

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».

4 (20) 2020

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

*А. Н. Николаев*, д. б. н.

Заместители главного редактора

*Ю. Г. Данилов*, 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. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Н. Н. Ефремов*, д. филол. н., РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *А. К. Исаева*, к. филол. н., Киргизия; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Е. Н. Кузьмина*, д. филол. н., проф., РФ; *А. А. Кузьмина*, к. филол. н., РФ; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *Л. Х. Мухаметзянова*, д. филол. н., доцент, Татарстан, РФ; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *О. 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. Чугункова*, 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.

4 (20) 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 (Roskommadzor)

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

<i>Мухаметзянова Л. Х., Миннуллин К. М., Рогачев В. И.</i> Взаимосвязи в фольклорно-эпическом наследии татар и мордвы-каратаев (на примере фольклорной лексики).....	5
<i>Илларионов В. В., Илларионова Т. В.</i> Сказительское искусство как часть традиционной культуры народа саха .....	16
<i>Юша Ж. М.</i> Героические сказания в фольклорной традиции тувинцев Китая.....	29
<i>Сеферова Ф. А.</i> Система образов птиц в крымскотатарских эпических сказаниях .....	40
<i>Даричева М. В.</i> Орнитоморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах».....	50
<i>Гьмпилова С. Д.</i> Малые формы фольклорного жанра в эпосе бурят.....	62
<i>Мигранова Э. В.</i> Способы добычи пропитания и отражение пищевых символизмов башкир в эпосе «Урал-батыр» .....	70
<i>Кузьмина А. А.</i> Эпистолярный диалог М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского (1918–1928)...	81
<i>Собакина И. В.</i> К вопросу о переводе эпических формул якутского героического эпоса олонхо на русский язык.....	90
<i>Корякина А. Ф.</i> Сюжетно-композиционное строение и мотивы якутского олонхо «Хаан Джаргыстай» и алтайского эпоса «Маадай-Кара»: сходство и отличия .....	98
<i>Шулбаева Н. В.</i> Образы каменных и горных людей в героических сказаниях хакасов.....	108
<i>Корякина Р. В.</i> Эпитеты, образованные от номинаций драгоценных металлов, в якутском и алтайском эпосах .....	116
<i>Львова С. Д.</i> Гиперболизация в якутском эпосе (на материале текстов олонхо «Могучий Эр Соготох» и «Кыыс Дэбийийэ»).....	127
<i>Герасимова Л. Н.</i> Функциональная особенность якутских и бурятских изобразительных глаголов в эпическом тексте .....	137

## ЮБИЛЕИ

<i>Чочкина М. П., Киндикова А. В., Конунов А. А.</i> Хранители народной духовности.....	146
<i>Захарова Н. Е.</i> Анна Николаевна Мыреева (к 90-летию со дня рождения) .....	150
<i>Халилов А. С.</i> Академику Мухтару Казымоглу Иманову 65 .....	153

## IN MEMORIAM

<i>Хуббитдинова Н. А.</i> Гульнар Юлдыбаева и мир тюркского эпосоведения .....	155
--	-----

---

---

## CONTENT

---

<i>Mukhametzyanova L. Kh., Minnullin K. M., Rogachev V. I.</i> Relationships in the folklore-epic heritage between the Tatars and Mordovians Karatais: the case of folklore vocabulary.....	5
<i>Illarionov V. V., Illarionova T. V.</i> Storytelling art as a part of the spiritual culture of the Yakut people .....	16
<i>Yusha Zh. V.</i> Heroic tales in the folklore tradition of Chinese Tuvans .....	29
<i>Seferova F. A.</i> Bird image system in the Crimean Tatar epic tales.....	40
<i>Daricheva M. V.</i> Ornithomorphic symbolism in the Ossetian <i>Nart Kadags</i> .....	50
<i>Gympilova S. D.</i> Small forms of folklore genre in the epic of the Buryats .....	62
<i>Migranova E. V.</i> Methods of food production and reflection of Bashkir food symbols in the epic <i>Ural-Batyr</i> .....	70
<i>Kuzmina A. A.</i> Epistolar dialogue of M. K. Azadovsky and E. K. Pekarsky (1918–1928) .....	81
<i>Sobakina I. V.</i> To the question of the translation of the epic formulas of the Yakut heroic epic olonkho into Russian.....	90
<i>Koryakina A. F.</i> Plot-compositional structure and motifs of the Yakut olonkho <i>Khaan Dzhargystay</i> and the Altai epic <i>Maaday-Kara</i> : similarities and differences .....	98
<i>Shulbaeva N. V.</i> Images of stone and mountain people in the Khakas heroic tales .....	108
<i>Koryakina R. V.</i> Functioning of “metal” epithets in Yakut and Altai epic texts.....	116
<i>Lvova S. D.</i> Hyperbolization in the Yakut epic (based on the texts of olonkho <i>Mighty Er Sogotokh</i> and <i>Kyys Debiliye</i> ) .....	127
<i>Gerasimova L. N.</i> Functional feature of the Yakut and Buryat image-forming verbs in the epic text.....	137

## ANNIVERSARIES

<i>Chochkina M. P., Kindikova A. V., Konunov A. A.</i> Keepers of folk spirituality.....	146
<i>Zakharova N. E.</i> Anna Nikolaevna Myreeva (on the occasion of her 90 <sup>th</sup> birthday).....	150
<i>Khalilov A. S.</i> Academician Mukhtar Kazimoglu Imanov turns 65.....	153

## IN MEMORIAM

<i>Khubbitdinova N. A.</i> Gulnar Yuldybaeva and the world of Turkic epic studies .....	155
---	-----

УДК 398.22(=512.145)  
DOI 10.25587/t5803-6156-2297-t

*Л. Х. Мухаметзянова, К. М. Миннуллин, В. И. Рогачев*

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

## ВЗАИМОСВЯЗИ В ФОЛЬКЛОРНО-ЭПИЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ ТАТАР И МОРДВЫ-КАРАТАЕВ (на примере фольклорной лексики)

*Аннотация.* Статья посвящается изучению культурного феномена мордвы-каратаев на фоне их взаимосвязи с фольклорно-эпическим наследием татар. Авторы рассматривают богатое и многообразное фольклорно-эпическое наследие двух народов, населяющих современные территории Поволжья. Татароязычные мордва-каратаи и их культура представляют огромный интерес не только для лингвистов, но и привлекают пристальное внимание со стороны историков и фольклористов-эпосоведов. Интерес к изучению взаимосвязей татар и мордвы-каратаев в лиро-эпическом фольклоре определяется тем, что в народном творчестве каратаев хранятся отголоски тюркских и финно-угорских традиций, образуя своеобразный сплав в фольклорно-эпическом наследии. Углубленное изучение проблемы культурного взаимовлияния татар и мордвы-каратаев – безусловно, шаг к раскрытию неизвестных страниц в духовной жизни этих двух народов, что и обуславливает актуальность данного исследования.

Целью исследования является выявление межэтнических связей в фольклорно-эпическом творчестве татар и мордвы-каратаев. Исходя из цели, в рамках настоящего исследования авторами изучены некоторые компоненты обрядовых и фольклорных комплексов, присутствующие в традиционной культуре мордвы-каратаев; были проведены параллели с тюркским, в частности татарским фольклором, в особенности – с эпическими традициями. В исследовании был использован лексический фонд, связанный с фольклором и обрядами мордвы-каратаев.

Предметом изучения авторов являются лиро-эпические тексты обрядового фольклора и эпического сказания, бытующие у татар и мордвы-каратаев. Бытование сюжетов тюркского, в частности татарского, эпоса в фольклоре каратаев – явление достаточно редкое. Однако встречающиеся в их фольклорной лексике мотивы, образы, детали тюркоязычных дастанов обращают на себя внимание со стороны исследователей, что, в свою очередь, создает благоприятные условия для более углубленного изучения вопроса

---

*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](mailto:lilmuhat@mail.ru)

*MUKHAMETZIANOVA* *Liliia 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](mailto:lilmuhat@mail.ru)

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

E-mail: [minnullin.kim@yandex.ru](mailto: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 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](mailto:minnullin.kim@yandex.ru)

*РОГАЧЕВ* *Владимир Ильич* – д. филол. н., проф. Мордовского государственного педагогического университета им. М. Е. Евсевьева, Саранск, Россия.

E-mail: [rogachev-v@bk.ru](mailto:rogachev-v@bk.ru)

*ROGACHEV* *Vladimir Ilyich* – Doctor of Philological Sciences, prof. Mordovia State Pedagogical University named after M. E. Evseviev, Saransk, Russia.

E-mail: [rogachev-v@bk.ru](mailto:rogachev-v@bk.ru)

в данном аспекте. Обнаруженные в лексике лиро-эпических текстов и устном народном творчестве обрядового фольклора мордвы-каратаев общего тюркского эпического пласта послужило для авторов основой для постановки проблемы взаимосвязи и взаимовлияния в фольклорно-эпическом наследии татар и мордвы-каратаев, что и составляет новизну данного исследования. Наличие в фольклоре мордвы-каратаев заимствований из древнеэпической тюркоязычной лексики авторы объясняют как результат длительного мощного культурно-исторического влияния.

*Ключевые слова:* эпос, мордва-каратаи, тюркский эпос, татарский эпос, культурные взаимосвязи, лиро-эпический жанр, фольклорно-эпическое наследие, этнический, фольклор, тюркоязычная лексика.

*L. Kh. Mukhametzyanova, K. M. Minnullin, V. I. Rogachev*

## **Relationships in the folklore-epic heritage between the Tatars and Mordovian Karatais: the case of folklore vocabulary**

*Abstract.* The article is devoted to the study of the cultural phenomenon of the Mordovian Karatais against the background of their relationship with the folklore-epic heritage of the Tatars. The authors consider the rich and varied folk-epic heritage of the two ethnic groups inhabiting the modern territories of the Volga region. Tatar-speaking Mordovian Karatais and their culture are of great interest not only for linguists, but also attract close attention from historians and folklorists. Interest in the study of the relationship between Tatars and Mordovian Karatais in lyric-epic folklore is due to the fact that the echoes of the Turkic and Finno-Ugric traditions are preserved in the folk art of Karatais, forming a mixture in the folklore-epic heritage. An in-depth study of the problem of cultural mutual influence of Tatars and Mordovian Karatais is undoubtedly a step towards uncovering unknown pages in the spiritual life of these two peoples, which determines the relevance of this study.

The aim of the study is to identify interethnic ties in the folklore-epic creativity of the Tatars and Mordovian Karatais. Proceeding from the goal, within the framework of this study, the authors studied some components of ritual and folklore complexes present in the traditional culture of the Mordovian Karatais; parallels were drawn with Turkic, in particular Tatar folklore, especially with epic traditions. The study used the lexical fund associated with folklore and rituals of the Mordovian Karatais.

The subject of the study of the authors is the lyric-epic texts of the ritual folklore and epic legends that exist among the Tatars and Mordovian Karatais. The existence of the plots of the Turkic, in particular the Tatar, epic in the folklore of the Karatais is a rather rare phenomenon. However, the motifs, images, details of the Turkic-speaking dastans encountered in their folklore vocabulary attract the attention of researchers, which, in turn, creates favorable conditions for a more in-depth study of the issue in this aspect. The common Turkic epic layer found in the vocabulary of lyric-epic texts and oral folk art of the Mordovian Karatais ritual folklore served as the basis for the authors to pose the problem of interrelation and mutual influence in the folklore-epic heritage of the Tatars and Mordovian Karatais, which is the novelty of this study. The authors explain the presence of borrowings from the ancient epic Turkic-speaking vocabulary in the folklore of the Mordovians Karatais as the result of a long-term powerful cultural and historical influence.

*Keywords:* epic, Mordvian Karatais, Turkic epic, Tatar epic, cultural relationships, lyric-epic genre, folk-epic heritage, ethnic, folklore, Turkic vocabulary.

### **Введение**

На территории Поволжья существует немало населенных пунктов, где проживают народы самых разных национальностей: татары, русские, мордва, чуваша, башкиры и др. На протяжении столетий представители этих народностей живут бок о бок в деревнях и сельских поселениях самого разного национального состава. Такое явление часто приводит к сложным процессам межэтнического взаимодействия, в результате которого возникают новые явления культурного масштаба. Примером тому может служить традиционная культура и фольклор этнографической группы мордвы-каратаев (далее в статье «мордва-каратаи» или «каратаи» используется в одном и том же значении), привлекающие к себе серьезное внимание историков, лингвистов, фольклористов и, в частности, эпосоведов.

Проживание мордвы-каратаев зафиксировано документами прошлых веков на территории Тетюшского уезда Казанской губернии (ныне Камско-Устьинский район Республики Татарстан), в селах: Мордовские Каратаи (Рождественское), Менситов Починок (Каратаи) и Шершалан (Малые Каратаи) и др. Каратаи были переселены из коренного региона на правый берег

Волги еще в XV в. казанскими ханами. Укоренившись в данной местности, они имели тесные контакты с татарами, в результате чего сменили свой язык на местный, однако сохранили при этом прежнее этническое самосознание [1, с. 1200–1201]. Диалектологи относят говор современных каратаев, проживающих на правом берегу Волги, к западному диалекту татарского языка. Существует версия о том, что предки каратаев входили в состав одной из этнических групп мордовского населения. Известно также, что предшествующие поколения татар издавна населяли территорию нынешней Мордовии. Проникновение тюркских племен на мордовские земли, начавшееся в I тысячелетии н. э., происходило на протяжении нескольких столетий [2, с. 186]. Данную точку зрения поддерживал и известный татарский языковед, доктор филологических наук Рифкат Ахметьянов. По мнению ученого, длительный контакт с татарами поддерживает тюркоязычность мордвы-каратаев [3, с. 55].

Взаимосвязи проживающих в Поволжском регионе татар и каратаев – тема не новая, с конца XX в. учеными Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, а также других научных центров Татарстана были изданы труды, в числе которых имеются статьи Л. Ш. Арсланова [4, с. 135–140], Р. Г. Ахметьянова [4, с. 39–57], Ф. С. Баязитовой [4, с. 105–135], Д. Б. Рамазановой [4, с. 58–76]. Эти и многие другие исследования касаются области лингвистики и диалектологии; в них в качестве предмета изучения был исследован язык мордвы-каратаев [4]. Проблема взаимосвязи татар и каратаев не осталась без внимания и со стороны мордовских ученых-филологов [5]. Вместе с тем, область устного народного творчества, в т. ч. эпосоведения, в плане сравнительного исследования взаимовлияний двух этнически разных культур, до сегодняшнего дня остается вне поля зрения. Наименее изученным разделом традиционной культуры каратаев является устное народное творчество. Каратаи, представляя мордовский тип, имеют весьма сложную духовную культуру, объединяя в себе эрзянские и мокшанские традиции, образуя при этом симбиоз двух культур. Из-за глубоких исторических связей с татарами данный этнос, по этногенезу, вероятно, относящийся к финно-волжской группе мордовской подгруппы, сменил язык на татарский, и это социально-историческое явление не могло не отразиться в фольклоре каратаев. Не только лексический фонд, но и многие формы проявления обрядности каратаев, широко отражающиеся в их лиро-эпическом фольклоре, очень часто восходят к древнетюркскому эпосу, доказательством чего являются записанные тексты дошедших до наших дней татарских вариантов того или иного эпоса или же эпических песен из дастанов. Сравнительное изучение лиро-эпических текстов каратаев и татар необходимо для выяснения общностей и различий и установки межэтнических связей в фольклорно-эпическом творчестве между этими генетически отличающимися друг от друга народов.

Сложные, не до конца решенные и требующие уточнения проблемы этногенеза каратаев находятся за пределами данного исследования; его целью является изучение культурного феномена каратаев на примере лексики фольклора татар и мордвы. Исходя из этого, предметом изучения являются лиро-эпические тексты обрядового фольклора и эпос-сказания, бытующие у татар и мордвы.

### **Терминология семейного быта в обрядах каратаев в сравнении с аналогичной лексикой, бытующей в среде татар и тюркском эпосе**

Встречающаяся в обрядовом фольклоре каратаев терминология указывает на широкий круг персоналий, «обозначающий родственников по браку» [6, с. 63]: *килен* ‘невеста, сноха’, *оки килен* ‘молодуха’, *олы килен* ‘старшая сноха’, *карт килен* ‘самая старшая сноха’, *кияу* ‘жених, зять’, *ир* ‘муж’, *катын* ‘жена’, *кодаги*, *кодаш* ‘сваха’, *кыз юлдашлары* ‘провожающие невесту в дом жениха’, *кыда катын* ‘крестная мать жениха’, *кайнана* ‘свекровь’ (карагайская невеста к ней обращалась «авай») [7]. Отца молодые называли *тэтэ*. Похожим словом – *тетяй* мордва-эрзя называет отца. Похожее значение слова *тэтэ* встречаем у сибирской этнической группы татар: «тэтэ – дедушка, отец отца или матери» [8, с. 622], хотя во многих говорах татарского языка *тэтэ* означает сестру старше себя по возрасту и является формой обращения к ней.

Подобную терминологию, встречающуюся в текстах обрядового фольклора каратаев, находим в дастанном эпосе татар начиная с древних героико-архаических сказаний вплоть до стадильно поздних романтических (любовных) дастанов. В таких эпических сказаниях и книжном эпосе татар, как «Йиртушлек», «Ак Кубек», «Кузы Курпеч и Баянсылу», «Тулэк» и др.

с легкостью можно отметить наличие подобной лексики, встречающейся в лексике лиро-эпического фольклора мордвы-каратаев. «В среде татарского народа нашли широкое распространение классические поэмы о любви Меджнуна и Лейлы, Тахира и Зухры, Йусуфа и Зулейхи, Сайфульмулюка и Бадигельджамал и др.» [9, с. 44]. В них также отчетливо запечатлена аналогичная лексика, применяющаяся для обозначения родственных отношений между эпическими героями, особенно в тех эпизодах, где рассказывается о семейном быте героев. В таких эпических мотивах и мифологических сюжетах, как богатырское сватовство, необычное рождение батыра, прощание мужа со своей женой, языческие представления мира и т. д., употребляемая лексика полностью совпадает с вышеупомянутой терминологией у каратаев: *килен* ‘невеста, сноха’, *олы килен* ‘старшая сноха’, *карт килен* ‘самая старшая сноха’, *кию* ‘жених, зять’, *ир* ‘муж’, *катын* ‘жена’, *кайнана* ‘свекровь’, *кыз юлдашлары* и т. д.

Наряду с лексикой, обозначающей родителей жениха и невесты, в свадебный и послесвадебный период использовалась терминология, обозначающая сестер и братьев мужа. Например: *акли* ‘старшая сестра мужа, жена старшего брата’ (на мокшанском языке *акля* – жена младшего брата свекра, старшая золовка), *авани* ‘младшая сестра мужа’ (для сравнения на языке эрзя: *авне* – младшая золовка). С установлением внутрисемейных контактов (женитьба, замужество) в лексикон включались новые слова, такие как *пэндэрвэ* ‘сношальница’, *аля* ‘старший брат мужа’ (для сравнения на мокшанском языке: *аля* – отец, мужчина), *мазнач* ‘самый старший из младших братьев мужа’, *кыщач* ‘следующий младший брат мужа’, *кифтай* ‘младший брат мужа’ (для сравнения на языке эрзя: *кефта* – деверь, младший брат мужа). Известно, что терминология родства у мордвы-каратаев формировалась под влиянием этнических контактов, и в ней выделяются как мордовская лексическая группа, так и тюркские заимствования, среди которых самым значительным пластом является татарский.

В старину инициаторами создания брачных союзов у каратаев, как и у мордвы, были родители. Они выбирали девушку для сына из хорошей семьи, следили за тем, чтобы не оказаться в кровном родстве с ее родом [10]. Местами знакомств парней и девушек были молодежные праздники, игрища, которые проводились на берегу Идель-Волги, рядом с часовней Михаила Убиенного, считавшегося покровителем села Мордовские Каратаи. По воспоминаниям старожил, около реки была расположена специальная поляна площадью в несколько гектаров – *кызлар уни тырган тэш* (букв. с татарского *кызлар уйный торган төш* ‘место игр девиц’). Это – девичье игральное место для хороводов, куда собиралась молодежь из села Мордовские Каратаи, а на большие праздники подъезжали даже из Шершалана и Заовражных Каратаев [11]. Жители, несмотря на отдаленность населенных пунктов, общались между собой, женили сыновей и выдавали дочерей за представителей соседних каратаевских деревень. Во время праздников здесь водили хороводы, пели обрядовые песни, частушки, плясали, играли в догонялки. Парни присматривались к девушкам, назначали им свидания. Присутствовавшие на празднике взрослые получали возможность приглядеться к своим будущим снохам, оценить их достоинства, заметить недостатки.

Атмосфера праздника способствовала сближению парней и девушек, поэтому в ходе подобных праздников происходило знакомство и формирование будущих брачных пар. Этим мордво-каратаи мало отличались от окружающих их татар, русских и мордвы коренного региона.

В обрядах и фольклоре каратаев бытовали мифологические представления, заимствованные у татар. Например, они верили, что волосы людей связываются на небесах: если Всевышний свяжет волосы парня и девушки, то они непременно поженятся, а если не сделает этого, то никто не поможет – даже любящие друг друга соединиться не смогут:

*Башлары эйлэнмэс,  
Алам, дисэ дэ алалмый,  
Чэчлэре бэйлэнмэс* [12].

Не сможет взять (замуж),  
Если волосы [наши] не сплетутся,  
Даже если скажет: женюсь [пер. наш]<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора.

Сравним вышеприведенные из обрядового фольклора каратаев поэтические строки с присутствующей в татарском эпосе эпической песней главного героя одного из вариантов древнетюркского эпоса «Кузы Курпеч и Баян Сылу»:

*Күк күгәрчен күктә уйный, башлары  
эйләнмәсә,  
Сөешсәң дә каушып булмый, чәчләре  
бэйләнмәсә [13].*

Сизый голубь парит в небе, лишь бы  
не вскружилась голова,  
Возлюбленным вместе не быть,  
пока волосы их не сплетутся.

Вышеприведенные строки подтверждают заимствование мордвы-каратаями выражения «сплетения волос возлюбленных» из тюркского лексического пласта. Во времена империи гуннов в тюркских племенах юноши носили своеобразную прическу – *какул* [14, с. 367]. В области темени у тюркского юноши свисали на плечи заплетенные тонкой косой волосы, специально оставленные не бритыми. Во время обряда бракосочетания совершалось магическое действие: *какул* жениха привязали к косам невесты, что предвещало будущую крепкую семью. Идиома *чәчләр чәчкә бэйләнү* ‘сплетение волос’, встречающаяся как у татар, так и у каратаев, своими корнями восходит к древнему мифологическому фонду, она представлена еще в языке хунну (III в. до н. э.) [15, с. 500]. Согласно древним представлениям тюрко-монгольских, китайских племен, волосы невидимой нитью доходят до божественного начала Тенгре, распоряжающегося судьбами людей. Только Тенгре вправе решать, чьи волосы соединить воедино. Если верховное божество Тенгре свяжет *какул* мужчины с волосами женщины, то им суждено быть вместе, если же в небесах этого не произошло, это означает, что эти мужчина и женщина не созданы друг для друга [16, с. 427]. Таким образом, помимо тождественности в лексическом значении и идентичного произношения, выражение каратаев *чәчләре чәчкә бэйләнү* имеет общие с тюркскими народами более древние этимологические корни.

#### Култ воды в обрядовом фольклоре мордвы-каратаев и в тюркском эпосе

Структура обрядов мордвы-каратаев вобрала в себя многие элементы обрядности мордвы, татар и русских. Она представляет собой своего рода синтез традиций, обычаев, фольклора указанных народов. Так, у каратаев весьма примечательным и своеобразным является обряд бани. По сложившимся канонам, в завершение ритуала следует благодарить духов-покровителей бани «за то, что не пугали, не мешали мыться серебряной водой» (*куркытмадыгыз, юынырга комачауламадыгыз, көмеш су белән юындырдыгыз*). Покровители бани в каратаевском фольклоре представляются как «отец и мать бани». В дар им оставялась золотая или серебряная монета, в 20–30-е гг. XX в. – простая денежка [17].

Ритуал каратаев мало чем отличался от татарской бани (*татар мунчасы*). В татарском мифологическом сказании «Старушка-пэри Изурчык» («Жен карчыгы Изурчык»), записанном у татар Тюменской области, подробно описана вышеупомянутая сцена выражения благодарности духам бани [18]. В отличие от обычая у каратайцев, здесь покровителем бани выступает не «отец и мать бани», а *мунца куча* или *мунца иясе* (букв. ‘хозяин бани’): *Кече эби тәхәрәтен алып бетте, бу сүзләргә әйтеп, мунча ишеген каты япты: – Тимәдегез, тавышланмадыгыз, сүзегез булмады, көмеш суны буюмагыз* [18] ‘Кече бабушка («кече» – букв. – «малая»; здесь: намек на маленький рост женщины) после омовения плотно прикрыла дверь бани со словами: – Не трогали, не шумели, молчали, не пачкайте же серебряную воду’ [пер. наш].

А в предбаннике Кече эби оставила в подарок для *мунца иясе* кусок белого хлеба *ак күмәү*. У сибирских татар также есть обычай благодарить *мунца куча* или же *мунца иясе*, но до посещения бани, повесив для него отдельные мочалку и полотенце, чтобы он мог помыться до прихода людей в баню. Также они приветствуют его при входе в баню и прощаются при выходе [19, с. 404].

Подобным же образом у татар-мишарей проводился обряд *кәләш мунчасы* (баня невесты). В благодарность покровительнице бани девушка оставляла на каменке медный перстень *бакыр балдак* [20, с. 72–74]. Вероятно, обычай подносить деньги, полотенца или гостинец был заимствован каратаями у татар. Тюркским народам Поволжья – татарам, чувашам свойственно использование серебряных и золотых монет различного достоинства в ходе разных *меджлисов* (*меджлис* – пиришество).

Близок по своему характеру к этому и другой обряд. У каратаев еще в 20–30-е гг. XX в. можно было наблюдать культ поклонения покровительнице воды – *су юлы кюрсэту* («показ молодой невесте дороги к источнику»). В селах каратаев сохранился обряд шествия к источнику, сопровождающийся просьбами к хранительнице воды быть милостивой и ниспослать детей [21]. В языческих представлениях мордвы Ведь-ава, на протяжении длительного времени являясь объектом поклонения, была покровительницей воды, плодородия и деторождения. У лямбирских, темниковских, сергачских татар-мишарей Мордовии и Нижегородской области также существовал древний культ поклонения духу-хозяину воды *су иясе*, которому стремились принести искупительную жертву в виде лепешки, соли, крупы, а иногда и целого круглого хлеба. Татары Поволжья (казанские татары) и западносибирские татары подразделяют *су иясе* на *су бабасы* и *су анасы* – в мужском и женском роде соответственно [15, с. 474]. В вариантах книжного дастана «Тулек» («Түлэк»), найденных на территории Поволжья, сохранились древние представления татар, согласно которым *су иясе* со своей семьей живет глубоко под водой, и он очень богат. В эпосе главный герой Тулек на берегу большой реки (*дэрья*), увидев красавицу Су кызы (ее звали Сусылу, что буквально с татарского переводится: *су* – вода, *сылу* – стройная), влюбляется в нее:

*Сэфәр кылдык йөз кеше,  
Жөгән суйды өч кеше,  
Атым калды ярышып,  
Кулым килде карышып,  
Атың-юлың белмимен,  
Атың әйтче, Сусылу!* [22, с. 125].

