что необходимо осмыслить в аспекте традиций и новаторства, своеобразия поэтики, роли и значения в литературном процессе.

Черты жанра художественной биографии явны в первых романах в якутской литературе: «Весенняя пора» Н. Е. Мординова – Амма Аччыгыя, «Судьба» Н. Г. Золотарева – Якутского, также в повестях «Беда» Амма Аччыгыя, «Жизнь отца» Р. А. Кулаковского и др.

Появление к концу XX в. романа И. М. Гоголева – Кындыл «Манчаары», дилогии Е. П. Неймохова «Алампа», эпического романа В. С. Яковлева – Далан «Тыгын Дархан», трилогии Н. А. Лугинова «По велению Чингисхана» явилось свидетельством нового уровня развития историко-биографического, историко-философского жанра, что и определяет актуальность предпринимаемого исследования.

В самом широком понимании историко-биографическая проза предстает как история жизни выдающейся личности, в свое время А. Толстой высказался, что основным в историческом романе является «становление личности в эпохе». Как писал Ю. В. Манн: «В историко-биографической книге, как в любом историческом произведении, всегда осуществляется синтез прошлого и настоящего» [6, с. 42]. В основе сюжетно-композиционной организации – история характера.

<sup>1</sup> Саха – самоназвание якутов.

С другой стороны, определяющую функцию в тексте историко-биографического произведения несет образ автора, являясь внутренним организующим принципом. Эстетически формирующую роль автора выделял М. М. Бахтин: «Автор – носитель напряженно-активного единства законченного целого произведения, трансгредиентного каждому моменту его» [7, с. 31].

Особая роль автора в структуре литературного произведения исследована в трудах В. В. Виноградова. Все виды речи произведения он рассматривал, в конечном счете, в связи с категорией автора: «... Образ автора – ключ к композиции целого» [8, с. 303]. Основным средством воплощения авторской позиции являются формы повествования, стилистические особенности текста.

В понимании жанрового своеобразия историко-биографической прозы важно учитывать особенности пространственно-временной организации текста, хронотопа. Сложность исследования жанра обусловлена и тем, что историко-биографическое произведение имеет «пограничный» характер, сочетая в себе документ и вымысел, историческое и собственно художественное начало. Имея в виду синкретизм историко-биографической прозы, важно подчеркнуть ее близость к жанру философской прозы.

### **Олонхо и эпический жанр в якутской литературе**

Основные аспекты влияния философии и поэтики олонхо проявились в зарождении и развитии эпических жанров в якутской литературе. Исследователи олонхо выделяют философские основы олонхо: «Непреодолимая его ценность заключается в том, что он проникнут духом глубокой народной любви к своей родине, подлинным гуманизмом, идеалами справедливости, добра и красоты, мира и труда» [9, с. 176].

К. Д. Уткин рассматривал олонхо как систему триединой связи мифологии, религии, предфилософии: «Олонхо – духовный космос народа саха, его своеобразный космогонический мир» [10, с. 176].

Важен тезис о своеобразном историзме жанра: «Олонхо задумано, создано и подано как своеобразная история всего племени человеческого в самом широком смысле этого слова – всего человеческого общества. Правда, история эта не реальная, – фантастическая» [11, с. 416].

Также выделяется биографическая основа олонхо, определяемая жизнеописанием исключительного героя, носителя идеи счастья: «Носителям этой идеи счастья является герой олонхо, который ведет борьбу против сил зла и является в центре всего происходящего, все фокусируется вокруг его судьбы» [12, с. 415].

В связи с особенностями проблематики выделяются особенности поэтики, стиля олонхо: гиперболизация, контрастность, устойчивые поэтические формулы, богатство изобразительно-выразительных средств, эпитетов и сравнений.

Ведущий исследователь жанра И. В. Пухов выделял особое значение в поэтике олонхо пейзажных описаний: «Природа в олонхо одушевлена. Она теснейшим образом связана с происходящими событиями. Реагирует на них и принимает в них участие» [12, с. 44-45].

Особая роль в поэтической системе олонхо принадлежит автору-сказителю.

Выделенные аспекты содержания и поэтики олонхо своеобразно отразились в зарождении и развитии эпических жанров в якутской литературе, что более всего проявилось в творчестве основоположников А. Е. Кулаковского, А. И. Софронова – Алампа, П. А. Ойунского.

Народно-поэтические традиции претерпели сложную эволюцию на протяжении истории якутской литературы. Если на начальной стадии развития жанров якутской прозы показательна активная роль фольклора, то в последующий период становления эпических жанров наблюдается в силу ряда причин некоторое ослабление этой тенденции.

Литературный процесс 80-90-х гг. XX в. знаменателен активизацией интереса к народно-поэтическому наследию, к олонхо, что во многом определяется ростом национального самосознания, усилением внимания к исторической памяти народа, что более всего проявилось в жанре историко-философского, историко-биографического романа.

О новых тенденциях в развитии эпического жанра убедительно свидетельствуют романы И. М. Гоголева – Кындыл: «Черный стерх» (1977-1987), «Богиня милосердия» (1993), «Третий глаз» (1999), «Манчаары» (2001).

Следуя традициям олонхо, автор закономерно выдвинул во главу угла традиционные нравственно-философские, религиозные представления народа саха, выраженные в вере в Айыы – в верховные божества, в веру в *ус кут* (три души) человека, составляющие его духовную суть (*буор кут, ийэ кут, салгын кут* – земляная душа, материнская душа, воздушная душа).

Фольклорно-мифологическая основа пронизывает всю сложную структуру романов писателя. Реальные герои действуют наравне с легендарными, мифологическими божествами Айыы: Юрюнг Аар Тойон (всевышний бог), Ийиэхсит Хотун (богиня милосердия), Айыысыт Хотун (богиня деторождения).

Глубинный философский смысл придают тексту романов предания, легенды, мифы, свидетельствующие об органичности народно-поэтической основы творчества писателя. Опора на национальные эпические традиции определяет своеобразие стиля повествования, то, что называется прозопоэзией – свободный переход от прозаического слога к поэтическому. Традиции олонхо проявляются и в том, что в прозе поэта существенную роль играет аллитерация, слог отличает особая экспрессивность и насыщенность образными выражениями, внутренний ритм.

Органичная опора на традиции народного эпического сказания определяет своеобразие концептосферы национального мира, о чем свидетельствует и историко-биографический роман «Манчаары».

#### **Герой и фольклорно-мифологическое начало в концептосфере национального мира в романе «Манчаары»**

Творчество И. М. Гоголева – одно из вершинных проявлений духовной культуры народа саха во второй половине XX - начале XXI вв. Творческое наследие писателя многогранно, отмечено достижениями во всех основных жанрах литературы: в поэзии, в прозе и в драме. Неповторимая творческая индивидуальность писателя, отмеченная ярко выраженным национальным колоритом, была возвращена на органичном восприятии фольклорных традиций родного народа и уроков классической литературы, якутской и русской.

Особую страницу творческого наследия И. М. Гоголева составляют романы. В произведениях писателя, написанных в манере «магического реализма», реальное и фантастическое, историческое и мифологическое соседствуют, получая многозначность и сложный философский подтекст. Три последних романа писателя «Богиня милосердия» (1993), «Третий глаз» (1999), «Манчаары» (2001), представляющих своеобразную трилогию, отличает напряженность нравственно-философских исканий. Автора волнует весь спектр мировоззренческих вопросов, стоящих перед современным человеком, концептуальные герои ищут ответы на самые насущные вопросы бытия: смысла человеческого существования, вечного противостояния добра и зла, судеб самой планеты Земля. Существенное место в этих размышлениях, диалогах-диспутах занимают проблемы веры, по известным причинам не затронутые в литературе предыдущих десятилетий.

В центре произведений, имеющих историко-биографическую основу, – личность концептуального героя, в романах писателя значима биографическая основа, формирующая концептосферу эпического произведения, о чем более всего свидетельствует роман «Манчаары».

Роман «Манчаары» – жизнеописание героя многих народных преданий и легенд Василия Манчаары, стихийного бунтаря, жившего в середине XIX в. В якутской классической литературе много фактов обращения к образу Манчаары: это произведения А. Е. Кулаковского, А. И. Софронова, В. В. Никифорова – Кюлюмнюр, С. П. Данилова и мн. др. И. М. Гоголев принял первую попытку воссоздания судьбы легендарного героя в жанре романа.

Произведение И. М. Гоголева отличают черты историко-биографического и историко-философского жанра, грань между ними неразличима. Вся структура историко-биографического, философского романа определена объемом воссозданием истории жизни личности концептуального героя. Концептосфера национального мира предстает в единстве историко-биографического, фольклорно-мифологического и философского начала. Как замечено: «Концептосфера художественного произведения как модель сознания автора “наполняется” архетипическими, национально-культурными и экзистенциально значимыми концептами, обусловленными опытом писателя и современной ему действительностью. Текстобразующим в этой модели выступает этноспецифический релятив, который образует ядро концептосферы романа, ближе

всего к нему располагаются национально-культурные концепты, часть из которых совпадает с универсальными культурными концептами и, например, Дом, наконец, периферию концептосферы образуют архетипически и экзистенциально-значимые концепты» [2, с. 16].

В мировой литературе известен целый типологический ряд произведений о «благородных разбойниках», к коим можно отнести и произведения о Робин Гуде в английской литературе, в русской – «Дубровский» А. С. Пушкина и т. п. К этому ряду можно отнести и роман якутского автора.

В описании жизни легендарного героя автор опирается на исторические факты, определяющие вехи формирования личности Манчаары. Основой сюжета романа стали реальные события, прослежена судьба Манчаары с рождения и до последнего дня.

В поэтическом ключе прозы поэта описано детство героя, изначально сам мотив рождения ребенка в обычной крестьянской семье окружен цепью символических образов-архетипов, связанных идеей зарождения человека необыкновенного: люлька из светлого дерева айыы – березы, величавого дерева жизни – сосны, символического образа орла («Сын твой из орлиного племени»).

Этнографически конкретно воссоздан традиционный строй жизни народа, в концептосфере которого значимы базовые концепты: «алаас» (чистое поле, окруженное лесом), «балаган» (зимнее жилище якутов), «олонхо», «ысыах» (национальный летний праздник), «алгыс» (благопожелание). В формировании личности юного героя определяющую роль играет микрокосм родного *алааса*, окружающий мир природы. Мифопоэтический локус *алааса* является геокультурным центром повествования. Концепт «алаас» является одним из базовых в якутской литературе, способствующих воссозданию единства пространственно-временных отношений, обозначая и время, и место действия, своеобразие хронотопа. Верно замечено: «Пространство и время относятся к числу наиболее универсальных языковых форм концептуализации и интерпретации мира» [13, с. 68].

Типичное явление ландшафта якутской природы – *алаас* (елань) предстает как символ родной земли, синонимичен таким концептам как «родная земля» (*төрүт буор*), «подсолнечный мир» (*күн сирэ*) и, наконец, «божий мир» (*айыы сирэ*). Язык романа органично основан на богатстве народной поэзии, позволяет автору использовать многообразие синонимических рядов понятия. С раннего детства окружающий мир природы *алааса* зародил в душе Манчаары пронзительное чувство любви к родной земле, сопровождающее всю его многотрудную судьбу. В центре *алааса* – балаган, национальное выражение универсального концепта «дом»: здесь родился герой, здесь познал любовь отца и матери, сердцем восприняв их *алгыс* – благословение.

В тексте прозы поэта воедино сливаются лирическое и эпическое, реальное и мифологическое начало. Опора на национальные эпические традиции определяет своеобразие стиля повествования, свободный переход от прозаического слога к поэтическому, в структуре текста значимы песни, лирические монологи.

Полно поэзии изображение того, как отец мастерит люльку новорожденному из светлого дерева айыы – березы: «мастерить колыбель – мастерить жизнь», «О, береза чистая! В березняке твоём сердце, радуясь, поет, вся нечисть изгоняется...».

В традициях олонхо как духовный двойник Манчаары воспринимается мифологический образ вечного дерева жизни – величавой сосны на краю *алааса*. В самые трагические дни своей жизни герой находит утешение и участие, приходя к сосне.

Юный герой растет в атмосфере народных преданий, олонхо: *Олонхо тойугун кытта кыра Манчаары олох аанын арыян эрдэбэ* [14, с. 47] ‘Манчаары заморожен олонхо, он готов слушать песнопения дни, ночи напролет’ [пер. наш]. В тексте порой звучат ритмы эпического сказания, традиционные эпические формулы *атааннаах, мөккүөннээх, кырыктаах аан дойду* (вздорный непримиримый мир) или заповь народного песнопения-*тойука* «Дьээ-буо» и т. д. Детство Манчаары – это не только трудовой строй крестьянской жизни, но и поэзия народных празднеств, один из базовых концептов – *ысыах*, главный календарный праздник народа саха, предстающий как торжество возрождения, обновления жизни в единстве хозяйственно-трудовых, культурных, религиозных традиций, поклонение божествам Айыы.

Мифологизм, религиозная основа традиционных народных верований определяет концептосферу национального мира в романе. Вера Айыы как «религия природы», органического



единства человека и природы, воплощается в современном эпическом жанре, в котором естественны мифологизм и анимизм, наряду с реальными героями действуют и мифологические персонажи: дух огня Хатан Тэмизрийэ, богиня деторождения Айысыт Хотун, добрая покровительница Иэйиэхсит Хотун, сама хозяйка природы Аан Алахчын Хотун.

Стихия родной природы, мир народных сказаний определили зарождение песенного дара Манчаары. Дух-хозяйка природы сочувствует его горькой доле, ведь он явился в мир с назначением светлым – стать великим *тойуксутом* (певцом), «с душой милосердной, с мыслью благой». В народной памяти он сохранился как поэт-импровизатор.

Первую песню Манчаары о родном *алаасе* Арыылаах спел на *ысыахе*. В текст повествования вкраплены стихотворения – песни Манчаары, содействующие воплощению его творческой природы.

Канва текста романа, имеющего историко-биографическую основу, имеет документальную основу, опираясь на исторически выверенные вехи биографии концептуального героя: это и реальные географические явления (Якутск, Вилюйск, Охотск и Иркутск и др.), и исторические лица, интертекст – документ, сопутствующий жизненным перипетиям судьбы Манчаары.

Рано пробудилось в юном герое неприятие гнета, насилия над человеком, что явилось причиной конфликта с Чочо-баайем, с чего и начались его скитания по тюрьмам. Гордый независимый нрав, оскорбленное чувство достоинства толкают его на отчаянные поступки, набеги на усадьбы жестоких богатеев.

В понимании авторской концепции личности исторического героя важное значение приобретают базовые концепты традиционной религии, свидетельствующие о народном представлении о настоящем *айы кинитэ* (человек айы). В романах писателя представлены традиционные религиозные представления саха в концептах, выраженных в вере Айы – в верховные небесные божества, в вере в три составляющих человеческую ипостась – в *ус кут*, определяющих его духовную суть (*буор кут*, *салгын кут*, *ийэ кут* – земляная душа, воздушная душа, материнская душа).

Манчаары рожден был с предназначением стать человеком айы, о чем идет речь в тексте: в многочисленных монологах, диалогах, в авторской сентенции.

Одним из ведущих жанров народной поэзии саха является *алгыс* (благопожелание), благоговение религиозного обряда, которое становится ёмким художественным концептом. Завещание-*алгыс* умирающей матери отцу Манчаары: воспитать сына настоящим человеком айы. Жестокие обстоятельства жизни не сломили корневую основу личности героя. Впоследствии, совершая каждый раз побег из заточения, он вновь чувствует себя настоящим человеком айы, лишь припад к земле родного *алааса*, как бы вновь обретая крылья, веру в жизнь.

Организирующая функция авторского начала в историко-биографическом жанре определяет основу авторской концепции исторической личности как ядра жанровой структуры, что проявляется и в формах повествования, в стилистических особенностях текста.

Кроме опорных лирических отступлений, в которых голос автора и героя сливаются воедино, характерен эмоционально окрашенный текст повествования в кульминационные моменты жизнеописания героя. Так, в сцене казни на городской площади тон авторского повествования отличает горечь, чувство, выраженное в одном слове: *барахсан* ‘бедный’ или *сытаахтаата* ‘прилег’, порой звучит прямой голос автора: *Эрдий, Манчаары, эрдий!* [14, с. 255] ‘Манчаары, не сдавайся! Крепись, мужайся’ [пер. наш].

С другой стороны, натура Манчаары открывается во взаимоотношениях с разными людьми: так, самая высокая оценка встреченного в тайге оленевода – «он настоящий эвен», даже разбойник Омуоча преклоняется его песенному дару, а надзирателя тюрьмы поражает несгибаемая воля узника.

В поэтическом ключе народных преданий поведена история любви Манчаары. Универсальный концепт «любовь» раскрывается во взаимоотношениях Манчаары с любимыми женщинами. Так, Катерина открывает для себя совсем другого человека: человека тонкой, ранимой натуры. Один из опорных концептов в якутской литературе – *хомус* (варган). Он неотделим от судьбы народа, созвучен таким понятиям, как родина, родной язык, символизируя стремление к прекрасному, идеалам добра и красоты. В повествовании о Манчаары концепт *хомуса*

наполняется лирическим звучанием, освещая светлые минуты многотрудной жизни героя. Описание звуков *хомуса* в руках любимой женщины звучит как высокая поэзия, исполненная трепетных чувств.

Такие символические детали, как цветок подснежника в тюремной ограде, кисет, любовно вышитый Катериной, свидетельствуют, что свет любви помог ему не потерять человеческий облик в мрачной тюремной камере, не потерять веры. Мысль о высоком предназначении героя проходит через весь текст романа, сообщая драматизм и философское звучание монологам и диалогам. Одна из кульминационных сцен в романе – диалог-диспут со случайным попутчиком. В ответ на его сомнения, способен ли одиночка противостоять злу, Манчаары отвечает: *Соботох хорсун киһи бэл кыһыл илиитинэн сабыта тутан умуруора сатыырын көрдөхтөрүнэ, атыттарга эмиэ хорсун санаа кириэ* [15, с. 270] ‘Если увидят, как один смельчак голыми руками гасит пал, другие, может, вспыхнут, осмелеют’ [пер. наш]. Он убежден, что кто-то должен первым восстать против унижения и гнета.

Авторская концепция аллегорически выражена в «речах» сосны: *Сахалартан аан бастаан соботоһун бардам батталы, кэрээнэ суох атаҕастабылы толлубакка утары көрбүтүн* [15, с. 325] ‘Ты первым из якутов отважно восстал против гнета наглого и насилия’ [пер. наш].

Сам Манчаары – убежденный противник кровопролития: «Никогда не убивал живую душу».

Углублению философского плана в тексте способствуют предания, легенды, реминисценции из олонхо, народные поговорки и пословицы. В предании о вороне, сыне небожителя, истреблявшем все живое на своем пути, метафорично выражена идея неприятия кровопролития как самого тяжкого греха. В предании о двух удаганках – дочери и матери – как самое страшное наказание для человека показано отлучение от людского мира. Та же идея выражена и в народных поговорках и пословицах: «Железо точит ржа, а человека – тягостные думы», «деревья в густом лесу не скоро падают» и т. д.

Мысль о высоком предназначении человека, определяющая основу авторской концепции, скрепляя «начала и концы», звучит в прологе и эпилоге романа.

В прологе, в мрачной тюремной камере, зловещая двуглавая птица смерти пытается сломить волю к жизни Манчаары. Выстоять в неравной схватке помогает герою свободолюбие и свет любви: *Улуу тапталым мизэхэ күн айыым буолбута, амарах изийэхситим буолбута* [15, с. 7] ‘Да, я мог бы потерять облик человеческий, если бы не огонь любви...’ [14, с. 17].

В эпилоге романа в философском диалоге герой отстаивает свое понимание счастья и свободы: «Хоть жизнь я провел в темнице черной, в мучительной борьбе, в изгнание, но все же я – свободен, значит счастлив» [14, с. 348]. Он уверен, что сумел избежать трех видов кабалы: соблазнов власти, богатства и зависти, и нашел в себе силы первым восстать против гнета и насилия: Принял отважное решение / Восстать бесстрашно, стойко / Против гнета грозных мира Срединного... [пер. наш].

Последний день жизни героя вновь показан в мифологическом плане. В символическом видении – он снова в родном *алаасе*, в объятиях родной сосны, хозяйки родной природы. Вновь возникает мотив свободы как подлинного счастья: *Күн диэки өрө көтөн барда...* [15, с. 348] ‘К живительному свету – солнцу!’ [14, с. 341].

Таким образом, концептосфера национального мира в романе И. М. Гоголева во многом определяет многоплановое воссоздание личности исторического героя. Жанр произведения, имеющего историко-биографическую основу, отличается жанровым синкретизмом: опора на глубинные мифосинкретические структуры, синтез мифа и объективно реального, историко-философского и фольклорно-мифологического начала.

Для воссоздания концепции героя важна активность авторской позиции, что более всего выражается в структуре текста, в своеобразии стилевой организации. Концептосфера национального мира отражает историко-культурный опыт народной жизни. «Концептуальная сфера, в которой живет любой национальный язык, постоянно обогащается, если есть достойная литература и культурный опыт. Она трудно поддается сокращению, и только в тех случаях, когда пропадает культурная память в широком смысле этого слова» [1, с. 9].

Роман И. М. Гоголева свидетельствует о развитии, богатстве современного литературного языка саха, многопланово воссоздавая философию, традиции, историческую память народа.

### Заключение

В результате концептуального анализа в аспекте мифо-фольклорного начала историко-биографического романа И. М. Гоголева «Манчаары» сделан вывод о жанровом синкретизме произведения, определяемом синтезом объективно-реального, историко-философского и фольклорно-мифологического начал, основанных на глубинных мифосинкретических структурах. Структуру текста отличает характерная для историко-биографического жанра активность авторской позиции, что выражено в многоплановом воссоздании жизни концептуального героя, в единстве духовно-нравственных основ национальной жизни и личности.

Авторская позиция проявляется в структуре текста, в своеобразии стилевой организации. Органическая опора на национальные эпические традиции, традиции исторических преданий, олонхо, проявляется и в формах повествования. В поэтическом ключе прозы поэта описаны вехи биографии героя, в органичном единстве прозаического и стихотворного текста. В опорных лирических отступлениях голос автора и голос героя сливаются воедино, в самой авторской речи порой звучит прямое эмоциональное отношение. Базовые концепты, основанные на фольклорно-мифологических, религиозных представлениях народа, такие, как *алаас*, *олонхо*, *ысыах*, *тойук*, *айыы*, *кут*, *хомус*, *алгыс* определяют своеобразие национальной картины мира в романе. Геокультурным центром повествования является мифо-поэтический локус-концепт *алаас* как символ родной земли, синонимичный таким концептам, как «родная земля», «подсолнечный мир», «родина». В центре *алааса* – балаган как выражение универсального концепта «дом» и вечное дерево жизни – прообраз Аал Луук Мас – величавая сосна. Детство юного героя характеризуют концепты *ысыах*, *осуохай*, *тойук*, выражающие поэзию народной жизни.

Концептосферу национального мира в романе определяют традиционные религиозные, мифологические воззрения, выражены в вере айыы как «религии» органического единства человека и природы. Мифологические образы священного дерева, духа огня, богини деторождения Айыысыт Хотун, покровительницы людского рода Изйиэхсит Хотун, хозяйки природы Аан Алахчын Хотун естественны в эпическом повествовании. Мир народных сказаний, родной природы определяют песенный дар Манчаары. В концепции личности героя важен базовый концепт традиционных религиозных представлений саха о «настоящем человеке» (*айыы кинимэ*), в концептах, выраженных в вере Айыы: в верховные небесные божества, в понятие о трех составляющих человеческую ипостась – в три души (*ус кут*). Концептосфера характеризует суть личности Манчаары, рожденного быть «человеком айыы», но жестокие обстоятельства определили трагизм его судьбы.

Основа натуры героя раскрывается в его любви. В поэтическом ключе народных преданий концепт *хомус* созвучен его изначально поэтической натуре, символизируя стремление к прекрасному. Именно любовь помогла ему выстоять, не потерять своей человеческой сути, веры.

Таким образом, концептосфера национального мира в историко-биографическом романе, основанная на органичном единстве реально-исторического и фольклорно-мифологического начала народной жизни, позволила автору многопланово воссоздать личность национального героя Манчаары, сохраненного в исторической памяти народа. Богатство концептосферы художественного мира романа свидетельствует о высоком развитии литературного языка.

### Литература

1. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Известия РАН. Серия литературы и языка. – 1992. – Т. 52, № 1. – С. 3-9.
2. Александрович Н. В. Концептосфера художественного произведения и средства ее объективации в переводе (на материале романа Ф. С. Фицджеральда «Великий Гэтсби» и его переводов на русском языке). – Москва : Флинта : Наука, 2009. – 184 с.
3. Слепцов П. А. Концептосфера родного языка – концептосфера национальной культуры (к постановке проблемы) // Язык как основной элемент культуры : генезис, традиции и современные проблемы : материалы Республиканской научно-практической конференции (г. Якутск, 26 ноября 2004 г.) / отв. ред. Б. Н. Попов. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2006. – С. 13-18.
4. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Освобождение от догм. История русской литературы : состояние и пути изучения / отв. ред. Д. П. Николаев. – Москва : Наследие, 1997. – С. 33-42.

5. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. – Москва : Советский писатель, 1988. – 448 с.
6. Манн Ю. В. Жанр больших возможностей // Вопросы литературы. – 1959, № 9. – С. 41-59.
7. Бахтин М. М. Автор и герой : К философским основам гуманитарных наук. – Санкт-Петербург : Азбука, 2000. – 332 с.
8. Виноградов В. В. О языке художественной прозы. – Москва : Наука, 1980. – 362 с.
9. Мординов А. Е. Зарождение якутской философской мысли // Избранные произведения : в 2 т. Т. 2. – Якутск : Бичик, 2010. – С. 125-180.
10. Уткин К. Д. Сборник трудов : в 16 кн. Кн. 4 : Древнеякутские корни : типологические параллели. – Якутск : Бичик, 2006. – 173 с.
11. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный / П. А. Ойунский. – Якутск : Кн. изд-во, 1975. – С. 411-422.
12. Пухов И. В. От фольклора к литературе. – Якутск : Кн. изд-во, 1980. – 92 с.
13. Болдырев Н. Н. Язык и система знаний. Когнитивная история языка. – Москва : Издат. дом ЯСК, 2018. – 478 с.
14. Гоголев И. М. Манчаары / пер. с якут. А. Ленской и М. Ушнической. – Якутск : Якутия, 2005. – 344 с.
15. Гоголев И. М. Манчаары. – Якутск : Бичик, 2001. – 352 с. (На якутском яз.).

### Reference

1. Likhachev D. S. *Konceptosfera russkogo yazyka* [The conceptosphere of the Russian language]. In: *Izvestiya RAN. Seriya literatury i yazyka* [Proceedings of RAS. Series Literature and Language]. 1992, vol. 52, No. 1, pp. 3-9. (In Russ.).
2. Aleksandrovich N. V. *Konceptosfera khudozhestvennogo proizvedeniya i sredstva ee ob'ektivatsii v perevode (na materiale romana F. S. Ficdzheral'da "Velikii Getsbi" i ego perevodov na russkom yazyke)* [The conceptual sphere of artwork and the means of its objectification in translation (based on the novel by F. S. Fitzgerald "The Great Gatsby" and its translations in Russian)]. Moscow, Flinta, Nauka, 2009, 184 p. (In Russ.).
3. Sleptcov P. A. *Konceptosfera rodnogo yazyka – konceptosfera natsional'noi kul'tury (k postanovke problemy)* [The conceptual sphere of the native language – the conceptual sphere of national culture (to the statement of the problem)]. In: *Yazyk kak osnovnoi element kul'tury: genezis, tradicii i sovremennye problemy: materialy Respublikanskoi nauchno-prakticheskoi konferencii (g. Yakutsk, 26 noyabrya 2004 g.)* [Language as the main element of culture: genesis, traditions and contemporary problems: materials of the Republican Scientific and Practical Conference (Yakutsk, November 26, 2004)]. Otv. red. B. N. Popov. Yakutsk, Izd-vo YaGU, 2006, pp. 13-18. (In Russ.).
4. Likhachev D. S. *Konceptosfera russkogo yazyka* [The conceptosphere of the Russian language]. In: *Osvobozhdenie ot dogm. Istoriya russkoi literatury: sostoyanie i puti izucheniya* [Exemption from dogma. History of Russian literature: status and ways of studying]. Otv. red. D. P. Nikolaev. Moscow, Nasledie, 1997, pp. 33-42. (In Russ.).
5. Gachev G. D. *Natsional'nye obrazy mira* [National images of the world]. Moscow, Sovetskii pisatel', 1988, 448 p. (In Russ.).
6. Mann Yu. V. *Zhanr bol'shikh vozmozhnostei* [Great opportunity genre]. In: *Voprosy literatury* [Questions of literature]. 1959, No. 9, pp. 41-59. (In Russ.).
7. Bakhtin M. M. *Avtor i geroi: K filosofskim osnovam gumanitarnykh nauk* [Author and hero: To the philosophical foundations of the humanities]. Saint Petersburg, Azbuka, 2000, 332 p. (In Russ.).
8. Vinogradov V. V. *O yazyke khudozhestvennykh proizvedenii* [About the language of artwork]. Moscow, Nauka, 1980, 362 p. (In Russ.).
9. Mordinov A. E. *Zarozhdenie yakutskoi filosofskoi mysli* [The origin of Yakut philosophical thought]. In: *Izbrannye proizvedeniya: v 2 t. T. 2* [Selected works: in 2 vol. Vol. 2]. Yakutsk, Bichik, 2010, pp. 125-180. (In Russ.).
10. Utkin K. D. *Sbornik trudov : v 16 kn. Kn. 4: Drevneyakutskie korni: tipologicheskie paralleli* [Collection of works: in 16 books. Book 4: Ancient Yakut roots: Typological Parallels]. Yakutsk, Bichik, 2006, 173 p. (In Russ.).
11. Pukhov I. V. *Olonkho – drevnii epus yakutov* [Olonkho is the ancient epic of the Yakuts]. In: *N'urgun Bootur Sremitel'nyi* [Nurgun Bootur the Swift]. P. A. Oyunkii. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1975, pp. 411-422. (In Russ.).
12. Pukhov I. V. *Ot fol'klora k literature* [From folklore to literature]. Yakutsk, Kn. izd-vo, 1980, 92 p. (In Russ.).
13. Boldyrev N. N. *Yazyk i sistema znaniy. Kognitivnaya istoriya yazyka* [Language and knowledge system. The cognitive history of language]. Moscow, Izdat. dom YaSK, 2018, 478 p. (In Russ.).
14. Gogolev I. M. *Manchaary* [Manchaary]. Per. s yakut. A. Lenskoy i M. Ushnickoy. Yakutsk, Yakutiya, 2005, 344 p. (In Russ.).
15. Gogolev I. M. *Manchaary* [Manchaary]. Yakutsk, Bichik, 2001, 352 p. (In Yakut).

УДК 398.22(=512.157)(091)  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58372

*П. В. Сивцева-Максимова, В. Е. Степанова*  
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

## **ИСТОРИЯ ТЕКСТОВ ЛИТЕРАТУРНЫХ ОЛОНХО С. С. ВАСИЛЬЕВА** (на материале прижизненных изданий и рукописей)

*Аннотация.* Статья посвящается изучению истории текстов прижизненных изданий литературных олонхо для детей, созданных С. С. Васильевым. Для этого рассматриваются тексты прижизненных изданий писателя и рукописи олонхо «Эрчимэн Бэргэн», «Ёлэн Хардааччы», «Кюн Эрили». В качестве источниковедческого материала использованы рукописи олонхо, хранящиеся в архиве поэта. История текстов прижизненных изданий олонхо С. С. Васильева связана с историей создания авторских эпических произведений. При проведении работы в архиве писателя ознакомились с материалами, отражающими процесс создания авторских текстов олонхо.

Целью работы является изучение истории текстов прижизненных изданий литературных олонхо С. С. Васильева – Борогонского. Для ее достижения проводится исследование архива, представляется история текстов прижизненных изданий с выявлением основных художественных особенностей олонхо для детей. В результате изучения рукописных материалов и текстов изданных олонхо выявляются основные тексты литературных олонхо, созданные С. С. Васильевым.

Методологической базой исследования выступают эпосоведческие работы И. В. Пухова, труды Б. В. Томашевского, Д. С. Лихачева и др. Проводится сравнительно-сопоставительный анализ рукописей с авторизованными текстами олонхо С. С. Васильева.

При жизни автора были изданы тексты указанных олонхо в 1950-х гг. Последнее прижизненное издание осуществлено отдельной книгой в 1971 г. При сопоставительном анализе рукописного материала (черновики, беловая машинопись, наброски и др.) и текстов прижизненных изданий литературных олонхо выявляется основной текст литературных олонхо поэта. Архивные источники однозначно подтверждают скрупулезность работы С. С. Васильева над созданием авторских олонхо для детского чтения. В заключении работы авторы приходят к выводу о значимости рукописных материалов в исследовании текстов олонхо; в установлении источников литературных вариантов фольклорного эпоса; в доказательствах значимости авторского начала в созданных С. С. Васильевым специальных видов литературного текста – олонхо для детей.

*Ключевые слова:* литературное олонхо, авторское олонхо, рукописи олонхо, сюжеты олонхо, олонхо для детей, история текста, основной текст, авторизованный текст, текстология олонхо, фольклор.

*Благодарности:* Исследование проведено в рамках Гранта РФФИ 19-012-00467А «Источниковедческие аспекты изучения роли христианской культуры в становлении якутской письменности и литературы».

---

*СИВЦЕВА-МАКСИМОВА* Прасковья Васильевна – д. филол. н., проф. каф. якутской литературы Института языков и культуры народов СВ РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: smpv50@mail.ru

*СИТСЕВА-МАКСИМОВА* Praskovia Vasilievna – Doctor of Philological Science, Prof., Director of the A. E. Kulakovsky Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: smpv50@mail.ru

*СТЕПАНОВА* Варвара Егоровна – ст. препод. каф. якутской литературы Института языков и культуры народов СВ РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: varvarast77@mail.ru

*СТЕПАНОВА* Varvara Egorovna – Senior Lecturer of Yakut literature chair, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: varvarast77@mail.ru



P. V. Sivtseva-Maksimova, V. E. Stepanova

## The history of the texts of literary olonkhos by S. S. Vasilyev (a case study of lifetime edition and manuscripts)

*Abstract.* The article deals with learning the history of the texts of lifetime publications child's literary olonkho written by S. S. Vasilyev. For this purpose, it reviews the texts of lifetime publications writer's manuscripts of olonkhos, for example *Erchimen Bergen*, *Yelen Khardaachchy*, *Kyun Erily*. The olonkho manuscripts preserved in the writer's archives served as a historiographic material. The history of the texts of lifetime publications of olonkho by S. S. Vasilyev is related to the origin of authorial epic writing. We reviewed materials of the writer in his archives. His manuscripts reflect a process of creating texts of olonkho.

The aim of the study is learning the history of texts of lifetime publications of literary olonkhos written by Vasilyev S. S. – Borogonsky. The study included working in archives, revealing the history of texts of lifetime publications, identifying the main artistic elements of olonkho for children. As a result of studying manuscripts and published texts of olonkhos, we identified main texts of literary olonkhos written by S. S. Vasilyev.

Methodologically, the research is based on works by I. V. Pukhov, academic papers by B. V. Tomashevsky, D. S. Likhachev and others. We conducted a comparative and contrastive analysis of handwritten authorized texts of olonkhos of S. S. Vasilyev.

The texts of the olonkhos were published in his lifetime in 1950. The last edition was in 1971. We identified the main text of olonkho at the time of comparative analysis of manuscripts (drafts, final typewritten copies, sketches and others) and published texts in the writer's lifetime. Archival sources confirmed thoroughness of writer's work. At the end of the study, the authors drew a conclusion about significance of handwritten materials in the study of olonkho texts; for identifying the sources of literary variant of folklore epics; when identifying the significance of authors origin in literary texts – olonkhos for children written by S. S. Vasilyev.

*Keywords:* literary olonkho, authors olonkho, olonkho manuscripts, subject of olonkho, olonkho for children, text's history, main text, authorized text, textology of olonkho.

*Acknowledgements:* The paper has been prepared by RFBR according to the research project No. 19-012-00467A.

### Введение

Тексты олонхо различаются на два типа: тексты, записанные от слов сказителя и созданные писателями авторские олонхо, которые считаются литературными. К литературным типам относят олонхо П. А. Ойунского, В. М. Новикова – Кюннюк Урастырова, С. С. Яковлева – Эрилик Эристиин и С. С. Васильева – Борогонского.