Вышли мы, сто человек, в путь,  
Трое сняли уздечку,  
Конь несся, не зная куда,  
Руками сдерживал его [как мог],  
Неведомо мне, кто ты?  
Скажи имя своё, Сусылу!

Далее Тулек попадает в чертоги Су иясе и живет там с пленившей его на берегу прекрасной дочерью. Однако со временем вспоминает свою родную землю и т. д.

Таким образом, культ воды, широко распространенный в тюрко-татарском эпосе и обрядах, полностью переключался в культуру мордвы-каратаев и раскрылся в своем новом содержании и очертаниях.

#### **Культ предков в тюркском эпосе и традиционной культуре мордвы-каратаев**

Среди обрядов каратаев особо выделяется культ предков, которым те поклонялись в особые поминальные дни. Поминки могли продолжаться несколько дней, а иногда и неделю [23]. В их завершение устраивалось жертвоприношение у задних ворот двора. Это также находит отражение в обрядовом фольклоре. Накануне свадьбы невеста молилась и подносила дары предкам. Очень схожие обряды встречались у мордвы-эрзи и мокши, а также у мордвы-терюхан.

Почитание родителей широко распространено и в тюркском эпосе. В известном тюркском героическом дастане о Чура батыре после путешествия на Волгу главный герой возвращается на родину – в Крым. В дальнейшем развитии сюжета встречаемся с эпизодом конфликта родителей героя с Гали-бием. Во время отсутствия героя притеснение врагом родителей – характерный сюжет для эпоса алтайского, ногайского, казахского, киргизского, узбекского народов [24, с. 198–199].

В эпосе «Чура-батыр» центральное внимание уделено сюжетам нашествия и завоеваний, покорения сильными племенами слабых. После своего возвращения в Крым из слов отца Нарыка Чура-батыр узнает про то, что «из Акташа пришел Гали-бек, зарезал самую лучшую овцу, которую сам Нарык оставлял для особого случая, забрал любимого коня Нарыка Карагирия, избил старца, оскорбил мать Чуры-батыра Минсылу, и ушел» [25, с. 113–114]. Услышав это, Чура в ярости поспешил за Гали-бием, не успокоился до тех пор, пока не отомстил за своих родителей. Догнав Гали-бея, Чура отобрал у него коня, а самого обидчика заколол своим мечом. Данный эпизод из тюркского историко-героического эпоса также служит образцом почитания родителей и свидетельствует о более глубоких корнях культа предков, широко распространенного у разных народов.

**Плач и стелания в обрядовом фольклоре мордвы-каратаев и татар и их отражение в тюркском героическом эпосе**

У мордвы-каратаев широкое распространение получили свадебные причитания – *джэши киленне джылату* (на литературном татарском языке: *яшь киленне елату*). В вербальной части обычая, наряду с татарскими, встречаются мордовские слова: *пижэ* ‘молодая’, *мазы* ‘красивая’, *дугам* ‘сестрица’, *лялякай* ‘братец’, *выраж* – от фонетически переименованного морд. *уряж* ‘сноха, жена брата’. Использование русизмов здесь ограничено словом *пачиба* ‘спасибо’. Вслед за благодарностью из уст невесты звучат пожелания богатства, изобилия: «Где я сидела, где я вышивала, там пусть вместо меня золотой столб вырастет» [26].

Каратайские плачи и стенания имели несущественные отличия от плачей, исполняемых мордвой коренного региона, где невеста сама начинала и продолжала причитания, подруги, иногда замужняя женщина, лишь помогали ей. Здесь же *джэши килен джылатучи* (посаженная мать), требующая выполнения обряда, своими жалобными песнями заставляла плакать невесту. Искренностью выражения чувств отличались причитания каратайской невесты при расставании с родительским домом, исполняемые на татарском языке:

*Пижэ дуга, мажи дуга,  
Ака килгэлэр канымы эчэргэ,  
Ака килгэлэр башымы ашарга* [27, с. 116].

Молоденькая сестрица, красивая сестрица,  
Придут, чтобы кровь мою испить,  
Придут и голову мою погубят.

Вероятно, появление персонажа, исполняющего жалобные песни для невесты перед ее замужеством, было как в рамках финно-угорской, так и тюркской (татарской) свадебных культур. У соседних с каратаями лямбирских татар Мордовии, а также во многих других регионах, где проживают татары, до настоящего времени бытует выражение *кыз елату* ‘заставлять плакать невесту’. Доведение до слез невесты и причитания перед *никяхом*, т. е. бракосочетанием, является неотъемлемой частью татарской свадьбы. Причитания невесты в свадебном обряде татар были связаны с прощанием с девичеством и родительским домом:

*Өстемдәге кизеле күлмәгемнең  
Итәгенә комач бәйләдем.  
Балки бу хәлләрне күрмәс идем,  
Юкка олан чакта үлмәдем* [4, с. 57].

К подолу льняного платья, что на мне  
Я пришила ластовицы из кумача.  
Может и не испытала бы всего этого,  
Если бы умерла еще в детстве.

В связи с переменами, происходившими в общественной жизни, что находило отражение и в семейном укладе, плачи-*сыктау* претерпевали изменения. Местами сохранился обычай причитаний невесты на девичнике накануне *никяха*; существуют варианты плача невесты, когда её наряжают подруги перед свадебным меджлисом, исполняя при этом жалостливые песни. Приглашенные *елатучылар* поют грустные песни, подбирая слова таким образом, чтобы затронуть глубинные струны души невесты:

*Аран алдыннан кош уза,  
Уң аягында кургашын.  
Сокланмагыз, дуслар, бай кәләшкә,  
Ян кунардай булсын юлдашың* [4, с. 107].

Пролетает птица перед сараем,  
К правой лапке ее подвязан свинец.  
Не соблазняйте, друзья, богатством  
невесты,  
Пусть спутник жизни будет надежным.

Генетическое родство свадебных причитаний каратаев и татар проявляется и в заключительных эпизодах обрядов, где невеста благодарит хранительницу дома за покой и уют родного очага, а также прощается с родной улицей. Татарский обряд *кыз елату йоласы* (принуждения девушку плакать перед собственной свадьбой) своими корнями уходит в глубь минувших столетий, когда жизнь девушки после замужества представлялась в мрачных тонах, а порой даже уподоблялась смерти.

Свадебные причитания у каратаев *джэши килен джылату* и *кыз елату* у татар интонационно близки к монологам плача и стенаний в тюркском эпосе. Как известно, в тюркском героическом эпосе сценам прощания и эпизодам плача уделено значительное место. Причитания, как

правило, исполняются женами и матерями героя. Например, в ногайских дастанах «Мамай», «Кобланлы батыр», «Айсул улы Ахмат», «Адел солтан», «Елкилдек батыр», «Эр Кусеп» и др. встречаются монологи плача и стенаний в связи со смертью героя: Карлыгаш исполняет плачевную песнь после смерти мужа Копланлы, Дана-бике – после смерти хана Адела, сказитель – после смерти Мамай, Акманлай – после смерти мужа Кюсепа. В героическом эпосе плач выражает горе человека, потерявшего своего защитника или близкого. В качестве яркого примера типичной картины плача в тюркском эпосе можно привести плач матери Минсылу после гибели сына из дастана, посвященного Чуре-батыру:

*Ай, ай, көнем, ай, көнем,  
Жаным, бәгърем, Чура улым,  
Суга баткан, бел, улым.  
Кайгылар, сөнечләрең  
Истән китмәс үк булдың,  
Инде нәрсә итәем?  
Баласы үлгән дөядәй,  
Бызлый-бызлый китәем* [28, с. 63].

Ах, мои дни, мои дни,  
Душа моя, кровинушка, сынок Чура,  
Знайте: утонул он в воде.  
И радости, и горести, связанные с тобой,  
Никогда меня не покинут,  
Что мне еще сказать?  
Я словно верблюдица, потерявшая детеныша,  
Ухожу, стенаю.

Как известно, в ногайских, казахских, крымско-татарских версиях дастана о Чуре-батыре подобные монологи представляют собой формульные выражения, несколько раз повторяющиеся в тексте [29, с. 21].

Плачи и стенания в фольклоре и каратаев, и тюркских народов являются одним из устойчивых приемов в раскрытии внутреннего мира и душевного состояния героя. Они занимают большое место в эпических произведениях тюрков и несут смысловую, идейную и художественную нагрузку. Помимо всего прочего, плач оказывал большое эмоциональное воздействие и на слушающую публику.

#### **Заключение**

Итак, рассмотренные в исследовании проблемы позволяют сделать вывод о том, что мордво-караатайская традиционная культура в своем формировании и историческом развитии тесно переплелась с тюрко-татарской историей и этнокультурой, став частью отечественной фольклористики в поволжском регионе Российской Федерации. Анализ значительного числа фольклорных и традиционно-эпических материалов обнаруживает контактную близость в традиционной культуре татар и мордвы-каратаев.

Обрядовая поэтическая структура каратаев, безусловно, испытала на себе сильное влияние со стороны традиционной татарской культуры, которое проявилось не только в трансформации языка, но и в плане обогащения ее внутреннего содержания за счет новых эпических образов, идиом, ярких неповторимых эпизодов. Это влияние, несомненно, имеет давнюю историческую основу и общественно-социальные корни.

Эпос служит более отличительным признаком, свидетельствующим о генном родстве. Он является своего рода лакмусовой бумагой, отражающей умонастроения, изменения в общественном сознании того или иного народа. На примере фольклора мордвы-каратаев отчетливо видно, что кочующие мотивы тюркского эпоса в фольклоре каратаев внедрили таким образом, что их лексика хорошо сохранила мотивы, обряды, обычаи, а также события из народной жизни татар. В распространении эпических произведений проявляется доминирование родового, племенного или историко-этнического фактора. В данном случае авторы обнаруживают распространение не цельного эпоса, а передачу эпического видения мира целым народом, которое отражается и в фольклорной лексике.

Изучение особенностей распространения эпоса и эпических мотивов, в свою очередь, представляется важной и актуальной задачей в том плане, что обнаруживает ряд возможностей для исследования проблем, касающихся истории и культуры родственных или же неродственных соседних народов. В этом плане данное исследование может служить подспорьем для новых изысканий и открытий в области гуманитарных наук.

## Литература

1. Кеппен П. Каратаи – мордовское колено // Санкт-Петербургские ведомости. – 1845. – № 268. – С. 1200–1201.
2. Регионы компактного проживания татар в Российской Федерации. Справочник / отв. ред. Л. М. Айнутдинова, Б. Л. Хамидуллин. – Казань : Институт татарской энциклопедии и регионоведения АН РТ, 2016. – 336 с.
3. Ахметьянов Р. Г. Лексика говора мордвы-каратаев в сравнительном освещении // Мордва-каратаи : язык и фольклор. – Казань : Академия наук, 1991. – С. 39–57.
4. Мордва-каратаи : язык и фольклор / под ред. М. З. Закиева и др. – Казань : Академия наук, 1991. – 156 с.
5. Рогачев В. И., Налдеева О. И. К вопросу об этнокультурном взаимодействии мордовского и татарского народов (на материале фольклора) // Tatarica. – 2017. – № 8. – С. 42–62.
6. Миннуллин К. М. Песня как искусство слова : автореф. дис. ... д. филол. н. – Казань, 2001. – 70 с.
7. Каратайская свадьба / Записано со слов Праздничной Веры Андреевны 1931 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллиной, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
8. Татар теленен зур диалектологик сүзлеге / төз. Баязитова Ф. С., Рамазанова З. Р., Хэйретдинова Т. Х. – Казан : Татар. кит. нәшр., 2009. – 839 с. (На татарском яз.)
9. Хасавнех А. А. Поэма Ахметзяна Тубыли «Повествование о незабываемом Фархаде и его возлюбленной Ширин» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 42–54. – DOI : 10.25587/n0943-3187-1950-g.
10. Порядок сватовства / Записано со слов Балякаева Андрея Григорьевича 1930 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллиной, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
11. Игры девиц. Хороводы / Записано со слов Кудаловой Анисьи Петровны 1930 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллиной, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
12. Свадебные причитания у каратаев / Записано со слов Глониной Лидии Андреевны 1940 г. р., руководителя фольклорного ансамбля «Каратаи» в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллиной, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
13. Кузы Көрпәч белән Баян Сылу // Архив Центра письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АНРТ. – Фольклорный фонд, колл. 90, папка 2, ед. хр. 19. (На татарском яз.)
14. Мәхмүтов Х. Гыйбарәләр тарихыннан сәхифәләр (этимологик эзләнүләр). – Казан : Татар. кит. нәшр, 2008. – 563 с. (На татарском яз.)
15. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 т. Т. 2 / Гл. ред. С. А. Токарев. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – 719 с.
16. Ахметьянов Р. Г. Татар теленең этимологик сүзлеге. Ике томда. Т. 2. – Казан : Мәгариф – Вақыт, 2015. – 567 с. (На татарском яз.)
17. Отец и мать бани / Записано со слов Балякаевой Анны Андреевны 1931 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллиной, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
18. Жән карчыгы Изурчык. Старушка-пәри Изурчык / Записано со слов Авазбековой Мадины Халимовны 1974 г. р. в с. Казанлы Вагаевского района Тюменской области в 2002 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллиной, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На татар. яз.)
19. Баязитова Ф. С. Себер ареалы диалектларында этнокультура лексикасы (йола һәм мифология текстлары яссылыгында) – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2010. – 736 с. (На татарском яз.)
20. Давлетшина Л. Х. К вопросу употребления религиозной лексики в заговорно-заклинательной традиции татар // Тюркское языкознание XXI века : лексикология и лексикография : материалы Международной научной конференции, посвященной 80-летию создания Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. – Казань : Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова, 2019. – С. 72–74.

21. Шествие к источнику у каратаев / Записано со слов Праздницей Веры Андреевны 1931 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллина, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
22. Түләк // Татар халык ижаты. Дастаннар / төз. Әхмәтова Ф. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1984. – С. 123–135. (На татарском яз.)
23. Поминки у каратаев / Записано со слов Балякаева Андрея Григорьевича 1930 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллина, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
24. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос : книжные дастаны. – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2014. – 380 с.
25. Чура батыр хикәяте // Татар халык ижаты. Дастаннар / төз. Ф. В. Әхмәтова. – Казан : Татар кит. нәшр, 1984. – С. 108–119. (На татарском яз.)
26. Благие пожелания в обрядах каратаев / Записано со слов Балякаевой Анны Андреевны 1931 г. р. в с. Мордовские Каратаи Камско-Устьинского р-на Республики Татарстан в 2004 г. // Личный архив полевых материалов К. М. Миннуллина, Л. Х. Мухаметзяновой, В. И. Рогачева. (На мордва-каратайском яз.)
27. Баязитова Ф. С. Этнолингвистические материалы к реконструкции древних традиционных обрядов мордвы-каратаев // Мордва-каратаи : язык и фольклор. – Казань : Академия наук, 1991. – С. 105–135.
28. Чура батыр. Татар халык дастаны / Төз. Ф. Латыффи. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1993. – 64 б. (На татарском яз.)
29. Ибрагимова Л. Х. Дастан «Чура батыр» в творчестве тюркских народов : автореф. дис. ... к. филол. н. – Казань, 2000. – 26 с.

#### References

1. Keppen P. Karatai – Mordovian generation. *Sankt-Peterburgskie vedomosti*. 1845, No. 268, pp. 1200–1201. (In Russ.)
2. Regions of compact residence of Tatars in the Russian Federation. Directory. Ed. L. M. Aynutdinova, B. L. Hamidullin. Kazan, Institute of the Tatar Encyclopedia and Regional Studies of the AS RT Publ., 2016, 336 p. (In Russ.)
3. Akhmetyanov R. G. Vocabulary of the dialect of Mordovian Karatais in comparative coverage. In: *Mordovian Karatais: language and folklore*. Kazan, Academy of Sciences Publ., 1991, pp. 39–57. (In Russ.)
4. *Mordovian Karatais: language and folklore*. Ed. M. Z. Zakiev, etc. Kazan, Academy of Sciences Publ., 1991, 156 p. (In Russ.)
5. Rogachev V. I., Naldeeveva O. I. On the issue of ethnocultural interaction of the Mordovian and Tatar peoples (based on folklore). *Tatarica*. 2017, No. 8, pp. 42–62. (In Russ.)
6. Minnullin K. M. Song as the art of word. Abstract of the dissertation of Doctor of Philological Sciences. Kazan, 2001, 70 p. (In Russ.)
7. Karatay wedding. Recorded from Prazdnina Vera Andreevna (born in 1931) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)
8. Comprehensive dialectological dictionary of the Tatar language. Comp. F. S. Bayazitova, Z. R. Ramazanova, T. Kh. Khairatdinova. Kazan, Tatar Book Publ. House, 2009, 839 p. (In Tatar)
9. Khasavneh A. A. Poem by Akhmetzyan Tubyl “The Story of the Unforgettable Farhad and His Beloved Shirin”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3 (19), pp. 42–54. DOI: 10.25587/n0943-3187-1950-g. (In Russ.)
10. Matchmaking procedure. Recorded from Balyakayev Andrei Grigorievich (born in 1930) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)
11. Girls’ games. Round dances. Recorded from Kudalova Anisya Petrovna (born in 1930) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)
12. Wedding lamentations from the Karatai. Recorded from Glonina Lydia Andreevna (born in 1940), is head of the Karatai folklore ensemble in the village, in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic

of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)

13. Kuzy Kurpech and Bayan Sylu. In: Archive of the Center for Written and Musical Heritage of the G. Ibragimov ILLA AS RT. Folklore fund, coll. 90, folder 2, storage unit 19. (In Tatar)

14. Makhmutov Kh. Deep into proverbs and sayings. Etymological research. Kazan, Tatar Book Publ. House, 2008, 563 p. (In Tatar)

15. Myths of the peoples of the world. Encyclopedia in 2 volumes. Vol. 2. Ed. S. A. Tokarev. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1992, 719 p. (In Russ.)

16. Akhmetyanov R. G. Etymological dictionary of the Tatar language. In 2 volumes. Vol. 2. Kazan, Magarif-Vakyt Publ., 2015, 567 p. (In Tatar)

17. Father and mother bath. Recorded from Balyakayeva Anna Andreevna (born in 1931) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)

18. Old witch Izurchyk. Recorded from Avazbekova Madina Khalimovna (born in 1974) in Kazanly of the Vagay district of Tyumen region in 2002. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Tatar)

19. Bayazitova F. S. Ethnocultural vocabulary in the Tatar dialects of the Siberian area (in the context of ritual and mythological texts). Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the AS RT Publ., 2010, 736 p. (In Tatar)

20. Davletshina L. Kh. On the question of the use of religious vocabulary in the conspiracy-incantatory tradition of the Tatars. In: Turkic linguistics of the XXI century: lexicology and lexicography: materials of the International Scientific Conference dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary of the establishment of the Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2019, pp 72–74. (In Russ.)

21. Procession to the source of the Karatais. Recorded from Prazdnina Vera Andreevna (born in 1931) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)

22. Tulek. In: Tatar folk art. Dastans. Comp. Akhmetova F. V. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, pp. 123–135. (In Tatar)

23. Commemoration at the Karatais. Recorded from Balyakayev Andrei Grigorievich (born in 1930) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)

24. Mukhametzyanova L. Kh. Tatar epic: book Dastans. Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the AS RT Publ., 2014, 380 p. (In Russ.)

25. Epic about Chura-batyr. In: Tatar folk art. Dastans. Comp. F. V. Akhmetova. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, pp. 108–119. (In Tatar)

26. Good wishes in Karatais rituals. Recorded from Balyakayeva Anna Andreevna (born in 1931) in Mordovian Karatais of the Kamsko-Ustie district of the Republic of Tatarstan in 2004. In: Personal archive of field materials of K. M. Minnullin, L. Kh. Mukhametzyanova, V. I. Rogachev. (In Mordva-Karatai)

27. Bayazitova F. S. Ethnolinguistic materials for the reconstruction of the ancient traditional rituals of the Mordovian Karatais. In: Mordovian Karatais: language and folklore. Kazan, Academy of Sciences Publ., 1991, pp. 105–135. (In Russ.)

28. Chura batyr. Epic of the Tatar people. Comp. Latifi F. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1993, 64 p. (In Tatar)

29. Ibragimova L. Kh. Dastan “Chura batyr” in the creativity of the Turkic peoples. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2000, 26 p. (In Russ.)

УДК 398.2(=512.157)

DOI 10.25587/n8970-8845-5561-u

В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова

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

## СКАЗИТЕЛЬСКОЕ ИСКУССТВО КАК ЧАСТЬ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЫ НАРОДА САХА

*Аннотация.* Роль фольклора в общественной жизни Якутии становится все более заметной, восстанавливаются его корни. Искусство сказителей принимает разнообразные формы. Очевидно, что исследование проблемы сказительского искусства как часть духовной культуры народа саха всегда актуально. Сказительское искусство олонхосутов как носителей эпической традиции до сих пор остается предметом исследования современного эпосоведения. Рассматривая теоретические подходы отечественной, советской и якутской науки, которые применялись в исследовании сказительского искусства, авторы ставят основную цель осмыслить проблемы сказительства как сложного феномена единой системы духовной культуры этноса. Для достижения указанной цели рассматриваются научно-теоретические исследования, связанные с исполнительским искусством сказителя. Опираясь на труды прошлых лет и на историко-типологические и сравнительно-типологические методы исследования, разработанные отечественными, российскими и зарубежными учеными, авторы стремятся еще глубже раскрыть и понять мир сказительского искусства народа саха. И опираясь именно на научно-теоретические труды многих исследователей по проблемам сказительского искусства, авторы смогли систематизировать свое научное познание и попытались представить ее научной среде. Таким образом, в данной статье делается общий обзор научных трудов А. Ф. Миддендорфа, И. А. Худякова, В. Л. Серошевского, Э. К. Пекарского, Г. В. Ксенофонтова, П. А. Ойунского, Г. У. Эргиса, И. В. Пухова, Н. В. Емельянова, В. В. Илларионова по якутскому сказительскому искусству, которые были осуществлены с XIX в. по настоящее время. Углубленный анализ трудов предшественников показал, что сказительское искусство, как феномен традиционной культуры, сохраняется в умах и сердцах его исконных хранителей и носителей – талантливых сказителей и в их эпических репертуарах. У народа саха были свои критерии и сложившаяся система сказительского искусства олонхосутов. Традиции якутских олонхосутов не забыты, они продолжают существовать в культурно-творческой деятельности талантливых импровизаторов народно-песенного творчества, но только на ином уровне эстетического и мировоззренческого освоения духовного наследия.

*Ключевые слова:* фольклор, фольклористика, эпос, эпосоведение, духовная культура, сказитель, эпический певец, олонхо, олонхосут, сказительство, эпическая традиция, сказительское искусство.

V. V. Illarionov, T. V. Illarionova

### Storytelling art as a part of the spiritual culture of the Yakut people

*Abstract.* The role of folklore in the social life of Yakutia is becoming more and more noticeable, its roots are being restored. The art of storytellers takes many forms. It is obvious that the study of the problem of storytelling art as part of the spiritual culture of the Yakut (Sakha) people is always relevant. The art of storytelling

ИЛЛАРИОНОВ Василий Васильевич – д. филол. н., проф., Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: [445325@mail.ru](mailto:445325@mail.ru)

ILLARIONOV Vasily Vasilievich – Doctor of Philological Science, Prof., Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: [445325@mail.ru](mailto:445325@mail.ru)

ИЛЛАРИОНОВА Туяра Васильевна – к. филол. н., доц., Институт языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: [445325@mail.ru](mailto:445325@mail.ru)

ILLARIONOVA Tuyara Vasilievna – Candidate of Philological Science, Asst. Prof., Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: [445325@mail.ru](mailto:445325@mail.ru)

of Olonkho-tellers as bearers of the epic tradition is still the subject of modern epic studies. Considering the theoretical approaches of domestic, Soviet and Yakut science, which were used in the study of storytelling art, the authors set the main goal to comprehend the problems of storytelling as a complex phenomenon of a unified system of spiritual culture of an ethnic group. To achieve this goal, academic and theoretical studies related to the performing arts of the storyteller are considered. Based on the works of the past years and on the historical-typological and comparative-typological research methods developed by domestic, Russian and foreign scholars, the authors strive to reveal and understand the world of storytelling art of the Yakut people even deeper. And relying precisely on the academic and theoretical works of many researchers on the problems of storytelling art, the authors were able to systematize their scientific knowledge and tried to present it to the scientific environment. Thus, this article provides a general overview of the academic works by A. F. Middendorf, I. A. Khudyakov, V. L. Seroshevsky, E. K. Pekarsky, G. V. Ksenofontov, P. A. Oyunsky, G. U. Ergis, I. V. Pukhov, N. V. Emelyanov, V. V. Illarionov on the Yakut storytelling art, which have been carried out since the 19th century until present. An in-depth analysis of the works of predecessors showed that storytelling art, as a phenomenon of traditional culture, is preserved in the minds and hearts of its ancestral keepers and carriers – talented storytellers and in their epic repertoires. The Yakut people had their own criteria and the established system of storytelling art of Olonkho-tellers. The traditions of Yakut Olonkho-tellers have not been forgotten; they continue in the cultural and creative activities of talented improvisers of folk song art, but only at a different level of aesthetic and ideological development of the spiritual heritage.

*Keywords:* folklore, folklore studies, epic, epic studies, spiritual culture, storyteller, epic singer, olonkho, Olonkho-teller, storytelling, epic tradition, storytelling art.

## Введение

Впервые интерес к устному народному творчеству появился еще во второй половине XIX в., когда исследователи-путешественники академик А. Ф. Миддендорф, географ Р. К. Маак и политссылные И. А. Худяков, В. Л. Серошевский, Э. К. Пекарский, жившие по известным обстоятельствам на исконных землях проживания якутов, обратили внимание на искусство якутских олонхосутов. Они прекрасно понимали, что якутский эпос – олонхо является уникальным феноменом духовной культуры этноса. Поэтому в исследовании сказительского искусства наиболее важным является показать личность сказителей как носителей духовной культуры народа саха. Все вышеизложенное обусловило актуальность данной статьи. Основная цель данной статьи – проанализировать научно-теоретические исследования, связанные с исполнительским искусством сказителя и осмыслить проблемы сказительства как сложного феномена единой системы духовной культуры этноса. Основная методология исследования связана с аналитикой существующих научных работ. Применялись историко-типологические и сравнительно-типологические методы исследования, обзор был сделан с использованием хронологии научных публикаций о сказительском искусстве народа саха.

Сейчас в той или иной степени исследованы наиболее значимые тексты олонхо, записанные фольклористами и изданные отдельными книгами. Также введен в научный оборот основной эпический репертуар, включающий в себя основные локальные сказительские традиции якутских олонхосутов. В рукописном фонде Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (далее – ИГиПМНС СО РАН) находится более 126 текстов олонхо, записанных, в основном, в советскую эпоху. Также имеются наиболее полные аудиовизуальные записи олонхо, которые, несомненно, являются надежными источниками для изучения сказительского феномена якутских олонхосутов.

## Обзор по изучению сказительского искусства олонхосутов

Впервые в научной литературе о сказительском искусстве олонхосута написал академик А. Ф. Миддендорф. Он в труде «Путешествие на Север и Восток Сибири» отметил отличие исполнения олонхо от «ранее услышанных и зафиксированных им обрядовых песен» [1, с. 792]. Из разъяснения попутчиков он понял, что олонхосут сказывает якутский эпос – олонхо. А слова персонажей олонхо исполняется пением. А. Ф. Миддендорф, используя латинский алфавит, на якутском языке зафиксировал начало олонхо «Эриэдэл Бэргэн», а сюжет в сжатой форме записал на русском языке [1, с. 792–819]. Как известно, А. Ф. Миддендорф свои полевые материалы, относящиеся к языку якутов, передал академику О. Н. Бетлингу, который первым ввел в

научный оборот якутские термины олонхо (*олонхо*) и олонхосут (*олонхоһут*) [2, с. 25]. Их мы считаем пионерами в исследовании сказительского искусства олонхосутов.

Русский фольклорист И. А. Худяков первым из политических ссыльных внес весомый вклад в исследование якутского фольклора и традиционной культуры народа саха. Он был одним из первых профессиональных фольклористов России. Ученый составил портрет олонхосута того времени, но, как представитель мифологической школы, не обращал внимания на личность сказителя. В труде «Краткое описание Верхоянского округа» подчеркнул большой талант олонхосутов, которые «поют целую эпопею, в которой упоминается множество событий, множество богов, дьяволов, героев, описание разных мест бывает чрезвычайно подробно до самых мелочей» [3, с. 266]. Также он отметил: «Когда-то во время студенчества мне казалось невероятным, чтобы один народный певец мог знать и петь наизусть такую большую сказку, как Илиада и Одиссея, упоминая множество собственных имен, вдаваясь в подробности, не пропускающие корабельного гвоздя. Якутские сказочники (олонхосуты – *И. В.*) сказывают стихами и песнями не менее длинные сказки и с еще более мельчайшими подробностями» [3, с. 266]. По особенности исполнения якутского эпоса олонхо И. А. Худяков олонхо называет «зародышем народной оперы» [3, с. 266]. Вот, первые же записи об олонхосутах помогают нам глубже проникнуть в проблему сказительского искусства олонхосутов.

И. А. Худяков, находясь в трудных условиях политической ссылки, имея солидный опыт собирательской работы, сумел зафиксировать якутский эпос олонхо «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай»). Научная ценность этой записи заключается в том, что якутский эпос, который передавался устным путём, впервые был зафиксирован от сказителя. Примечательно то, что ученик И. А. Худякова, первый фольклорист и этнограф Якутии Н. С. Горохов, чуть позже записал по памяти первую часть этого олонхо и поместил на страницах авторитетного издания журнала ВСОИРГО, и тем самым, сумел ввести в научный оборот эпический текст, подтверждающий один из вариантов олонхо, бытовавшего в живом исполнении [4, с. 43–60].

Другой политссылный, В. Л. Серошевский, тоже проживавший в Верхоянском, затем в Колымском и Намском улусах, в своих этнографических наблюдениях не раз делал заметки об олонхосутах и искусстве сказывания. В. Л. Серошевский в этнографическом труде «Якуты» впервые охарактеризовал к широкому кругу читателей характерные особенности олонхосута: личность сказителя, непревзойденный талант, музыкальные способности, поэтический дар, исполнительское мастерство, взаимную связь с аудиторией, пути возникновения сказительского дара. Так, политссылный в своем труде записал про олонхосута Артамона из Намского улуса, что «когда он пел, с женщинами случалась истерика, мужчины, очарованные, ослабевшие, точно маленькие дети, не могли уйти. От его пения сохли деревья и люди теряли рассудок» [5, с. 572]. В. Л. Серошевский записал разговоры с олонхосутами, которые рассказывал ему «у хорошего певца всегда в душе песня. Достаточно ему рот открыть, сейчас же летит она, непреодолимо, на свет, наружу! Если не петь – мысли путаются, в груди томит... Не петь певцу нельзя, как нельзя шаману не шаманить» [5, с. 573]. Наблюдение этнографа над живым исполнением олонхо дает очень много современным исследователям сказительского искусства олонхосутов.

Академик Э. К. Пекарский, автор фундаментального «Словаря якутского языка», не оставил сведений об олонхосутах. Однако, он сам и по его просьбе грамотные люди Ботурусского улуса того времени записали наиболее известные олонхо со слов олонхосутов, в основном, Таттинской локальной традиции. Именно по просьбе и совету Э. К. Пекарского, грамотный якут К. Г. Оросин впервые записал олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» – один из лучших сюжетов якутского олонхо, в котором центральное место отводится защите племени айыы [6]. Сам академик записал со слов Н. Т. Абрамова полный текст олонхо о шаманках Улумар и Айгыр. Другой грамотный якут, Р. Александров, со слов этого олонхосута зафиксировал наиболее полные тексты «Сюнг Джаасын» («Сүг Дьааһын»), «Ёлбет Бэргэн» («Өлбөт Бэргэн»), «Элик Боотур и Нигыл Боотур» («Элик Боотур, Ньыгыл Боотур икки»). Известная сказительница того времени М. Н. Андросова-Ионова сама записала вступительную часть олонхо мифологического содержания «Потомки божества Юрюнг Айыы Тойона» («Юрюнг Айыы Тойон ыччаттара»), олонхо литературного характера «Старик Кюл-Кюл и старуха Силирикээн» («Күл-Күл оҕонньор, Силирикээн эмээхсин икки»). Впоследствии Э. К. Пекарский все тексты олонхо,

собранные в бывшем Ботурусском улусе, и записи И. А. Худякова в Верхоянском округе, В. Н. Васильева в Амгинском улусе включил в «Образцы народной литературы» в трех томах. Э. К. Пекарский выполнил огромную текстологическую работу над рукописями, записанными малограмотными якутами, тем самым он оставил подлинный материал для исследователей якутского фольклора. Как справедливо отметил Г. У. Эргис, ««Образцы народной литературы якутов» Э. К. Пекарского, изданные в трех томах и – непревзойденная до сих пор публикация текстов якутского олонхо» [7, с. 43]. Они вместе с «Образцами» В. В. Радлова и Ц. Ж. Жамцарано представляют устную культуру тюркских и монгольских народов в прошлом и остаются крупнейшими фольклорными изданиями для изучения сказительского феномена в историко-типологическом и историко-сравнительном плане.

С наступлением Советской власти начинается новый этап в изучении якутского фольклора. Первые якутские ученые А. Е. Кулаковский, Г. В. Ксенофонтов, С. А. Новгородов не занимались вопросами сказительства, однако отдельные их замечания и записи об олонхосутах очень ценны. Так, историк-этнограф Г. В. Ксенофонтов впервые заинтересовался личностями олонхосутов и записал их биографические и репертуарные данные. Он впервые в якутской фольклористике составил полный репертуарный список олонхосута из Атамайского наслега Намского (ныне Горный) Петра Колесова: множество исторических преданий и сказок, обряды, приметы, обычаи [8].

В статье «П. А. Ойунский и якутская фольклористика», мы отметили, что «П. А. Ойунский, будучи крупным государственным деятелем, одновременно занимаясь интенсивной творческой работой, всегда уделял большое внимание олонхо, которым был очарован с детства. Следует также сказать, что сам он являлся подлинным носителем устного народного творчества. Он всегда верил в духовный потенциал и дальнейшее изучение якутского эпоса, поэтому оставил потомкам в дар эпический текст «Нюргун Боотур Стремительный», включающий 9 песен, составленный, как сам писал, из 30 разных олонхо» [9]. Судя по всему, П. А. Ойунский прочитал все изданные олонхо, записанные дореволюционными собирателями эпоса и изданные Э. К. Пекарским. Он прослушал лучших олонхосутов своего времени, преимущественно талантливых олонхосутов центральной Якутии. Научная статья «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание» по существу является первым монографическим исследованием якутского эпоса. «П. А. Ойунский изучил олонхо не только как фольклорный текст, но и как исторический источник, отражающий жизнь народа, его материальную и духовную культуру в далеком прошлом. В данной статье П. А. Ойунский раскрыл мировоззрение народа, его отношение к жизни, принцип разделения на материнский и отцовский роды, связал возникновение олонхо со временем патриархата с остаточными явлениями матриархата. Кроме того, П. А. Ойунский борьбу богатырей айыы и абаасы в олонхо раскрыл как борьбу светлых и темных сил» [9]. Следует отметить, что первый исследователь якутского эпоса, согласно якутской мифологии, считал Сээркээн Сээна, который выполнял двойственную функцию: с одной стороны, он создатель и хранитель эпоса, с другой – один из персонажей олонхо, выступающий в роли мудрого советчика богатырей айыы [10, с. 193]. Интересно отметить, что башкиры и казахи сказителей эпических произведений, владеющих искусством красноречия, называли *сэсэннами*, *шешеннами*, в этом кроется типологическая схожесть, они выполняли одинаковую функцию в создании и сохранении эпического творчества. С дальнейшим развитием олонхо как особого жанра якутского народного творчества его создателей и исполнителей стали называть олонхосутами. А Сээркээн Сээн в настоящее время символизирует собой образ создателя и хранителя эпоса, первого сказителя олонхо.

1930-е и последующие годы характеризуются научным интересом к олонхо и его носителям. Если в дореволюционное время и первые годы советской записи олонхо и работа со сказителями велась отдельными энтузиастами, то в 1930-е гг. сбор олонхо был поставлен на научную основу и принял организованный характер, что связано с открытием НИИ языка и культуры, первым директором которого был П. А. Ойунский. Именно по его инициативе в 1938–1941 гг. организуются фольклорные экспедиции С. И. Боло и А. А. Саввина в группу вилюйских и северных районов. Главной целью фольклорной экспедиции были записи олонхо со слов известных олонхосутов, представляющих локальную традицию эпосотворчества: это «Богатырь

Тонг Саар» («Тонг Саар бухатыр») С. Н. Каратаева, «Богатырь Тёбёт Мэник» («Тёбёт Мэник бухатыр») Б. А. Алексеева (Виллойский улус), «Тёбёт Буурай» («Тёбёт Буурай») Ф. Н. Тимофеева – Бээчэрэ (Верхневиллойский), «Богатырь Джылырдаайы» («Дьбылырдаайы бухатыр») И. П. Игнатьева – Кутурукова (Нюрбинский), «Богатырь Уол Дуолан» («Уол Дуолан бухатыр») М. З. Мартынова, «Одун Чуураа» С. С. Афанасьева (Сунтарский), «Кётёр Мюлгюн» («Кётёр Мүлгүн») Д. М. Слепцова (Момский), «Кыыдааннаах Кыыс Бухатыр» М. Н. Горохова (Верхоянский), «Дугуйа Бёгё» («Дугуйа Бөбө») М. Ф. Аммосова (Оймяконский). С. И. Боло и А. А. Саввин не ограничились фиксацией эпического репертуара сказителей, они в процессе записи текста олонхо записывали краткую биографию и творческий портрет олонхосутов, чего не сделали в свое время дореволюционные исследователи [11].

Надо отметить, что в 40-е гг. XX в. по инициативе Д. К. Сивцева – Суорун Омоллоон был объявлен конкурс на запись лучшего олонхо. До Великой Отечественной войны начали поступать тексты олонхо, но завершению конкурса помешала война. Тем не менее основной костяк рукописного фонда Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов СО РАН составляют эти тексты.

Более кропотливо якутские фольклористы работали над увековечением и популяризацией эпического наследия Д. М. Говорова: изданы олонхо «Мюлджю Сильный» («Мүлдү Бөбө») и краткий пересказ олонхо «Эрбэхтэй Бэргэн», рекомендованный к печати П. А. Ойунским. В рукописном фонде Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН хранятся полные записи олонхо «Юёлэн Хардааччы» («Үөлэн Хардааччы») и «Эрбэхтэй Бэргэн». А из богатого репертуара (23 названия) другого известного олонхосута Н. А. Абрамова – Кынат было записано всего три крупных олонхо: «Ньургун Беге» («Ньургун Бөбө») П. Т. Степановым, «Харалаан Мохсогол» И. Е. Слепцовым и Г. А. Ефремовым, «Кенгюл Буурай» («Көнгүл Буурай») И. Н. Васильевым. Эти тексты оставляют примерно 77973 стихотворных строк.

Благодаря начатой П. А. Ойунским собирательской работе, в настоящее время в рукописном фонде ИГиИПМНС СО РАН хранится 163 записи различных олонхо, в т. ч. 126 полных эпических текстов [10]. Кроме того, в последние годы якутские фольклористы зафиксировали с использованием технических средств живое исполнение олонхосутов М. З. Мартынова, А. П. Амвросьева (Сунтарский), Е. И. Кардашевского (Кангаласский), В. О. Каратаева, А. С. Васильева (Виллойский), Д. А. Томской, С. К. Иванова (Верхоянский), П. П. Ядрихинского, В. Н. Попова (Намский), С. Г. Алексеева, Н. М. Тарасова (Горный), К. Л. Федорова (Чурапчинский), М. Г. Сорова (Таттинский) и др.

Благодаря самоотверженному труду фольклористов-собираателей и писателей, мы имеем наиболее полную запись олонхо таких мастеров живого сказительства, как Д. М. Говоров (Усть-Алданский), Н. А. Абрамова – Кынат, И. И. Бурнашева – Тонг Суорун, Н. И. Степанова – Ноорой (Мегино-Кангаласский), С. Н. Каратаев (Виллойский). Их эпический репертуар был издан в серьезных научных изданиях, в которых творческий портрет и сказительское искусство каждого в достаточной степени отражены во вступительных статьях и комментариях [12].

Первый дипломированный якутский фольклорист, кандидат филологических наук, Г. У. Эргис стал образцовым примером бережного обращения с талантливыми выходцами из народа – олонхосутами – сказителями якутского эпоса. Он всегда старался изучить жизненный путь, репертуар и сказительские традиции эпических певцов. Он принимал участие в организации смотра олонхосутов, проведенного в 1948 г., семинара народных певцов (1963) и сам выступил на этих мероприятиях с основными докладами, где поставил вопрос изучения сказительского искусства олонхосутов. Им прочитан доклад на научной конференции фольклористов Сибири и Дальнего Востока «Итоги и задачи изучения якутского фольклора», где отводится немало внимания олонхосутам [13]. В докладе говорилось о необходимости расширения масштабов собирания олонхо и биографических, репертуарных сведений об олонхосутах, о том, что «суживать собирательскую работу или медлить совершенно недопустимо» в условиях технического прогресса и глобализации культурных ценностей. Собранные Г. У. Эргисом паспорта, анкеты и картотеки олонхосутов хранятся в Рукописном фонде Архива ЯНЦ СО РАН.

Все свои наблюдения и беседы с олонхосутами Г. У. Эргис старался записывать, например, он вел беседы с И. И. Бурнашевым, И. М. Давыдовым, П. С. Семеновым и мн. др., часть

которых сам использовал в научных статьях и публикациях, большинство записей хранятся в личном архиве. И сегодня олонховеды при изучении той или иной проблемы сказительства обращаются к материалам Г. У. Эргиса.

Мы должны отметить, что по инициативе Г. У. Эргиса в 40-е гг. прошлого века были предприняты попытки охватить анкетированием олонхосутов того времени. По данным И. В. Пухова, в те годы проводилось анкетирование 83 олонхосутов в 13 районах (в основном в группе центральных районов – *И. В.*) республики, было зарегистрировано 396 олонхо [14]. Анкетирование продолжалось последующие годы. Когда мы представили заявку ЮНЕСКО на предмет признания шедевром устного и нематериального наследия человечества, использовали анкетные данные 711 олонхосутов. В анкеты были включены важные данные из биографии сказителя, моменты обучения и усвоения текста, репертуарные сведения, которые являются источником осмысления сказительского таланта олонхосута.

И. В. Пухов одним из первых среди якутских фольклористов рассмотрел в своих исследованиях якутских олонхосутов и их исполнительское мастерство. Эпосовед в статье «Исполнение олонхо» впервые рассматривает особенности искусство исполнения якутских олонхосутов. Научная ценность статьи заключается в том, что в ней привлечены живые факты сказительства, использованы собственные наблюдения автора [15]. Известный российский фольклорист В. М. Гацак высоко оценивает эту статью и приводит ее в качестве примера значительного вклада в изучение сказительского искусства олонхосутов.

Тема кандидатской диссертации И. В. Пухова «Идеи и образы олонхо “Мюлдью Сильный” Д. М. Говорова» [16]. Исследователь отмечал, что в олонхо Д. М. Говорова, в манере его исполнения отражены исполнительские принципы якутских олонхосутов. Это обстоятельство позволило ученому изучить главные эпические образы олонхо и его идеи на основе конкретного эпического текста. Олонхосут Д. М. Говоров представлял тех олонхосутов, которые своим непревзойденным талантом создали, сохранили и распространили якутский героический эпос до наших дней. Он в своей памяти хранил и мог исполнять более 20 олонхо. Хотя И. В. Пухов основное внимание сосредоточил на решении идеи и образов якутского героического эпоса олонхо, опираясь на репертуар Д. М. Говорова, он затронул проблему сказительского искусства. Прежде всего эпосовед отметил, что Д. М. Говоров был олонхосутом, унаследовавшим эпическую традицию знаменитых олонхосутов конца XIX – начала XX в. И. Охлопкова – Чочойбох, П. А. Охлопкова – Наара Суох, имена которых были известны в центральной Якутии и за ее пределами. И. В. Пухов собрал солидный полевой материал об олонхосутах и их репертуаре. В архиве литературного музея П. А. Ойунского хранятся полевые записи ученого, собранные в 50-х гг. прошлого века со слов сказителей Усть-Алданского улуса, где можно найти наблюдения и заметки по сказительскому искусству живых носителей эпоса. В настоящее время собиратели-фольклористы улуса, увековечив память И. В. Пухова, собрали и опубликовали материалы об олонхосутах улуса, где можно найти интересные факты биографии сказителей, вопросы обучения и передачи сказительского искусства, факты состязания известных олонхосутов, репертуарные сведения, передачи голосом олонхо и многих других [17]. В связи с установившейся традицией проведения Ысыаха Олонхо, по улусам стали собирать сведения об олонхосутах и издавать антологию сказителей, где освещается локальная сказительская традиция олонхосутов. Благодаря этому собран довольно солидный материал об олонхосутах Мегино-Кангаласского, Верхоянского, Чурапчинского, Виллойского, Намского, Сунтарского, Нюрбинского, Олекминского улусов начиная с XVIII–XIX вв. до наших дней. Таким образом, накоплен солидный материал для типологического изучения феномена олонхосута для современных исследователей сказительского искусства.

Н. В. Емельянов одним из первых зафиксировал на магнитофон олонхо в живом исполнении таких олонхосутов, как И. Г. Тимофеев-Теплоухов (Чурапчинский), С. В. Петров (Нюрбинский), а также ессейских сказителей и др., тем самым он сделал первые шаги осмысления сказительского дара [18, с. 279–286]. По примеру эпосоведа фольклористы последующего периода стали записывать олонхо с применением технических средств. Так, В. В. Илларионов, еще будучи студентом, записал на магнитофон олонхо «Ого Дуолан» М. З. Мартынова [19], «Уол Дугуй» Е. И. Кардашевского [20], а позже трижды – олонхо «Могучий Эр Соготох» («Модун

Эр Соҕотох») В. О. Каратаева [21]. Якутские фольклористы зафиксировали эпический репертуар сказительницы из Верхоянского улуса Д. А. Томской [22]. Фольклорист П. Н. Дмитриев в течение всей своей собирательской деятельности применял технические средства для записи олонхо современных олонхосутов П. П. Ядрихинского, Н. И. Степанова, А. Т. Титарова, К. Л. Федорова и мн. др. во время экспедиционных поездок. Известный музыковед, проф. Э. Е. Алексеев, начиная с 1957 г. до выезда в Америку, занимался увековечиванием живого голоса олонхосутов Якутии. Он свою коллекцию аудиовидеозаписей по договору сдал фонотеку в Институт высшей школы Гарвардского университета с условием создания личного сайта, с которого исследователи сказительского искусства могут воспользоваться в своих исследованиях по проблемам сказительства.

Музыковед Э. Е. Алексеев с первых дней научной деятельности записывал, используя технические средства фиксации, исполнение олонхо и других жанров, скрупулёзно собирал и наблюдал манеру исполнения, мотивы и напевы пения, на основе полевых записей исследовал исполнительское искусство народных талантов таких выдающихся сказителей-олонхосутов, как С. А. Зверев, У. Г. Нохсоров, П. Е. Слепцов и мн. др., творчество которых отражено в солидной монографии «Проблемы формирования лада» и других работах [23; 24]. А также его ученики по музыкальной культуре А. П. Решетникова, Н. Н. Николаева, Г. Г. Алексеева провели ряд очень интересных исследований эпосотворчества с точки зрения музыковедения.

В наших исследованиях по эпическому сказительству «Искусство якутских олонхосутов» [25], «Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо» [26], «Эпическое наследие народа» [27], на якутском языке «Олонхосут А. С. Васильев и его творчество» [28], «Волшебный мир олонхо» [29], «Верхоянская эпическая традиция» [30], «Локальные традиции олонхосутов: особенности локальной традиции» [31] красной нитью проходят проблемы эпического сказительства, вопросы живого бытования олонхо, жизнь и творчество отдельных олонхосутов, роль эпической среды, локальные особенности сказительской традиции, вопросы обучения сказительству, освещение дара сказителя, роль традиции и импровизации, репертуарное богатство и многие другие вопросы, связанные с теорией сказительства. В монографических исследованиях и научных статьях мы всегда опирались на опыт отечественных, советских, российских, тюрко-монгольских фольклористов. В этом плане нам близки научные изыскания по сказительству, полевые наблюдения русских фольклористов П. Н. Рыбникова и А. Ф. Гильфердинга, которые впервые выдвинули идею всестороннего изучения личности сказителя в связи с исследованием вопросов бытования былинной традиции [32; 33]. Впоследствии в советское время их полевые наблюдения продолжали применять в собирательских и теоретических исследованиях северорусских эпических традиций А. М. Астахова [34], В. И. Чичеров [35] и др. Они отличались пристальным вниманием к сказителю и его роли в судьбе эпической традиции.

Своим путем шло и развивалось в зарубежной науке исследование живых традиций сказительства. Особенно выделяется школа Пэрри-Лорда. Он в своих трудах уделял внимание устным традициям. В монографии «Сказитель» подробно рассматривал эпические формулы и темы [36].

В 1960–1970 гг. было положено В. М. Жирмунским, В. Я. Проппом, Е. М. Мелетинским начало историко-типологическому изучению эпоса, которое вновь поставило на повестку дня проблему сказительского искусства эпических певцов. В работах Б. Н. Путилова и В. М. Гацак исследуется искусство сказителей на материалах повторных записей от одного и того же певца или от нескольких лиц. Ими заново рассматривается своеобразие воспроизведения и сохранения эпических текстов [37; 38; 39; 40]. Эти вопросы нашли широкое отражение в исследованиях Н. Г. Черняевой, Ю. А. Новикова и др. [41; 42].

Проблемы сказительского искусства разрабатывались фольклористами народов бывшего СССР. В частности, в исследованиях фольклористов тюрко-монгольских народов творчество сказителей занимало особое место. Академик В. М. Жирмунский в своей статье «Среднеазиатские народные сказители» подвел итоги изучения эпического певца в тюркской фольклористике и пожелал его дальнейшего исследования в свете современного развития эпосоведения [43].

Хочется особо отметить, что киргизские фольклористы имели большие достижения в изучении творчества манасчи. В особенности в исследованиях М. О. Ауэзова и его ученика

К. Рахматуллина. Ими прослеживаются такие животрепещущие вопросы, как сказительское искусство, сказительский дар, воспитание и обучение сказительскому искусству, типы манасчи [44; 45]. Последователями их научной концепции сказительского искусства манасчи являются многие исследователи киргизских сказителей, в т. ч. Р. С. Кыдырбаева. В 1984 г. она опубликовала свой научный труд «Сказительское мастерство манасчи» [46]. Она в своей монографии рассматривает место и роль манасчи в развитии и бытовании эпоса, общую характеристику творческих биографий манасчи, основополагающую роль традиции в сказительском мастерстве, импровизацию как неотъемлемую часть традиции. В настоящее время в исследованиях современных эпосоведов Ж. К. Орозобековой, Т. А. Бакчиева целенаправленно ставятся современные проблемы сказительства, в частности, генезис сказительского искусства, мотивы сновидений, подробно рассматриваются основные функции и особенности личности манасчи, их сказительская деятельность в целом и все то, что включает в себя традиционное сказительство [47; 48; 49].

Казахским фольклористам принадлежит приоритет в разработке типов носителей и создателей эпических произведений. Е. Исмаилов в монографии «Акыны» затрагивает сказительское искусство жырау – создателей казахского героического эпоса [50]. Другой эпосовед Е. Д. Турсунов выявил генетические истоки сказителей казахской устно-поэтической традиции [51]. Академик Р. Б. Бердибаев специально рассматривал искусство сказителей казахских эпических произведений [52].

Вопросы сказительского мастерства узбекских и каракалпакских исполнителей эпоса разработаны в исследованиях Т. М. Мирзаева [53], К. Аимбетова [54].

Весьма отраднo, что проблема сказителя и сказительства, как специфического феномена традиционной устной культуры народа саха приобретает интерес у фольклористов дружественных стран. Высказывания эпосоведов по отношению к эпосу тюрко-монгольских народов имеют большое значение в изучении олонхо, его типологии, а также исполнительского искусства олонхосутов. Проблема сказителя и сказительства, как специфического феномена традиционной устной культуры издавна находится в поле зрения фольклористов тюрко-монгольских народов и вызывает интерес у тех этносов, у которых живое исполнение еще сохраняется, претерпевая изменения в исполнительском отношении. Поэтому исследование искусства сказителей на основе якутского олонхо имеет важное значение, т. к. современное развитие эпосоведения требует обобщения материала и типологического сопоставления эпосов разных народов тюрко-монгольского мира.

Якутские фольклористы с первых шагов научной деятельности интересовались живой традицией олонхосутов, со слов которых зафиксировано немало замечательных эпических текстов, которые были изданы в серийных изданиях «Образцы народной литературы якутов», «Эпосы народов СССР», «Памятники народов Сибири и Дальнего Востока», «Богатыри саха» («Саха боотурдара») и других научно-популярных изданиях. В связи с признанием олонхо шедевром устного и нематериального наследия человечества ведется большая работа по сохранению, возрождению и изучению эпического наследия народа саха. Мероприятия по проведению Ысыаха Олонхо по улусам способствовали сбору солидного материала об олонхосутах, раскрывающего интереснейшие детали сказительского искусства, ранее не введенные в научный оборот. А. А. Кузьмина [55], Н. А. Оросина [56], О. К. Павлова [57] специально исследовали локальные традиции вилюйских, центральных (таттинских), северо-восточных очагов бытования олонхо. Перед нами, якутскими эпосоведами, стоит большая задача выйти на более высокий уровень научного исследования с применением теоретических концепций отечественной, русской и тюрко-монгольских исследователей по отношению к сказительскому искусству.