Авторские олонхо, созданные писателями, рассмотрены в статье В. В. Илларионова «Олонхосуты-писатели и их олонхо», где материалами исследователя выступают олонхо писателей С. С. Яковлева – Эрилик Эристиин, В. М. Новикова – Кюннюк Урастырова и С. С. Васильева – Борогонского в сопоставлении с традиционными сказаниями. Данные авторские олонхо создавались признанными олонхосутами, носителями традиций сказительства, для которых сказительская среда была естественным явлением [1, с. 161-163].

С. С. Васильев – Борогонский впервые в истории якутской литературы поэтически обработал олонхо именно для детского чтения. Его олонхо являются литературными эпическими произведениями, в которых полно раскрывается содержание народного олонхо с героическим сюжетом и образами. При жизни поэта были изданы три олонхо для детей: «Эрчимэн Меткий» («Эрчимэн Бэргэн») (1955) под редакцией В. М. Новикова – Кюннюк Урастырова [2], «Ёлен Хардааччы» («Уөлэн Хардааччы») (1957) под редакцией Л. А. Попова [3], «Кюн Эрили» («Күн Эрили») (1960) под редакцией А. Г. Кудрина – Абагинского [4]. Затем эти олонхо были включены в книгу «Три богатыря» («Үс бухатыыр»), вышедшую в 1971 г. под редакцией М. С. Иванова [5]. Сборник «Олонхолор», где включены данные олонхо и олонхо «Айыы Джурагастай» («Айыы Дьураҕастай») С. С. Васильева (2007), подготовлена дочерью поэта С. С. Донской [6]. Книга издана в серии «Писатели Якутии детям» национального книжного издательства «Бичик» Республики Саха (Якутия). Этот сборник был переиздан в 2009 г. в серии «Классики якутской литературы» под редакциями С. С. Донской и народного поэта Якутии И. В. Мигалкина [7].

В работе известного эпосоведа И. В. Пухова авторские олонхо С. С. Васильева определяются «поэтическими пересказами» традиционного эпического текста [8, с. 16-17]. В. В. Илларионовым рассматриваются художественные особенности прижизненных изданий олонхо С. С. Васильева в статье «Олонхо С. С. Васильева для детей» [9].

Особенности поэтического языка и сюжетно-композиционной структуры литературных олонхо С. С. Васильева выявляются в работе Р. Р. Жирковой «Олонхо С. С. Васильева для детей». Она при анализе сюжетных линий, объема текстов и использования поэтом изобразительных средств, отмечает, что в поэтической обработке текстов фольклора и создании литературного олонхо наблюдается эволюция поэта, как автора олонхо [10, с. 29].

Особенности восприятия олонхо детьми школьного возраста рассматриваются в статье Н. Г. Никитиной, где приводятся примеры из текстов олонхо прижизненных изданий, а также из текста олонхо «Батастаан Баатыр» [11].

Названия статей трех авторов идентичны, их отличие заключается в форме общего представления опубликованных текстов олонхо С. С. Васильева как литературных авторских олонхо, в статье Н. Г. Никитиной рассматриваются вопросы методики преподавания олонхо в школе.

Особенно значимым является работа Р. В. Корякиной «Именные эпитеты в эпическом репертуаре С. Васильева – Борогонского», где представляется анализ поэтического языка литературных олонхо поэта [12].

В работе А. Ф. Корякиной представляется сопоставительный анализ сюжета олонхо «Кюн Эрили» С. С. Васильева – Борогонского с одноименными олонхо сказителей Н. И. Степанова – Ноорой, Н. М. Тарасова, где доказывается неидентичность содержания и сюжетов одноименных эпических текстов разных сказителей и литературного олонхо С. С. Васильева [13, с. 45].

Таким образом можно считать, что вопросы изучения литературных олонхо С. С. Васильева – Борогонского являются актуальными. Но история создания авторского олонхо не ставилась темой специального исследования.

Между тем для проведения исследования текстов литературных олонхо изучение их истории выступает одним из главных проблем, связанных с рукописями и с другими сопутствующими данным текст материалами. Как отмечает Б. В. Томашевский: «Вопрос об истории текста и вопрос об издании автора – это два основных вопроса, связанных с предметом. Однако в живой работе оба эти вопроса неотделимы один от другого. В лице каждого текстолога в той или иной мере историк соединен с редактором. Только в частных случаях иногда та или иная сторона дела упрощается в силу различных частных причин; вообще же говоря, нельзя ставить вопрос об издании, не выяснив истории текста; с другой стороны, вопрос об истории текста теснейшим образом связывается с вопросом об издании изучаемого памятника, с вопросом редактирования» [14, с. 11-12].

Материалы записанных от слов сказителей текстов олонхо имеют большую ценность и представляют собой духовное наследие народа саха. И. В. Пуховым освещается работа по редактированию текста олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова, проведенная Э. К. Пекарским. Эпосовед отмечает, что Э. К. Пекарский для издания текста олонхо стремился к максимальной лингвистической точности, что подтверждают его исправления и замечания по тексту, записанного от слова сказителя И. Г. Тимофеева-Теплоухова В. Н. Васильева, также копией, сделанной П. Н. Малыгиным, И. И. Говоровым, Г. Носовым [15, с. 7-19].

В настоящее время фольклористами ведутся научные исследования по проблемам издания текстов и текстологии олонхо.

С. Д. Мухоплевой исследована история рукописей олонхо «Дыырай Бэргэн» сказителя Устина Нохсорова, при этом рассматривается корпус рукописных материалов данного олонхо, хранящихся в рукописном фонде Архива ЯНЦ СО РАН [16].

В статье Н. А. Оросиной «“Многослойные” рукописи дореволюционных текстов якутского эпоса олонхо: некоторые вопросы методики текстологического описания (на примере рукописи олонхо “Нюргун Боотур Стремительный” К. Г. Оросина)» дается подробное описание внешних и внутренних особенностей рукописи олонхо [17]. Проблема текстологии эпических сказаний и эдических методов при издании текстов олонхо рассмотрены в статье А. А. Кузьминой «Технология эдической текстологии олонхо» [18].

В работе П. В. Сивцевой-Максимовой ставится значительная проблема текстологических примет авторского олонхо «Тойон Джагарыма» («Тойон Дьаҕарыма») В. М. Новикова – Кюннюк Урастырова [19].

Таким образом, следует указать о необходимости специального изучения истории текстов и поэтики литературных олонхо С. С. Васильева – Борогонского. Все это приобретает особенную актуальность в свете расширения научных интересов к якутским эпическим сказаниям.

Целью работы является изучение истории текстов прижизненных изданий литературных олонхо С. С. Васильева – Борогонского в контексте исследования архива поэта. Для достижения цели поставлена следующая задача: представить историю текстов прижизненных изданий с выявлением основных художественных особенностей олонхо для детей. В результате изучения рукописей и текстов изданных произведений выявляются основные тексты литературных олонхо, созданные поэтом. Также представляется процесс создания работы над изданием литературного олонхо С. С. Васильева.

В заключении работы приходим к выводу о значимости исследования текстов олонхо в историко-сопоставительных аспектах.

В архиве С. С. Васильева – Борогонского, который хранится в фонде Национальной библиотеки Республики Саха (Якутия), имеются тексты собранных поэтом вариантов сюжетов из олонхо о богатырях «Эрчимэн Бэргэн», «Эриэдэл Бэргэн», «Кюн Эрили», «Ёлэн Хардаччы», «Айыы Джурагастай» и др. [20]. Тексты написаны в форме переложений краткого содержания олонхо, исполняемых олонхохосуками Соттинского наследия Борогонского улуса Н. Я. Татариновым (НЯТ), Т. И. Васильевым (ТИБ), М. И. Васильевым (МИВ), П. А. Охлопковым – Наара Суох (НС), а также олонхо известного сказителя Н. И. Бурнашева – Тонг Суоруна (ТС) (в дальнейшем эти тексты сокращенно будут обозначаться инициалами сказителей). При этом сюжеты каждого олонхо имеют по три-четыре варианта. При сопоставлении данных вариантов наблюдается, что содержания олонхо близки друг другу, но отличаются вариантами развития сюжетов, кульминации и развязки олонхо. Совпадают имена главных персонажей, но имена других персонажей как родителей богатыря, его невесты, коня, а также эпизодических героев олонхо – чаще всего различные. Тексты сюжетов олонхо написаны в повествовательной форме. Из этих вариантов С. С. Васильев составляет сводный вариант сюжета олонхо. При этом из олонхо сказителей он выбирает имена родителей богатыря и других персонажей или придумывает новые имена.

#### **История создания и редактирования текста олонхо для детей «Эрчимэн Бэргэн»**

Литературное олонхо «Эрчимэн Бэргэн» С. С. Васильева основано на сюжете олонхо «Эриэдэл Бэргэн». В процессе работы над текстом поэт обновил не только имя главного богатыря, но и имена других персонажей. Документы архива подтверждают, что поэт творчески подходил к работе по созданию литературного олонхо. Опираясь на материалы рукописных вариантов текстов олонхо, черновики, белой машинописи, можно определить этапы истории текста от процесса создания олонхо до подготовки текста для издания.

Как правило, история художественных текстов тесно связывается не только с работой автора, но и редакторов, издателей. В процессе подготовки текста к изданию, текст проходит «через руки» рецензента. В 1954 г. поэтом был подготовлен и передан в издательство для опубликования сборник трех олонхо под названием «Благодатная зеленая почва» («Күөх кырыс»), где были включены тексты «Сказания об Эрчимэн Бэргэне» («Эрчимэн Бэргэн туһунан эгэлгэ сэхэн»), «Ёлэн Хардаччы», «Кюн Эрили». Как показывают документы архива, книжное издательство передало тексты данных олонхо для рецензии в Институт языков, литературы и истории ЯФ СО АН СССР. В архиве поэта хранится копия отзыва на олонхо «Сказания об Эрчимэн Бэргэне» и «Ёлэн Хардаччы», составленного научным сотрудником ИЯЛИ ЯФ СО АН СССР Г. У. Эргисом, датированного от 15 января 1955 г [20, № 161]. Он сделал критические замечания по поводу описания образа главного героя олонхо «Ёлэн Хардаччы», провел анализ текста олонхо С. С. Васильева в сопоставлении с одноименным олонхо сказителя Д. М. Говорова. Рецензент отмечает «неудачные выражения» в сравнениях и эпитетах, использованных в олонхо, созданном С. С. Васильевым. Резюмирует, что олонхо «Сказания об Эрчимэн Бэргэне» по форме, содержанию, идее и образам не соответствует канонам героического эпоса, на основе этого делает вывод, что тексты олонхо С. С. Васильева требуют редакции, исправлений отдельных моментов в художественном плане.

Замечания, сделанные Г. У. Эргисом, были учтены и устранены поэтом. С этого времени поэт серьезно берется за редактирование. Отзывы научного сотрудника послужили стимулом по корректировке формы и содержания олонхо в целом.

В одной из рукописей имя персонажа олонхо, невесты Эрчимэн Бэргэн – Хааджылаан Куо – в обоих изданиях изменено на Хаачылаан Куо. Издание 1971 г. хотя и прижизненное, в тексте выявляются пропуски слов, строк, которые по нашему мнению, являются ошибками редакционной коллегии. Ошибки могут быть допущены из-за невнимательного прочтения текста. Как отмечает Д. С. Лихачев, ошибки могут допускаться наборщиком текста при неправильном прочтении почерка автора или же бывают механические ошибки корректора и технического редактора, которые читают «по смыслу» [21, с. 50-54]. При сопоставительном анализе текстов олонхо 1955 и 2007 гг. изданий выявляется, что тексты идентичны.

С. С. Васильев многократно редактировал текст олонхо «Эрчимэн Бэргэн», это подтверждают тексты черновиков. Например, в одном варианте черновика описание портретной характеристики Эрчимэн Бэргэна представляется в более пятидесяти строках, в другом варианте оно сокращено до двадцати строк. В основном тексте, выявленном нами, описание портрета главного персонажа передается в тридцати пяти строках. Сохранились варианты трех машинописных текстов с полными или неполными текстами олонхо. Можно предположить, что изначально это олонхо по замыслу автора специально не планировалось для детского чтения. У поэта было целью фиксировать фольклорный текст в письменной форме. Он испытывал желание сохранить и передавать будущему поколению тексты олонхо, основанные на эпических сказаниях олонхосутов его родного наслега. За короткое время автор успел переделать композиционную структуру олонхо.

При сопоставлении рукописи олонхо «Сказания об Эрчимэн Бэргэне» и издания «Эрчимэн Бэргэн» (1955) обнаруживаются следующие разночтения: в издании дополнена вступительная часть, представляющая собой описание разговора детей со старцем-сказителем олонхо: дети просят у старца, чтобы он рассказал им олонхо. Олонхо завершается в таком же плане: повествованием о героических подвигах Эрчимэн Бэргэна, довольные дети уходят играть. Таким образом, композиция произведения представляет «эпическое сказание внутри поэмы». Первоначальная рукопись олонхо до рецензии Г. У. Эргиса начиналось с детального описания Среднего мира:

*Абыс балык анаабыллаах,  
Тобус балык тулааһыннаах,  
Эргичийэр иэччэхтээх,  
Халарыктыыр хараҕалаах,  
Үктээтэр өбүллүбэт,  
Баттаатар маталдьыйбат,  
Орто туруу бараан ийэ дойду диэн  
Оҥоһуллан олобурбута эбитэ үһү*

[20, № 132].

С опорами из восьми рыб,  
С подпорками из девяти рыб,  
С вертящейся петлей,  
С крутящимся засовом,  
Если наступить, то не гнется,  
Если надавить, то не выпячивается,  
Страна Среднего мира  
Оказывается, устроилась говорят.<sup>1</sup>

В одном из вариантов рукописей, написанной после рецензии Г. У. Эргиса, вступительная часть оформляется: *Былыргы дьыл мындаатын / Быдан нөнүө өттүгэр, / Аныгы үйэ арҕаһын / Адьас анараа сиксигэр...* [20, № 132] ‘на пике давно ушедшего времени / на холке нынешнего века’.

В машинописном тексте и в изданных текстах олонхо включается эпизод разговора старца-сказителя и детей: *Самаан сайын / Сандааран турдаһына... Оболор сырсан кэлэннэр: / Олонхолоо! – диэн олуйдулар, / Ыллаа! – диэн ыннааҕаластылар...* [20, № 132] ‘однажды во время сияющего благодатного лета... / Прибежали дети к старцу / попросили его сказывать им олонхо, / запеть’. Затем идет повествование самого олонхо, где представлено данное указанное описание Среднего мира.

В рукописи олонхо «Сказания об Эрчимэн Бэргэне», подготовленного для сборника «Благодатная почва», изображается событие, где мать Араат Мохсогола поручает трем тунгусским

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы примеров на русский язык – авторские.



охотникам привести силой Эрчимэн Бэргэна. Описывается, что тунгусские охотники смогли похитить только конь Эрчимэна, и он преследует их, следы которых приводят его в жилище Араат Мохсогола.

Близкое к данному действию описание события находится и в основном содержании олонхо «Эриэдэл Бэргэн», «Эриэдэл Бэргэн с вороным конем» («Икки хара күлүк аттаах Эр киһи Эриэдэл Бэргэн»), записанных от слов сказителей МИВ, НС, НЯТ. После редактирования поэта в изданном тексте олонхо (1955) такого эпизода в сюжете не обнаруживается.

За счет сокращения описания характеристики и действий образов тунгусских братьев-охотников объем олонхо заметно сокращается. Некоторые строки в других местах олонхо тоже сокращаются, это можно увидеть в данном примере, где наблюдается сокращение восьми строк до трех, в рукописи: *Онуоха ат сылгы / Браастан / Брааска ыстанан, / Очуртан очурга ойон, / Байхал уута / Байааттар гына / Өрүс уута / Уллэр гына...* [20, № 132] ‘тогда конь ускакал далеко, перескакивая с бугра на бугор, так, что вздымаются морские волны, что воды реки поднимаются’, а в тексте издания 1955 г.: *Онуоха ат сылгы / Очуртан охсунан ойдо, / Тэхтиртэн тэбинэн көттө* [2, с. 26] ‘Тогда конь с бугра перепрыгнул, с кочек отталкиваясь, вскочил’.

Или в этом примере из рукописи: *Онуоха биһиги киһибит / Омуннаахтык / Унуутаан ылаттаата, / Хатаннык / Хаһытаан ылаттаата* [20, № 210] ‘Тут наш человек порывисто вздыхая / громко / закричал’, в основном тексте: *Онуоха биһиги киһибит / Омуннаахтык өһүргэннэ, / Улаханник уордайда* [2, с. 13] ‘Тут наш человек бурно оскорбился, / сильно рассердился’. Кроме этого, поэт заменяет слова-архаизмы на более понятные слова: *суо дархан* ‘почтенный, важный’ – *суо айан* ‘дальний путь’; на другие близкие по смыслу слова: *күүтэ сылдыаллар эбит* ‘сидят в ожидании’ – *күүтэ сатыыллар эбит* ‘стараятся ждать’, *томтойо үллэн табыста* ‘вздупля приподнимаясь’ – *сарайа үллэн табыста* ‘распухла раздуваясь’ и т. д. Находим такого плана более двадцати примеров замены. В ходе сопоставления беловой окончательной машинописи и издания, обнаруживается замена букв в одном и том же слове, например: «*Һуу-һаа*», в издании «*Суу-һаа*»; *тулааһын мағаналарын* ‘подпорки столба’ – *тулааһын бағаналарын* ‘подпорки столба’ (слова *мағана* и *бағана* являются диалектами), *танғалайын чыңырбатта* ‘лязгает языком нёбо’ – *танғалайын чангырбатта* ‘щёлкает языком нёбо’ и т. д.

Можно предположить, что исправления сделаны редактором перед изданием, поскольку редактор имеет право сделать правки в соответствии с нормой якутского литературного языка. Других существенных изменений в плане содержания и сюжетной линии, кроме вышеперечисленных изменений, не обнаруживаются.

Таким образом, анализ на основе сопоставления текстов рукописи до рецензии, рукописных черновиков с исправлениями, белового машинописного варианта и текста издания олонхо показывает, что внесены изменения в линии сюжета олонхо. Одним из убедительных примеров в этом плане называем исключение образов трех тунгусских охотников.

Г. У. Эргис подчеркивает в рецензии, что образы тунгусских охотников неуместно включаются в текст олонхо, что несколько «модернизирует содержание олонхо» [20, № 161].

Изменена композиционная структура, за счет включения вступительной и заключительной частей в олонхо. С. С. Васильев – Борогонский стремился устранить замечания известного фольклориста Г. У. Эргиса.

При сопоставлении изданий 1955 и 1971 г. также обнаруживаются отдельные разночтения в тексте олонхо «Эрчимэн Бэргэн». Сборник текстов трех олонхо «Три богатыря» (1971) является прижизненным изданием, где включены тексты олонхо «Эрчимэн Бэргэн» (1955), «Ёлэн Хардаччы» (1957) и «Кюн Эрили» (1960). Следует указать, что сборник олонхо является переизданием.

В тексте олонхо «Эрчимэн Бэргэн» во вторичном издании наблюдаются пропуски двух-трех строк, например, в издании 1971 г.: *Үс төгүл үрдээбит эбит* [5, с. 9] ‘в три раза ростом стал выше’, а в издании 1955 г.: *Үс төгүл үрдээбит эбит, / Түөрт төгүл төлөһүйбүт эбит* [2, с. 7] ‘в три раза ростом стал выше, / в четыре раза поправился’. Наблюдаются пропуски отдельных слов, которые присутствовали в тексте издания 1955 г., например: *Эрчимэн Бэргэн кэнниттэн / Эккирэтээри гынан баран* [2, с. 3] ‘За Эрчимэн Бэргэном / задумал пуститься в погоню’; в тексте книги 1971 г. пропущено слово *кэнниттэн* [5, с. 26] ‘за, вслед за’. В текстах изданий



также находится выпадение буквы: *эдыгэн кулут* [2, с. 17] и *элдыгэн кулут* [5, с. 19] ‘раб’. Кроме того, обнаруживается в замена слова другим словом, например, *сарданалаах сирэйбин саататта* [2, с. 15] ‘утешил мое сияющее лицо’ на *сарданалаах сирэйбин саатырта* [5, с. 17] ‘пристыдил мое сияющее лицо’.

В тексте олонхо издания 1971 г. пропущены строки, которые значительно упрощают содержание олонхо в художественном плане. Авторизованный текст 1955 г. основан на рукописи поэта. В результате сделанных нами наблюдений, основным текстом олонхо «Эрчимэн Бэргэн» следует считать текст олонхо, опубликованный в 1955 г.

#### **Сравнительно-сопоставительный анализ материалов рукописи и текстов прижизненных изданий олонхо «Ёлэн Хардаччы»**

Текст эпического произведения «Ёлэн Хардаччы» (1957) представляет основной текст данного олонхо, который был переиздан в 1971 г. По итогам анализа текста, можно предположить, что поэт долго работал над созданием произведения, что подтверждают сохранившиеся рукописи олонхо от 1946 г. в 73 листах, тексты черновых вариантов сюжетных набросков, а также машинописные тексты трех вариантов сюжетов, переписанные со слов народных сказителей.

Первый вариант текста сюжета, который состоит из трех частей, переписан во время исполнения олонхосутами НС, ТИВ, МИВ [20]. Второй вариант, состоящий из двух частей, сделан из олонхо сказителей НЯТ, У. С. Васильева (УСВ), Т. К. Неустроева (ТКН) [20]. Третий вариант сюжета пересказан олонхсutom ТС [20]. Из этих вариантов (аналогичных сюжетов) поэт создавал авторский сводный вариант, который написан в повествовательной форме.

Как обнаружено в текстах, имена родителей главного богатыря взяты из олонхо ТС, имя девушки айыы, невесты Ёлэн Хардаччы из переложения сюжета олонхо НЯТ, УСВ, ТКН. Сюжет олонхо С. С. Васильева имеет сходные линии с олонхо НС, ТИВ, МИВ. В. В. Илларионов отмечает, что С. С. Васильев очень уважал сказителя Т. И. Васильева – Олонхосута Тиэхээнэ и после его смерти переработал олонхо «Ёлэн Хардаччы» сказителя, чтобы «олонхо талантливого сказителя не осиротело» [9, с. 128].

Данное произведение по сюжету относится к олонхо о родоначальниках *ураанхай саха*. Вступительная часть олонхо этого типа традиционна, в ней детально описывается пейзаж Среднего мира. В текстах за описанием Среднего мира идет рассказ о главном герое, повествуется о том, что в самом центре Среднего мира живет богатырь-защитник племени *айыы*.

В олонхо С. С. Васильева на первый план выходят богатырь Тиит Джиэсинкэй и его Доргуя Баай тойон и Ньиргийэ Баай хотун. В тексте олонхо ТС вместо героя Тиит Джиэсинкэй выступает герой с именем Бэриэт Бэргэн. Тиит Джиэсинкэй является богатырем айыы, желает жениться на дочери Сабагаллай Баай Тойона и Сабыйа Баай Хотун прекрасной девушке племени айыы Кыыс Нэлэмэнтэй. Повествуется о том, что когда-то соплеменники – родители Тиит Джиэсинкэй по причине того, что мальчик Ёлэн Хардаччы очень беспокойный, много и громко плачет, послали родителей Ёлэн Хардаччы на край Среднего мира. Родители главного богатыря из-за этого не связывались с ними. В этом эпизоде олонхо наблюдается присутствие социального мотива. Сюжетное движение олонхо связано с обращением Тиит Джиэсинкэя к Ёлэн Хардаччы за помощью поехать с ним за невестой Кыыс Нэлэмэнтэй. Имя героини взято из олонхо НЯТ, УСВ, ТКН. Кыыс Нэлэмэнтэй изображается как девушка-богатырка, которая при разных ситуациях превращается в жаворонка или аалай мохсогол (*алый сокол*). Кыыс Нэлэмэнтэй активный персонаж, описывается от начала до конца олонхо, выполняет функцию помощника главного героя. Когда Тиит Джиэсинкэй приехал свататься к ее родителям, то обнаруживает *абаасы* Верхнего мира Сюнг Джаасына. В это время к ним присоединяется главный богатырь Ёлэн Хардаччы, и в тот же момент начинается борьба против Сюнг Джаасына.

В этом плане наблюдается, что главный персонаж появляется на завязке олонхо, что не традиционно для народного эпоса. Так, в текстах сюжетов олонхо ТИВ, ТС и других сказителей, главный герой появляется во вступительной части.

Образ главного богатыря характеризуется автором как сильный, смелый и ответственный за своих пожилых родителей, это подчеркивается в таких эпизодах, когда он перед походами на защиту обиженных и поиском своей невесты, оставляет много дичи для приготовления пищи, просит своих соплеменников, чтоб не оставляли их в беде. Противниками изображаются

богатыри *абаасы* Уот Мэнгилэстэй, Таас Туймаарын. Суженой невестой богатыря является прекрасная Юют Мёлбэстююр, которая до замужества готовит ему испытания для достоверности его силы и могущества. Она выходит за него замуж и в очередной поход Ёлна Хардааччы остается в ожидании рождения ребенка. Кульминация олонхо представлена описанием борьбы Ёлна Хардааччы против Таас Туймаарына. Защитник *айыы аймага* призывает на помощь своих соплеменников и прилетает его сын Бэриэт Бэргэн, перевоплотившись в птицу *ексею* (мифическая многоголовая царь-птица). Он убивает Таас Туймаарына, но его отец Ёлэн Хардааччы уже лежит в бессилии, как и родители, и богатырь Тиит Джиэсинкэй. Бэриэт Бэргэн их исцеляет живительной водой, которую принесла Кыталык-девушка. Все герои перевоплощаются в *аалай мохсогол* (алый сокол) и *тойон кыыл* (беркут), летят в свою страну. Олонхо заканчивается празднованием *ысыаха* (якутский праздник лета в честь возрождения природы) племени *айыы аймага*, клятвой Ёлэн Хардааччы о восторжествовании мира в Среднем мире.

Данное произведение С. С. Васильева имеет ряд отличий: после изображения эпического мира олонхо, в тексте не имеется специально отведенного места для описания жилья и быта главного героя. У него нет богатырского коня и боевого оружия. Он изображается как величественный богатырь высокого роста и не похожий на других богатырей айыы: *Айыы диэби, / Айыыттан алыс улахан курдук, / Абааһы диэби / Абааһыттан адьас атын курдук, / Обус тириитэ этэрбэстээх, / Тайах тириитэ ыстааннаах, / Муостуун-кутурукутуун / Отут обус тириитэ сонноох, Баараҕай таһаалаах / Модьу моһуоннаах* [5, с. 73] ‘сказать айыы, слишком выше от айыы, считать абаасы ли, на абаасы, вроде, не похож, с торбасами из бычьей шкуры, со штанами из шкуры лося, с дохой, сшитой из тридцати цельных шкур быка, с громадным, крепким станом’. В этом описании наблюдаем, что богатырь изображен, как отмечает А. И. Гоголев, «имеющим явные зооморфные черты, т. е. как полуптица-полуживотное» [22, с. 23]. Основа имени *Хардааччы*, по определению Е. С. Сидорова, означает «лихой» или «заносчивый» и переводится на русский язык как «дербник – хищная птица» [23, с. 21]. Богатырь Ёлэн Хардааччы имеет лыжи и трость: *Хандылы тыы түгэжин саҕа хайыһардаах, / Үөл тиит быһаҕаһын саҕа торуоскалаах* [5, с. 74] ‘с лыжами, подобными лодке, с посохом, подобным на молодую лиственницу’, но в то же время не дается описание о том, как он передвигается на лыжах, что богатырь описан, похожим на птицу сокола: *Ойон тахсан, / Обус тириитэ сонун кэтэн, / Сүүрэр диэхтэн сүүрэтэн атыннык, / Көтөр диэхтэн көтөртөн атыннык, / Тус хоту диэки түһэ түрда* [5, с. 90] ‘Выскочив, надев доху из бычьей шкуры, бежит, но бежит иначе, летит, но летит иначе, устремился в сторону севера’.

В тексте рукописи олонхо «Ёлэн Хардааччы», как отмечает Г. У. Эргис, действительно наблюдается частое употребление заимствованных слов из русского языка [20, № 161]. В основном тексте олонхо поэт заменяет некоторые слова, например, в таком плане:

<i>Уруккуттан даҕаны эн</i>	<i>С былых времен ты,</i>
<i>Ордук тылгынан бырыскайдаан...</i>	<i>Брызгая лишними словами...</i>

[20, № 1].

В издании 1957 г.:

<i>Уруккуттан даҕаны эн</i>	<i>С былых времен ты</i>
<i>Ордук тылгынан</i>	<i>Лишними словами</i>
<i>Чугас урууларгын</i>	<i>Кровным родственникам</i>
<i>Чугаһаспат гыммытын</i> [3, с. 25].	<i>Не дала возможность сблизиться</i>

*с собой.*

В рукописи были такие слова, как *чыыстай буолак* ‘чистое поле’, *былабыстыабанна* ‘благословение’, которые автором были исключены.

Некоторые слова, присутствующие в рукописи (*догубуор* ‘договор’, *быраат* ‘брат’, *куруубай* ‘грубый’, *буорах* ‘порох’, *аккаастамппын* ‘не отказываюсь’, *эппиэччит* ‘ответчик’, *боруубалаан* ‘пробовать’, *дууһаҕын* ‘твою душу’) не изменены. Можно предположить, из-за того, что

автор не смог заменить тождественным словом, передающим всю полноту или смысл изображаемого события или образа.

В рукописи находится описание дерева Аал Кудук, где обнаруживаем следующее выражение: *Сүүс салаалаах, ... абыс уон силистээх* 'со ста ветвями, с восьмидесятью корнями'. Г. У. Эргис в своей рецензии отмечает, что в народных олонхо обычно говорится, что дерево Аал Луук Мас имеет восемь ветвей, а не сто [20, № 156]. Поэт был несогласен с этим замечанием, сохраняет первоначальное описание дерева, но в тексте дополняет: *Сүүс салаалаах, ... абыс уон абыс силистээх* [3, с. 4] 'со ста ветвями, с восьмьюдесятью восьмью корнями'.

В процессе редактирования текста автором были сокращены описания эпической страны, характеристики портретов и действий персонажей, описания событий сюжета. Например, в рукописи есть описание Среднего мира: *Уолан киһи / Унгуоҕа опуохалаах / Чымааннаах / Чыыстай буолак баар эбит* [20, № 156] 'Есть страшное чистое поле с окопами из костей юного молодца'. Эти строки в основном тексте отсутствуют. Аналогичных примеров нами насчитано более тридцати.

Кроме того, есть исправления в виде замены слова другим более понятным словом, например, в рукописи: *Куруубайдыыр буоллаххына / Хоолдьуккун сөрүөм...* [20, № 156] 'Если будешь грубить / шею (шейный позвонок) сверну'. Слово *сөрүөм* 'свернуть' в издании изменено на *тоһутуом* 'переломать' [3, с. 37].

Автор в раскрытии образа Кыыс Нэлэмэнтэй подчеркивает ее способность перевоплощаться в птицу *ексеку* и жаворонка, для описания жаворонка поэт использует сравнение *күөс саҕа күөрээгэй чыычаах* [20, № 156] 'жаворонок величиной с горшок для варки'. Это неудачное описание, как считает Г. У. Эргис, было изменено автором на более красочное описание: *көмүс тумустаах күөрээгэй чыычаах* [3, с. 55] 'жаворонок с золотым клювом'.

В результате сравнения текстов олонхо книги 1957 г. и издания 1971 г. обнаружены пять несовпадений, которые представляют собой разночтения в виде замены букв в словах, например, *ийиэхсит* [3, с. 5] на *ийиэхсит* [5, с. 50] 'богиня-покровительница людей', или *кээттэ буолаарай* [3, с. 32] на *кээлтэ буолаарай* [5, с. 70] 'может, подошел'.

В тексте издания 1957 г. указанное изменение (ошибка), которое допущено на 13 странице, можно отнести к механическим ошибкам наборщика. Исправления, сделанные редакторами, которые наблюдаются в тексте 1971 г., соответствуют правописанию слов. Кроме этого в издании 1957 г. имя главного персонажа олонхо *Уөлэн Хардааччы* пишется как *Уөлэн Хардааччы*, в рукописи поэт написал в двух вариантах: в основном, *Уөлэн*, но в некоторых местах пишет *Уөлэн*. В работе Н. В. Емельянова «Сюжеты якутских олонхо» упоминается определение имени богатыря, исследователь пишет имя богатыря – *Уөлэн Хардааччы* [24, с. 369]. В этом плане можно считать, что это следствие передачи особенностей произношения при устном сказывании.

Таким образом можно заключить, что незначительные изменения в текстах изданий не влияют на содержание олонхо. В отличие от текста олонхо «Эрчимэн Бэргэн», в тексте олонхо «Ёлэн Хардааччы» нет пропущенных строк или слов в названном издании. Автором внимательно проведена полная выверка текстов. Следовательно, основным текстом эпического произведения «Ёлэн Хардааччы» С. С. Васильева считаем текст издания 1971 г.

### Сравнительно-сопоставительный анализ материалов рукописи и авторизованных текстов олонхо «Кюн Эрили» С. С. Васильева

Литературное олонхо «Кюн Эрили» опубликовано в 1960, 1971, 2007, 2009 гг. В архиве поэта сохранились записи набросков сюжета, имен героев олонхо в форме черновой рукописи и машинописного текста олонхо [20, № 158]. Черновой вариант текста написан в 108 листах, имеет исправления автора. Машинописный вариант олонхо совпадает с опубликованным текстом 1959 г. Текст опубликованного олонхо состоит из 3655 стихотворных строк, что по сравнению с другими олонхо поэта имеет большой объем. Так, в тексте присутствует обилие эпических формул и типических мест. Даны подробные описания страны эпического мира, священного дерева Аал Кудук, а также портрета, жилища и героических подвигов богатыря. Также даются портретная характеристика других персонажей, описания действий персонажей.

Как известно, кроме олонхо «Кюн Эрили» С. С. Васильева – Борогонского в якутском фольклоре имеются олонхо сказителей Н. И. Степанова – Ноорой (1897-1975) и Н. М. Тарасова (1928-

2002) с одноименным названием. Эти сказания по объему превосходят олонхо поэта. Текст эпического сказания Н. И. Степанова – Ноорой опубликован в 1995 г. по записи фольклориста П. Н. Дмитриева. Текст данного олонхо состоит из более 7000 стихотворных строк. Как отмечает С. С. Донская в книге воспоминаний о своем отце, С. С. Васильев был лично знаком со сказителем Н. И. Степановым – Ноорой и с его эпическим сказанием [25, с. 89]. В то время, когда работал в Союзе писателей Якутии, поэт занимался собиранием материалов фольклора: народных преданий, песен, олонхо. В своей статье А. Ф. Корякина рассматривает особенности мотивов данных олонхо и делает выводы о том, что при логической последовательности традиционных мотивов «существуют непохожие друг на друга варианты олонхо с одним названием» [13, с. 37]. В этом плане, можно считать олонхо С. С. Васильева авторским олонхо, что подтверждается особенностью содержания в целом.

В произведении С. С. Васильева раскрывается образ единственного богатыря *айыы*. Герой его олонхо отличается гордым, независимым характером. При любых обстоятельствах полагается только на свою силу и ловкость. Внешность богатыря изображается подробно: *Тойон тиит курдук / Туруору унуохтаах, / Баарабай тиит курдук / Байах көрүгнээх, / Үрүт күүстээхтинги / Бүлгүгүр сарыннаах, / Алын күүстээхтинги / Айгыгыр быһыылаах. / Бысталаабыт тиит курдук быччыгнаах, / Хастаабыт тиит курдук харылаах, / Суллаабыт тиит курдук сотоолоох* [4, с. 6] ‘Имеет высокий рост, словно величественная лиственница, имеет рослый вид, словно могучая лиственница, имеет силу в плечах, имеет силу в ногах, имеет мышцы, словно изрезанные куски лиственницы, имеет сильные руки и ноги, словно содранная от коры лиственница’. Кроме этого подчеркивается внешняя красота богатыря. Щеки, виски уподобляются солнцу: *Киирэн эрэр күн килбиэнин курдук иэдэстээх, / Тахсан эрэр күн сарданатын курдук чабырдайдаах, / Алтан ууһа аалбытын курдук нарын уостаах, / Көмүс ууһа көрбүтүн курдук көнө тиистээх, / Күүстээх көрүгнээх, көнө унуохтаах киһи эбит* [4, с. 6-7] ‘Щеки, словно сияние заходящего солнца, виски, словно лучи восходящего солнца, имеет нежные губы, будто медник усердно смастерил, имеет ровные зубы, будто работал золотых дел мастер, человек с сильным мощным видом, высоким ростом’.