В этом плане, особую роль в исследовании эпического сказительства сыграл известный российский фольклорист Б. Н. Путилов. В монографии «Эпическое сказительство: типология и этническая специфика» [39] рассматривает «теоретические исследования по устной традиции, основываясь на материалах эпоса народов Европы, Азии, Океании, Африки. В книге автор подробно рассматривает обучение и воспитание эпического певца. Рассматриваются мифы о приобретении певцами эпоса “чудесного дара” сказительства. Подробно описывается типология исполнительского искусства и социальный статус певца. Значительный раздел книги посвящен

проблеме “Сказитель и эпический текст”. На многочисленных примерах автор подтверждает теорию Пэрри-Лорда, согласно которой эпические певцы не держали в памяти заученные тексты, но всякий раз воссоздавали их как бы заново, опираясь на формулы и темы. Книга содержит типологическую характеристику искусства варьирования текстов при сохранении традиции и опоре на нее» [39].

### Заключение

Все эти факты свидетельствуют о том, что проблема сказительского искусства сказителей стоит в центре внимания фольклористов отечественной, российской, а также тюрко-монгольской науки. Краткий обзор фольклористической литературы позволяет выделить ряд актуальных вопросов изучения сказительского искусства эпоса, еще недостаточно освещенных в науке: процесс усвоения и воспроизведения эпического текста, соотношение импровизации и традиции, индивидуального и коллективного начал. Сказительское искусство эпических певцов как носителей и хранителей живой эпической традиции остается актуальной.

В духовной культуре народа саха один из ярких явлений является сложный феномен сказительского искусства, которое сочетает в три важных элемента: сакральный дар сказителя, личность олонхосуа и эпическую среду, т. е. живую аудиторию. Мы, якутские фольклористы, опираясь на традиционные методы исследования – историко-типологический и сравнительно-типологический – разработанные отечественными, советскими, российскими и зарубежными фольклористами, этнографами, рассмотрели творческий путь олонхосуа, сказительское искусство как целостную систему, ориентированную на живое бытование эпоса, что нам даст возможности пересмотра и дальнейшего изучения сказительского искусства олонхосуа народа саха. Т. к. у нас живое бытование олонхо как феномен народной устной культуры сохраняется в умах и сердцах его исконных хранителей и носителей талантливых олонхосуа и в их эпических репертуарах.

### Литература

1. Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. Север и Восток Сибири в естественно-историческом отношении : Коренные жители Сибири. Ч. 2, отд. 6. – Санкт-Петербург : [б. и.], 1878. – С. 619–833.
2. Бетлингк О. Н. О языке якутов / пер. с нем. на рус. яз. В. И. Рассадина. – Новосибирск : Наука, 1990. – 646 с.
3. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1969. – 437 с.
4. Горохов С. Н. Юрюнг Уолан : Якутская сказка. Ч. 1 // Известия ВСОИРГО. – 1884. – Т. 15. – № 5-6. – С. 43–60.
5. Серошевский В. Л. Якуты : опыт этнографического исследования. 2-е изд. – Москва : [б. и.], 1993. – 713 с.
6. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени айыы. – Новосибирск : Наука, 2000. – 192 с.
7. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 402 с.
8. Ксенофонтов Г. В. Ураанхай сахалар : Очерки по древней истории якутов. Т. 1. – Иркутск : Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1937. – 573 с.
9. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. П. А. Ойунский и якутская фольклористика // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2013. – № 2. – С. 15–22.
10. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // П. А. Ойуунускай. Талыллы-быт айымньылар : в 2 т. Т. 2 : Рассказы, повести, воспоминания, статьи, выступления. – Якутск : Кн. изд-во, 1975. – С. 292–357.
11. Илларионов В. В. Героический эпос олонхо // Якуты (саха) / Отв. ред. : Н. А. Алексеев и др. – Москва : Наука, 2012. – С. 385–395.
12. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Введение в курс «Олонхovedение» : учебное пособие. – Якутск : Бичик, 2008. – 47 с.
13. Эргис Г. У. Богатырский эпос якутов олонхо // Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск : Госиздат ЯАССР, 1947. – С. 5–10.

14. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 240 с.
15. Пухов И. В. Исполнение олонхо // Доклады на 11 научной сессии. – Якутск, 1951. – Вып. 1. – С. 133–144.
16. Пухов И. В. Идеи и образы олонхо Д. М. Говорова «Мюлдью Сильный» : автореф. дис. ... к. филол. н. – Москва, 1956. – 15 с.
17. Олонхо биһигэр : (фольклорист И. В. Пухов төрөөбүтэ 100 сылыгар) : биобиблиогр. справочник. – Дьокуускай : Бичик, 2004. – 240 с.
18. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Из истории фонозаписи олонхо и задачи якутских фольклористов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 8 (50). – Ч. 1. – С. 81–84.
19. Мартынов М. З. Уол Дуолан бухатыыр / [олонхосут М. З. Мартынов]. – Якутск : Бичик, 2010. – 243 с.
20. Кардашевский И. Е. Богатырь Уол Дугуй / авт. и рук. проекта В. В. Илларионов. – Якутск : Медиа-Холдинг Якутия, 2014. – 208 с.
21. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русс. яз.)
22. Томская Д. А. Үчүгэй Үөдүгүэйэн, Куһаҕан Ходьугур = Ючюгэй Юджюгюян, Кусаган Ходжугур / пер. Е. С. Сидорова ; сост. В. В. Илларионов, В. С. Никифорова. – Якутск : Изд-во ИГИИПМНС СО РАН, 2010. – 376 с. (На якутском и русс. яз.)
23. Алексеев Э. Е. Личность певца и судьба олонхо в наши дни : У. Г. Нохсоров и олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» // Эпическое творчество народов Сибири : Тезисы докл. науч. конф. (Улан-Удэ, 17–20 июля 1973 г.). – Улан-Удэ : [б. и.], 1973. – С. 45–47.
24. Алексеев Э. Е. Проблемы формирования лада : (На материале якутской народной песни) : Исследование. – Москва : Музыка, 1976. – 228 с.
25. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск : Кн. изд-во, 1982. – 124 с.
26. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо. – Новосибирск : Наука, 2006. – 191 с.
27. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск : Наука, 2016. – 344 с.
28. Илларионов В. В. Олонхосут А. С. Васильев и его творчество. – Якутск : ДНиСПО МО РС(Я), 2000. – 120 с. (На якутском яз.)
29. Илларионов В. В. Волшебный мир олонхо. – Якутск : Бичик, 2006. – 336 с. (На якутском яз.)
30. Илларионов В. В. Верхоянская эпическая традиция. – Якутск : Бичик, 2006. – 158 с. (На якутском яз.)
31. Илларионов В. В. Локальные традиции олонхосутов : особенности исполнения олонхо. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2016. – 272 с. (На якутском яз.)
32. Рыбников П. Н. Заметки собирателя // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. 2-е изд. – Т. 1. – Москва : Типография А. Семена, 1909. – С. 60–102.
33. Гильфердинг А. Ф. Оленецкая губерния и ее рапсоды // Онежские былины. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1949. – С. 29–84.
34. Астахова А. М. Былинное творчество северных крестьян // Былины Севера. Т. 1. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1938. – С. 7–105.
35. Чичеров В. И. Школы сказителей Заонежья. – Москва : Наука, 1982. – 197 с.
36. Лорд А. Б. Сказитель. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1994. – 369 с.
37. Путилов Б. Н. Искусство былинного певца // Принципы текстологического изучения фольклора. – Москва ; Ленинград : Наука, 1966. – С. 20–59.
38. Путилов Б. Н. Проблемы эпического творчества народов Сибири и Дальнего Востока в свете современного эпосоведения // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока : материалы Всесоюз. конф. фольклористов. – Якутск : Якутский филиал изд-ва СО АН СССР, 1978. – С. 5–12.
39. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство : Типология и эпическая специфика. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1997. – 295 с.
40. Гацак В. М. Эпический певец и его текст // Текстологическое изучение эпоса. – Москва : Наука, 1971. – С. 7–46.

41. Черняева Н. Г. К исследованию типологии и искусства былинного сказителя // Советская этнография. – 1976. – № 5. – С. 26–35.
42. Новиков Ю. А. Сказитель и былинная традиция. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2000. – 373 с.
43. Жирмунский В. М. Среднеазиатские народные сказители // Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – С. 632–643.
44. Ауэзов И. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – Москва : Изд-во АН СССР, 1961. – 232 с.
45. Рахматуллин К. А. Творчество манасчи // «Манас» – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе : Илим, 1968. – С. 75–147.
46. Кыдырбаева Р. З. Сказительское мастерство манасчи. – Фрунзе : Илим, 1887. – 140 с.
47. Бакчиев Т. А., Абдрасулов С. М., Раимбердиева И. И. и др. Кыргызская матрица. Механизмы духовного самосохранения и развития. Ч. 1. – Бишкек : Салам, 2012. – 200 с.
48. Бакчиев Т. А. Киргизские эпические сазители. – Бишкек : Принт-Экспресс, 2015. – 256 с.
49. Бакчиев Т. А. Теоретический подход к исследованию сказительского искусства манасчи // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2017. – № 1 (5). – С. 5–19. – DOI : 10.25587/SVFU.2017.5.10801.
50. Исмаилов Е. Акыны : Монография о творчестве Джамбула и других акынов. – Алма-Ата : Казгослитиздат, 1957. – 340 с.
51. Турсунов Е. Д. Древние типы создателей и носителей казахского фольклора. – Алма-Ата : Наука, 1976. – 200 с.
52. Бердибаев Р. Роль сказителей в системе эпической традиции тюрко-монгольских народов // Советская тюркология. – 1979. – № 3. – С. 20–24.
53. Мирзаев Т. Традиционные формы обучения узбекских народных сказителей // Музыка эпоса : Статьи и материалы. – Йошкар-Ола : Кн. изд-во, 1989. – С. 116–124.
54. Анимбетов К. Каракалпакские народные сказители : автореф. дис. ... д. филол. н. – Ташкент, 1965. – 74 с.
55. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона : бытование, сюжетно-композиционная структура и образы. – Новосибирск : Наука, 2014. – 168 с.
56. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо : формы бытования, основные образы и мотивы : автореф. дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.
57. Павлова О. К. Северо-восточная традиция в олонхо якутов : образы, сюжеты, поэтика : автореф. дис. ... к. филол. н. – Майкоп, 2018. – 20 с.

## References

1. Middendorf A. F. Travel to the North and East of Siberia. North and East of Siberia in a natural-historical relation: Indigenous people of Siberia. Part 2, section 6. Saint Petersburg, 1878, pp. 619–833. (In Russ.)
2. Betlingk O. N. About the Yakut language. Transl. from German into Russian by V. I. Rassadin. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 646 p. (In Russ.)
3. Khudyakov I. A. Brief description of the Verkhoyansk district. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 437 p. (In Russ.)
4. Gorokhov S. N. Uryung Uolan. Yakut tale. Part 1. *Izvestiya VSOIRGO*. 1884, vol. 15, No. 5-6, pp. 43–60. (In Russ.)
5. Seroshevsky V. L. Yakuts: experience of ethnographic research. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow, 1993, 713 p. (In Russ.)
6. Emelyanov N. V. Olonkho plots about the aiyy tribe defenders. Novosibirsk, Nauka Publ., 2000, 192 p. (In Russ.)
7. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 402 p. (In Russ.)
8. Ksenofontov G. V. Uraankhai Sakhalar: Essays on the ancient history of the Yakuts. Vol. 1. Irkutsk, East Siberian Book Publ. House, 1937, 573 p. (In Russ.)
9. Illarionov V. V., Illarionova T. V. P. A. Oyunsky and Yakut folklore. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2013, No. 2, pp. 15–22. (In Russ.)
10. Oyunsky P. A. Yakut tale (olonkho), its plot and content. In: Oyuunuskai P. A. Collection of essays: in 2 vol. Vol. 2: Stories, memories, articles, speeches. Yakutsk, Book Publ. House, 1975, pp. 292–357. (In Russ.)

11. Illarionov V. V. Heroic epic olonkho. In: Yakuts (Sakha). Ed. N. A. Alekseev, etc. Moscow, Nauka Publ., 2012, pp. 385–395. (In Russ.)
12. Illarionov V. V., Ilarionova T. V. Introduction to the course “Olonkho Studies”: a textbook. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 47 p. (In Russ.)
13. Ergis G. U. Heroic epic olonkho of the Yakuts. In: Nyurgun Bootur the Swift. Yakutsk, Gosizdat YaASSR Publ., 1947, pp. 5–10. (In Russ.)
14. Pukhov I. V. Yakut heroic epic olonkho. Main images. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1962, 240 p. (In Russ.)
15. Pukhov I. V. Olonkho execution. In: Scientific 11 session reports. Iss. 1. Yakutsk, 1951, pp. 133–144. (In Russ.)
16. Pukhov I. V. Ideas and images of D. M. Govorov’s olonkho “Muldzhu the Strong”. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 1956, 15 p. (In Russ.)
17. In olonkho cradleland (to the 100<sup>th</sup> anniversary of the birth of folklorist I. V. Pukhov). Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 240 p. (In Yakut)
18. Illarionov V. V., Ilarionova T. V. From the history of olonkho recordings and the tasks of the Yakut folklorists. *Philology. Theory & Practice*. 2015, No. 8 (50), part 1, pp. 81–84. (In Russ.)
19. Martynov M. Z. Uol Duolan hero. Yakutsk, Bichik Publ., 2010, 243 p. (In Yakut)
20. Kardashevsky I. E. Hero Uol Duguy. Author and project manager V. V. Illarionov. Yakutsk, Media Holding Yakutia Publ., 2014, 208 p. (In Yakut)
21. Yakut heroic epic “Mighty Er Sogotokh”. Narrator V. O. Karataev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East) (In Yakut and Russ.)
22. Tomskaya D. A. Yuchugey Yudzhuguyan, Kusagan Hodzhugur. Transl. by E. S. Sidorov; comp. V. V. Illarionov, V. S. Nikiforova. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2010, 376 p. (In Yakut and Russ.)
23. Alekseev E. E. The personality of the singer and the fate of olonkho in our days: U. G. Nokhsorov and olonkho “Nyurgun Bootur the Swift”. In: Epic creativity of the peoples of Siberia: thesis of Scientific Conference (Ulan-Ude, July 17–20, 1973). Ulan-Ude, 1973, pp. 45–47. (In Russ.)
24. Alekseev E. E. Problems of harmony formation: (Based on the material of the Yakut folk song): Research. Moscow, Muzyka Publ., 1976, 228 p. (In Russ.)
25. Illarionov V. V. The art of the Yakut olonkhosuts. Yakutsk, Book Publ. House, 1982, 124 p. (In Russ.)
26. Illarionov V. V. Yakut storytelling and problems of olonkho revival. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 191 p. (In Russ.)
27. Illarionov V. V. The epic legacy of the Sakha people. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 344 p. (In Russ.)
28. Illarionov V. V. Olonkhosut A. S. Vasiliev and his work. Yakutsk, DPSPE of ME RS (Ya), 2000, 120 p. (In Yakut)
29. Illarionov V. V. The magical world of olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2006, 336 p. (In Yakut)
30. Illarionov V. V. Verkhoyansk epic tradition. Yakutsk, Bichik Publ., 2006, 158 p. (In Yakut)
31. Illarionov V. V. Local traditions of olonkhosuts: peculiarities of olonkho performance. Yakutsk, NEFU Publ., 2016, 272 p. (In Yakut)
32. Rybnikov P. N. Collector’s Notes. In: Songs collected by P. N. Rybnikov. Vol. 1. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow, A. Semen Printing House, 1909, pp. 60–102. (In Russ.)
33. Gil’ferding A. F. Olenets province and its rhapsodes. In: Onega epics. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1949, pp. 29–84. (In Russ.)
34. Astakhova A. M. Epic creativity of northern peasants. In: Bylinas of North. Vol. 1. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1938, pp. 7–105. (In Russ.)
35. Chicherov V. I. Schools of narrators of Zaonezhie. Moscow, Nauka Publ., 1982, 197 p. (In Russ.)
36. Lord A. B. Narrator. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1994, 369 p. (In Russ.)
37. Putilov B. N. The art of the epic singer. In: Principles of the textual study of folklore. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1966, pp. 20–59. (In Russ.)
38. Putilov B. N. Problems of the epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East in the light of modern epic studies. In: Epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East: All-Union materials of folklorists conference. Yakutsk, Yakut filial SB AS USSR Publ., 1978, pp. 5–12. (In Russ.)
39. Putilov B. N. Epic Storytelling: Typology and Epic Specificity. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1997, 295 p. (In Russ.)

40. Gatsak V. M. An epic singer and his lyrics. In: Textological study of the epic. Moscow, Nauka Publ., 1971, pp. 7–46. (In Russ.)
41. Chernaeva N. G. To the study of the typology and art of the epic narrator. *Soviet ethnography*. 1976, No. 5, pp. 26–35. (In Russ.)
42. Novikov Yu. A. Narrator and epic tradition. Saint Petersburg, Dmitrii Bulanin Publ., 2000, 373 p. (In Russ.)
43. Zhirmunsky V. M. Central Asian folk narrators. In: Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, pp. 632–643. (In Russ.)
44. Auyezov I. Kyrgyz folk heroic poem “Manas”. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1961, 232 p. (In Russ.)
45. Rakhmatullin K. A. Manaschi’s creativity. In: “Manas” is the heroic epic of the Kyrgyz people. Frunze, Ilim Publ., 1968, pp. 75–147. (In Russ.)
46. Kydyrbaeva R. Z. Storytelling skill of manaschi. Frunze, Ilim Publ., 1887, 140 p. (In Russ.)
47. Bakchiev T. A., Abdrasulov S. M., Raimberdieva I. I., etc. Kyrgyz matrix. Mechanisms of spiritual self-preservation and development. Part 1. Bishkek, Salam Publ., 2012, 200 p. (In Russ.)
48. Bakchiev T. A. Kyrgyz epic narrators. Bishkek, Print-Express Publ., 2015, 256 p. (In Russ.)
49. Bakchiev T. A. A theoretical approach to the study of the storytelling art of manaschi. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2017, No. 1 (5), pp. 5–19. DOI: 10.25587/SVFU.2017.5.10801. (In Russ.)
50. Ismailov E. Akyns: Monograph about the work of Dzhambul and other akyns. Alma-Ata, Kazgoslitizdat Publ., 1957, 340 p. (In Russ.)
51. Tursunov E. D. Ancient types of creators and carriers of Kazakh folklore. Alma-Ata, Nauka Publ., 1976, 200 p. (In Russ.)
52. Berdibaev R. The role of narrators in the system of the epic tradition of the Turkic-Mongolian peoples. *Soviet turkology*. 1979, No. 3, pp. 20–24. (In Russ.)
53. Mirzaev T. Traditional forms of teaching Uzbek folk narrators. In: Music of the epic: Articles and materials. Yoshkar-Ola, Book Publ. House, 1989, pp. 116–124. (In Russ.)
54. Aimbetov K. Karakalpak folk narrators. Abstract of the dissertation of Doctor of Philological Sciences. Tashkent, 1965, 74 p. (In Russ.)
55. Kuz'mina A. A. Olonkho in the Vilyui region: existence, plot-compositional structure and images. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 168 p. (In Russ.)
56. Orosina N. A. The Tatta local tradition of the Yakut epic olonkho: forms of existence, main images and motifs. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Yakutsk, 2015, 25 p. (In Russ.)
57. Pavlova O. K. Northeastern tradition in the Yakut olonkho: images, plots, poetics. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Maykop, 2018, 20 p. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.156)(510)  
DOI 10.25587/u5980-8726-6533-m

Ж. М. Юша  
Институт филологии СО РАН

## ГЕРОИЧЕСКИЕ СКАЗАНИЯ В ФОЛЬКЛОРНОЙ ТРАДИЦИИ ТУВИНЦЕВ КИТАЯ

*Аннотация.* Фольклорная традиция тувинцев Китая до начала XXI в. является живой и функционирующей системой. Особое место в ней занимает героический эпос – *узун тоол*. В статье проанализирована специфика бытования героических сказаний на современном этапе. Эпическая традиция тувинцев Китая в наши дни представлена локальными вариантами тувинских сказаний, которые известны российским и монгольским тувинцам. Героические сказания китайских тувинцев имеют признаки единой общетувинской эпической традиции, но в то же время обладают чертами анклавной вариативности текстов. В современном бытовании эпической традиции в большинстве случаев сохраняются устойчивые эпические формулы, мифологические представления, художественно-изобразительные средства, лексико-стилистические особенности, композиционная структура, этнопоэтические константы и формульность сказаний, характерные не только для общетувинской, но и южно-сибирской эпической традиции. Однако приходится констатировать, что в век научно-технического прогресса и глобализации нет интересующихся слушателей сказаний, кроме одного пожилого сказителя никто не владеет исполнением сказаний в традиционной речитативной форме, а исполнителей, знающих эпические произведения в прозаической форме, также остаются единицы. Описан репертуар современных исполнителей, у которых записаны героические сказания в стихотворной и прозаической формах; кратко охарактеризована степень изученности и фиксации эпических произведений у российских и китайских тувинцев. Выявлена ритуальная сторона исполнительской традиции в прошлом, определены запреты и предписания в сказительской традиции, которые необходимо соблюдать и слушателям, и сказителям. Во время полевых исследований нами отмечено, что в наши дни большая часть запретов и предписаний, кроме единичных, в силу угасания традиции сказительства уже не соблюдается, они остались только в памяти пожилых людей, которые были свидетелями исполнения *узун тоол* талантливыми сказителями. Рассмотрена постепенная трансформация жанров сказаний в разряд сказок, при которой теряются специфические черты героического эпоса, а именно – стихотворная форма и манера исполнения (речитативное и напевное).

*Ключевые слова:* тувинцы Китая, Синьцзян-Уйгурский автономный район, традиционный фольклор, анклавная традиция, бытование эпической традиции, современное состояние, героические сказания, сказители, угасание сказительской традиции, трансформация сказаний в сказки.

*Благодарности:* Статья подготовлена при финансовом содействии гранта РФФИ № 18-012-00400а «Современная эпическая традиция тувинцев Китая. Тексты и материалы».

Zh. M. Yusha

### Heroic tales in the folklore tradition of the Chinese Tuvans

*Abstract.* The folklore tradition of the Chinese Tuvans until the beginning of the 21<sup>st</sup> century is a living and functioning system. A special place in it is occupied by the heroic epic-*uzun tool*. The article analyzes the specifics of the existence of heroic tales at the present stage. The epic tradition of the Chinese Tuvans today is represented by local versions of Tuvan tales that are known to Russian and Mongolian Tuvans. The heroic tales of the Chinese Tuvans have signs of a single common Tuvan epic tradition, but at the same time they have features of enclave

---

ЮША Жанна Монгеевна – д. филол. н., в. н. с. сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН (ИФЛ СО РАН), Новосибирск, Россия.

E-mail: [zhanna-yusha@yandex.ru](mailto:zhanna-yusha@yandex.ru)

YUSHA Zhanna Mongeevna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Sector of Folklore of Siberian Peoples, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia.

E-mail: [zhanna-yusha@yandex.ru](mailto:zhanna-yusha@yandex.ru)

variation of texts. In the modern existence of the epic tradition, in most cases, stable epic formulas, mythological representations, artistic and visual means, lexical and stylistic features, compositional structure, ethnopoetic constants and formulas of legends are preserved, which are characteristic not only of the general Tuvan, but also of the South Siberian epic tradition. However, we have to state that in the age of scientific and technological progress and globalization, there are no interested listeners of tales, except for one elderly storyteller, no one knows how to perform tales in the traditional recitative form, and performers who know epic works in prose form also remain few. The article describes the repertoire of modern performers who have recorded heroic tales in verse and prose forms; briefly describes the degree of study and fixation of epic works among Russian and Chinese Tuvans. The author reveals the ritual side of the performing tradition in the past, defines the prohibitions and regulations in the storytelling tradition that must be observed by both listeners and storytellers. During field research, we noted that today most of the prohibitions and regulations, except for individual ones, are no longer observed due to the fading tradition of storytelling, they remained only in the memory of elderly people who witnessed the performance of *uzun tool* by talented storytellers. The article considers the gradual transformation of the genres of tales into the category of fairy tales, in which the specific features of the heroic epic are lost, namely, the poetic form and manner of performance (recitative and melodious).

*Keywords:* Chinese Tuvans, Xinjiang-Uyghur Autonomous region, traditional folklore, enclave tradition, existence of epic tradition, current state, heroic tales, storytellers, extinction of storytelling tradition, transformation of tales into fairy tales.

*Acknowledgments:* The article was prepared with the financial assistance of RFBR grant No. 18-012-00400a «Modern epic tradition of Chinese Tuvans. Texts and materials».

## Введение

Фольклор тувинцев Китая в начале XXI в. до сих пор является устной традицией, где наблюдается преемственность и живое бытование многих жанров. Среди них особое место занимает героический эпос как вершина культурного наследия устно-поэтического народа, уникального памятника духовной культуры.

Цель статьи – охарактеризовать современную эпическую традицию тувинцев Китая. Предусмотрено решение следующих задач: рассмотреть фиксацию и изученность эпической традиции в тувиноведении, проанализировать роль героических сказаний в фольклоре, показать репертуар современных исполнителей, выявить запреты и предписания, характерные для исполнительской традиции, определить ритуальную сторону их исполнения, кратко проанализировать поэтику и формульность эпических произведений, рассмотреть черты угасания сказительства и трансформацию жанра героических сказаний. Поскольку тема анклавной эпической традиции в тувиноведении является неизученной, то в настоящей статье предпринята попытка проанализировать сказания с точки зрения степени традиционности и современного бытования, т. к. у китайских тувинцев, несмотря на трансформацию некоторых сказаний в сказки, все еще наблюдается живое исполнение сказаний в стихотворном и прозаическом вариантах.

Источниками статьи послужили полевые материалы автора, собранные среди тувинцев Китая в течение ряда полевых сезонов в 2010–2018 гг.

## Фиксация и изученность эпической традиции в тувиноведении

Сказительское искусство китайских тувинцев, бытующее в живом исполнении, в настоящее время утрачено российскими тувинцами, а также многими тюркскими народами Сибири. В тувиноведении дальнейшее изучение эпических произведений не может быть успешным без учета самобытной эпической традиции китайских тувинцев, т. к. их устное народное творчество представляет собой фольклорный диалект общетувинской фольклорной традиции, в котором наблюдаются общие поэтические приемы и мифо-ритуальные представления. В сюжетно-композиционной структуре героических сказаний тувинцев Китая, хотя имеются общетувинские черты, отмечается небольшое варьирование текстов, имеются некоторые отличительные особенности в области лексико-стилистических средств.

Так, в эпической традиции китайских тувинцев названия сказаний почти совпадают с названиями героических сказаний тувинцев России и Монголии. Ср. кит. тув. *Буга-Чарын*, *Букту-Кириш* – росс. тув. *Боктуг-Кириш*, *Бора-Шээлей*; кит. тув. *Бөге-Сагаан-Тоолай* – росс. тув. *Мөге-Сагаан-Тоолай*; кит. тув. *Кунан-Хара-Баатыр* (другой вариант *Хунан-Кара*) – росс. тув.

*Хунан-Кара* [1, с. 95]. Кроме этого, их главные герои, мотивы и сюжеты, общие места идентичны фольклорным образцам российских и монгольских тувинцев, записанным в Республике Тыва в 1970-е гг. и в местах проживания тувинцев в сумоне<sup>1</sup> Цэнгэл Монголии [2]. По подсчетам эпосоведа С. М. Орус-оол, на территории Тувы «сказание “Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей” бытует почти во всех районах и существует в 17 вариантах с частными различиями в последовательности событий и отдельных эпизодов, именах главных и второстепенных персонажей» [3, с. 19].

У российских тувинцев эпический жанр является более изученным по сравнению с малыми жанрами тувинского фольклора. Первые научные записи эпических произведений осуществлены в конце XIX – начале XX в. русскими учеными В. В. Радловым [4], Г. Н. Потаниным [5], Н. Ф. Катановым [6], Ф. Я. Коном [7]. В 1960–1970 гг. в пору живого бытования сказительского искусства усилиями сотрудников ТИГПИ (бывший ТНИИЯЛИ), а также учителей школ и энтузиастов-любителей зафиксированы многие героические сказания. Эпическим произведениям российских тувинцев посвящены научные статьи, монографии: Л. В. Гребнев [8], С. М. Орус-оол [3; 9; 10], Л. К. Хертек [11], М. Н. Ондар [12] и др., а также изданы сборники фольклорных текстов [13; 14; 15; 16; 17]. Совсем другую картину наблюдаем у китайских тувинцев – их фольклорная традиция до XXI в. целенаправленно не собиралась и не изучалась, в мировой и отечественной гуманитарной науке не имеются работ, посвященных фольклору тувинцев Китая. Между тем, устное народное творчество китайских тувинцев до настоящего времени является частью традиционной культуры, живой и функционирующей системой. К сожалению, в научной литературе представлен только один неполный образец эпических памятников тувинцев Китая. Так, фрагмент сказания «Буга-Чарын, Букту-Кириш», состоящее из 511 стихотворных строк, записан китайским ученым Сонг Чжэнчунем в ходе полевых работ среди тувинцев в 1980-е гг. Исследователь поместил образец эпического произведения в приложении своей монографии в качестве языкового материала с переводом на китайский язык [18, с. 210–258]. Поскольку язык китайских тувинцев является бесписьменным, для передачи героического сказания в письменном виде ученым использована транскрипция текстов с латинской графикой, выполненная по международным фонетическим стандартам. В тексте исследователь постарался учесть и отразить звуковой строй тувинского сказания. Однако фольклорный текст не имеет паспортных данных – не указаны имя и возраст исполнителя, дата и место записи. Тем не менее научная ценность этой записи уникальна, поскольку сказание записано в пору активного бытования сказительской традиции.

Автор статьи во время своих экспедиций в 2010–2018 гг., проведенных среди китайских тувинцев, зафиксировала в различных вариантах образцы пяти героических сказаний: «Силач Сагаан-Тоолай», «Хунан-Кара», «Буга-Чарын, Букту-Кириш». Они записаны от трех исполнителей разного возраста в стихотворном и прозаическом вариантах, которые не считают себя сказителями, но помнят и рассказывают эти сказания. К моменту наших экспедиций не осталось профессиональных сказителей, которые в народной памяти обладали необычным даром исполнения сказаний. Несмотря на это обстоятельство, записанные материалы очень ценные, поскольку мы имеем дело с носителями традиционной культуры и эпической традиции, которые помнят талантливых сказителей и традицию исполнения эпоса, когда эпическая традиция была в расцвете.

### **Героические сказания в фольклоре китайских тувинцев**

В годы культурной революции в Китае (1966–1976) тувинцам запрещали исполнять произведения устного народного творчества. Несмотря на эти запреты, в силу удаленности и изолированности территории расселения тувинцев в Синьцзянь-Уйгурском автономном районе, и по этой причине отсутствия контроля со стороны властей, фольклорная традиция продолжала бытовать в народной среде [1, с. 96], многие сказители исполняли свой репертуар перед заинтересованными слушателями. Как отмечают информанты, вплоть до середины 1990-х гг., в селениях проживания тувинцев не было ни телевизора, ни радио. Поэтому в то время от мала

<sup>1</sup> Сумон – наименьшая административно-территориальная единица в Республике Тыва, Монголии и во Внутренней Монголии.

до велика с удовольствием слушали репертуар местных сказителей, бытовала живая эпическая традиция, были талантливые сказители и их аудитория. Например, тувинцы дер. Ак-Хава среднего и пожилого поколений вспоминают, что в середине 1990-х гг. вечерами многие собирались у сказителя Чайсана, чтобы послушать его сказания.

Термином *тоол* тувинцы Китая обозначают героический эпос и сказки, как и российские и монгольские тувинцы. По объему повествования носители фольклорной традиции выделяют *узун тоол* (букв. «длинная сказка») и *кыска тоол* (букв. «короткая сказка»), что соответствует жанрам сказаний и сказок [1, с. 93]. Исполнителей героического эпоса, как и принято в общетувинской традиции, китайские тувинцы называют *тоолчу*.

По свидетельствам информантов, героический эпос раньше исполняли в двух формах: *хоочулань айтыр* (речитативное исполнение) и *алгань айтыр* (напевное исполнение) [20, с. 90]. Известными сказителями были Чайсан, Шавыжык, Озугур, Балдан, Дугурек, Дамдыдай, которые снискали любовь и уважение не только у тувинского населения, но и у казахов. По объяснениям пожилых людей, в то время живших с известными сказителями, их приглашали и казахи. Это может свидетельствовать о хорошем знании ими казахского языка, на котором исполняли героические сказания тувинцев перед казахами. Каждая местность в прошлом славилась своими сказителями. В свою очередь, сказители обучали одаренных и красноречивых людей исполнению эпоса. Возможно, что в местах проживания китайских тувинцев раньше имелись разные сказительские школы, которые представляли собой микро-локальные традиции.

По воспоминаниям информантов, раньше местными сказителями исполнялось множество героических сказаний: «Одинокый Эрсен-оол» («Эр-чаңгыс Эрсен-оол»), «Буга-Чарын, Букту-Кириш», «Эр-Агыын», «Силач Сагаан-Тоолай» («Бөгө-Сагаан-Тоолай»), «Богатырь Кунан-Хара» («Кунан-Хара-Баатыр»), «При взрослении не имеющий возраста, при смерти не имеющий душу Эр-Дунсай» («Өзерде чажы чок, өлүрде тыны чок Эр-Дунсай») и др. [1, с. 94]. Тувинские сказители, кроме сказаний на тувинском языке, героические сказания исполняли и на монгольском. Из них самыми известными сказаниями в среде тувинцев были ойратский эпос «Джангар» (тув. «Чаңгар»), монгольские – «Гэсэр» (тув. «Кезер»), «Богатырь Хан-Хара» (тув. «Хан-Хара-Баатыр»).

#### **Репертуар современных исполнителей**

У тувинцев Китая в наши дни еще можно услышать живое исполнение сказаний не только в стихотворной, но и в прозаической форме. В ходе первой экспедиции 2010 г. нам стало известно о бытовании сказительского искусства у китайских тувинцев. По сведениям информантов, человеком, хорошо знающим сказания был Тыыдык, 1938 г. р., из рода хара-тош, проживающий в чабанской стоянке близ селения Ханас. В первую поездку, поскольку экспедиционное время совпало с сенокосом, не удалось встретиться со сказителем, находящимся в труднодоступной местности, занятым на сенокосе. Во время второй экспедиции – зимой 2011 г., во время празднования *Шагаа* – встречи Нового года по лунному календарю, впервые мы встретились со сказителем Тыыдыком. Однако и во время этой встречи мы не смогли записать репертуар этого сказителя. Оказалось, что у китайских тувинцев, согласно их мифологическим представлениям, существует соблюдаемый запрет на рассказывание героических сказаний после наступления Нового года. В случае нарушения запрета считается, что весна будет долгой, затяжной, и будет падеж скота. Кроме этого, другим препятствием для проведения записи послужило и то, что во время празднования *Шагаа*, к сказителю Тыыдыку, как к старейшему представителю рода хара-тош, приезжали родственники, чтобы получить от него новогоднее благословение [20, с. 187]. Только во время третьей экспедиции 2011 г. впервые нам удалось записать от него три сказания, относящиеся к архаическому типу в форме традиционного напевного речитатива без музыкального сопровождения: «Буга-Чарын, Букту-Кириш», «Силач Сагаан-Тоолай» и «Богатырь Кунан-Хара», которые являются широко известными эпическими произведениями в среде китайских тувинцев. Общий объем записанных нами героических сказаний в стихотворной форме составляет: «Буга-Чарын, Букту-Кириш» – 1365 строк, «Силач Сагаан-Тоолай» – 730 строк, «Богатырь Кунан-Хара» – 470 строк. Из всех героических сказаний только в «Буга-Чарын, Букту-Кириш» имеется главный женский персонаж, который выступает в брачных состязаниях от имени погибшего брата, добывает ему трех жен – красавиц-дочерей Ай,

Хун, Чес-ханов. Этот персонаж идентичен персонажу Бора-Шээлей в сказании российских тувинцев «Боктуг-Кириш, Бора-Шээлей», где «молодая девушка выступает в качестве главной героини, хотя действует от имени и в облики мужчины – своего брата» [10, с. 9].

Краткие же варианты этих сказаний бытуют в репертуаре молодых исполнителей в прозаической форме. Например, в репертуаре Монгунчыргала (1988 г. р., род кызыл-соян) имеются сказания «Силач Сагаан-Тоолай», «Богатырь Кунан-Хара» [19, с. 94–95]. Как рассказал нам Монгунчыргал, он с детства слушал героические сказания от своей бабушки, которая любила их рассказывать в зимние вечера своим внукам. Он еще отмечал, что эти сказания настоящими сказителями обычно исполнялись в речитативной форме – *алганып аайтыр*. Летом 2016 г. в деревне Хом удалось нам записать вариант сказания «Силач Сагаан-Тоолай» в прозаической форме от Манзаарака, 1936 г. р., из рода кызыл-соян, который исполнил сказание по нашей просьбе.

Поскольку тувинцы с давних пор имели с монголами культурно-исторические связи, жили с ними по соседству, в официальном делопроизводстве использовали старомонгольскую письменность, то местное население хорошо знало и монгольский язык. Подобно другим сказителям, жившим в 50–60-е гг. XX в., репертуар Тыыдыка является двуязычным (тувинский и монгольский языки). По его словам, такие монументальные произведения, как «Кезер» («Гэсэр»), «Хан-Хара-Баатыр» («Богатырь Хан-Хара»), он раньше исполнял на монгольском языке. Эти произведения тувинские сказители никогда не исполняли на родном языке, и потому эти сказания не подверглись переработке, вариативности и переводу на тувинский, что говорит о заимствованной традиции. Названные произведения не вошли в тувинский фольклорный фонд, поскольку слушатели кроме родного языка хорошо знали монгольский язык.

Сказитель Тыыдык в последние годы проживает в семье старшего сына вблизи селения Ханас. Всю жизнь занимался скотоводством, охотился. Он является одним из самых опытных охотников округи. Как вспоминает сам Тыыдык, он с детства слышал исполнение героических сказаний (*узун тоол*) знаменитыми тувинскими сказителями, такими, как: Дугурек из рода ак-соян, Дамдыдай из рода хара-соян. Именно их репертуар он перенял и считает их своими учителями. Он сам признается: «Каждый раз слушая сказания этих великих сказителей, я постепенно запоминал сюжетную линию, персонажей. Когда оставался один, воспроизводил вслух по памяти услышанное, тренировался, чтобы также достойно исполнить перед будущими слушателями. Впоследствии через несколько лет сам начал рассказывать эти сказания возле охотничьего костра своим соплеменникам, во время промысла в тайге. А с появлением своих детей, когда они чуть подросли, с удовольствием стал исполнять эти сказания им» [20, с. 187].

### Предписания и запреты в исполнительской традиции

В тувинском обществе *тоолчу* были почитаемыми людьми, их авторитет у тувинцев был высок, их старались приглашать на любые торжества и празднования. В условиях современного бытования сказительской традиции, как подтверждают наши полевые исследования, утеряно сакральное отношение к эпосу. В наши дни у китайских тувинцев уже не соблюдаются запреты, обязательные в прошлом для исполнительской традиции тувинцев, а именно: нельзя прерывать и утаивать сказание, т. к. по мифологическим воззрениям тувинцев, это грозило исполнителю карой от духа-хозяина сказания. Кроме этого, утрачена и ритуальная сторона исполнения эпических произведений. Как рассказывают информанты, если в пору активного бытования эпоса перед исполнением *узун тоол* сказители обязательно проводили обряд *саң салыр* (разжигание жертвенного костра), посвященного *тоол ээзи* (духу-хозяину *тоол*), то теперь этот ритуал не проводится, это осталось только в памяти пожилых носителей традиции, представители молодого поколения уже не знают о существовании такого обряда в прошлом [1, с. 96]. Кроме этого, по рассказам информантов, в честь признания заслуг и авторитета сказителя его обязательно сажали на белый войлочный коврик, т. к. использование белого цвета в тувинской культуре символизирует уважительное и сакральное отношение к нему. Как вспоминает Шоорун, дочь сказителя Дугурек, раньше сказителю в знак благодарности и в качестве отдарка дарили живого барана: *Тоол алгаарда, хойун баглап бээр* ‘Когда исполняли *тоол*, то ему (сказителю) барана привязывали’. Кроме этого, она подтвердила рассказ и других информантов о существовании негласного правила: сказитель обязательно должен был завершить начатое сказание: *Тоолду чаавел доозар* ‘*Тоол* обязательно должен быть завершен’ (инф. Шоорун, зап. в Ханасе в 2012 г.).

Это предписание об обязательном завершении начатого сказания или сказки наблюдается у российских и монгольских тувинцев, а также у шорцев [21, с. 30–31]. В настоящее время несмотря на утерю некоторых предписаний исполнительской традиции, носителями культуры соблюдаются следующие запреты, основанные на мифологических представлениях, как «нельзя исполнять сказания и сказки после наступления Нового года, в противном случае весна будет затяжной и будет падеж скота», существовавшее воззрение в южносибирской эпической традиции [21; 22].

У российских тувинцев героические сказания исполнялись и во время похорон. «Для сказывания во время похоронных обрядов лишь некоторые произведения эпоса считались подходящими. Известный сказитель Баазанай Тюлюш рассказывал эпос “Ара-Малчын-хан с тремя ханшами” и “Чадан-Ноян-хан”, а сказитель Сурунчап Тюлюш – эпос “Владеющая тремя мирами Сагаан-Дарийги» [3, с. 16]. Однако у китайских тувинцев во время похорон героические сказания никогда не исполнялись, т. е. сказания в похоронно-поминальных ритуалах не выполняли обрядовую функцию. В то же время существовало схожее поверье с тюркскими народами Сибири, о том, что на промысле охотники должны исполнять сказания с тем, чтобы задобрить духа-хозяина тайги и получить богатую добычу. По народным воззрениям материнской традиции обычно хозяйкой тайги выступает молодая девушка или женщина. Для китайских тувинцев дух-хозяин Алтая Ак-Огбен является хозяином всей территории Китайского Алтая и всего, что находится на ней: природных объектов, скота, зверей. Поэтому пытаюсь ублажить слух Ак-Огбена, охотники вечерами исполняли *узун тоол*, с тем, чтобы получить от него богатую добычу. В плане иерархии Ак-Огбен выше всех духов-хозяев рек, озер, гор, местностей, что может говорить об изменениях в мифологической системе в сторону монотеизма.

#### **О поэтике и формульности эпических произведений**

Фольклорная традиция китайских тувинцев, оказавшихся в иноэтничной среде, сохраняет основные черты материнского поля. В героических сказаниях тувинцев Китая отмечаются устойчивость и движение во времени, преемственность фольклорной традиции, особенности национального языка, мифологических представлений, образность многих поэтических формул, иллюстрирующих традиционное мировоззрение тувинцев, их взгляды на окружающий мир. В них встречаются устойчивые формульные выражения, мифопоэтические воззрения, типические места, характерные для общетувинской традиции. Поскольку в рамках одной статьи невозможно представить все многообразие и богатство поэтической системы героических сказаний, то здесь кратко перечислим ее особенности. Так, представления о душе-*тын* человека являются одним из ключевых моментов в культуре тувинцев. В мифологических воззрениях тувинцев, потеря души-*тын* влечет за собой болезнь или смерть человека. В эпической традиции тувинцев Китая также имеются отголоски этих представлений. К примеру, в сказаниях Тыдыдыка подробно описываются, как противники героя, проигравшие состязание, добровольно сообщают ему о нахождении в каком-либо предмете/месте своей души-*тын*, чтобы он незамедлительно смог их убить. Видимо, это связано с теми воззрениями, что богатырь, проигравший битву, не должен уронить честь и достоинство. Например, противник Силача Саган-Тоолая перед смертью сообщает: *Мен амьтан алдынга / Кирип чоруваан кижги ук мен... ‘Меня никогда / Никто не побеждал...’* [23, стр. 272–273].

Интересны устойчивые эпические формулы о времени, которые встречаются и у российских тувинцев. Так, в кратком варианте сказания «Буга-Чарын, Букту-Кириш», зафиксированного С. Чжэнчунем, два раза присутствует формула о быстром течении времени, когда персонажи сказаний узнавали календарный сезон года по определенным признакам: *Чай болганын шалыныннан билип, / Кыш болганын хыраазынан билип* ‘О лете узнавали по росе, / О зиме узнавали по инею’<sup>1</sup> [18, с. 225–226]. Упоминания о временах года в современных сказаниях нередко переходят и в другую формулу, характеризующую длительность и продолжительность какого-либо действия, совершаемыми героями: *Чайлай-кыштай... ‘За лето, за зиму...’*. Напряженная борьба богатырей-противников часто рисуется формулой, описывающей изменение географического ландшафта: Так боролись, что поляну сделали горой, / Так боролись, что гору сделали поляной;

<sup>1</sup> Переложение транскрипции на кириллицу и перевод автора.

/ Пустынное место рекой сделав, / Реку пустынным местом сделав, / Озером сделав, так борются [23, стр. 253–254].

В большинстве случаев эпические формульные выражения схожи с материнской традицией. В «Буга-Чарын, Букту-Кириш» в эпизоде, где сестра хочет захоронить останки брата в скале, наблюдается полное совпадение. У китайских тувинцев: *Чалым хаям частып бер, / Чангызымны сугайын...* ‘Утес-скала моя, раскройся! Единственного (брата) положу...’ [24, стр. 353–355]. У российских тувинцев: *Чалым хаям, чарлы берем, / Чангыс акым суп каайн...* ‘Утес-скала моя, откройся: Положу моего единственного брата...’ [3, с. 326–327].

В композиционной структуре сказаний китайских тувинцев присутствуют разные мотивы и сюжеты, в которых прослеживаются отголоски древних мифо-ритуальных традиций. Например, в «Хунан-Кара» представлен распространенный в сибирском сказительстве мотив измены сестры героя сказания. В финальной части эпоса для ее наказания используют древний способ бескровного умерщвления, описанного в разных фольклорных и литературных источниках: *Чеди аңгы-ла үзе тыртып чой баар* ‘[Кобылицы] на семь разных частей [сестру] разрывают’ [25, стр. 429].

Эпическая традиция, как и любой фольклорный жанр, подвержена влиянию времени. В сказаниях Тыыдыка при описании внешности героя встречается сравнение с биноклем глаз эпического персонажа, который относится к более позднему слою эпоса: *Дуран болган караанан...* ‘Глазами, подобными биноклю...’ [23, стр. 17]. Обращает на себя внимание и описание внешности врага: *Иргээ диджи чайнаңнаан / Сексигир бажы сексеңнэн...* ‘Передними зубами сверкая, / Лохматыми волосами развевая...’ [24, стр. 26–27]. Возможно, что лохматость – признак инаковости врага, его принадлежность к другому миру, т. к. волосы в традиционной культуре тувинцев играют большую роль в определении статуса человека.

В языке сказаний китайских тувинцев, как принято у кочевников, сравнения построены на уподоблении домашнему скоту: камень размером с корову (*инекшишиги таи*), величиной с трёхлетнюю корову... (*кунан инекшиши...*) и др. Обычно полные имена эпических персонажей состоят из сложносоставных имен, имеющих два или три компонента: Хунан-Хара баатыр, Сагаан-Тоолай, Буга-Чарын и др. В речевой культуре тувинцев сложные имена могут сокращаться до одного или двух компонентов. Поэтому сказитель иногда употребляет только первую часть имен героев – Хунан, Сагаан и др. Использование только первой части имени носит уменьшительно-ласкательное значение, говорит о добром отношении сказителя к эпическому герою.

В настоящее время язык героических сказаний тувинцев Китая все еще представлен народно-поэтическими средствами, в них широко используются парные слова, в некоторых диалогах персонажей наблюдается присутствие слов высокого стиля. В то же время в лексике эпоса нередко встречаются заимствованные монгольские и казахские слова, как результат языковой ситуации в Синьцзяне. Так, в одном предложении наряду с тувинским словом может быть использовано заимствованное слово, обозначающее одинаковое понятие. Это явление связано с языковой компетенцией китайских тувинцев, которые кроме родного языка достаточно хорошо владеют монгольским и казахским языками.

### **Угасание сказительской традиции и постепенная трансформация жанра сказаний**

В наши дни в связи с возрастанием роли телевидения и иных средств культурного досуга (просмотр художественных, научно-популярных, документальных фильмов, мультфильмов, передач для детей на других языках) наблюдается угасание не только функционирования жанра героических сказаний, но и других фольклорных жанров таких как: сказки, пословицы и поговорки, загадки. Говоря о современной фольклорной ситуации, многие информанты отмечали, что произведения устного народного творчества с уходом пожилых людей в памяти нынешнего поколения не сохранились из-за отсутствия национальной письменности. По их мнению, народы, проживающие с ними по соседству (казахи и монголы), благодаря своей национальной письменности смогли сохранить свой фольклор. Вполне очевидно, что некоторые фольклорные образцы постепенно утрачиваются, поскольку вовремя не было зафиксировано их живое бытование [1, с. 96].

В народной среде рассказывание сказаний упрощается, т. к. это связано и с тем, что нет интересующихся слушателей, которые могли бы уделить свое время современным исполнителям.

В связи с невостребованностью эпических произведений молодое поколение не знает эпический репертуар и персонажей сказаний. В этой ситуации, некоторые мотивы и сюжеты героических сказаний трансформируются, переходят в разряд сказок, которые исполняются в прозаической форме. Так, вариант сказания «Силач Сагаан-Тоолай» («Бөгө-Сагаан-Тоолай») исполняется в краткой прозаической форме как сказка под названием «Ишкитей, Хургутай» именами старших братьев главного героя – Бөгө-Сагаан-Тоолая. В некоторых произведениях из-за прозаической формы исполнения теряются черты жанра сказаний, но их можно выявить по обрывочным остаткам устойчивых формул, характерных для общетувинской эпической традиции. Например, для описания злого мифологического персонажа употребляют одну и ту же формулу, как и в эпосе: *бир кулаан шугланган, бир кулаан дөжөнгөн* ‘одним ухом укрывшись, одно ухо под себя подложив’; *өштүг черивистен өжүвүстү алаакай, кылыктыг черивистен кылыывысты алаакай* ‘где имеем месть – там отомстим, где разлились – там победим’ [1, с. 97].

### Заклучение

Современная эпическая традиция тувинцев Китая в наши дни встречается в живом бытовании. Она представлена локальными вариантами тувинских сказаний, которые известны российским и монгольским тувинцам, свидетельствующими о единой общетувинской фольклорной традиции, варьированием фольклорных произведений в анклавах. Проведенный анализ показывает, что в эпической традиции тувинцев Китая происходят определенные изменения и трансформации, вызванные объективными обстоятельствами и современной действительностью. В век научно-технического прогресса и глобализации нет интересующихся слушателей сказаний, приходится констатировать, что кроме одного пожилого сказителя никто не владеет исполнением сказаний в традиционной речитативной форме, а исполнителей, знающих эпические произведения в прозаической форме, также остаются единицы. Жанр героических сказаний постепенно трансформируется в разряд сказок, теряются специфические черты героического эпоса. В то же время можно отметить и то, что сохраняются устойчивые эпические формулы, мифологические представления, художественно-изобразительные средства, лексико-стилистические особенности, композиционная структура, этнопоэтические константы и формульность сказаний, характерные не только для общетувинской традиции, но и для саяно-алтайских народов.

Перспективными аспектами для дальнейшего изучения этой темы являются: выявление сюжетно-тематического состава героических сказаний тувинцев Китая, определение богатства и разнообразия эпического репертуара, рассмотрение вариативности или устойчивости сюжетно-композиционной структуры эпоса, мифологических образов и персонажей, выявление устойчивых формул и типических мест, характеристика лексических и стилистических особенностей языка сказаний, исследование этнопоэтических констант, а также изучение и сопоставление героических сказаний китайских тувинцев в рамках южно-сибирской эпической традиции.

### Литература

1. Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века : структура, семантика, прагматика : дис... д. филол. н. – Новосибирск, 2017. – 434 с.
2. Сказки и предания алтайских тувинцев / Собр. Э. Таубе, пер. с нем. Б. Е. Чистовой. – Москва : Восточная литература, 1994. – 382 с. – (Сказки и мифы народов Востока).
3. Тувинские героические сказания // Сост., вст. статья, подготовка текстов, подстрочный перевод, комментарии и словари С. М. Орус-оол ; перевод текстов, комментарии к переводу А. В. Кудиярова. – Новосибирск : Наука, 1997. – 582 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 12). (На тувинском и русс. яз.)
4. Радлов В. В. Поднарежья Алтая. Ч. 1 // Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1866. – С. 399–409.
5. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. 4. – Санкт-Петербург : Типография В. Киршбаума, 1883. – С. 167–648.
6. Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. Ч. 9 // Образцы народной литературы тюркских

племен, изданные В. В. Радловым. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1907. – С. 1–181.

7. Кон Ф. Я. Экспедиция в Сойотию. За пятьдесят лет. Т. 3. – Москва : Советский писатель, 1934. – С. 174–209.

8. Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос (Опыт историко-этнографического анализа). – Москва : Восточная литература, 1960. – 145 с.

9. Байсклан (Орус-оол) С. М. Поэтика тувинского героического эпоса. – Кызыл : Тувинское кн. изд-во, 1987. – 72 с.

10. Орус-оол С. М. Тувинские героические сказания (Текстология, поэтика, стиль). – Москва : МАКС ПРЕСС, 2001. – 424 с.

11. Хертек Л. К. Мифологические традиции в тувинских героических сказаниях. Сюжеты и образы : дис... к. филол. н. – Москва, 2005. – 212 с.

12. Ондар М. В. Стандарты, отражающие время, в тувинских героических сказаниях // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2017. – № 1 (67) : в 2 ч. Ч. 2. – С. 157–163.

13. Алдай-Буучу : Тыва маадырлыг тоолдар [Тувинские героические сказания] / Сказитель Б. Ч. Салчак, сост. С. М. Орус-оол. – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1993. – 288 с. (На тувинском яз.)

14. Ары-Хаан : Тыва маадырлыг тоолдар [Ары-хан : Тувинские героические сказания] / Сказитель Д. Д. Салчак, сост. С. М. Орус-оол. – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1996. – 205 с. (На тувинском яз.)

15. Бокту-Кириш, Бора-Шээлей : Тыва маадырлыг тоолдар [Тувинские героические сказания] / Сказитель Ч. У. Иргит, сост. С. М. Орус-оол. – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1995. – 222 с. (На тувинском яз.)

16. Далай-Байбын хаан : Тыва маадырлыг тоолдар [Далай-Байбын хан : Тувинские героические сказания] / Сказитель Б. Х. Тюлюш, сост. С. М. Орус-оол. – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1994. – 234 с. (На тувинском яз.)