По сюжету относится к олонхо о защитниках племени *айыы аймага*. Повествование можно разделить на такие условные части: вступительная часть – описание эпической страны Среднего мира – Аан Чалларыма Эбэ хотун алаас, завязка олонхо – отправление богатыря в дальний поход, развитие действия олонхо – поединок Кюн Эрили с Улуу Могойдооном, кульминация – борьба против Ала Дыбыны и заключительная часть – благополучный финал, женитьба главного богатыря.

В тексте рукописи название *алааса* Аан Чалгарыма Эбэ хотун. В олонхо повествуется о том, что Кюн Эрили опекает новорожденного ребенка Улуу Могойдоона, сына *абаасы* Улуу Суоруна. Повзрослев, сын *абаасы* начинает разрушать Аал Кудук дерево и похищает живительную воду. С этого эпизода начинается конфликт в сюжете олонхо. В традиционных сказаниях нет такого эпизода события, что можно отнести к авторскому вымыслу. В основной части описываются эпизоды героических подвигов героя олонхо: борьба против *абаасы* Тимир Кыпчырдаана, Улуу Могойдоона, Ала Дыбыны. В заключительной части повествуется о женитьбе главного богатыря с Туллукутур Куо и о возвращении на родину.

В архиве находится одна рукопись с небольшими исправлениями и один экземпляр белого машинописного текста олонхо «Кюн Эрили». В результате сопоставления их с изданием 1960 г. обнаруживается ряд существенных изменений.

Первое, в издании имя персонажа *абаасы* написано как *Тимир Кыпчырдаан*, в машинописном варианте – *Тимир Чыпчырдаан*. В рукописи поэта написано имя этого персонажа в двух указанных вариантах. В описании Среднего мира автором использованы традиционные эпические формулы, что сохранено в рукописи и в машинописи, но в издании обнаруживаются изменения в форме перестановки мест рядом стоящих строк.

Изображение священного дерева Аал Кудук в рукописи намного объемнее – занимает пятьдесят строк, в издании описание дается всего в одиннадцати строках.

В тексте рукописи все части повествования заканчиваются словосочетанием *эбитэ үһү* ‘говорят, было’, в издании – одним словом *эбит* ‘оказывается’. Например: *Аал Кудук мас /*



*Айгыстан үүммүтэ эбитэ үһү* [20, № 158] ‘Говорят, величественное Аал Кудук дерево росло’, в издании: *Аал Кудук мас / Айгыстан үүммүт эбит* [4, с. 5] ‘Величественное Аал Кудук дерево растет’. Автор заменил несколько слов в тексте олонхо, например: *Ийиэхситтээх киэн суолугар* [20, № 158] ‘на его широком пути с богиней-покровительницей’ на *илбиргэстээх киэн суолугар* [4, с. 8] ‘на его широком пути с висюльками’.

В описании внешности и действий героев в рукописи и машинописном тексте были строки, которых мы не обнаружили в тексте издания: *Модьу моһуоннаах, / Быһый быһыылаах* ‘с крепким телом, с быстроногим видом’, *Абыс уон бууттаах / Ала Дьаадара мээчиктээх* ‘с восьмьюдесятью пудовым пятнистым мячом’, *Тобуга сэнйэтин охсуолаата, / Тилэбэ кэтэбин кырбаата* ‘колени ударяют подбородок, пятки колотят загылок’, *Кырдьык даҕаны / Куустуһаргар хомоҕой буолуох этин, / Сыллаһаргар сымсаҕай буолуох этин* [20, № 158] ‘и вправду, была бы уместной для объятий, была бы хваткой для поцелуев’.

Данные пропуски, можем предположить, были сокращены самим автором, поскольку в тексте издания были добавлены такие строки, которых не было в текстах рукописи и в машинописи: *Кини киһи, / Илнтэн / Идэмэрдээх салгын киирбэтин диэн, / Эттээх мастары ыпсаран / Эркиннээбит, / Арҕааттан / Аптаах салгын аргыйбатын диэн / Аарыма мастары аттаран / Арыгалаабыт* [4, с. 9] ‘Он человек, с восточной стороны, ставил стены, соединяя плотной древесиной, чтобы не подул темный воздух, с западной стороны, чтобы не продувало колдовским воздухом нахлоил стены громадной древесиной’, *Ханас хоннобун аннынааҕы / Хара мэгин / Хаба ортотунан / Хайа аста* [4, с. 57] ‘Разорвал черное родимое пятно на левой пазухе’.

Кроме этого обнаруживаются несовпадения знаков препинаний, например, вместо тире, проставленного автором в машинописи, в издании стоит двоеточие. Таким образом, можем предположить, что возможно был еще один вариант беловика, который был сделан для издания, поскольку нами обнаружены несовпадения более существенного характера в тексте рукописи, машинописи и издания.

В ходе сопоставления текстов прижизненных изданий олонхо «Кюн Эрили» 1960 и 1971 гг. обнаруживается всего три несоответствия, которые представляют собой изменения букв в словах: *көгөччөр* [4, с. 6] – *көбөччөр* [5, с. 110] ‘сивый, серый’, *Сунньун токуйда* [4, с. 57] – *Сунньун толкуйда* [5, с. 159] ‘сдвигать шею, хребет’, *Күөкэнниһи-дуобанньы* [4, с. 81] – *Күөгэнниһи-нуобанньы* [5, с. 182] ‘выгибаясь-колыхаясь’.

Поскольку в текстах изданий имеются незначительные изменения, можем принять за основную текст олонхо «Кюн Эрили» – текст издания 1971 г. В тексте данного издания устранены ошибки, которые соответствуют правописанию слов.

### **Заключение**

В рукописях авторских олонхо С. С. Васильева – Борогонского отражаются все этапы создания литературного олонхо. Это подтверждают черновые варианты, беловики, машинописный вариант олонхо, где имеются разночтения, исправления самим автором и правки редакторов. Следует отметить, что поэт обращал особое внимание на фольклорные материалы, о чем свидетельствуют объемные записи различных сюжетов и мотивов олонхо, записанных им самим со слов сказителей Сотгинского наслега.

В изданных текстах олонхо «Эрчимэн Бэргэн» наблюдаются разночтения. В результате сравнительного анализа текста олонхо с рукописями и изданиями 1955 г. и 1971 г. основным текстом можем определить прижизненное издание 1955 г. В последнем прижизненном издании имеются пропуски двух-трех строк, пропуски отдельных слов, которые присутствовали в первичном издании.

В результате сопоставления текстов прижизненных изданий авторского олонхо «Ёлэн Хардаччы» и «Кюн Эрили» обнаруживаются незначительные разночтения, которые не влияют на содержание и не искажают форму эпических произведений. Во вторичном издании в текстах олонхо были внесены изменения в слова, которые соответствуют литературной норме якутского языка и правописанию слов.

Важно отметить, что в текстах олонхо изданий 1955, 1957, 1960 гг. и книги «Три богатыря» (1971), кроме обнаруженных нами изменений и исправлений, не совпадают знаки препинания. Считаем, что исправления знаков препинания были сделаны издателями – корректорами и редак-



торами. Знаки препинания в изданиях основных текстов литературных олонхо, по нашему мнению, проставлены внимательно и не искажают смысл предложений и содержание текста в целом.

Архивные материалы (черновики, беловые варианты, наброски, записи) показывают, что С. С. Васильев – Борогонский бережно хранил свои рукописи, часто обращался к ним в процессе создания эпических произведений. Сохранность рукописей позволила выявить основные тексты прижизненных изданий, что имеет большое значение для изучения истории текста произведения в целом. В процессе анализа рукописных текстов мы также ознакомились с текстами неопубликованных олонхо, которые вызывают большой интерес для изучения данных текстов в дальнейшем.

### Литература

1. Илларионов В. В. Олонхосуты-писатели и их олонхо // Олонхо – духовное наследие народа саха : сб. науч. ст. – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2000. – С. 160-170.
2. Васильев С. С. Эрчимэн Бэргэн : [олонхо для детей старшего возраста]. – Якутск : Якуткнигоиздат, 1955. – 41 с. (На якутском яз.).
3. Васильев С. С. Үөлэн Хардааччы : [саха олонхотун биир көрүнүн орто уонна улахан саастаах оҕолорго анаан оноруу]. – Якутск : Якуткнигоиздат, 1957. – 74 с. (На якутском яз.).
4. Васильев С. С. Күн Эрили : [олонхо для детей старшего возраста]. – Якутск : Якуткнигоиздат, 1960. – 87 с. (На якутском яз.).
5. Васильев С. С. Үс бухатыыр. – Якутск : Якуткнигоиздат, 1971. – 192 с. (На якутском яз.).
6. Васильев С. С. Олонхолор. – Дьокуускай : Бичик, 2007. – 272 с. (На якутском яз.).
7. Васильев С. С. Талыллыбыт айымньылар. Т. 3 : Олонхолор. – Дьокуускай : Бичик, 2009. – 272 с. (На якутском яз.).
8. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
9. Илларионов В. В. Сергей Васильев оҕолорго олонхолоро // Сергей Васильев – Борогонский : поэт уонна гражданин / Хомуйан онордо С. Е. Ноева. – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2007. – С. 126-130. (На якутском яз.).
10. Жиркова Р. Р. Сергей Васильев оҕолорго олонхолоро // Илин. – 2002, № 3. – С. 27-29. (На якутском яз.).
11. Никитина Н. Г. Сергей Васильев оҕолорго олонхолоро // Сергей Васильев – Борогонский : поэт уонна гражданин / Хомуйан онордо С. Е. Ноева. – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2007. – С. 130-135. (На якутском яз.).
12. Корякина Р. В. Именные эпитеты в эпическом репертуаре С. Васильева-Борогонского // Сергей Васильев-Борогонский : поэт уонна гражданин / Хомуйан онордо С. Е. Ноева. – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2007. – С. 143-146.
13. Корякина А. Ф. Мотивы одноименных олонхо Н. И. Степанова – Ноорой, Н. М. Тарасова и С. С. Васильева – Борогонского «Кюн Эрили» : сравнительный анализ // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2017, № 2 (06). – С. 37-45. – DOI: 10.25587/SVFU.2017.6.10661.
14. Томашевский Б. В. Писатель и книга. Очерк текстологии. 2-е изд. – Москва : Искусство, 1959. – 280 с.
15. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи. – Якутск : Изд-во СО РАН, 2004. – 207 с.
16. Мухоплева С. Д. По велению П. А. Ойунского : История рукописи олонхо «Дьырай Бэргэн» Устина Нохсорова // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2018, № 12 (90). – Ч. 1. – С. 52-56.
17. Оросина Н. А. «Многослойные» рукописи дореволюционных текстов якутского эпоса олонхо : некоторые вопросы методики текстологического описания (на примере рукописи олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016, № 3 (57) : в 2 ч. Ч. 1. – С. 156-159.
18. Кузьмина А. А. Технология эдиционной текстологии олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018, № 3 (11). – С. 109-120. – DOI: 10.25587/SVFU.2018.11.16943.

19. Сивцева-Максимова П. В. Олонхо Кюннюк Урастырова «Тойон Джагарыма»: текстологические приметы // Эпическое наследие в условиях трансформации социокультурного пространства: сборник тезисов по материалам Республиканской научно-практической конференции, посвященной 150-летию выдающегося олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий. – Якутск: Издат. дом СВФУ, 2018. – С. 24-28.
20. Научно-исследовательский центр книжных памятников Национальной библиотеки Республики Саха (Якутия). – Ф. 3, оп. 13 (всего 180 дел). Коллекция С. С. Васильева – Борогонского.
21. Лихачев Д. С. Текстология. Краткий очерк. – Ленинград: Наука, 1964. – 104 с.
22. Гоголев А. И. К проблеме происхождения якутского олонхо // Якутский героический эпос олонхо: состояние и перспективы изучения: материалы Республиканской научной конференции (г. Якутск, 27 мая 2011 г.). – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2011. – С. 19-25.
23. Сидоров Е. С. Очерки по олонхо. – Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 2004. – 132 с.
24. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва: Наука, 1980. – 375 с.
25. Донская С. С. Наш отец – поэт Сергей Васильев – Борогонский. – Якутск: Бичик, 2007. – 136 с.

### References

1. Illarionov V. V. *Olonkhosuty-pisateli i ikh olonkho* [Olonkhosuts-writers and theirs olonkho]. In: *Olonkho – dukhovnoye naslediyе naroda sakha: sobranie nauchnykh statei* [Olonkho is the spiritual heritage of the Sakha people: collection of scientific articles]. Yakutsk, IGI AN RS (Ya), 2000, pp. 160-170. (In Russ.).
2. Vasilyev S. S. *Erchimen Bergen: [olonkho dlya starshego vozrasta]* [Erchimen Bergen: [olonkho for older children]]. Yakutsk, Yakutknigoizdat, 1955, 41 p. (In Yakut).
3. Vasilyev S. S. *Yuelen Hardaachchy: [Sakha olonkhotun biir keryungyun orto uonna ulakhan saastaakh ogholorgo anaan ongoruu]* [Yuelen Hardaachchy [olonkho for middle and older children]]. Yakutsk, Yakutknigoizdat, 1957, 74 p. (In Yakut).
4. Vasilyev S. S. *Kyun Erily: [olonkho dlya starshego vozrasta]* [Kun Erily: [olonkho for older children]]. Yakutsk, Yakutknigoizdat, 1960, 87 p. (In Yakut).
5. Vasilyev S. S. *Yus Bukhatyir* [Three heroes]. Yakutsk, Yakutknigoizdat, 1971, 192 p. (In Yakut).
6. Vasilyev S. S. *Olonkhor* [Olonkho texts]. Yakutsk, Bichik, 2007, 272 p. (In Yakut).
7. Vasilyev S. S. *Tatylybyt аймнылар. Т. 3: Olonkhor* [Selected works. Vol. 3: olonkho texts]. Yakutsk, Bichik, 2009, 272 p. (In Yakut).
8. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epос olonkho. Osnovnye obrazy* [Yakut heroic epic olonkho. Main images]. Moscow, Izd-vo AN SSSR, 1962, 256 p. (In Russ.).
9. Illarionov V. V. *Sergey Vasilyev ogolorgo olonkholoro* [Olonkho by Sergey Vasilyev for children] In: *Sergey Vasilyev-Borogonskay: poet uonna grazhdanin* [Sergey Vasiliev-Borogonsky: poet and citizen]. Khomuyan ongordo S. E. Noeva. Yakutsk, IGI AN RS (Ya), 2007, pp. 126-130. (In Yakut).
10. Zhirkova R. R. *Sergey Vasilyev ogolorgo olonkholoro* [Olonkho by Sergey Vasilyev for children]. In: *Ilin* [Ilin]. 2002, No. 3, pp. 27-29. (In Yakut).
11. Nikitina N. G. *Sergey Vasilyev ogolorgo olonkholoro* [Olonkho by Sergey Vasilyev for children]. In: *Sergey Vasilyev-Borogonskay: poet uonna grazhdanin* [Sergey Vasiliev-Borogonsky: poet and citizen]. Khomuyan ongordo S. E. Noeva. Yakutsk, IGI AN RS (Ya), 2007, pp. 130-135. (In Yakut).
12. Koryakina R. V. *Imennye epitety v epicheskom repertuare S. Vasilyeva-Borogonskogo* [Nominal adjectives in S. Vasilyev-Borogonsky epic repertoire]. In: *Sergey Vasilyev-Borogonskay: poet uonna grazhdanin* [Sergey Vasiliev-Borogonsky: poet and citizen]. Khomuyan ongordo S. E. Noeva. Yakutsk, IGI AN RS (Ya), 2007, pp. 143-146. (In Russ.).
13. Koryakina A. F. *Motivy odnoimennykh olonkho N. I. Stepanova – Nooroy, N. M. Tarasova, S. S. Vasilyeva – Borogonskogo “Kyun Erily”: sravnitelnyi analiz* [The motives of the olonkho of the same name by N. I. Stepanov – Nooroy, N. M. Tarasov and S. S. Vasilev – Borogonsky “Kyun Erily”: a comparative analysis]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies]. 2017, No. 2 (06), pp. 37-45. DOI: 10.25587/SVFU.2017.6.10661. (In Russ.).
14. Tomashevsky B. V. *Pisatel i kniga. Oчерk textologii* [The writer and the book. Textology essay]. 2-e izd. Moscow, Iskusstvo, 1959, 280 p. (In Russ.).