17. Тыва улустун тоолдары : Тываның тоолчуларынын II дугаар следунун материалдары [Тувинские героические сказания и сказки : Материалы II слета сказителей Тувы 1962 г.] / Сказители С. Д. Дондук, Х. С. Монгуш, Д. С. Кашкак и др. ; Сост., вступ. ст., коммент. С. М. Орус-оол. – Кызыл, Абакан : ООО ИПП Журналист, 2012. – С. 27–225. (На тувинском яз.)

18. Zhengchun S. 图瓦语和图瓦人的多语生活 (Тувинский язык и мультиязычная жизнь тувинцев Китая). – Beijing : [б. и.], 2016. – 348 с. (На китайском яз.)

19. Юша Ж. М. Фольклор и обряд тувинцев Китая в начале XXI века. Структура. Семантика. Прагматика. – Новосибирск : Наука, 2018. – 400 с.

20. Юша Ж. М. Сказитель Тыдык – хранитель эпической традиции тувинцев Китая // Героический эпос и сказительское искусство народов Евразии : сохранение, изучение и популяризация : материалы Всероссийской науч.-практ. конф., посвященной 100-летию со дня рождения сказительницы Н. Черновой / Отв. ред. Н. В. Екеев. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2019. – С. 185–191.

21. Шорские героические сказания / Вступ. ст., подг. текста, пер., коммент. А. И. Чудоякова. – Москва ; Новосибирск : Наука, 1998. – 463 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 17). (На шорском и русс. яз.)

22. Хакасский героический эпос : Ай-Хуучин / Запись и подг. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и русс. яз.)

23. Рукопись сказания «Бөге Сагаан-Тоолай» / Запись, расшифр., перевод Ж. М. Юша // Полевые материалы Ж. М. Юша, собранные среди тувинцев Китая в период 2010–2018 гг. – 105 л.

24. Рукопись сказания «Буга-Чарын, Букту-Кириш» / Запись, расшифр., пер. Ж. М. Юша // Полевые материалы Ж. М. Юша, собранные среди тувинцев Китая в период 2010–2018 гг. – 135 л.

25. Рукопись сказания «Хунан-Кара» / Запись, расш., пер. Ж. М. Юша // Полевые материалы Ж. М. Юша, собранные среди тувинцев Китая в период 2010–2018 гг. – 102 л.

### References

1. Yusha Zh. M. Folklore and ritual of the Tuvans of China at the beginning of the XXI century: structure, semantics, pragmatics. Dissertation of Doctor of Philological Sciences. Novosibirsk, 2017, 434 p. (In Russ.)
2. Tales and legends of the Altai Tuvans. Coll. by E. Taube, transl. from German by B. E. Chistova. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1994, 382 p. (Tales and myths of the peoples of the East). (In Russ.)
3. Tuvan heroic tales. Comp., article, text preparation, comm. and dictionaries by S. M. Orus-ool; comm. to transl. by A. V. Kudiyarov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 582 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 12). (In Tuvan and Russ.)
4. Radlov V. V. Sub-dialects of the Altai. Part 1. In: Samples of folk literature of the Turkic tribes living in southern Siberia and the Dzungarian steppe. Saint Petersburg, Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1866, pp. 399–409. (In Russ.)
5. Potanin G. N. Essays on Northwestern Mongolia. Iss. 4. Saint Petersburg, V. Kirshbaum Printing house, 1883, pp. 167–648. (In Russ.)
6. Katanov N. F. Adverbs of Uriyangkhai (Soyots), Abakan Tatar and Karagas. Texts coll. and transl. by N. F. Katanov. Part 9. In: Samples of folk literature of the Turkic tribes, published by V. V. Radlov. Saint Petersburg, Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1907, pp. 1–181. (In Russ.)
7. Kon F. Ya. Expedition to Coyotey. For fifty years. Vol. 3. Moscow, Sovetskii pisatel' Publ., 1934, pp. 174–209. (In Russ.)
8. Grebnev L. V. Tuvan heroic epic (experience of historical and ethnographic analysis). Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1960, 145 p. (In Russ.)
9. Bayskhan (Orus-ool) S. M. Poetics of the Tuvan heroic epic. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1987, 72 p. (In Russ.)
10. Orus-ool S. M. Tuvan heroic legends (Textual criticism, poetics, style). Moscow, MAKS PRESS Publ., 2001, 424 p. (In Russ.)
11. Hertek L. K. Mythological tradition in the Tuvan heroic legends. Plots and images. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 2005, 212 p. (In Russ.)
12. Ondar M. V. Standards reflecting the time in the Tuvan heroic tales. *Philology. Theory & Practice*. 2017, No. 1 (67): in 2 vol. Vol. 2, pp. 157–163. (In Russ.)
13. Alday-Buuchu: Tuvan heroic tales. Narrator B. Ch. Salchak, comp. S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1993, 288 p. (In Tuvan)
14. Ary-khan: Tuvan heroic tales. Narrator D. D. Salchak, comp. S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1996, 205 p. (In Tuvan)
15. Boktu-Kirish, Bora-Sheeley: Tuvan heroic tales. Narrator Ch. U. Irgit, comp. S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1995, 222 p. (In Tuvan)
16. Dalay-Baybyn khan: Tuvan heroic tales. Narrator B. H. Tyulyush, comp. S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1994, 234 p. (In Tuvan)
17. Tuvan heroic tales and fairy tales: materials of the 2<sup>nd</sup> meeting of Tuva narrators, 1962. Narrators S. D. Donduk, H. S. Mongush, D. S. Kashkak, etc. Comp., introduction, comm. by S. M. Orus-ool. Kyzyl, Abakan, Zhurnalists Publ., 2012, pp. 27–225. (In Tuvan)
18. Zhengchun S. Tuva Language and the multi-lingual life of the Tuvan people in China. Beijing, 2016, 348 p. (In Chinese)
19. Yusha Zh. M. Folklore and ritual of the Tuvans of China at the beginning of the XXI century. Structure. Semantics. Pragmatics. Novosibirsk, Nauka Publ., 2018, 400 p. (In Russ.)
20. Yusha Zh. M. Narrator Tydyk guardian epic tradition of Tuvans of China. In: Heroic epic and storytelling art of the peoples of Eurasia: preservation, study and popularization. Materials of the all-Russian scientific and practical conference dedicated to the 100<sup>th</sup> anniversary of the birth of the storyteller N. Chernova. Ed. N. V. Ekeev. Gorno-Altaysk, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ., 2019, pp. 185–191. (In Russ.)

21. Shor heroic tales. Transl., comp. by A. I. Chudoyakov. Moscow, Novosibirsk, Nauka Publ., 1998, 463 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 17). (In Shor and Russ.)

22. Khakas heroic epic: Ai-Huuchin. Rec., comp. by V. E. Maynogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 16). (In Khakas and Russ.)

23. The manuscript of tales of the “Boge Sagaan-Toolay”. Recording, decoding, transl. by Zh. M. Yusha. In: Field materials of Zh. M. Yusha, collected among the Tuvans of China in the period 2010–2018. 105 sh. (In Tuvan and Russ.)

24. The manuscript of tales of the “Buga-Charyn, Buktu-Kirish”. Recording, decoding, transl. by Zh. M. Yusha. In: Field materials of Zh. M. Yusha, collected among the Tuvans of China in the period 2010–2018. 135 sh. (In Tuvan and Russ.)

25. The manuscript of tales of the “Hunan-Kara”. Recording, decoding, transl. by Zh. M. Yusha. In: Field materials of Zh. M. Yusha, collected among the Tuvans of China in the period 2010–2018. 102 sh. (In Tuvan and Russ.)

УДК 398.22(=512.145)(477.75)  
DOI 10.25587/q2994-0520-2929-h

Ф. А. Сеферова

Крымский инженерно-педагогический университет им. Февзи Якубова

## СИСТЕМА ОБРАЗОВ ПТИЦ В КРЫМСКОТАТАРСКИХ ЭПИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

*Аннотация.* В крымскотатарском фольклоре, как и в фольклоре других тюркоязычных народов, зафиксированы древние сюжеты о птицах (лебедь, сокол, орел, филин и др.), которые со временем видоизменялись, трансформировались соответственно новым историческим условиям и особенностям устной поэтической традиции этих народов. Предмет статьи составляют эпические сказания, содержащие систему образов птиц, имеющих сакральное значение для народа. Актуальность темы обусловлена недостаточностью изучения этой проблемы, а также необходимостью дальнейшего исследования особенностей выражения системы образов птиц в крымскотатарском сказочном эпосе. Целью данного исследования является изучение системы образов птиц в идейно-художественной структуре эпических сказаний. Для достижения поставленной цели необходимо решить ряд задач: ознакомиться с научно-теоретическими источниками по устному народному творчеству; проанализировать тексты эпических сказаний; сделать выводы о полученных результатах и определить перспективы дальнейших исследований. Учитывая важность проблемы понимания символики птиц в эпических сказаниях, в данной статье осуществляется попытка её описания и анализа с помощью сравнительно-исторического, культурно-исторического, интерпретационно-текстового методов анализа. Проведённое исследование позволяет сделать вывод о том, что в эпических сказаниях система образов птиц используется для выражения представлений народа о мифическом времени и тотемистических предках. Об этом же говорят сохранившиеся до наших дней реликты культа птиц у крымских татар. Исключительно интересны мотивы приручения воробья, жаворонка, соловья и др., выступающих в роли связных, и эпизоды выслеживания врагами лебедя с целью узнать место нахождения возлюбленного или же потерянного героя. Исследование системы образов птиц в сказочном эпосе представляют интерес не только как продукт художественного вымысла народа, но и как объект историко-генетического исследования, которое должно способствовать развитию фольклористической науки по этническому и региональному принципу.

*Ключевые слова:* образ, архаика, символика, сакральное значение, сюжетные линии, реликты, культ птиц, генезис, сказочный эпос, тотем.

F. A. Seferova

### Bird image system in the Crimean Tatar epic tales

*Abstract.* In the Crimean Tatar folklore, as in the folklore of other Turkic-speaking peoples, ancient stories about birds (swan, falcon, eagle, eagle owl, etc.) are attested, which have changed over time, transformed according to the new historical conditions and the peculiarities of the oral poetic tradition of these peoples. The subject of the article is epic legends containing a system of images of birds that are sacred to the people. The relevance of the topic is due to the lack of study of this problem, as well as the need for further study of the features of the expression of the system of images of birds in the Crimean Tatar fairy tale epic. The purpose of this study is to study the system of images of birds in the ideological and artistic structure of epic legends. To achieve this goal, it is necessary to solve a number of tasks: to get acquainted with scientific and theoretical sources on oral folk art; analyze the texts of epic legends; draw conclusions about the results obtained and determine the prospects for further research. Considering the importance of the problem of understanding the symbolism of birds in

---

СЕФЕРОВА Фера Асановна – к. филол. н., доц. каф. крымскотатарской литературы и журналистики, Крымский инженерно-педагогический университет им. Февзи Якубова, Симферополь, Россия.

E-mail: [fera-sef@ukr.net](mailto:fera-sef@ukr.net)

SEFEROVA Fera Asanovna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of the Department of Crimean Tatar literature and journalism, Crimean engineering and pedagogical University named after Fevzi Yakubov, Simferopol, Russia.

E-mail: [fera-sef@ukr.net](mailto:fera-sef@ukr.net)

epic legends, this article attempts to describe and analyze it using comparative-historical, cultural-historical, interpretation-textual methods of analysis. The conducted research allows us to conclude that in epic legends the system of images of birds is used to express the ideas of the people about the mythical time and totemistic ancestors. The relics of the cult of birds among the Crimean Tatars that have survived to this day speak of this. The motifs for the domestication of a sparrow, a lark, a nightingale, etc., acting as messengers, and episodes of the enemies tracking down a swan in order to find out the location of a beloved or a lost hero are extremely interesting. The study of the system of images of birds in the fairytale epic is of interest not only as a product of the artistic invention of the people, but also as an object of historical and genetic research, which should contribute to the development of folkloristic studies on an ethnic and regional basis.

*Keywords:* image, archaic, symbolism, sacred meaning, story lines, relics, bird cult, genesis, fairy epic, totem.

## **Введение**

Фольклор, важное место в составе которого занимает сказочный эпос, является одним из основных источников при определении национального менталитета. В нём отражается ценностная картина мира народа, его отношение к действительности. Методологический принцип этноцентризма, каким оперирует современная когнитивная ономазиология, как правило, используется в исследованиях, в каких, по словам О. О. Селивановой, «язык рассматривается как символическая система, что фиксирует явления характера и ментальности определённого этноса, его мировоззрение, систему этических и эстетических ценностей, норм поведения, традиции, обычаи, обряды, мифы, верования, представлений» [1, с. 151]. Представляет интерес и работа известного учёного Ю. Д. Апресян, который, характеризуя этноцентризм, подчёркивает: «Каждый природный язык отражает определённый способ принятия и организации (концептуализации) действительности. Присущий языку способ концептуализации действительности (взгляды на мир) является частично универсальным, частично национально специфичным, носители разных языков могут воспринимать мир иначе, что обусловлено особенностями каждого из языков» [2, с. 38–39]. Данное рассуждение Ю. Д. Апресян имеет для нас принципиальное значение, поскольку, на наш взгляд, именно в поэтике фольклорного текста национальная специфика концептуализации действительности находит блестящее выражение.

## **Мифологический контекст эпических сказаний тюркоязычных народов**

В фольклоре тюркоязычных народов есть такая группа эпических сказаний, в которых отразились представления о сверхъестественности птиц, их чудодейственных способностях. Им приписывается способность предвидеть будущее, в сложных ситуациях говорить на разумном языке; они наделяются магическим умением и большой силой. Наделение птиц особой поэтикой объясняется тем, что птицы играли большую роль в духовной и материальной жизни народов.

Попытка осмыслить сложный мифологический философский контекст сказочного эпоса, особенности поэтики предстаёт во многих исследованиях. Так, исследователь М. Х. Бакиров в книге «Татарский фольклор», опираясь на общепринятую методикку, тюрко-булгаро-татарские мифы объединяет в следующие категории и разновидности: этиологические, космогонические, солярные и астральные, антропогонические и этногонические. «Этиологические мифы из жизни флоры и фауны представляют собой мифолого-фантастические рассказы, связанные с миром животных, птиц, растений. Согласно этим рассказам, горох появился из слезинок быка, ячмень – из живой воды; душа умершего человека якобы превращается в бабочку... – отмечает М. Х. Бакиров. – Кроме прочего, это и мифы о том, что в одну из ночей расцветает папоротник, цветок которого позволяет стать человеком-невидимкой, или же якобы на том месте, где режут скотину, появляется птица счастья куйгырыш; также это легенды и верования о птице счастья Хумай или о Сак-Соке...» [3, с. 31]. Не можем обойти вниманием и работу Л. Х. Мухаметзяновой «Татарский эпос: книжные дастаны», т. к. в ней прослеживаются образы мифических птиц Симруг (Семург) [4, с. 172–174], Лякляка (аиста) [4, с. 285], а также образ Ворона [4, с. 279]. Представляет интерес статья Ф. Ю. Юсупова «Сказочный эпос сибирских татар: йомаки о животных». В ней отмечена такая характерная особенность сказочного эпоса сибирских татар как общность сюжетной линии с участием птицы Семург со сказками других народов, переживших влияние персидской литературы [5, с. 111]. Подтверждением того факта нам представляется

мнение И. В. Стеблевой, что подобная сюжетная линия повторяется и в турецких, азербайджанских, туркменских сказках [6, с. 111]. «Укреплению этих взглядов способствовали также и легенды о пророке Сулеймане из исламской религиозной мифологии, как единственном существе, который понимал язык животных и птиц и общался с ними, – отмечает Ф. Ю. Юсупов» [5, с. 108]. Свой взгляд на архетипический образ птицы в системе мифологических представлений татар в общетюркском контексте высказывает и исследователь Л. Х. Давлетшина. Её размышления основываются на мифологизме в татарской прозе конца XX – начала XXI вв. [7, с. 98–150]. Новое прочтение, истолкование сказочного эпоса сквозь призму мировой мифологии представляют работы крымскотатарских исследователей Н. К. Эмирусейн, Э. А. Сеферова, А. Кокиевой. Наблюдения показывают, что историко-этнографические детали и ритуалы, связанные с мифологическими представлениями народа, своеобразное построение образов и описание событий, и, наконец, словарь песен-обращений, припевок, обрамляюще-инициальных формул эпических сказаний дают нам основание полагать, что мифологическая модель мира, скрытая в материале текстов, в которых образы птиц занимают важное место, архаична.

### **Символика акъкъу – лебеда**

В мировоззрении крымскотатарского народа водоплавающие, хищные, домашние птицы несут особую мифологическую семантику. Так, исследователи К. Джаманаклы [8], Дж. Бекиров [9], Э. А. Сеферов [10] в своих трудах отмечают, что в глубокой древности лебедь был тотемом не только крымскотатарского, но и некоторых тюркских народов. В этом же ключе можно отметить и исследования Е. М. Мелетинского, утверждающего, что лебедь был тотемом некоторых родов в составе якутов, телеутов, челканцев, кумандинцев, качинцев, тувинцев [11, с. 249].

Сохранились сведения, свидетельствующие о роли лебеда в духовной жизни тюркоязычных народов: причинять зло, разорять гнездо, беспокоить, проклинать и тем более убивать лебедя запрещается по сей день. Следы осуждения хана Тахтамыш за непочтительное отношение к акъкъу (лебедю) сохранились в дастане «Эдиге бий». Хан Тахтамыш, убегая от преследований Нураддина, прячется в камышах. Лебеди, встревоженные Тахтамышем, взлетают вверх и выдают его. Хан Тахтамыш, совершая большой грех, проклинает лебедей: *Акъкъу къушлар, къаз къушлар, Сизни сунгъур, боз къушлар Эдигенинь улы Нураддин – Алла бермесин мурадын Мени юрттан айыргъач Сизни де гольден айырсин! Къанатынъыз тоздырып Башынъызны къайырсин!* [12, с. 47] ‘Лебеди-птицы, серые птицы, Сын Эдиге Нураддин – Пусть Аллах покарает его и не исполнит его желаний, Как он меня разлучил от Родины, Так пусть и вас разлучит от озера, Сломает вам крылья, Свернёт головы!’<sup>1</sup>.

Как свидетельствуют наши исследования над сюжетным и поэтическим строем вариантов дастана «Эдиге» и «Эдиге бий», наблюдается картина изменчивости текста эпоса. Вероятно, у каждого сказителя были свои особенности в манере сказа, способах использования традиционного текста и поэтики, однако всегда оставались неизменными – это сюжетная линия сказания и традиционная поэтика. Так, от текстов эпоса до наших дней дошёл без существенных изменений миф, примыкающий к рассказу о сотворении мира водоплавающей птицей – богиней-лебедью, матерью мира Умай. Глубокое теоретическое осмысление мифологического контекста эпоса, особенности его поэтики предстаёт в работах В. И. Абаева. В них отмечена такая характерная особенность древних представлений, как почитание тюркоязычными народами птицы-прародительницы, возможно, связанное с важной ролью этого мифологического персонажа в древнейших пластах мировоззрения. Кроме того, автор пишет: «...древнейшее существо – богиня-лебедь, мать мира Умай, доставшая из вод мирового океана землю, которая росла и превратилась в мировую гору. Лебедь наделена женской символикой, олицетворяющей красоту, верность, чистоту, непорочность» [13, с. 86].

### **Сакральное значение орла, филина, сокола**

Мотив птиц, имеющих сакральное значение, особенно характерен для дастанов «Арзу и Гамбар» («Арзы ве Гамбер»), «Керем и Аслыхан» («Керем ве Аслыхан»), «Эдиге», «Эдиге бий» (вариант), «Наркамыш». Сохранилось много преданий о почитании орла, сокола, филина тюркскими народами. Согласно древним воззрениям крымских татар, на «мировой горе» растёт

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора.

мировое дерево. На его ветках сидит орлица (*анача тогъан*). Согласно мифу, функция орлицы состоит из охоты и наблюдения за окружающим миром. Так, в упомянутом выше эпическом сказании «Эдиге бий» основные события, происшествия и наказания виновных происходят под деревом, растущим на берегу Шекерли голь (Сахарное озеро), на котором орлица высиживает двух птенцов. Под деревом собираются ханы на охоту, там же происходит сговор завистливого Темирхана с Куртлукая о похищении яйца из гнезда орлицы. Под деревом происходит зло, и там же Куртлукая получает суровый приговор за воровство – изгнание на Карадаг (Чёрная гора): *Токътамыш ханнынъ энъ севгени бир анача тогъан экен. Анача тогъан эр йылы эки йымырта къозлар ве ондан чыкъкъан яш тогъанлар йыртыны пек уста урар экенлер.... Къутлукъая Темирханнынъ къушчысына анача тогъаннынъ бир йымыртасыны берип джибере, ювагъа быдакъ байкъушнынъ йымыртасыны къоя* [14, с. 24–25] ‘У Тахтамыш хана была любимая птица – ловчая орлица. Орлица свила гнездо на высоком дереве и каждый год высиживала двух птенцов. Куртлукая похитил яйцо орлицы, подложив в гнездо яйцо филина’. В крымскотатарском фольклоре орёл (*къартал*), орлица (*анача тогъан*) представлены как заступники, покровители человека. В памяти народа сохранились отголоски древних преданий о том, как в древние времена орёл своими когтями поднял с земли и унёс быка. Этот бык жил в те времена, когда не было на земле людей, скота, деревьев. Никто не знал, откуда он появился: ведь бык был первым животным на земле. По утверждению исследователей, основные виды модели мироздания связаны с космическими телами. Вертикальное устройство Земли и деление на высший, средний и нижний уровни согласуется с образом мирового дерева. Высшая часть – верхняя часть дерева, небо (Солнце, Луна, звёзды), горные хребты, устья рек, *птицы*. Срединная часть – ствол дерева, долины, люди, теплокровные животные. Подземная часть – это корни деревьев, пещеры, горные ущелья, вода, насекомые, животные, живущие в норах [15, с. 110]. Обратимся к материалу сказки «Ветошник» («Джырыкъ»). Хотя фабула сказочного эпоса об орле, солнце, долине и пещере насыщена архаическими представлениями и фантастикой, центральный герой его не столь романтичен, он таится под личиной простака, ветошника, сироты. На нём рваный тулуп и потёртая шапка, и сам он невзрачен на вид, но под невзрачной внешностью таятся в нём и раскрываются в час подвига и ловкость, и смекалка, и упорство в достижении цели. Джырыку, попавшему в беду, помогает орёл, достаёт его из пещеры: *Бир кунъ уйле вакътында балабан бир къартал къушу учып келе, къобанынъ агъызына къона. О, къобанынъ агъызына къонгъаны киби, Джырыкъ онынъ аякъларына япыша, къартал-къуш бирден абдырап учып къача. Бираз вакъыттан сонъ къартал-къуш тала, оны котерамай, догъру тюз бир ерге барып къона* [6, с. 334] ‘Однажды в обеденное время один орёл прилетел и опустился возле отверстия пещеры. Джырык тут же уцепился за него. Вспугнутый орёл поднялся к солнцу вместе с Джырыком, а когда его силы были на исходе, медленно опустился на долину’. В мировоззрении крымских татар птицы, в данном случае орёл, считается средством контакта с верхней, средней и подземной частями мира.

Представляют интерес и древние сюжеты с участием филина (*байкъуш*). По одному из мифов филин поучал самого пророка Ноха (библейский Ной), его признавали мудрейшим из птиц. Следы почтительного отношения к соколу сохранились в эпических сказаниях. Сокол – единственный из птиц, которому повезло с названиями на крымскотатарском языке – *лячин, шаин, сапсан*. Сокол является олицетворением гордой красоты, мудрости и смелости: *Тюш, гүзелим, сен мында, Сени къызым япарым. Юксек сарай ичинде Лячин киби бакъарым* [12, с. 102] ‘Спустись ко мне красавица, Будь моей дочерью. Жить ты будешь в высоком дворце, как соколица в прекрасном саду’.

#### **Функции древних мифологических образов и ритуалов в развитии сюжета с использованием птиц**

Исходя из известной литературы отметим, что в крымскотатарских эпических сказаниях популярны сюжеты с участием таких птиц, как ласточка (*къарылгъач*), соловей (*бульбуль*), ястреб-перепелятник (*къыргъый*), серый воробей (*бозторгъай*), ворон (*кузгъун*). Обратимся к материалу дастана «Керем и Аслыхан»: *Падиша огълунынъ авджы къыргъыйы бир къуш артындан къувып, буюк бир багъча ичине кирип кете* [14, с. 296] ‘Ястреб-охотник сына падишаха, охотясь за птицей, залетел в большой сад’. Появление ястреба, воплощающего злые силы и покрови-

тельствующего раздору, глубоко символично. Под её крыльями происходит диалог двух людей, которые не могут найти общий язык: **Къыз**: *Бабам мени къафесте туткъандай тута, ич бир ерге чыкъармай. Ялварам санъа, эгер мени севсенъ, кель манъа керем эйле (мени аджы)...* **Огълан**: *Яхшы, мен сенден ич айырылмакъ истемесем де. Шимдилек озъ башынъа быракъайым. Амма сен де менден не ичюн къачкъанынъны айт. Бельки, энди мени севмейсинъдир?* [14, с. 296] **Девушка**: Отец держит меня словно птицу в клетке, никуда не пускает. Прошу, если ты меня любишь, пожалей меня. **Джигит**: Хорошо, даже если я не хочу разлучаться с тобой, я тебя оставляю. Но почему ты меня избегаешь?. Напомним, что в контексте древнетюркских традиционных представлений ястреб – это образ надвигающейся тревоги, разлуки, мрачного предчувствия. Сама эта сцена происходит под сенью крыльев хищной птицы. Образ этой птицы можно понимать как воплощение неких враждебных сил. Возможно, народ вкладывал и такой смысл в этот образ, но дастан читается несколько сложнее. Обратим внимание на то, когда появляется образ ястреба. Появляется он после решения *кешиша-папаза* запретить дочери встречаться с сыном падишаха: *Меним диним христиан дини, огълан исе мусульман дининде. Къызымны гъайры динлиге бермек, динимизге, шерияткъа уймай – гунадыр* [14, с. 295] ‘Я – христианин, а сын падишаха – мусульманин. Отдать дочь за иноверца – значит совершить грех’.

В сказочном эпосе о птицах много оригинальных сюжетов, стилистических особенностей, нетипичных фабул и характеров. Одну из основ генезиса широко распространённого в эпических сказаниях крымскотатарского народа образа и мотивов волшебной «чудесной птицы невиданной красоты», спасающей героя от врагов, а затем спускающейся вместе с героем сказки в подземное царство, можно рассмотреть в развитии сюжета «Сказки о Чамаширджи-оглане» («Сказка о юноше-постирале»): «Вдруг, откуда ни возьмись, прилетела большая птица невиданной красоты и села над его головой на ветке. Подкрался к ней Чамаширджи, уличил мгновение и схватил крепко за ноги. Каково же было его удивление, когда чудесная птица не только не уступила его силе, но, раскрыв крылья, поднялась со своим похитителем в воздух... Долго ли, коротко ли летели путники, семь дней и семь ночей пролетели они, а на восьмой день опустились в глухом лесу у ворот мраморного дворца ослепительной красоты. Коснувшись земли, чудесная птица издала оглушительный крик, и в ту минуту ворота дворца открылись, и из них вышла такая красавица, с очарованием которой могла бы поспорить разве лишь луна на четырнадцатый день своего света» [16, с. 98]. Здесь при содействии чудесной птицы центральный герой Чамаширджи-оглан (юноша-постирала) должен был подвергнут процедуре инициации в густом лесу, в мраморном дворце дочери мифологического персонажа, «великого падишаха, властителя подземного Таберистана, повелителя волшебных пери». Характерно, что при удивительном изобилии упоминаемых ритуалов в сказке, представительница высокого сана – дочь падишаха иного мира, восхищённая пением юноши из человеческого рода, желает вступить в брак с ним. По мифологии личность, находящаяся под воздействием иного мира или же нечистой силы, как бы мертва, отчуждена и может быть оживлена только после посвящения её ритуалу. Подтверждением того факта нам представляются мнение исследователя К. Имамова. Так он пишет: «Секретные ритуалы системы древневосточной мифологии свершались как церемониал чествования богов. Эти обряды выполняли, в основном, функции обуздания силы и эмоций юношей и служили целям подчинения их общеплеменным и родовым интересам. Подобные мифологические ритуалы долгое время сохранялись среди тюркских племён» [17, с. 264]. И действительно, благодаря секретным ритуалам и обрядам дочери падишаха подземного Таберистана, Чамаширджи оглан должен был родиться заново и возвратиться в этот бранный мир живым и невредимым. В сказке основная функция традиционного мотива испытания заключается в определении мудрости, силы разума, сообразительности, а не силы, мощи центрального героя. Примечательно, что форма и основная функция мифологического ритуала близка к древнейшим традициям, восходящим к периоду матриархата. Согласно этой традиции, женщина выбирала себе жениха, она же ставила свадебные условия: «Знай, что давно уже внимаю я звукам твоего голоса, когда поёшь ты свои дивные песни, знай, что давно уже пленилась я твоей красотой и силой. Я должна выбрать себе жениха, и сама судьба принесла ко мне тебя, юношу из человеческого рода. По истечению трёх дней стану я твоей, а до тех пор будем ждать,

пока вернётся мой царственный отец» [16, с. 100]. За несдержанность и дерзкие поступки Чамаширджи оглан был выдворен из дворца и унесён той же огромной птицей.

### Семург в идейно-художественной структуре эпических сказаний

Не менее популярен в крымскотатарских эпических сказаниях сюжет о схождении в подземный мир или восхождении на небо героя и его вызволения огромной птицей *Семург* в благодарность за спасение им её птенцов от страшного дракона-Аджджерха. По пути в средний мир (мир людей) герой кормит птицу мясом быков из сорока бочек и поит вином из сорока бочек, а когда те заканчиваются – своей плотью. Птица Семург догадывается об этом и уже на земле выплёвывает их и залечивает раны героя – Кичик оглана: *Къуш: Эй, огълан, сен меним къартлыгъымда расткельдинь, яшлыгъымда расткельген олса эдинь, мен сени шу саат ярыкъ дюнъягъа алып чыкъар эдим. Насыл да олса, мен сени чыкъарырым, лякин 40 метий эт, 40 метий шарап алырсынъ, – дей* [8, с. 71] ‘Эй, джигит, как жаль, что ты встретился мне на старости лет, в молодости я тотчас бы вывел тебя на белый свет. Если ты будешь кормить меня в пути, я выведу тебя, но для этого тебе надо будет взять с собой 40 бочек мяса и 40 бочек вина’. Следует отметить, что в идейно-художественной структуре эпических сказаний Семург изображается как птица, понимающая человеческую речь, и сама говорит человеческим языком. Она может переправить центрального героя, правда, с некоторыми усилиями, через труднодоступные горы и ущелья, через море, перелететь неприступную стену... Птица Семург не покидает героя в беде, уносит от погони. Перо её обладает магической силой: оно излечивает любой недуг. Стоит погладить этим пером больное место страдающего, и он выздоравливает. Особый интерес в этом смысле представляет отличающаяся высокими художественными достоинствами сказка «Бесстрашный младший сын» («Къоркъмагъан кичик огълан»). Младший сын падишаха – юноша поборник добра и справедливости без страха и колебаний вступает в бой с огромной змеей, побеждает змеиное племя, а когда он оказывается на распутье, то птица-мать помогает ему, попавшему в беду, достаёт его из глубокого колодца. В данном случае птица-мать выступает в роли советчицы и наставницы. Сама, рискуя погибнуть, спасает от погони Кичик оглана и возвращает его живым и невредимым к родному очагу: «Птица: Не бойся, мой друг, ты спас моих птенцов, я готова исполнить твоё желание. Чего ты хочешь? Кичик оглан: Что я могу от тебя желать? Ты всего лишь птица... Если так, то вынеси меня на своих крыльях из этого глубокого колодца» [8, с. 72].

### Система образов птиц в обрамляюще-инициальных формулах сказочного эпоса

Отражением мифического времени можно объяснить и традиционный зачин к эпическим сказаниям, в содержании которого упоминаются птицы (воробьи, гуси и др.). Сразу отметим, что обрамляюще-инициальные и финальные формулы крымскотатарского сказочного эпоса – *текерлеме, такмак* (зачин) имеют стихотворную форму. Так, некоторые указания в тексте зачинов непосредственно апеллируют к представлениям о мифическом времени и тотемистических предках. В зачинах сообщается, что действие произошло ‘в давние-давние времена, когда герой, будучи ребёнком, лежал в колыбели, а рассказчик находился во дворе, верблюды же были глашатаями, небо было медным, а земля безводной, а *гуси* были величиной с *воробьёв*, у лягушек выросли крылья, и они принялись летать, а рыбы в море стали переезжать’ *Эвель эвель экенде, Эвель заман экенде, Девелер деллял экенде, Сен бешикте экенде, Мен эшикте экенде, Къазлар торгъай экенде, Кокюмиз бакъыр экенде, еримиз такъыр экенде, Сувсыгъыр амамджы экенде, Къаплы-къуплу бакъалар къанатланды учмагъа, Денъиздеки балыкълар кира тутты кочмеге* [8, с. 27]. Иногда традиционные зачины выпадают, и сказка начинается с экспозиции. Средством создания комического эффекта является присутствие в экспозиции образов домашних птиц. Яркий тому пример – индюк, гусь, утка, курица и петух из «Сказки о хаджи тильки и правоверных пилигримах»: Однажды петух, курица, индюк, гусь и утка порешили пойти в Мекку на поклонение святым местам. Вот двинулись они в путь, а дорога была неблизкая... [16, с. 215].

### Приметы, связанные с образами птиц

В сказках о домашних птицах свойственный им басенный приём даёт возможность в неожиданных, поэтому особенно выразительных, ракурсах изображать человеческие характеры, взаимоотношения. Петух (*хораз*), курица (*тавукъ*) считались «носителями» достатка в семье.

Так, символом зари является пение петуха, которое служило средством измерения времени, когда часы ещё широко не использовали. Петух, господствующий на своём дворе, на своей свалке, является символом хозяина: *Хораз олер, козю чёллюкте кьальыр* 'Даже умирая, петух будет смотреть на мусорную свалку' или же образ петуха может быть символом красоты: *Хоразгьа кьуйрукь ярашыр, эрге – мыйыкь* 'Петуху хвост к лицу, а мужчине – усы'. Мораль в них, как в басне, провозглашена открыто: *Тавукь сув ичер де, Аллагьа бакьар* 'Даже курица, когда пьёт воду, благодарит на Всевышнего'; *Тавукьларнен ят, хоразларнен тур!* 'Ложись с курами, а вставай с петухами!'. По сведениям информаторов, с курицей связывались народные приметы. Так, «крик курицы вечером по-петушиному предвещало смерть одного из домочадцев. Чтобы предотвратить её, нужно было перебросить курицу через крышу или зарезать её» [18, с. 18].

По рассказам информаторов, передающим слышанное ими от старшего поколения, запрещается убивать или беспокоить голубей (*зогерджин*), летучих мышей (*миявкьуши*), кукушек (*кококкуши*). Приметы, связанные с этими птицами: «голубь сел на ограду – к урожаю», «услышишь воркование голубя – к хорошей вести», «услышишь кукушку – будешь обманут чёртом (шайтаном)» [19, с. 56] и др. Отметим, что народное сознание формулировало в сказочном эпосе самые значительные мысли, суждения о важных сторонах жизни, придавая им художественную форму. В сказке «Богач и работник» («Байнен ыргьат») находчивый работник смеётся над богачом, умудрившись перехитрить даже кукушку: *Бай адам ыргьаткьа: Коресиньми, ыргьат, кокок кьуш багьыра, энди вакьыт толды, – дей. Ыргьат аман элине балабан бир сырыкь ала да: Ой, ярамаз, маали-маальсиз кокок багьырырмы? О, шайтан олмалыдыр, – дей* [8, с. 277] 'Богач работнику говорит: Видишь, кукушка кукует, уже пора на работу. Работник тут же взял в руки длинный шест и закричал: Негодница, ты почему не вовремя кукуешь? Ты, наверное, порождение шайтана!'. Переноса законы и обычаи человеческого общества в жизнь птиц, народная проза создаёт богатую сюжетными коллизиями и красками картину реального мира. Часто сюжет этих сказок содержит глубокие социальные выводы. Действуют все птицы, окружающие человека. Каждый персонаж в сказке наделён подобающими ему и метко выбранными чертами.

Отметим, что к вороне у крымских татар сложилось двойное отношение. Предзнаменованием добра, блага и удачи считалось у крымских татар увидеть ворону с белой отметиной (*ала кьаргьа*). Крик такой птицы предвещал удачу и добро. Однако, как птица, питающаяся падалью, ворона (*кьаргьа*) рассматривалась в качестве нечистой птицы. Ворона – чистоту не любит: *Кьаргьанен дост олгьаннынь бурну булашыкьтан арынмаз* 'У того, кто подружится с вороной, нос всегда будет в грязи', *Бульбульнен кьаргьанынь кьардашыгы, алимен джаильнинь ёлдашыгы* 'Дружба соловья и вороны – это дружба учёного и невежды' и др.

В отличие от вороны, ворон (*кьузгьун*) считался недоброй птицей, предвестником несчастья, беды. Примечательно, что тот же самый ворон иногда действует как помощник человека: вывозит центрального героя из утробы мёртвого коня, в своих цепких когтях уносит на гору и оставляет там одного: *Бир кьач вакьытлардан сонь, о адам атнынь кьурсагьы ичинден, лешинь чокьучлангьаныны дуя. Делик баягьы ачылган сонь, лешни чокьучлагьан кьузгьунны тутмагьа кьарар берип, онынь аягьына япыша... Бир вакьыттан сонь, кьузгьун бу огьланни бир юксек джапнынь устюне чыкьара* [8, с. 181] 'Через какое-то время человек почувствовал, как некое существо клюёт и разрывает труп коня на части. Когда ворон разорвал утробу трупа, человек крепко ухватился за него и поднялся с ним в небо. Как только ворон опустился на высокую гору, человек отпустил его'. Так в сказке «Гнев падишаха» («Падишанынь хышымы») на долю центрального героя выпадает множество испытаний, но ворон, сам рискуя погибнуть, возвращает героя невредимым к родному очагу. Заметим, что представление о вороне как существе недобром, олицетворяющем посредника между живыми и мёртвыми, отразилось во многих жанрах крымскотатарского фольклора. По сведениям информаторов, в древние времена крик ворона возле жилища объясняли как предвещание чьей-то смерти, возле стада – как падежа скота в скором будущем [20].

Встречающиеся в крымскотатарских сказках сюжеты о ласточке (*кьарылгьач*), журавле (*турна*), удоде (*байрым эркек*), соловье (*бульбуль*) основаны на убеждениях, существовавших не

только у крымскотатарского, но и у многих тюркоязычных народов [20]. Эти птицы наделяются человеческими качествами. В эпосе «Керем и Асылхан», упомянутый в содержании старинной песни *бульбуль* (соловей), является символом благородства, щедрости, трудолюбия: *Гуль да-льында бульбуль япар ювалар. Этрафнынь дюльберлерин йыгьсалар, Булмазлар онынъ мислин не чаре* [14, с. 297] ‘На веточке розы соловей строит своё гнездо. Хотя и соберут всех красавиц округи, Подобным соловью не будет никого’. Кроме всего прочего, соловей в сознании древних играл роль своеобразного кода, его именем обозначались различные понятия: *бульбуль* – «певец», «возлюбленный», «сладкоречивый» и т. д. Так, герой сказки «Юноша, который понимал язык птиц» («Къуш тилинден анълагъан бала») является сыном богатых, но жестоких родителей. Его презирают родители за то, что он некрасив, простоват. Однако юноше служит волшебная птица – соловей, который понимает человеческую речь и сам говорит человеческим языком, подсказывает герою, как ему лучше поступить. Соловей нетороплив, рассудителен и смыслён. И стоит юноше вздохнуть – «ох!» – как тут же появляется верный друг-соловей и выполняет любое задание. Действие в сказке развёртывается по цепочке, с повторами. В ней действуют и такие персонажи как ворон-отец и ворона-мать, которые вот уже три года не могут разрешить спор о том, кому принадлежит воронёнок. Далее следует традиционный сюжет: справедливое разрешение спора юношей, который понимал язык птиц: *Эй, падишам! Бала бабаныньдыр! Йигит сёзюни битирир-битирмез баба къаргъанен баласы бир тарафкъа, ана къаргъа дигер тарафкъа учып кетелер* [14, с. 5] ‘О, мой падишах! Воронёнок принадлежит отцу. И как только произнёс эти слова юноша, ворон-отец и воронёнок полетели в одну сторону, а ворона-мать в другую’.

Птицы являются постоянными эпитетами в стихотворных вставках, песнях к сказочному эпосу. Образ соловья часто используется для изображения характерных положительных черт девушки. Соловей является олицетворением красоты, нежности, изящества, мастерства. Следующий отрывок из эпоса «Наркъамыш» подтверждает данное отношение к соловью: *Тюш, гузелим, сен мында, Сени къарым япарым. Гуль багъчанынь ичинде Бульбуль киби бакъарым* [12, с. 102] ‘Спустись ко мне красавица, Будь моей женой. Жить ты будешь как соловей в прекрасном саду’. Речь девушки сравнивается с песней, щебетанием соловья. Свой взгляд на образно-стилистическое воздействие фольклора на восточную поэзию высказал известный исследователь С. Каганович. Его размышления основываются на характере преемственности культурных традиций в восточной поэзии. В статье исследователь приходит к выводу, что «любой традиционный образ также может иметь свой второй, а то и третий план, своё закреплённое за ним аллегорическое, иносказательное прочтение. Классические *роза и соловей* неизменно олицетворяют двух возлюбленных; мотылёк, сгорающий в пламени свечи, – это и влюблённый, погибающий в огне любви, а также – в поэзии суфийской – и человек, взыскующий истины, сгорающий в единении с божеством» [21, с. 228]. Такой подход даёт возможность установить и наглядно продемонстрировать, что образы птиц имеют древнейшие корни как в устной, так в письменной эпической традиции едва ли не всех тюркоязычных народов.

### Заключение

В данной статье выявлены сущностные характеристики образов птиц, которые актуализированы в силу того, что данные образы как символическое выражение архаических установок определяют особенности мировоззрения, миропонимания народа, входят в структуру системы его ценностей. В мифопоэтическом сознании предков крымских татар птицы представлены средством контакта с верхней, средней и подземной частями мира. При их содействии центральные герои подвергаются процедуре инициации, а также различного рода ритуалам. В эпических сказаниях отмечена такая характерная особенность древних представлений, как почитание птицы-прародительницы *акъкъу* (лебедя), возможно, связанное с важной ролью этого мифологического персонажа в древнейших пластах мировоззрения. Однако в контексте древних традиционных воззрений ястреб, ворон, ворона представлены как птицы, воплощающие беду, тревогу, разлуку. Из всего вышесказанного следует вывод о том, что, рассматривая систему образов птиц в крымскотатарских эпических сказаниях, мы лишь обозначили отправную точку дальнейших исследований.

### Литература

1. Селиванова О. О. Сучасна лінгвістика : напрями та проблеми : підручник. – Полтава : Довкілля-К, 2008. – 711 с. (На українском яз.)
2. Апресян Ю. Д. Образ человека по данным языка // Вопросы языкознания. – 1995. – № 1. – С. 36–41.
3. Бакиров М. Х. Татарский фольклор. – Казань : Ихлас, 2012. – 400 с.
4. Мухаметзянова Л. Х. Татарский эпос : книжные дастаны. – Казань : ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова, 2018. – 380 с.
5. Юсупов Ф. Ю. Сказочный эпос сибирских татар // Актуальные проблемы современной фольклористики. – Казань : Ихлас, 2016. – С. 98–127.
6. Давлетшина Л. Х. Мифологизм в татарской прозе конца XX – начала XXI вв. : дис. ... к. филол. н. – Казань, 2005. – 173 с.
7. Стеблева И. В. Об изучении образной системы классической тюркоязычной поэзии // Фольклор, литература и история Востока : материалы III Всесоюзной тюркологической конференции. – Ташкент : ФАН, 1984. – С. 324–327.
8. Къырымтатар халкъ масаллары. 2-нджи, ишленильген нешир / Тертип эткенлер : К. Джаманакълы, А. Усеин. – Симферополь : КъДЖИ «Къырымдевокъувпеднешир» неширияты, 2008. – 384 с. (На крымскотатарском яз.)
9. Бекиров Дж. Татар фольклоры. – Ташкент : Укитувчи, 1975. – 311 с. (На крымскотатарском яз.)
10. Сеферов Э. А. Отголоски древних верований у крымских татар // Къасевет. – 1995. – № 1. – С. 40–43.
11. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Наука, 1976. – 358 с.
12. Къырымтатар халкъ агъыз яратыджылыгы : Хрестоматия / Тертип этиджи Д. Бекиров. – Ташкент : Укитувчи, 1991. – 248 б. (На крымскотатарском яз.)
13. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1949. – 191 с.
14. Къырымтатар эфсанелери ве дастанлар / У. Эдемова тертип эти. – Акъмесджит : Таврия неширияты, къырымтатар бедий эдебияты болуги, 2004. – 340 с. (На крымскотатарском яз.)
15. Фрезер Дж. Дж. Поклонение деревьям. Глава 9 // Золотая ветвь. – Москва : Политиздат, 1986. – С. 110–120.
16. Сказки и легенды крымских татар. Печатается по изданию «Сказки и легенды татар Крыма, 1936 г.» : фольклорный сборник. – Симферополь : ГАУ РК «Медицентр им. Гаспринского», 2017. – 400 с.
17. Имамов К. Генезис и функции мотива испытания в сказочном эпосе // Фольклор, литература и история Востока : материалы III Всесоюзной тюркологической конференции. – Ташкент : ФАН, 1984. – С. 263–266.
18. Материалы фольклорной практики 19.07.2009 г. Информатор – Ревиде Эреджепова (1918 г. р., с. Корбекуль, Алушта) // Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «КИПУ». (На крымскотатарском яз.)
19. Материалы фольклорной практики 17.07.2011 г. Информатор – Сеит-Асан Ибраимов (1924 г. р., г. Симферополь) // Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «КИПУ». (На крымскотатарском яз.)
20. Материалы фольклорной практики 15.07.2011 г. Информатор – Исмет Ипекчиев (1924 г. р., с. Бешэв Симферопольского р-на) // Фольклорный фонд кафедры крымскотатарской литературы и журналистики ГБОУ ВО РК «КИПУ». (На крымскотатарском яз.)
21. Каганович С. О восточном романтизме // Фольклор, литература и история Востока : материалы III Всесоюзной тюркологической конференции. – Ташкент : ФАН, 1984. – С. 225–230.

### References

1. Selivanova O. O. Modern linguistics : directions and problems: textbook. Poltava, Dovkilliya-K Publ., 2006, 711 p. (In Ukrainian)
2. Апресян Yu. D. Human image according to language. *Voprosy Yazykoznaniiya*. 1995, No. 1, pp. 36–41. (In Russ.)
3. Bakirov M. Kh. Tatar folklore. Kazan, Ikhlas Publ., 2012, 400 p. (In Russ.)

4. Mukhametzyanova L. Kh. Tatar epic: book dastans. Kazan, G. Ibragimov ILLA Publ., 2018, 380 p. (In Russ.)
5. Yusupov F. Yu. The fairytale epic of the Siberian Tatars. In: Actual problems of modern folklore. Kazan, Ikhlas Publ., 2016, pp. 98–127. (In Russ.)
6. Stebleva I. V. On the study of the figurative system of classical Turkic poetry. In: Folklore, literature and history of the East: materials of 3<sup>rd</sup> All-Union Turkological conference. Tashkent, FAN Publ., 1984, pp. 324–327. (In Russ.)
7. Davletshina L. Kh. Mythologism in Tatar prose of the late XX and early XXI centuries. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2005, 173 p. (In Russ.)
8. Crimean Tatar folk tales. 2<sup>nd</sup> revised ed. Comp. K. Dzhamanakly, A. Usein. Simferopol, Crimean State Publ., 2008, 384 p. (In Crimean Tatar)
9. Bekirov Dzh. Tatar folklore. Tashkent, Ukituvchi Publ., 1975, 311 p. (In Crimean Tatar)
10. Seferov E. A. Echoes ancient beliefs among the Crimean Tatars. *K'asevet*. 1995, No. 1, pp. 40–43. (In Russ.)
11. Meletinsky E. M. The poetics of myth. Moscow, Nauka Publ., 1976, 358 p. (In Russ.)
12. Crimean Tatar folk oral art: Chrestomathy. Comp. D. Bekirov. Tashkent, Ukituvchi Publ., 1991, 248 p. (In Crimean Tatar)
13. Abaev V. I. Ossetian language and folklore. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1949, 191 p. (In Russ.)
14. Crimean Tatar legends and dastans. Comp. by U. Edemova. Akmesdzhit, Tavria Publ, Department of Crimean Tatar literature, 2004, 340 p. (In Crimean Tatar)
15. Freser J. J. Tree Worship. Ch. 9. In: Golden Bough. Moscow, Politizdat Publ., 1986, pp. 110–120. (In Russ.)
16. Fairy Tales and Legends of the Crimean Tatars. Published by the publication “Tales and legends of the Tatars of the Crimea, 1936”: folklore collection. Simferopol, Gasprinsky Media Center, 2017, 400 p. (In Russ.)
17. Imamov K. Genesis and the functions of the test motif in the fairytale epic. In: Folklore, literature and history of the East: materials of the 3<sup>rd</sup> All-Union Turkological Conference. Tashkent, FAN Publ., 1984, pp. 263–266. (In Russ.)
18. Folklore practice materials, July 19, 2009. Informer – Revide Eredzhepova (1918, Korbekul, Alushta). In: Folklore Fund of the Department of Crimean Tatar Literature and Journalism Crimean Engineering and Pedagogical University. (In Crimean Tatar)
19. Folklore practice materials, July 17, 2011. Informator – Seit-Asan Ibraimov (1924, Simferopol). In: Folklore Fund of the Department of Crimean Tatar Literature and Journalism Crimean Engineering and Pedagogical University. (In Crimean Tatar)
20. Folklore practice materials, July 15, 2011. Informator – Ismet Ipekchiev (1924, Beshev, Simferopol district). In: Folklore Fund of the Department of Crimean Tatar Literature and Journalism Crimean Engineering and Pedagogical University. (In Crimean Tatar)
21. Kaganovich S. About Eastern Romanticism. In: Folklore, literature and history of the East: materials of the 3<sup>rd</sup> All-Union Turkological Conference. Tashkent, FAN Publ., 1984, pp. 225–230. (In Russ.)

УДК 398.22(=221.18)

DOI 10.25587/r7631-4202-6161-e

М. В. Дарчиева

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева

## ОРНИТОМОРФНАЯ СИМВОЛИКА В ОСЕТИНСКИХ «КАДАГАХ О НАРТАХ»

*Аннотация.* Универсальные культурные коды исходят из древнейших архетипических представлений человека и при этом обладают национальной спецификой. Интерес для нас представляет биоморфный код культуры в фольклорных текстах. Целесообразным является рассмотрение орнитоморфной символики, поскольку главные художественные образы связаны с окружающей создателя и исполнителя эпоса природой и являются частью этнических представлений о мироустройстве. Актуальность избранной темы обосновывается отсутствием комплексных исследований по проблеме репрезентации биоморфного кода культуры в осетинском фольклоре. Целью научной работы является выявление орнитоморфной символики и мифологических представлений, связанных с образами птиц, на материале осетинских «Кадагов о Нартах». Методические подходы обусловлены целью и задачами исследования и носят комплексный характер. В работе применены методы научного описания с приемами наблюдения, системного анализа и синтеза, а также сравнительно-сопоставительный и структурно-семантический методы, широко используемые для выявления типологической специфики национальной культуры.

В осетинском эпическом фольклоре птица обладает медиаторскими функциями, являясь посредником между миром небожителей и миром нартов. Мифологический образ птицы расширяет свою семантику за счет сюжетов, где птица выступает помощником человека, участвуя в судьбоносных событиях. Кроме того, птица в «Нартиаде» связана с мотивом оборотничества: в птиц превращаются как небожители, так и герои-нарты. Биполярный характер орнитоморфных фольклорных образов обусловлен их архаичностью, а также ассоциативно-образным мышлением их создателей. Характерно, что наряду с образами животных в создании идеализированной картины мира важную роль играет и орнитоморфная символика. Так, в осетинском эпосе ярко представлены образы орла и других хищных птиц, а также ласточки. Реже в кадагах встречаются ворон, сова, голубь, трясогузка и домашние птицы.

Исследование представляется перспективным для дальнейшего изучения вопросов биоморфного кода не только в эпическом, но и в других жанрах осетинского фольклора, а также в национальной культуре в целом.

*Ключевые слова:* фольклор, осетинский эпос, «Кадаги о Нартах», зооморфный код культуры, мифология, образ птицы, мотив превращения, орел, ласточка, голубь, сова, домашние птицы.

М. V. Darchieva

### Ornithomorphic symbolism in the Ossetian *Nart Kadags*

*Abstract.* Universal cultural codes come from the most ancient archetypal ideas of a person and at the same time national specifics. The biomorphic code of culture in folklore texts is interesting for us. It is advisable to consider ornithomorphic symbolism, since the main artistic images are associated with the nature surrounding the creator and performer of the epic, and these images are the part of ethnic ideas about the world order. The relevance of the chosen topic is justified by the lack of comprehensive research on the problem of representing the biomorphic code of culture in Ossetian folklore.

---

ДАРЧИЕВА Мадина Владимировна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра Владикавказский научный центр РАН, Владикавказ, Россия.

E-mail: [m.darchieva@gmail.com](mailto:m.darchieva@gmail.com)

DARCHIEVA Madina Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Folklore and Literature Department, V. I. Abaev 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: [m.darchieva@gmail.com](mailto:m.darchieva@gmail.com)

The purpose of the scientific work is to identify ornithomorphic symbolism and mythological representations associated with images of birds in Ossetian folklore based on the material of *Nart Kadags*. Methodological approaches are determined by the purpose and task of the research and are complex in nature. The work uses methods of scientific description with methods of observation, system analysis, as well as comparative and structural-semantic methods, which are widely used for the typological specifics of national culture.