15. Pukhov I. V. *Yakutskii geroicheskii epos olonkho. Publikatsiya, perevod, teoriya, tipologiya. Izbrannye statii* [Yakut heroic epic olonkho. Publication, translation, theory, typology. Selected articles]. Yakutsk, SO RAN, 2004, 207 p. (In Russ.).
16. Mukhopleva S. D. *Po veleniyu P. A. Oyunskogo: Istoriya rukopisi olonkho "Dyryay Bergen" Ustina Nokhsorova* [By the order of P. A. Oyunsky: The history of the manuscript of the olonkho "Dyryay Bergen" by Ustin Nokhsorov]. In: *Philologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. 2016, No. 12 (90), part 1, pp. 52-56. (In Russ.).
17. Orosina N. A. *"Mnogosloynnye" rukopisi dorevolutsionnykh tekstov yakutskogo eposa olonkho: nekotorye voprosy metodiki tekstologicheskogo opisaniya (na primere rukopisi olonkho "Nyurgun Bootur Stremitelnyi" K. G. Orosina)* ["Multilayered" manuscripts of pre-revolutionary texts of the Yakut epic olonkho: some questions of the methodology of textual description (on the example of the olonkho manuscript "Nyurgun Bootur the Swift" by K. G. Orosin)]. In: *Philologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of theory and practice]. 2016, No. 3 (57), part 1, pp. 156-159. (In Russ.).
18. Kuzmina A. A. *Tekhnologiya editsionnoi tekstologii olonkho* [Technology of Olonkho editorial textology]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic Studies]. 2018, No. 3 (11), pp. 109-120. DOI:10.25587/SVFU.2018.11.16943. (In Russ.).
19. Sivtseva-Maksimova P. V. *Olonkho Kunnyuk Urastyrova "Toyon Dzhagaryma": tekstologicheskiye primety* [Olonkho by Kunnyuk Urastyrov "Toyon Dzhagaryma": textological signs]. In: *Epicheskoe nasledie v usloviyakh transformatsii sotsiokulturnogo prostranstva: sbornik tezisov po materialam Respublikanskoj nauchno-prakticheskoi konferentsii, posvyashchennoi 150-letiyu vydayushchegosya olonkhosuta T. V. Zakharova – Cheebii* [Epic heritage in the transformation of sociocultural space: materials of the Republican scientific and practical conference dedicated to the 150<sup>th</sup> anniversary of the outstanding olonkhosut T. V. Zakharov – Cheebii]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2018, pp. 24-28. (In Russ.).
20. *Nauchno-issledovatel'skii tsentr knizhnykh pamyatnikov Natsional'noi biblioteki Respubliki Sakha (Yakutiya)* [Scientific Research Center for Book Monuments of the National Library of the Republic of Sakha (Yakutia)]. F. 3, inv. 13 (180 cases in total). S. S. Vasilyev-Borogonsky collection. (In Russ.).
21. Likhachev D. S. *Tekstologiya. Kratkii ocherk* [Textology. Short essay]. Leningrad, Nauka, 1964, 104 p. (In Russ.).
22. Gogolev A. I. *K probleme proiskhozhdeniya yakutskogo olonkho* [On the problem of the origin of the Yakut olonkho] In: *Yakutskii geroicheskii epos olonkho: sostoyaniye i perspektivy izucheniya: materialy Respublikanskoj nauchnoi konferentsii (g. Yakutsk, 27 maya 2011 g.)* [Yakut heroic epic olonkho: state and prospects of study: materials of the Republican scientific conference (Yakutsk, May 27, 2011)]. Yakutsk, Izdat. dom SVFU, 2011, pp. 19-25. (In Russ.).
23. Sidorov E. S. *Ocherki po olonkho* [Essays on olonkho]. Yakutsk, Izd-vo Yakutskogo un-ta, 2004, 132 p. (In Russ.).
24. Emelyanov N. V. *Syuzhety yakutskikh olonkho* [Plots of Yakut olonkho]. Moscow, Nauka, 1980, 375 p. (In Russ.).
25. Donskaya S. S. *Nash otets – poet Sergey Vasilyev-Borogonskii* [Our father is a poet Sergey Vasilyev-Borogonsky]. Yakutsk, Bichik, 2007, 136 p. (In Russ.).

УДК 398(=161.1)(571.56)  
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58373

*О. И. Чарина*

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## ЭКСПЕДИЦИИ 40-х гг. XX в. В ЯКУТИИ: СОБИРАТЕЛИ И ИСПОЛНИТЕЛИ В С. РУССКОЕ УСТЬЕ

*Аннотация.* В статье рассматриваются особенности фиксации русской фольклорной традиции на Северо-Востоке Якутии – в Русском Устье на Индигирке в период ее активного бытования в 40-е гг. XX в. Автор останавливается на вопросах выявления особенностей записи текстов в динамике, когда две экспедиции пришлось на период с разницей в пять лет. Актуальность статьи обусловлена тем, что можно проследить последовательную деятельность по сбору фольклора С. И. Боло и членов этнографо-лингвистической экспедиции Т. А. Шуба в с. Русское Устье в Якутии. Целью статьи стало уточнение особенностей фиксации русского фольклора С. И. Боло в 1941 г. и экспедицией под руководством Т. А. Шуба в 1946 г. Одной из задач статьи является изучение взаимодействия связей русского фольклора и иного языка и фольклора на примере некоторых сказок и былин, когда уделяется внимание локальным особенностям, сформировавшимся за длительный период времени в с. Русское Устье. Применяются описательный, сравнительно-текстологический методы. В статье рассматриваются подходы к записи текста у собирателей; указываются основные исполнители русского фольклора в селе. Описан репертуар, зафиксированный у основных сказителей. Называются произведения фольклора, не вошедшие в сборник «Фольклор Русского Устья». Также уточняются особенности, которые проявились в изложении фольклорных текстов отца С. П. Киселева и его сына Е. С. Киселева. Рассматривается сказка «Ивашко-Пеполушко». Уделяется внимание зачину, который заимствован из якутских песен.

Таким образом, описан опыт записи фольклора в период работы двух экспедиций. Выясняется, что основные фиксаторы фольклора знали не только русский, но и якутский язык, что способствовало хорошей записи в плане отражения на письме фонетических особенностей произношения у исполнителей. Уточняется характер связей, который существовал в пределах одного села. Необходимо дальнейшее тщательное изучение методов сбора фольклора в период работы двух экспедиций, исследование собранных текстов по русскому фольклору Северо-Востока Якутии.

*Ключевые слова:* архивы, собиратели, сказители, русский фольклор, особенности фиксации, методы, сказки, былины, взаимовлияние, зачин.

*O. I. Charina*

## Field trips of the 1940s in Yakutia: collectors and performers in the village Russkoe Ust'e

*Abstract.* The article considers the features of fixing of the Russian folklore tradition in the Northeast of Yakutia – in the village of Russkoe Ust'e on the Indigirka during its active existing in the 1940s. The author focuses on identifying the features of recording texts in dynamics when two field trips were made with a difference in five years. The relevance of article is caused by the fact that it is possible to track consecutive activities for collecting folklore by S. I. Bolo and members of an ethnographic-linguistic field trip of T. A. Shub in Russkoe Ust'e in Yakutia. The article aims at identifying the features of documenting the Russian folklore by S. I. Bolo in 1941 and the field trip under the leadership of T. A. Shub in 1946. One of tasks of the research is studying the interaction of the Russian folklore and other language and folklore on the example of some fairy tales and

---

*ЧАРИНА Ольга Иосифовна* – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: ochar@list.ru

*CHARINA Olga Iosifovna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of Department of Folklore and Literature, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: ochar@list.ru

bylinas, where some local features appeared during the long period of time in the village the Russkoe Ust'e. The descriptive, comparative and textual methods are applied. The article considers approaches to documenting texts by the collectors, main performers of the Russian folklore in the village are specified. The repertoire which is written down after main storytellers is described. The works of folklore which did not enter the collection *Folklore of the Russkoe Ust'e* are named. In addition, the features appearing in the performances of folklore texts by father S. P. Kiselyov and his son E. S. Kiselyov are specified. The fairy tale *Ivashko-Pepolushko*, one notices that the beginning is borrowed from the Yakut songs.

Thus, an experience of documenting folklore during the work of two field trips is described. It becomes clear that the main collectors of folklore spoke both Russian and Yakut, which was good in terms of reflecting phonetic features of performers' pronunciation in writing. The nature of connections existing within one village is specified. One needs a further careful study of methods of collecting folklore during work of two field trips, as well as an analysis of the collected Russian folklore texts from northeast of Yakutia.

*Keywords:* archives, collectors, storytellers, Russian folklore, features of documenting, methods, fairy tale, bylina, interference, beginning.

### Введение

В статье рассматриваются некоторые особенности фиксации эпического фольклора русских с. Русское Устье Аллаиховского района на Северо-Востоке Якутии в 40-е гг. XX в.

Актуальность статьи заключается в том, что в рамках описания общей направленности плановой работы по изучению сбора фольклора во время работы экспедиций в 1940-1941 и 1946 гг. можно проследить последовательную деятельность С. И. Боло и членов экспедиции Т. А. Шуба в с. Русское Устье в Якутии, где постоянно длительно проживают русские старожилы. Целью исследования является уточнение особенностей фиксации русского фольклора С. И. Боло в 1941 г. и экспедицией под руководством Т. А. Шуба в 1946 г. Одной из задач статьи является изучение взаимодействия связей русского фольклора и иного языка и фольклора на примере некоторых сказок и былин, когда уделяется внимание локальным особенностям, сформировавшимся за длительный период времени в с. Русское Устье. Мы опирались на архивные материалы экспедиций института, начиная с 1940 по 1946 гг. [1, 2]. Автор также привлекает тексты, опубликованные в сборниках «Фольклор Русского Устья» [3], «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [4]. Некоторые сведения об экспедициях 40-х гг. XX в. и об особенностях местного фольклора высказано в статье автора [5, с. 53-61].

Также привлекаются различные исследования по данному вопросу. Так, Т. А. Шуб впервые опубликовал материалы по экспедиции 1946 г. в научном сборнике «Русский фольклор» в 1956, 1958 гг. [6, 7]. Он представил тексты былин и исторических песен. В нашей статье приводятся примеры сравнения текстов сюжетов былин и исторических песен, зафиксированных в Русском Устье.

На современном этапе назрела насущная необходимость составить общий перечень текстов русского фольклора, собранных в русских селах Якутии, и их развернутое описание. Например, Н. В. Покатилова, исследуя значение Вилюйской экспедиции А. А. Саввина и С. И. Боло, предлагает рассматривать такие вопросы, как особенности оформления экспедиции, значение методики сбора фольклорных произведений [8, с. 133-138].

Применяются описательный, сравнительно-текстологический методы. В статье рассматриваются подходы к записи текста у собирателей; указываются основные исполнители русского фольклора в селе. Мы рассматривали такие вопросы как особенности организации экспедиций в Русское Устье 1940-1941 гг., 1946 г. [9, с. 68-72], фольклорные династии у русских [10, р. 353-362]. Таким образом, целью работы является уточнение локальной специфики фольклорных текстов, существовавших в местах долговременного проживания русских на Индигирке. Проводятся некоторые элементы сравнительно-сопоставительного анализа, основанного на изучении текстов разного времени записи в с. Русское Устье Аллаиховского района Якутии.

### Изучение русского фольклора в Русском Устье

Примерно с XVII в. с. Русское Устье является местом длительного бытования традиционной русской духовной культуры, поскольку обособленная жизнь русскоустыинцев долгое время оставалась нетронутым самобытным явлением в окружении других этносов.



Долгое время здесь продолжали рассказывать былины, и сейчас бытуют некоторые следы сказок, преданий, легенд, быличек, устные рассказы. В районе Нижней Индигирки, как писал Ю. И. Смирнов, русские обосновывались «поодиночке или мелкими группами. Общий фольклорный материал у них поэтому формировался постепенно, по мере установления тесных, зачастую, родственных связей друг с другом. Их репертуар, несомненно, пополнялся и за счет кратковременных контактов с посещавшими их лицами» [3, с. 27].

В научной литературе довольно подробно сообщается о времени записи былин на Индигирке, указываются имена собирателей. Так, фиксации фольклора на Индигирке в конце XIX – нач. XX вв. осуществляли В. М. Зензинов, Н. Д. и Д. Д. Травины, М. А. Кротов, А. Л. Биркенгоф [3, с. 9-12].

Для нас важен тот факт, что экспедиции 40-х гг. XX в. проводились в рамках работы Северной экспедиции института языка и культуры при Совете народных комиссаров Якутской Автономной Советской Социалистической Республики. Так, С. И. Боло фиксировал фольклор в Аллаиховском улусе в 1940-1941 гг., о чем свидетельствует его отчет «Материалы, собранные экспедицией А. А. Саввина и С. И. Боло в Аллаиховском районе». Затем Н. А. Габышев и Н. М. Алексеев работали в по программе «этнографо-лингвистической экспедиции» под руководством Т. А. Шуба в 1946 г. [2, п. 762, 13 л.; 769, 453 л.; 779, 100 л.; 780, 90 л.]. Участники экспедиций заранее готовились к экспедиции, читали отчеты указанных выше собирателей и исследователей фольклора. На основе записей фольклора выясняется, что уже существовали списки известных рассказчиков: Ф. М. Голыженский, С. П. Киселев (Хунай), Е. С. Киселев (Снегирек), П. В. Кочевщиков, П. Я. Портнягина, А. А. Суздалов, П. Н. Черемкина, П. Н. Чикачев, А. Н. Шкулева и др. Известный краевед А. Г. Чикачев рассказал о деятельности С. И. Боло и Н. А. Габышева по сбору фольклора в Русском Устье [11, с. 62-65; 12, с. 91-94].

Также в 1977 г. в ходе подготовки академического издания «Фольклор Русского Устья» проводилась большая совместная экспедиция Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР и Института русской литературы (Пушкинский Дом) АН СССР. Совместно работали сотрудники обоих институтов: С. Н. Азбелев, Ю. Н. Дьяконова [3, с. 13].

Позднее исследование текстов фольклора русскоустыинцев продолжалось, так, Л. Н. Скрыбыкина рассматривала особенности бытования былин русского населения северо-востока Сибири [13].

В свою очередь исследователи Иркутска, Вильнюса, ИМЛИ (Института мировой литературы) продолжают изучать особенности русского фольклора Русского Устья. Ю. И. Смирнов и Т. С. Шенталинская подготовили том «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [4]. Например, Р. Н. Базилишина исследует фольклорную традицию в жанре сказки [14]. Ю. А. Новиков рассматривает особенности былин, в частности, он обратил внимание на изменение текста русскоустыинских былин согласно местному климату [15-17]. Также он отметил, что некоторые былины встречаются только на Русском Севере и на Индигирке [17, с. 7-10].

#### **Фиксация русского фольклора: собиратели**

Фольклорный репертуар и собственно произведения в Русском Устье записывались значительно позднее – в 40-е гг. XX в.

Одним из собирателей русского фольклора в Русском Устье был Сэсэн Иванович Боло. Он был знатоком якутского фольклора, но, работая в условиях Северной экспедиции 1940-1941 гг., зафиксировал сказки, былины и песни в Нижнеколымском районе на Колыме и в Аллаиховском районе на Индигирке [18, с. 69-73]. Следует отметить, что С. И. Боло поначалу самоучкой пришел работать в Институт языка и культуры сразу после А. А. Саввина в 1937 г. Он был соратником Андрея Андреевича и – одновременно – последователем методики по сбору фольклора, разработанной в период работы Вилюйской экспедиции в 1938 г. Уже тогда были оформлены основные требования к оформлению собранного материала, в частности, указание исполнителя, его имени и фамилии, возраста [18, с. 70].

Другим замечательным исследователем, участником этнографо-лингвистической экспедиции 1946 г. был Николай Алексеевич Габышев – учитель. Его вклад в науку особо подчеркивает Г. Л. Венедиктов во вступительной статье к корпусу сказок в сборнике «Фольклор Русского Устья», так он писал: «Основную часть текстов сборника составляют записи, произведенные

в 1946 г. Н. А. Габышевым» [3, с. 7]. Известно, что директор Института языка и культуры при СНК ЯАССР – Т. А. Шуб учился в Ленинградском университете, где была качественная школа по изучению полевого материала. В свою очередь, Т. А. Шуб работал не только в Институте языка и культуры, но и – в Якутском пединституте, где был преподавателем русского языка. Николай Алексеевич Габышев был его студентом, а позже, находясь в Чокурдахе в качестве учителя, стал научным корреспондентом в период работы этнографо-лингвистической экспедиции [19, с. 1-3]. Также часть текстов фольклора и этнографические обзоры записал Николай Михайлович Алексеев, тоже прекрасно знавший родной якутский язык [9, с. 68-72].

В целом, уже существовала общая тенденция паспортизировать запись, указывая имя, отчество и фамилию исполнителя, место и время записи, что отражено в полевых и беловых записях обеих экспедиций.

### **Фиксация русского фольклора: исполнители**

В Русском Устье от известных сказителей села записаны не только популярные сюжеты сказок и былин, но и малоизвестные произведения.

Одним из самых известных сказителей являлся Семен Петрович Киселев «по прозвищу «Хунай»» [3, с. 304]. Он исполнял самые разные жанры на Северо-Востоке Якутии (1885-1947). От него записывал произведения Д. Д. Травин еще в 1928 г., М. А. Кротов – в 1932 г. Как в сборнике «Фольклор Русского Устья» пишет Г. Л. Венедиктов, «исполнителями сказок были его родители Петр Михеевич и Аграфена Семеновна. Отец особо славился как рассказчик, и, будучи приказчиком у купца, мог неограниченно пополнять свой репертуар. Сам же С. П. Киселев, по словам С. И. Боло, сказывал с 12 лет» [3, с. 304]. «Н. А. Габышевым записано от него 11 былин, 65 сказок, 68 песен, много загадок, пословиц и поговорок» [3, с. 11]. Как видим, уже здесь указывается на возможные пути пополнения репертуара исполнителей сказок и песен – книжные источники.

В 1946 г. Н. А. Габышев от С. П. Киселева зафиксировал следующие сюжеты былин: «Добрыня Никитич-блад», «Про Тугарина Жмеевича», «Илля Муромец», «Калига перехожая»; из исторических песен известны – «Грозный цар Иван Вашильевич», «На утреннем на сходимом красном солнышке», «Скакал тут Скопин горы на гору», «Не злаченная труба в поле трубилаша», «Как по три года Азов-город взаперти стоит», «Появился здесь да детинушка, незнамой человек», «Ох, талан мой, участь горькая», «Пишот, пишот король шведский», «Не яшон сокол летает», «Александр обещался к Рождеству домой прибудь». Помимо известных сюжетов сказок был зафиксирован редкий сюжет сказки – «Три амбара иглы» [3, с. 219-220, 225-227; 229; 245-251; 79-80]. Его репертуар значительно меньше того, которым владел его отец, Петр Михеевич.

Также Н. А. Габышев от других исполнителей села: П. Н. Черемкиной, Ф. М. Голыженского, И. Н. Чихачева, И. И. Чикачева, – записал тексты основных былин, бытовавших в Русском Устье: «Добрыня и змей», «Алеша и Тугарин Змей», «Михайлушко Данилович», «Илья Муромец и Идолище Поганое», «Суровец», «Племянники короля Ячмана», «Дюк Степанович», «Калига» [3, с. 219-223, 225-229, 233-237, 239-240, 241-243, 244, 245-246].

Кроме того, Н. А. Габышев зафиксировал от С. П. Киселева следующие исторические песни: «Соловей кукушку уговаривал», «Грозный цар Иван Васильевич», «На утреннем, на сходимом ясном солнышке», «скакал тут Скопин с горы на гору», «Не злаченная труба», «Как по три года Азов-город взаперти стоял», «Появился здесь да детинушка, незнакомый человек», «Чисто серебро у молодца минуется», «Ох, талан мой, участь горькая», «Пишот король шведский», «Не яшон сокол летает, «Александр обещался» [3, с. 246-249, 249-251].

Также были записаны следующие тексты, которые не вошли в сборник «Фольклор Русского Устья»: «С аршин величиной человек», «Самоеды», «Дутки-корба и Дильки-корба», «Княжна Анна», «Слуга Тороп», «Голубая кавалерия» – от С. П. Киселева, «Сусанин-старик» – от С. К. Чикачева, «Трубочка» – от А. А. Шкулевой, «Давно же в Рязани» – от П. Н. Черемкиной [2, л. 55-56, 59-62, 72-76].

Как видим, записи фольклорных произведений производились с учетом указания места записи, по возможности – исполнителя, его возраста. Указывается, от кого усвоено произведение, четко показано, что Егор Семенович Киселев – сын Семена Петровича Киселева.

Егор Семенович Киселев – Снегирек (1923-после 1985), писала Р. В. Каменецкая, в свою очередь общавшаяся с ним, описывает его следующим образом: «среднего роста, довольно крепкого сложения <...> Русые с проседью волосы коротко острижены, в лице нет явных признаков монголоидности, кожа светлая. Лицо казалось бы обычным, если бы не голубые глаза, сначала недоверчиво-внимательные, а потом умно-лукавые» [3, с. 309].

Ю. И. Смирнов в 80-е гг. XX в., зная о творческой династии Киселевых, постарался разговаривать Егора Семеновича Киселева и записал значительное количество былин и исторических песен. Например, от Е. С. Киселева зафиксировал следующие тексты: былины «Михайлушко и змеище-лиходеище», «Про Данилушку», «Федор Кольчевской и Мельфа-Софья волховница», «Сказка про Илью Муромца», «Сказка про мужика», «Молодец манит девушку в Казань», «Скопин просит помощи у шведского короля» [4, с. 80-81; 142; 221-222; 288-289; 296-299; 302-306; 308; 329-330].

В это же время М. Ф. Дружинина зафиксировала от Е. С. Киселева историческую песню «Скакал Скопин с горы на гору» [3, с. 321-322].

Другим интересным исполнителем этого периода являлся Семен Егорович Чикачев (78 лет на момент записи). Все, записывавшие тексты произведений от Егора Семеновича, отмечали, что он старался точно воспроизвести текст, при этом отличался артистичностью. Как писал Г. Л. Венедиктов: «Склонен переводить повествование в диалог. Рассказывает он явно заинтересованно, сопровождая речь часто ироническими улыбками, подчас резко и густо крикает, заканчивая очередной период» [3, с. 308-309].

#### **Некоторые особенности исполнения произведений фольклора в Русском Устье**

При исследовании текстов фольклорных произведений прослеживается несколько важных особенностей. Следует сразу отметить, что не фиксировались варианты сюжетов былин и исторических песен, которые исполнялись одновременно на Колыме и Индигирке. Выясняется, что, во-первых, наиболее популярны сюжеты о богатырях, так, и у Соковикова, и у Киселевых, это произведения, связанные с образом Ильи Муромца. М. Ф. Соковиков, как известно, исполнял былинку «Илья и Идолище» [20, с. 179-180]. Ю. И. Смирнов опубликовал текст «Илюша и Идолище» [4, с. 103-104]. Текст насчитывает 44 строки. Здесь Илья Муромец разговаривает с «калигой перехожей», узнает о том, что в Нова-городе обосновался Идолище поганое, Илья идет под видом калиги в Нова-город, он расправляется с Идолищем одной «шляпой черномуровой» [4, с. 103-104]. Уже в этом варианте наблюдается забвение, как пишет Ю. И. Смирнов, «стяжение», т. е., «в нем имеются пропуски, поэтому осталось недосказанным, отчего преклоняются кресты и раскрываются верхи» [4, с. 381].

Как показывают записи от разных исполнителей фольклора в Русском Устье, практически все исполнители знали основной репертуар сказок и песен, которые существовали в этот период в селе. С. Е. Киселев исполнил былинку «Илля Муровец» [3, с. 229]. Этот же сюжет «Илля Муровец на корабле» в исполнении Семена Петровича Киселева опубликован в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири...» [4, с. 120]. Текст насчитывает 23 стиха. Как видно из названия, в сюжете идет речь о Илье Муромце, едущем на Соколе-корабле, к этому мотиву присоединен сюжет об Идолище поганом, которого одолел Илья Муромец [4, с. 120]. К сожалению, этот текст также весьма короток.

Учитывая тот факт, что, готовясь к экспедиции, Н. А. Габышев уже знал, какие произведения записал С. И. Боло и поэтому, видимо, сознательно не записывал те произведения от С. П. Киселева, которые известны по отчету С. И. Боло, т. к. времени было мало, а необходимо было записать как можно больше фольклорных текстов. Вместе с тем, С. И. Боло зафиксировал сказку «Ивашко-Пепелушко» от С. П. Киселева в 1941 г. [3, с. 54-58], а Н. А. Габышев произвел повторную запись сказки, в которой действует герой «Ивашко-Пеполушко» в 1946 г. [3, с. 306]. Как писал Г. Л. Венедиктов, первую запись сказки произвел С. И. Боло в 1941 г., сказка представляет «контаминацию сюжетов “Нерассказанный сон” и “Слепой и Безногий”» [3, с. 306]. Далее Г. Л. Венедиктов отмечает, что запись Н. А. Габышева «местами оказалась скопированной» [3, с. 306]. Таким образом, второй особенностью является тот факт, что при всем желании неукоснительно следовать традициям, даже у Семена Петровича в его исполнении происходит утрата образов, перестановка частей сюжета. Старший Киселев при повторном исполнении

сказки рассказывал, что вначале родился Иван-Саревич, спустя какое-то время родились еще один Иван-Саревич и Ивашко-Пеполушко (сын кухарки), далее сюжет сказки следует согласно первоначальной версии [2, п. 763, л. 79-84].

Третьей особенностью в сказывании некоторых исполнителей является употребление некоего зачина в сказках как показателя усвоения зачина из якутского фольклора.

Записи сказок показывают, что С. И. Боло и Н. А. Габышев – якутоязычные собиратели. Так, фиксируя сказку «Ивашко-Пепелушко», С. И. Боло фиксировал начальное восклицание «Дъ», например: «Дъ, понесло этот корабль», «Дъ, ушли домой» [3, с. 55]. В свою очередь, у Н. А. Габышева видим: «Джэ, большенький стал», «Джэ, об онну пору», «Джэ, деньги вжал», «Джэ, побежал Иван-саревич», «Джэ, поехал» [3, с. 43, 66, 79, 105; 2, л. 79-84]. Д. Д. Травин слышал это восклицание как вскрик: «Де ети сарские сыновья» [2, с. 51]. Известно, что зачин «Джэ буо» – постоянная зачинная фраза в якутских песнях [21, с. 121-122]. Таким образом, Семен Петрович Киселев, был русским со знанием якутского языка, и об этом свидетельствуют сюжеты сказок с якутскими образами, лексикой, частичными примерами фонетики. Важно уточнить, что Егор Семенович Киселев вовсе обходился без этого восклицания, в его повествовании часто встречается наречие «Ланно (ладно)» [3, с. 108-144].

Таким образом, можно заключить, что в Русском Устье существовала особая фольклорная традиция, которую смогли передать собиратели фольклора-сотрудники Института языка и культуры при Совнаркоме ЯАССР.

#### **Заключение**

Таким образом, из всего сказанного выше следует, что фольклорное наследие с. Русское Устье Аллаиховского района – места постоянного длительного проживания русских в Якутии, имеет свои особенности. До определенного времени, а именно – до 80-90-х гг. XX в., русский фольклор активно бытовал: былины, исторические песни, сказки, лирическая поэзия. Несколько основных экспедиций конца XIX, середины XX вв. помогли зафиксировать основную часть народного творчества. И если в период первых фиксаций фольклорные произведения записывались от неизвестных лиц, то в середине XX в. собиратели уже фиксировали такие обязательные ныне показатели, как: исполнитель, место проживания, возраст, родственные связи. В целом, С. И. Боло зафиксировал фольклорные произведения у одних, а Н. А. Габышев и Н. М. Алексеев записывали сказки, былины и песни у других исполнителей. Видимо, такая установка была связана с тем, что ни у С. И. Боло, ни у экспедиции Т. А. Шуба не было достаточно времени, чтобы последовательно фиксировать фольклорный материал. В свою очередь, Ю. И. Смирнов, записывая фольклорные тексты в 1982 г., при всей нехватке времени имел больше возможности фиксировать произведения устного народного творчества. Следует отметить, что Ю. И. Смирнов основательно подготовился к экспедиции, знал исполнителей по тем сведениям, которые остались после экспедиций С. И. Боло и Т. А. Шуба.

В целом, описан опыт записи фольклора в период работы двух экспедиций. Выясняется, что основные собиратели фольклора 40-х гг. XX в. знали не только русский, но и якутский язык, что способствовало хорошей записи текстов с учетом фонетических особенностей произношения у исполнителей. Основные особенности связаны, во-первых, с наличием общих сюжетов на Колыме и Индигирке, во-вторых, со временем исполнители со временем утрачивают при сказывании часть образов, могут переставлять части сюжета. У ряда исполнителей наблюдается вкрапление в русский текст восклицаний на якутском языке, свойственное зачину якутских песен. В будущем необходимо дальнейшее тщательное изучение методов сбора фольклора в период работы двух экспедиций, исследование неопубликованных текстов по русскому фольклору Северо-Востока Якутии.

#### **Литература**

1. Материалы Северной фольклорно-диалектологической экспедиции 1939-1940 гг. // Рукописный фонд Архива Якутского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – Ф. 5, оп. 3, п. 444, 120 л. ; п. 446, 29 л. ; п. 452, 58 л. ; п. 453, 100 л. ; п. 454, 8 л. ; п. 456, 89 л.
2. Материалы Этнографо-лингвистической экспедиции по изучению русского старожильского населения низовьев р. Индигирки 1946 г. // Рукописный фонд Архива Якутского научного центра Сибирского



отделения Российской академии наук. – Ф. 5, оп. 3, д. 762, 13 л.; д. 763, 89 л.; д. 764, 75 л.; д. 767, 234 л.; д. 768, 119 л.; д. 769, 453 л.; д. 770, 137 л.; д. 771, 29 л.; д. 773, 45 л.; д. 774, 34 л.; д. 775, 6 л.; д. 777, 63 л.; д. 778, 46 л.; д. 779, 100 л.; д. 780, 90 л.

3. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю. И. Смирнов. – Новосибирск : Наука, 1991. – 499 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

4. Фольклор Русского Устья / Сост. С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. – Ленинград : Наука, 1986. – 384 с.

5. Чарина О. И. Особенности фиксации текстов эпического фольклора русских старожилов Якутии в арктической зоне в 1940-е гг. // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 1 (09). – С. 53-61. – DOI: 10.25587/SVFU.2018.9.11682.

6. Шуб Т. А. Былины русских старожилов низовьев Индигирки // Русский фольклор : материалы и исследования : в 36 томах. Т. 1. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1956. – С. 207-236.

7. Шуб Т. А. Исторические песни из Русского Устья // Русский фольклор : материалы и исследования : в 36 томах. Т. 3. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1958. – С. 361-368.

8. Покатилова Н. В. О фольклорном наследии А. А. Саввина : интеллектуальный контекст и исследовательский подход // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2017. – № 3. – С. 133-138.

9. Чарина О. И. Особенности проведения экспедиции 1946 г. в Русское Устье // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 12. – Ч. 3. – С. 68-72.

10. Charina O. I. Dynasties of Russian storytellers in Yakutia and the features of their repertoire (bylinas and historical songs as a case-study) // Journal of History Culture and Art Research. – 2018. – No. 7 (3). – pp. 353-362. (На англ. яз.).

11. Чикачев А. Г. О фольклорных записях С. И. Боло в Русском Устье // Якутский архив. – 2006. – № 2. – С. 62-65.

12. Чикачев А. Г. Этнографические исследования Н. М. Алексеева в Русском Устье // Якутский архив. – 2007. – № 2. – С. 91-94.

13. Скрыбькина Л. Н. Былины русского населения северо-востока Сибири. – Новосибирск : Наука, 1995. – 364 с.

14. Базилишина Р. Н. Фольклорная традиция на краю ойкумены : сказки Русского Устья : автореф. дисс... к. филол. н. – Иркутск, 2000. – 22 с.

15. Новиков Ю. А. Динамика эпического канона. Из текстологических наблюдений над былинами. – Вильнюс : Вильнюсский педагогический университет, 2009. – 516 с.

16. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2000. – 374 с.

17. Новиков Ю. А. Эпический мир и способы его художественного воплощения (Из текстологических наблюдений над былинами). – Вильнюс : Издательство Литовского эдукологического университета «Эдукология», 2013. – 360 с.

18. Чарина О. И. Боло как собиратель русского фольклора : фиксации 1940-1941 гг. // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 10. – Ч. 1. – С. 69-73.

19. Шуб Теодор Абрамович // Рукописный фонд Архива Якутского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. – Ф. 1, оп. 2, п. 1146, 3 л.

20. Богораз В. Г. Областной словарь колымского русского наречия / Собрал на месте и составил В. Г. Богораз. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1901. – Т. 68, № 4. – 346 с.

21. Ларионова А. С. Вербальное и музыкальное в якутском *дьэрттии ырыа*. – Новосибирск : Наука, 2004. – 320 с.

## References

1. *Materialy Severnoi fol'klorno-dialektologicheskoi ekspeditsii 1939-1940 gg.* [Materials of the Northern folklore and dialectological expedition of 1939-1940]. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva Yakutskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Manuscript fund of Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5, inv. 3, fold. 444, 120 s.; fold. 446, 29 s.; fold. 452, 58 s.; fold. 453, 100 s.; fold. 454, 8 s.; fold. 456, 89 s. (In Russ.).

2. *Materialy etnografo-lingvisticheskoi ekspeditsii po izucheniyu russkogo starozhyl'cheskogo naseleniya nizov'ev r. Indigirki 1946 g.* [Materials of the Ethnographic-linguistic expedition on studying the Russian starozhilchesky population of lower reaches of the Indigirka River of 1946]. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva Yakutskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Manuscript fund of Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 5, inv. 3, doc. 762, 13 s.; doc. 763, 89 s.; doc. 764, 75 s.; doc. 767, 234 s.; doc. 768, 119 s.; doc. 769, 453 s.; doc. 770, 137 s.; doc. 771,



29 s.; doc. 773, 45 s.; doc. 774, 34 s.; doc. 775, 6 s.; doc. 777, 63 s.; doc. 778, 46 s.; doc. 779, 100 s.; doc. 780, 90 s. (In Russ.).

3. *Russkaya epicheskaya poeziya Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Russian epic poetry of Siberia and the Far East]. Sost. Yu. I. Smirnov. Novosibirsk, Nauka, 1991, 524 p. (*Pamyatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka* [Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]). (In Russ.).

4. *Fol'klor Russkogo Ust'ya* [Folklore of the Russkoe Ust'e]. Sost. S. N. Azbelev, G. L. Venediktov, N. A. Gabyshev i dr. Leningrad, Nauka, 1986, 384 p. (In Russ.).

5. Charina O. I. *Osobennosti fiksatsii tekstov epicheskogo fol'klora russkikh starozhilov Yakutii v arkticheskoi zone v 1940-e gg.* [Features of fixing the texts of epic folklore of the Russian old residents of Yakutia in the Arctic zone in the 1940<sup>th</sup>]. In: *Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova: Seriya Eposovedenie* [Vestnik of North-Eastern Federal University: Series Epic studies]. 2018, No. 1, pp. 53-61. DOI: 10.25587/SVFU.2018.9.11682. (In Russ.).

6. Shyb T. A. *Byliny russkikh starozhilov nizoviev Indigirki* [Bylinas by the Russian old residents of lower reaches of Indigirka]. In: *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniya. T. 1* [Russian folklore: materials and researches. Vol. 1]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1956, pp. 207-236. (In Russ.).

7. Shyb T. A. *Istoricheskie pesni iz Russkogo Ust'a* [Historical songs from the Russkoe Ust'e]. In: *Russkii fol'klor: Materialy i issledovaniya. T. 3* [Russian folklore: materials and researches. Vol. 3]. Moscow, Leningrad, Nauka, 1958, pp. 361-368. (In Russ.).

8. Pokatilova N. V. *O fol'klornom nasledii A. A. Savvina: intellektual'nyi kontekst i issledovatel'skii podkhod* [About folklore heritage of A. A. Savvin: intellectual context and research approach]. In: *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik* [Northeast humanitarian bulletin]. 2017, No. 3, pp. 133-138. (In Russ.).

9. Charina O. I. *Osobennosti provedeniya ekspeditsii 1946 g. v Russkoe Ust'ye* [Features of carrying out expedition of 1946 to the Russkoe Ust'e]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of the theory and practice]. 2017, No. 10, part 1, pp. 69-73. (In Russ.).

10. Charina O. I. *Dynasties of Russian storytellers in Yakutia and the features of their repertoire (bylinas and historical songs as a case-study)*. In: *Journal of History Culture and Art Research*. 2018, No. 7 (3), pp. 353-362.

11. Chikachiov A. G. *O fol'klornykh zapisyakh S. I. Bolo v Russkom Ust'ye* [About folklore records of S. I. Bolo in the Russkoe Ust'e]. In: *Yakutskii arkhiv* [Yakut archive]. 2006, No. 2, pp. 62-65. (In Russ.).

12. Chikachiov A. G. *Ethnographicheskie issledovaniya N. M. Alekseeva v Russkom Ust'e*. [Ethnographic researches of N. M. Alekseev in the Russkoe Ust'e]. In: *Yakutskii arkhiv* [Yakut archive]. 2007, No. 2, pp. 91-94. (In Russ.).

13. Skrybykina L. N. *Byliny russkogo naseleniya severo-vostoka Sibiri* [Bylinas of the Russian population of the northeast of Siberia]. Novosibirsk, Nauka, 1995, 364 p. (In Russ.).

14. Bazilishina R. N. *Fol'klornaya traditsiya na kraiu oikumeny: skazki Russkogo Ust'ya* [Folklore tradition on the edge of an Oykumena: fairy tales of the Russkoe Ust'e]. Avtoref. diss... k. filol. n. Irkutsk, 2000, 22 p. (In Russ.).

15. Novikov U. A. *Dinamika epicheskogo kanona. Iz tekstologicheskikh nabludenii nad bylinami* [Dynamics of an epic canon. From textual observations over bylinas]. Vilnius, Vil'nusskii pedagogicheskii universitet, 2009, 516 p. (In Russ.).

16. Novikov U. A. *Skazitel' i bylinnaya traditsiya* [Storyteller and epic tradition]. Saint Petersburg, Dmitrii Bylanin, 2000, 374 p. (In Russ.).

17. Novikov U. A. *Epicheskii mir i sposoby ego khudozhestvennogo voploshcheniya (Is tekstologicheskikh nabludenii nad bylinami)* [Epic world and ways of its artistic realization (From textual observations over bylinas)]. Vilnius, Izd-vo Litovskogo edykologicheskogo universiteta "Edukologiya", 2013, 360 p. (In Russ.).

18. Charina O. I. *Bolo kak sobiratel' russkogo fol'klora: fiksatsii 1940-1941 gg.* [Bolo as collector of the Russian folklore: fixings of 1940-1941 years]. In: *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki* [Philological sciences. Questions of the theory and practice]. 2017, No. 10, part 1, pp. 69-73. (In Russ.).

19. Shub Teodor Abramovich. In: *Rukopisnyi fond Arkhiva Yakutskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk* [Manuscript fund of Archive of the Yakut Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences]. F. 1, inv. 2, fold. 1146, 3 s. (In Russ.).

20. Bogoraz V. G. *Oblastnoi slovar' kolymского russkogo narechiya* [Kolymsky Russian dialect regional dictionary]. Sobral na meste i sostavil V. G. Bogoraz. Saint Petersburg, Tipografiya Imperatorskoi Akademii nauk, 1901, vol. 68, No. 4, 346 p. (In Russ.).

21. Larionova A. S. *Verbal'noe i muzykal'noe v yakutskom d'ieretii yrya* [Verbal and musical in Yakut *dyieretii yrya* (song)]. Novosibirsk, Nauka, 2004, 320 p. (In Russ.).

— РЕЦЕНЗИЯ —

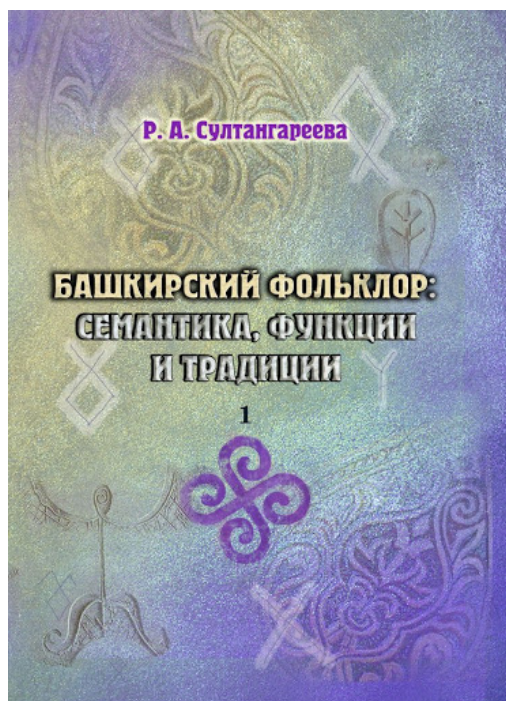
DOI 10.25587/SVFU.2020.17.58374

Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

**РЕЦЕНЗИЯ**  
**на монографию Р. А. Султангареевой «Башкирский фольклор:**  
**семантика, функции и традиции»**

Исследование фольклора в контексте междисциплинарного подхода, комплексное освещение свидетельств старины с многосторонней интерпретацией мировоззренческих, этнографических, археологических и других антропологических компонентов в современной науке являются приоритетными и востребованными. На таких принципах и комплексной методологии исследования строится фундаментальный труд Р. А. Султангареевой «Башкирский фольклор: семантика, функции и традиции» в двух томах (Уфа, 2018, 519 с.). Настоящая работа является актуальной на нынешний период как по постановке вопросов, так и по принципам, методологии их освещения, т. к. исследование выходит за рамки сугубо филологических. Этот исследовательский аппарат не подходит для фольклористических работ, поскольку фольклор являет собой синкретичный вид народных знаний, из глубин цивилизаций дошедший в форме образов, поэтико-художественных образов. Предметный анализ в книге охватывает уровни освещения мифологических, лингвокультурологических, мифоритуальных и других ракурсов народного творчества. Ценности башкирского фольклора рассматриваются как неразрывная составная часть традиционной культуры. Исследовательский уровень работы достигается тем, что учтены новые мировые научные достижения в данной области. Книга являет собой значимое слово в фольклористике по охвату проблем, по освещению малоизученных и неизученных в фольклористике вопросов. Монография посвящена самым разным проблемам (миф и мифологические традиции, истоки обряда и модернизации, традиции *баксы*, эпос и мифоритуал, культ семи святых, природопоклонение), в ней обозначены современные трансформации состояния праздничных комплексов и целительных актов. Автором привлечен огромный сравнительно-типологический материал из разных культур, языков и, таким образом, создан



уровни освещения мифологических, лингвокультурологических, мифоритуальных и других ракурсов народного творчества. Ценности башкирского фольклора рассматриваются как неразрывная составная часть традиционной культуры. Исследовательский уровень работы достигается тем, что учтены новые мировые научные достижения в данной области. Книга являет собой значимое слово в фольклористике по охвату проблем, по освещению малоизученных и неизученных в фольклористике вопросов. Монография посвящена самым разным проблемам (миф и мифологические традиции, истоки обряда и модернизации, традиции *баксы*, эпос и мифоритуал, культ семи святых, природопоклонение), в ней обозначены современные трансформации состояния праздничных комплексов и целительных актов. Автором привлечен огромный сравнительно-типологический материал из разных культур, языков и, таким образом, создан

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

E-mail: basangova49@yandex.ru

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

E-mail: basangova49@yandex.ru

оригинальный исследовательский корпус, система анализа, которая обнаруживает универсалии относительно фольклора других народов. В исследованиях Р. А. Султангареевой обозначены исследовательские инструменты в отечественной фольклористике, какими стали ранние монографии «Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа» (Уфа, 1998), «Жизнь человека в обряде» (Уфа, 2006), «Йола-система и нормы жизневедения башкир» (Уфа, 2015), «Танцевальный фольклор башкир» (Уфа, 2013) и тома из серии «Башкирское народное творчество» (1995, 2010, 2018). В предисловии автор аргументирует свои исследовательские методы, новизну подходов, необходимость нового осознания предмета изучения и термина «фольклор». Жанры фольклора исследуются в единой связи как материал-наука-практика, при этом транслируются глубинные замыслы, семантика, семиотика, функциональные особенности компонентов, их составляющих. Таким образом, данное исследование охватывает вертикальную и горизонтальную сферы, для аргументирования расшифровок замыслов фольклора привлекаются многомерные и многосторонние характеристики из этнографии, археологии и лингвистики. Шесть больших глав настоящей работы по сути представляют связное системное и единое по замыслу монографическое исследование, посвященное самым актуальным и малоизученным проблемам традиционной народной культуры, идейно-функциональным центром, принципом создания которого является фольклор. Это: 1. Башкирский обрядовый фольклор: функции, семиотика и мифопоэтика; 2. Палеохореография. Актуальные вопросы и перспективы решения; 3. Башкирский эпос. Сказительство и исполнительские традиции; 4. Религиозный фольклор: истоки, специфика и трансформации; 5. Музыкальный фольклор: духовно-нравственные традиции; 6. Обрядовый фольклор в современной трансформации.

Многосторонний комплексный анализ совершается автором предметно, на высоком научном уровне с привлечением большого фактологического материала, обнаруживая компетентность, эрудицию автора в постижении и расшифровке по сути разных по природе, но единых по содержанию, идейной направленности отраслей башкирского фольклора. Привлекательной стороной работы является и то, что разносторонний, многоаспектный анализ позволяет раскрыть фольклор как своеобразный принцип, свидетельствующий о мудрости, духовно-нравственной состоятельности и глубинной философии башкир. Мифопоэтика, ритуальная специфика, национальный колорит фольклора изучены на фоне мировой типологической закономерности и духовно-нравственных, мировоззренческих традиций. В результате жанровые ценности и достояния башкирского фольклора позиционируются как органическая и неразрывная часть общечеловеческой, мировой культуры, что, в свою очередь, является большой заслугой работы.

Уникальную значимость труда составляет то, что автор дает ценностный исследовательский материал по обнаруженной ею новой версии эпоса «Урал-батыр». Находка эта является по сути большим открытием, совершенным Р. А. Султангареевой, и заслуживает высокой оценки как в научном мире, так и общественности. Оно значимо также и в мировом масштабе, поскольку великий эпос является частью общечеловеческой культуры и духовности. Запись эпоса по живой памяти в мелодическом, поэтико-речитативном исполнении является венцом и, сказать без преувеличения, научным подвигом ученого. Эпос является фактом этнической и языковой, духовной идентичности со своим творцом, фактом его импровизационного дара только в том случае, если имеются варианты и версии живого исполнения произведения. Акциональный фольклор – малоизученная область не только в башкирской, но и в целом отечественной науке. На основе анализа танцевального, шаманского, обрядового фольклора автор открывает ценные пласты информативной пластики, особенности языка жестовой культуры, воспроизводит правила и нормы телодвижений. Например, в танце мужчины не должны поднимать ноги выше пояса – это означает пинать бога Тенгри, женщины не должны смотреть на зрителей, т. к. это чревато сглазом, тяжелыми болезнями. Нельзя также долго смотреть на танец журавлей и без причины, вне обряда повторять движения журавлей. Исследователь проводит наиболее полную и объемную характеристику современных процессов трансформаций народного целительства, празднеств, обрядов, сказительского искусства.

Таким образом, монография Р. А. Султангареевой будет востребована в профессиональной науке, культуре, образовании, послужит большую роль в актуализации новых подходов в постижении фольклорных жанров.

— ЮБИЛЕИ —

*М. П. Дьяконова*

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

**ВАСИЛЕВИЧ ГЛАФИРА МАКАРЬЕВНА – УЧЕНЫЙ-ТУНГУСОВЕД**  
(к 125-летию со дня рождения)

В марте 2020 г. исполняется 125 лет Василевич Глафире Макарьевне, выдающемуся ученому с мировым именем. Известный советский лингвист, этнограф, педагог – автор около 200 научных работ, в т. ч. 5 словарей и более 50 школьных учебников на эвенкийском языке. Кандидат лингвистических наук (1935) и доктор исторических наук (1969).

В рамках небольшой статьи трудно отобразить весь масштаб личности и научного потенциала Г. М. Василевич, результаты исследований которой до настоящего времени остаются чрезвычайно востребованными в научной среде различных специальностей. Глафира Макарьевна обладала высочайшим научным интеллектом и кругозором – ее с уверенностью можно назвать основателем тунгусоведения, оставившим богатое наследие в этнографии, языкознании, педагогике и фольклористике.

Жизнь Г. М. Василевич охватила нелегкий период времени страны – эпоха революций, мировых войн, репрессий и великих свершений советского периода. Она родилась 15 марта 1895 г. в с. Нестеровщина Тумпловической волости Борисовского уезда Минской губернии в семье рабочего. После окончания Петровской женской гимназии Санкт-Петербурга в 1920 г. Глафиру Макарьевну принимают на службу в казначейство почтамта в отделе иностранной почты, т. к. она прекрасно владела немецким и французским языками. В том же году продолжила учебу на этнографическом факультете в Географическом институте у профессора Л. Я. Штернберга. Обучаясь у знаменитых этнографов Л. Я. Штернберга и В. Г. Богораза, получила прекрасную научную подготовку. По окончании института Г. М. Василевич оказалась в числе выпускников института, ставших в будущем у истоков становления советской этнографии. Имена Е. П. Орловой, С. М. Абрамзона, Г. Н. Прокофьева, Е. Д. Прокофьевой, Ю. А. Крейнович, Н. П. Дыренковой знакомы широкому кругу научных специалистов.

После окончания института Г. М. Василевич направляют в командировку от Ленинградского отделения Комитета содействия народностям северных окраин, и эта поездка становится судьбоносной, определившей ее дальнейший жизненный путь в науке.



---

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

E-mail: dmp76@bk.ru

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

E-mail: dmp76@bk.ru



Свой научный трудовой путь Г. М. Василевич начала в должности ассистента при кафедре народов Севера Географического факультета ЛГУ, с 1927 г. преподавала эвенкийский язык в Ленинградском восточном институте. В 1930 г. факультет был реорганизован в самостоятельное учебное заведение – Институт народов Севера, где началась научно-исследовательская и научно-практическая работа по созданию письменности на языках коренных народов Севера и организации обучения на родном языке. Г. М. Василевич стояла у истоков этого движения, активно включившись в эту работу и приступив к разработке учебников по эвенкийскому языку. Уже в 1928 г. она выпускает первый эвенкийский букварь. За годы работы в Ленинградском педагогическом институте им. А. И. Герцена (1931-1951) исследователем подготовлено более 60 учебников для начальной эвенкийской школы, 12 учебных программ и педагогических пособий, сделан ряд переводов русской художественной литературы на эвенкийский язык (самостоятельно писала на эвенкийском языке детские стихи для учебников). С 1931 г. – доцент Педагогического института им. А. И. Герцена, преподает эвенкийский язык, готовит педагогические кадры из числа коренных малочисленных народов Севера – эвенков. Работая преподавателем, она продолжает научно-исследовательскую деятельность и совмещает её в Ленинградском отделении Центрального института языка и письменности, преобразованного затем в Институт языка и мышления им. Н. Я. Марра АН СССР.

Исключительная трудоспособность, высокий интеллект, граничащий с понятием «талант», позволили стать Г. М. Василевич зачинателем новых направлений в советской науке, одним из создателей письменности на языках народов Севера. Имея способность к языкам, она, по признанию самих эвенков, овладела им в совершенстве, что в последующем очень помогает ей в сборе этнографического, языкового и фольклорного материала. За время своей научной деятельности она посетила практически все группы эвенков, расселенных на обширной территории Сибири и Дальнего Востока. С её помощью были собраны и пополнены коллекции предметов традиционной культуры в музеях г. Ленинграда, которые в настоящее время имеют ценнейшее значение, прежде всего, для самого эвенкийского этноса.

Уже с начала 1930-х гг. Г. М. Василевич становится известной как лексикограф. В этой сложной научной области, она сформировала основу эвенкийской лексикографии, обозначив направления для дальнейших исследований. Результатом ее скрупулезного труда стало издание первых словарей: «Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) диалектологический словарь. С приложением введения и карты распространения диалектов» (1934), «Эвенкийско-русский (тунгусско-русский) словарь» (1940). В 1958 г. на основе собранных лично материалов исследователь издает фундаментальный труд – «Эвенкийско-русский словарь», включающий 25 тыс. слов. Все словари автора снабжены ценным приложением «Очерк грамматики», состоящим из разделов фонетики, морфологии, синтаксиса и лексики. Таким образом, уже в 1930-х гг. талантливым ученым впервые материалы эвенкийского языка были сведены в целостную систему. Ею внесен значительный вклад и в диалектологическое изучение языка эвенков, о чем свидетельствуют опубликованные «Эвенкийско-русский диалектологический словарь» (1934) и «Очерки диалектов эвенкийского языка» (1948). Г. М. Василевич не имеет себе равного как переводчик и редактор художественной и просветительской литературы, вышедшей в тот период.

В следующем периоде своего научного творчества она занималась преимущественно этнографическими исследованиями, поступив в 1942 г. на работу в Институт этнографии АН СССР. Её основные научные труды посвящены этногенезу, общественному строю и мировоззрению эвенков. Главным этнографическим трудом Глафиры Макарьевны стала монография «Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVII - начало XX вв.)» (1969), которая, по мнению большинства ведущих этнографов, не имеет себе равных до настоящего времени. К сожалению, вторая часть этого фундаментального исследования об эвенках так и не была опубликована при жизни ученого. Рукопись второй части была обнаружена в дарственной коллекции в рукописном фонде Национальной библиотеки РС(Я). Мы надеемся, что в ближайшем времени издание, наконец, выйдет в свет, и эвенки в очередной раз получат прекрасный подарок от уважаемой всеми Эүэһи<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В среде эвенков Г. М. Василевич имела почетное прозвище Эүэһи («сильная, могущественная, богатырская»), которое она получила за свое трудолюбие и отвагу.



Сложно переоценить личный вклад Г. М. Василевич в отечественную фольклористику, ее фундаментальные труды по фольклору эвенков легли в основу дальнейших исследований по эвенкийскому фольклору. Не меньшее значение имеет и ее труд по сбору и публикации устного народного творчества эвенков. Сборник «Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору» (1936) вобрал в себя тексты различных фольклорных жанров, записанные от разных групп эвенков. В этот сборник, кроме материалов составителя, были включены все известные к тому времени записи фольклорных текстов, собранные начиная с XVIII в. И. Георги, Г. Гутом, В. Н. Васильевым и др. Во втором изданном сборнике исследователя «Исторический фольклор эвенков» (1966) впервые были опубликованы героические сказания, собранные ею у восточных эвенков. Научный опыт Г. М. Василевич был продолжен в исследованиях ученых-фольклористов Г. И. Варламовой, А. Н. Мыреевой, благодаря которым мир узнал о богатейшем жанровом многообразии эвенкийского фольклора. Отдельно следует отметить междисциплинарный взгляд Г. М. Василевич в ее исследованиях по фольклору, в которых она успешно привлекала материалы разных жанров для решения задач по истории и этнографии эвенков. Продолжением этого направления являются работы А. Н. Варламова, посвященные историзму фольклора эвенков. Одним из талантливых учеников Г. М. Василевич была Ж. К. Лебедева, в высоком качестве трудов которой, посвященных эвенческому языку и фольклору, было отчетливо заметно влияние научной школы Глафиры Макарьевны.

Богатое научное наследие и признание трудов Г. М. Василевич в России и за рубежом позволяют высоко оценить вклад ученого и его влияние на последующее развитие тунгусо-маньчжуроведения. Труды ученого-тунгусоведа остаются актуальными и сегодня, что свидетельствует не только о её высоком научном профессионализме, объективности интеллектуального мышления, но и характеризует ее как сильную, независимую личность, имеющую собственный взгляд на научные проблемы и социум. Много лет прошло с тех пор, как светлая душа Глафиры Макарьевны ушла в верхний мир, её имя, по-прежнему, остается в числе выдающихся не только в отечественном североведении, но и в мировой науке.

## **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](mailto: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 представляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40x50 мм и не более 120x170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

**№ 1 (17) 2020**

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

Подписано в печать 26.03.2020. Формат 70x108/16.  
Печ. л. 13,3. Уч.-изд.л. 13,28. Тираж экз. Заказ №.

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