In Ossetian epic folklore, the bird has mediator functions, being an intermediary between the world of celestials and the world of Narts. The mythological image of a bird expands its semantics through plots, where the bird acts as an assistant to man, participating in fateful events. In addition, the bird in *Nartiade* plays with the transformation motif: both celestials and heroes-narts turn into birds. The bipolar character of ornithomorphic folk images is formed due to their archaism, as well as the associative-figurative thinking of their creators. Along with the images of animals, ornithomorphic symbolism takes part in creating of idealized picture of the world. So, in the Ossetian epic, images of an eagle and other predatory birds, as well as a swallow, are vividly presented. The raven, owl, pigeon, wagtail and poultries are less common in the Kadags.

The study is promising for the further investigation of the biomorphic code not only in the epic, but also in other genres of Ossetian folklore, as well as in national culture in general.

**Keywords:** folklore, Ossetian epic, *Nart Kadags*, zoomorphic code of culture, mythology, image of a bird, the motif of transformation, eagle, swallow, dove, owl, domestic birds.

## Введение

Этническая картина мира реализуется в системе особым образом структурированных культурных кодов. По мнению Е. Б. Бесоловой, их «оказалось возможным соотносить друг с другом по способу перевода с осетинского языка на русский через общий для них содержательный план, служащий как бы языком-посредником» [1, с. 82]. В предлагаемом исследовании внимание акцентируется на зооморфном коде культуры, составляющем часть биоморфного кода. Образы и символы природы широко представлены в фольклоре, ибо всегда были неотъемлемой частью существования человека. В этом плане не являются исключением и «Кадаги о Нартах». Цель работы состоит в том, чтобы выявить орнитоморфную символику и представления о птицах в осетинском фольклоре на материале эпических текстов. В соответствии с целью и задачами исследования в работе комплексно использованы следующие методы: сравнительно-сопоставительный и структурно-семантический, а также метод научного описания с приемами наблюдения, анализа и синтеза. Актуальность исследования обоснована возрастающим интересом к национальным культурам, а, следовательно, и фольклорной картине мира с ее традиционными особенностями и новшествами, позволяющими раскрыть этнические стереотипы понимания и оценки действительности.

В нартоведении В. И. Абаев [2, с. 230–231] обратил внимание на тесную связь нартов с животными, птицами и растениями. Некоторые зооморфные образы в осетинских фольклорных текстах были рассмотрены Ш. Ф. Джыккайтты [3], А. В. Дарчиевым [4], Т. К. Салбиевым [5, с. 160–178]. Архетип орла был проанализирован Ф. М. Таказовым [6]. Вместе с тем, орнитоморфная символика и образы птиц в осетинских эпических текстах до настоящего времени не становились предметом специального рассмотрения, чем обусловлена новизна исследования.

## Идеальная, гармоничная картина мира в эпических текстах

Описание идеальной, гармоничной картины мира в осетинском эпосе связано большей частью с образом Ацамаза, и, безусловно, базируется на биоморфном коде культуры, частью которого являются представления о птицах. *Маргъ* (мн. *маргътае*) – птица, дичь; обобщающая лексема обозначения птиц в осетинском языке. Приведём некоторые примеры: *Сырдтае, маргътае фæдисуад кодтой Сау хохы сермае. Агуындае-рæсугъд уырдаем скасти, уым фены стыр диссаг: маргъ кæм не атахти, уым маргътаей бацæуæн нал уыди; стыр цæргæстæ къуымæлдыгъд кодтой сæ базыртаей; къах кæм не 'рывæрдæуыди, уым сырдвæндагнад фæстад. Кæсы, Нарты Ацæмæз зары уадындзæй* [7, с. 380] ‘Звери, птицы стремительно поднимались на вершину Чёрной горы. Красавица Агунда взглянула туда, видит она великое чудо: там, где не пролетала птица, полно птиц; огромные орлы перебирают крыльями; там, где не ступала нога, появилась утрамбованная звериная тропа. Видит она, Нарт Ацамаз играет на свирели’<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора.

Миропорядок, устанавливающийся посредством музыки, – мотив традиционный для фольклора.

Другой ряд сюжетов, в которых присутствуют упорядоченность и гармония, – сюжеты о женитьбе нартовских героев. Так, в кадаге о женитьбе Бора читаем: *Нартæ сæ чындзы рахастой æмæ рараст ысты хæд-зилгæ асиныл захмæ. Куыд æвавах кодтой захмæ, афтæ сæрдз хæлдзæгдæр кодта. Мæргъты мыггаг сæ сæрма тахти. Заххыл рахызтысты, æмæ уæд та алы мыггаг сьрд систой цæуынтæ сæмæ* [8, с. 30] ‘Нарты забрали свою невестку и отправились [с неба] по крутящейся лестнице на землю. Чем ближе они подступали к земле, тем больше радовалась природа. Птицы кружили над ними. Ступили они на землю, и разные звери начали сопровождать их’. Далее в кадаге описывается свадьба Бора и племянницы Бога, длившаяся неделю: *Хъæды сьрдтæ ‘мæ мæргътæ дæр кæрæдзимæ нал февнæлдтой уыцы къуыри* [8, с. 30] ‘Лесные звери и птицы не трогали друг друга в ту неделю’.

Всеобщая гармония достигается во время исполнения нартами танца *симд*: *Хæхты уонг кæмттæ нарыдысты се мдзæгъдмæ, дæттæ сæ цыд фæурæдтой, сьрдтæ ‘мæ цæм мæргътæ ‘рыхъуыстой, стæй цæм хур дæр худгæ ныккасти* [8, с. 74] ‘До самых гор ущелья гремели от их ритмичного хлопанья в ладоши в такт танцующим, реки приостановили свой ход, звери и птицы вслушивались, и солнце, улыбаясь, смотрело на них’.

Одна из характеристик эпического пространства в «Нартиаде» – защищённость [9, с. 65–73]. В случае, когда нартовские герои отправляются в завоевательные походы, вступая в «чужое» пространство, речь идёт о **неприступности**, и выражается она различными фразеологическими сочетаниями с лексемой *цъиу* – птица, птичка: *Уыдонаен сæ цæрæнбынатмæ цъиу дæр на батæхдæн* [8, с. 33] ‘К их жилищу и птица не подлетит’; *Фидæртты дурæрттæ сыхгæнут. Цъиутæхæг дæр куйнна ‘рбахиза* [8, с. 89] ‘Заприте ворота крепости. Чтобы даже летящая птица не пересекла их (букв. не вошла)’, там же далее: *Æфсад фидæрттæ сыхгæдтой æмæ цъиуæрбатæхæг дæр никæй уал уагътой* [8, с. 89] ‘Войско заперло крепости и не пропускало даже летящих птиц’.

Уырызмаг отправляется пасти нартовские стада в земли Сауайнага. Услышав об этом, тот восклицает: *Мæнаен мæ сæрты цъиу атахын, мæ бынты мæлжыг абырын куы нае уæнды, уæд бæхрæгъау чи сæрыскъæрдта мæ быдырма?!* [10, с. 165] ‘У меня над головой птица боится пролететь, подо мной муравей боится проползти, кто же тогда посмел пригнать табуны лошадей в мои поля?’. Такая же реакция у *уаига* (филин), узнавшего, что Созырыко пригнал скот на его земли в поисках пастбищ: *Ардæм цъиу тахын куы нае уæнды...* [11, с. 358] ‘Сюда ведь и птица боится лететь...’.

Даже первая земная собака, охраняя местность, не позволяла и птице пролететь: *Куыдз дæр ахæм уыдис, æмæ бæстыл цъиу атахæг нае уагъта* [10, с. 103] ‘Гуымир-алдар спрашивает своих воинов’:

- *Арæнтæй, мыййаг, кæд ахызтысты?*
- *Цъиуы фæд дæр наей арæнтыл.* [8, с. 119]
- ‘– Может быть, они перешли границу?’
- *И птичьего следа нет на границе’.*

Помимо характеристики неприступности, лексема *цъиу* используется и во фразеологических сочетаниях со значением **безлюдность**. *Дыггаг хатт та арвыста Уырызмаг хонджытæ: ацæут æмæ ноджыдæр адæмы ‘сæрхонут, цъиутæхæг дæр мауал ныуадзут* [8, с. 439] ‘Во второй раз Уырызмаг отправил приглашающих: идите и ещё пригласите людей, не оставьте даже пролетающей птицы’; *...ардæм ничи цæуы, цъиутæ æмæ зæдты йеддæмæ* [10, с. 149] ‘...сюда никто не заходит, помимо птиц и небожителей (ангелов)’. С лексемой *цъиу* связана и степень **меткости охотника**: *Уæд Уырызмаджы амондæн иу цуанон рацæуы. Ахæм фæттæ ‘хсы, сæмæ арвы нæрдау наерынц. Цъиуæн йæ цæстмæ ныгъхъавы сæмæ йæ ‘рыппары* [8, с. 226] ‘На счастье Уырызмага шёл один охотник. Такие стрелы он выпускает, что гремят они, словно гром. Целится он в глаз птице, и она падает замертво’.

#### **Эпический мотив оборотничества**

Как известно, мотив превращения эпического героя в птицу или зверя занимает в фольклоре особое место. Способность обернуться птицей есть у нартовского Сырдона. Лишив хитро-

стью *уаига* единственного глаза, он превращается в птицу и вылетает из пещеры, когда ослепший *уаиг* пытается расправиться с ним [8, с. 267]. В югоосетинском кадаге он, обернувшись трясогузкой, вылетает через отверстие дымохода, чтобы избежать гнева Батраза, мстящего за Уырызмага: *Уышы хъуыддаг Сырдон базыдта аема жыбылдар фестад аема ердойе атахти* [12, с. 94] ‘Это понял Сырдон и обернулся трясогузкой и вылетел через дымоход’. Сырдон оборачивается птицей и прилетает на нартовский ныхас, чтобы сообщить Сослану, что алдар с сыном собираются угнать его стада. Затем он вновь оборачивается птицей и летит к жене алдара, чтобы выманить у неё кресло мужа, обладавшее чудесным свойством: стоило уставшему человеку присесть на него, усталость его как рукой снимало, а резные украшения на нем звенели так, что на душе становилось легко и радостно [8, с. 414–415]. Сырдон оборачивается маленькой птицей, какой именно – чаще не указывается: ему важно, в одном случае, избежать расправы, в другом – переместиться в пространстве. А небожители превращаются в определённую птицу – орла.

### Хищные птицы (орёл, ястреб, сокол, коршун)

Главным среди птиц в осетинском фольклоре считается *урсаер сау цаергас* – белоглавый чёрный орёл. В него обращается небожитель Уацилла, помогая сыну Албега добыть невесту: *Уацилла арвил арахдхер цауы, загъга, урссаер сау цаергас йахи фестын кодта аема мигъау аврагъы астæума атахти* [13, с. 386] ‘Уацилла превратился в белоглавого чёрного орла, поскольку тот чаще других летает по небу, и поднялся, подобно туману, на середину облака’. В другом варианте этого кадага в орла превращается небожитель Уастырджи: *...æз та, загъгы, цаергасы хуызы бацаудзынаен, маesyджы фалгуырыл (крузыл) сбаддзынаен, аема чызг аеддаема куы ракаеса, гъе уæд æй раскъæфдзынаен* [13, с. 355] ‘... а я, говорит, в облике орла полечу, сяду на выступ башни, и когда девушка выглянет, я похищу её’.

Он же обращает в гигантского орла Маргуса:

*Æз да, – загъгы, – ахам цаергас фестын кæндзынаен, Маргуыс, аема*

*Дæ уу базыр бараеджы ныматы йас куыд уа, – загъгы, –*

*Дæ уу æнг тæрс баеласы къабузы йас куыд уа.*

*Æз да, – загъгы, – ахам цаергас фестын кæндзынаен,*

*Дæ сæр, – загъгы, – куырдадзы хъасдареджы йас куыд уа,*

*Æз да ахам цаергас фестын кæндзынаен», – загъгы* [13, с. 515].

Я тебя, – говорит, – превращу в такого орла, Маргус,

Что одно твоё крыло будет размером с бурку всадника, – говорит, –

Нога твоё будет величиной с буквою ветвь.

Я тебя, – говорит, – в такого орла превращу,

Что голова твоё, – говорит, – будет величиной с наковальню,

В такого орла я тебя превращу, – говорит [пер. наш].

Орёл является символом небесной силы, огня и бессмертия, «одно из наиболее распространённых обожествляемых животных – символов богов и их посланец в мифологиях различных народов мира» [14, с. 258]. В славянской мифологии – божья птица, властелин неба и царь птиц, у южных славян осуществляет функции медиатора, свободно поднимаясь в небо и спускаясь в преисподнюю. Этим объясняется амбивалентность образа: орел пользуется почитанием, но при этом имеет черты сходства с нечистой хищной птицей [15, с. 558]. С орлом в осетинских «Кадагах о Нартах» сравниваются мужественные гордые герои эпоса [8, с. 365].

Нарт Батраз, испытывая себя и доказывая, что является лучшим среди нартов, отправляется за невестой. Пройдя безводную местность, а затем и пустыню под палящим солнцем, Батраз оказывается у бескрайнего моря. Переплыв его, герой увидел, что наступил мрак: над ним летит огромный чёрный орёл, затмивший синее небо; от взмаха его крыльев сотрясается всё кругом. Батраз выпустил стальную стрелу из лука и взмолился: «Пусть эта стрела отправится вверх, а вниз упадёт сотнею» [12, с. 220]. Так и произошло. Сто стрел пронзили чёрного орла. Громадных размеров птица Рух встречается в арабском средневековом фольклоре, она способна поднять слона в когтях. В большинстве описаний у неё белое оперенье. Образ птицы Рух

возводится к персидскому симургу, либо индийской Гаруде. Пример из осетинского фольклора еще раз подтверждает наличие общего для индоевропейской мифологии художественного образа гигантской птицы.

С жанром волшебной сказки перекликаются следующие сюжеты. Ахсар и Ахсартаг в поисках трёх голубок, одну из которых они ранили, встречают орла. Увидев, что один из братьев целится в него, орёл обратился к нему: *Ма ма амар, цы пайда дын фсеудзынаен мардаей? Фалтау ма уадз ама дын искуы фсепайда уыдзынаен* [10, с. 98] ‘Не убивай меня, какой прок тебе от меня мёртвого? Лучше оставь меня, и когда-нибудь я сгложу тебе’. Затем орёл переносит одного из братьев на гору посреди моря. Там он дал юноше своё перо и сказал: *Уый-цу адар артыл, ама куы сцæх-цæх кæна, уæд дам зындзынаен* [10, с. 99] ‘Поднеси его к огню, и, когда оно опалится, я примчусь к тебе’. Возвращаясь домой с женой, юноша опалил перо, орёл доставил их до середины пути: появиться в селении нартов он не мог, поскольку они приходились ему кровниками. Впоследствии тот же орел спасает Дзерассу от преследования Уастырджи, перенеся ее к родителям, а через определенное время – к нартам.

Известный фольклорный мотив «змея угрожает птенцам» (водное чудовище поедает или калечит птенцов гигантской могучей птицы. Птицы бессильны перед чудовищем, но человек убивает его) распространен от Кавказа до Монголии и от Поволжья до Индийского океана, а также на севере Великих Равнин [16]. Вместе с тем, гигантская птица связана с определенной погодой. В одном из кадагов невероятных размеров орлица выводила птенцов каждый день, а змея, повадившаяся в гнездо, каждый день их съедала. Нарт Сослан спас птенцов, а те спрятали его, чтобы их мать от счастья не проглотила его. К вечеру показалась орлица: от взмахов её крыльев поднялся сильный ветер, затем начался дождь. Это были слёзы орлицы от переживаний за своих птенцов. Она учуяла Сослана, но птенцы не выдали его. Только после того, как она пообещала не есть его, они показали ей нарта. Орлица семь раз проглотила героя и столько же раз выплюнула его. В благодарность за спасение птенцов она предлагает свою помощь. Сослан просит доставить его домой. Отметим, что в указанном фольклорном мотиве (змея угрожает птенцам) чаще герой оказывается в нижнем мире, где и спасает птенцов, а их благодарная мать выносит его на землю [16]. И Нарт Сослан возвращается из страны мертвых – нижнего мира. Орлица говорит, что ей необходимо раздобыть еды на дорогу и улетает на поиски. Она принесла семь туш буйволов, семь бурдюков вина, усадила на спину нарта, и они начали свой путь. Как только они поднимались на одно подземелье (диг. *уæлзæнхæ*), Сослан закидывал в клюв орлице буйвола и бурдюк с вином. В седьмой раз орлица не наелась, и Сослан чуть было не упал. Тогда он отрезал свою икроножную мышцу и закинул в клюв орлице, та зажала её под языком. Доставив Сослана, орлица приложила мышцу к ноге героя, и его рана зажила [11, с. 545–548]. Как и в архаическом фольклоре, проанализированном Е. М. Мелетинским и демонстрирующем «глубокий синкретизм с доминированием мифа» [17, с. 45], в осетинских кадагах наблюдается жанровый синкретизм, о чем свидетельствуют приведенные сюжеты.

Особая роль отведена орлу и в сюжете о нечаянном убийстве Уырызмагом своего сына, воспитывавшегося у Донбеттыров. В вариантах говорится, что Уырызмаг собирался ненадолго отлучиться с *кувда* (пиршество, ритуальная трапеза). Как только он присел, с неба (по воле Хуыцау) устремился орёл и вонзил в него свои когти. Он поднял Уырызмага и перенёс его на камень, возвышавшийся посреди моря [18, с. 97]; *Уалынджы дын Хуыцау рауагъта бæрзонд хох Хъивалы айнагæй хины цæргæс, урс уари, ама Уырызмаджы йæ ныхта ныссагъта хæбыргæгътау ама йæ афардæг кодта æд куырис. Йæхæдæг æй сæрæвердта фурды астау ыстыр дурыл, йæхæдæг йæ базыртæ фæйлаугæ атахтис* [10, с. 243] ‘Вдруг Хуыцау выпустил с высокой горы Хъивала скалы хитрого орла, белого сокола, и вонзил он в Уырызмага свои когти, словно багры, и унес его вместе с вязанкой. Он опустил его на большой камень посреди моря, сам же, взмахивая крыльями, улетел’. В данном примере конкретизируется, откуда появляется орёл – «*бæрзонд хох Хъивалы айнагæй*», а сама птица названа *хитрым орлом, белым соколом*. Птица исчезает так же внезапно, как и появляется. Когда Уырызмаг спустился в царство Донбеттыров, те приняли его тепло, во время застолья он случайно остриём своего меча пронзил мальчика. Убитый горем Уырызмаг поднимается из подводного царства на камень посреди моря. И вновь появляется орёл и переносит его к дому: *Уалынджы та дын уыцы сæрвон хины цæргæс, хæбыргæгъджын*

*уари, артахтис фурдмæ æмæ та дзы йæ ныхтæ ныссагъта Уырызмæджы зеронд уæнты æмæ йæ фæфардаг кодта уырдаем, кæцы раней йæ рахаста; Уырызмæджы хины уари-цæргæс сæрсевердта, æмæ æрдиагæнгæ фæцæуы сæ хæдзармæ* [10, с. 244] ‘Тем временем этот небесный **хитрый орел, с баграми сокол**, прилетел к морю, вновь вонзил свои когти в старые плечи Уырызмага и отнес его туда, откуда принес; **хитрый сокол-орел** опустил Уырызмага, и тот, сокрушаясь, отправляется домой’. Птица названа сказителем когтистым соколом, хитрым орлом, а в завершение – сложным словом *уари-цæргæс* (букв. сокол-орёл). Связь орла с морем и, в целом, с водой, Пётр Червинский считает общеиндоевропейским мифологическим мотивом, отражающимся в архаичных типах гидронимических и топонимических названий в различных индоевропейских традициях, выделяя древнехеттское название «Город Орлиной реки», обнаруживающее и другие этимологические соответствия [19, с. 18].

Переносщий героя орёл встречается и в кадаге «Как Созырыко привёл Агуну из царства мёртвых». Созырыко, убивший на охоте тура, собирался разделать тушу, как вдруг услышал грохот обрушающихся скал. Оказалось, к нему подлетел «большой горный орёл» («*хæххон ыстыр цæргæс*»), ухватил его за плечи и перенёс на Чёрную гору. Орёл опустил Созырыко на небольшую лужайку у пещеры на высокой обрывистой скале, откуда невозможно было спуститься, и вновь улетел за тушей тура. Герой убил орла, положил на одно его крыло большой камень, развёл огонь, разделал тушу тура, из мяса приготовил шашлык и взмолился *Хуыцау*, чтобы он дал ему возможность спуститься на землю в здравии и увидеть нартов (*Хуыцаутты Хуыцау, дзабæхæй мын, – зæгъы, – / Зæхх æнæ мастæй ссарын кæн, / Нартон лæджы ма мын, Хуыцау, фенын кæн!* [11, с. 426]). Наутро ему пришла в голову мысль отрезать крылья орла, привязать их к рукам и слететь со скалы, подобно птице. Ф. М. Таказов считает, что победа нарта над птицей и отрубание орлиных крыльев сближает осетинский текст с древнемесопотамским эпосом, в котором боги должны одолеть львиноголового священного орла Анзу, отломив ему крылья [4, с. 185].

В различных жанрах осетинского фольклора (чаще легендах и устных рассказах) встречается мотив похищения коршуном/ястребом маленького ребёнка. Отметим, что подобные случаи действительно встречались в жизни горских народов. В «Кадагах о Нартах» этот мотив также связан с образом Сослана и характерен для сюжета о вызволении Сосланом Шатаны из царства мёртвых. Спеша на помощь к Шатане, Сослан увидел, как орёл несёт в когтях ребенка. Герой выстрелил в птицу и вернул ребёнка матери [11, с. 491]. Шатана просит **ястреба (хъæрцыгъа)** сообщить Сослану, что нарты хотят погубить её, птица отказывается, припоминая, как Сослан прогонял его [11, с. 493]. В сюжете о гибели Сослана **хой – коршун-стервятник** подлетел к герою, предложившему отведать его мяса. Коршун отказался [11, с. 691–692].

В. И. Абаев отмечал, что излюбленными и характерными для «Нартиады» являются «парные сочетания: парные образы, парные эпитеты и сравнения» [2, с. 236]. Один из примеров был переведён им как «крик орла и вопль сокола». Данное сочетание имеет варианты, чаще употребляется применительно к образу Сослана (Созырыко): *Æлдар Сосланæн йæ разæй ыскодта авд сæдæ авд хатты бæхрæгъæуттæ. Сослан йæхи бæхыл абадти 'мæ уарийый ахст, цæргæсы цъæхахст ыскодта. Ратардта утæнтæт бæхрæгъæуттæ* [8, с. 410] ‘Алдар одарил Сослана семью сотнями по семь табунами лошадей. Сослан оседлал своего коня, издал вопль сокола и крик орла. Погнал все эти конские табуны’; *Уарийый уаст æмæ сыл цæргæсы хъæр скодта Сослан Нарты рæгъæуттыл æмæ сæ скъæрын байдыдта Тары фыртты бæстæм хизынмæ* [11, с. 301] ‘Воплем сокола и криком орла прокричал Сослан на нартовские табуны и погнал их на пастбища в земли сыновей Тара’; *Стæй лæтту рæгъæуыл уарийый ахст, цæргæсы тъыбартъыбур ыскодта 'мæ цæ 'рымбырдкодта* [18, с. 111] ‘Затем мальчик издал на стадо вопль сокола и звук, подобный шуму крыльев орла, и собрал их’. Как следует из текстов, подобный крик издаётся героем-всадником, перегоняющим стада. В югоосетинском кадаге такой крик издаёт Батраз, спасая Уырызмага: *Батыраж азгъордта, бæхæджджæ хæжары къæсармæ æмæ фæхъæр кодта – шæргæсы ахст, уарийый хъæр. Сæгтæ нызгæлдысты хæжары, бирæтæ фæсур и йæ бынаты* [12, с. 93] ‘Батырадз побежал, добрался до порога дома и крикнул воплем орла, криком сокола. Сажа (копоть) осыпалась в доме, многие на месте лишились чувств’.

В завоевательных походах нарты угоняют многочисленные стада у своих недругов. Обычно табуны охраняются мифологическими животными и птицами, среди которых орёл с железным клювом, в вариантах – каменный орёл. В кадаге «*Къантдзи фурт Сæууай æмæ Нарты Урузмæг*» Къантдз увидел на берегу моря золотого коня, сверкающего на солнце. В его поисках герой отправляется на морское дно. Увидев яркое свечение, Къантдз понял, что табун большой, но охранявший его огромный орёл с железным клювом закрыл своими крыльями небо и проглотил Къантдза вместе с лошастью [13, с. 240–241]. Хамыц встретил каменных орлов (*дурдзаргæстæ*), которых он задобрил, бросив каждому по приготовленному заранее индюку [8, с. 382]. Безымянный сын Уырызмага отправляется с последним в *балу* (завоевательный поход), чтобы пригнать скот из страны Турк. Стражами там являются конь, собака и птица (*цъиу*). Убив их, мальчик отрезает коню и собаке уши, а птице – голову [10, с. 358]. Отметим, что в русской мифологии есть птица с железным клювом и медными когтями, обитающая на острове Буяне, – гагана. Она стережёт чудесный камень Алатырь, содержащий сакральные письмена и обладающий чудесными исцеляющими свойствами. Еще одной аналогией могут служить стимфалийские птицы греческой мифологии, у которых клювы и крючковатые когти из меди. Птицы с железными клювами и когтями выполняют функции стражей, что позволяет предположить наличие общего для индоевропейского фольклора мотива.

### Ласточка

Ещё одна птица, имеющая культовое значение в «Нартиаде», – *зæрватыкк* (ласточка). О мифологическом образе ласточки в осетинском фольклоре писал Ш. Ф. Джыккайты [3, с. 52–60]. Отметим некоторые сюжетные линии, в которых фигурирует ласточка. Во-первых, птица исполняет роль вестницы в эпосе, связующего звена между нартами и небожителями, что говорит о медиаторских функциях. Так, в кадаге «Дочь неба» («Арвычызг») ласточка сообщает Барталагу о рождении сыновей, затем летит к Хуыцау (Богу) и сообщает о рождении у него внучатых племянников. Хуыцау передаёт через ласточку, что младенцев необходимо искупать в молоке диких зверей. С этим сообщением птица летит сначала к Барталагу, затем к его жене [8, с. 56]. В другом кадаге мать Маргуыдза приболела и отправила с вестью к сыну ласточку. Взамен на услугу птица попросила позволения вить гнёзда на крыльце: *Уæдæй фæстæмæ зæрватыкк хæдзæртты ахстæттæ кæны* [8, с. 308–309] ‘С тех пор ласточка вьёт гнёзда в домах’.

Нарты решили больше не молиться Хуыцау, поймали они красногрудую голубку (*сырхдæллагхъуыр æхсинæг*), белогрудую ласточку (*урсдæллагхъуыр зæрватыкк*) и серогрудую трясогузку (*цъæхдæллагхъуыр дзывылдар*), привязали им красные нити к их хвостам и ногам и отпустили. Они поручили им лететь к Хуыцау с сообщением, что нарты более не нуждаются в нем и требуют его появления [10, с. 240].

Ласточка летит вестницей к нартам от сражённого колесом Малсага (Балцага) Сослана, тогда как орёл, которого герой просил изначально, отказывается: «Ещё большую на тебя беду! – говорит орёл. – Когда усталым я, бывало, собирался присесть в степи на холме или на дереве, тут же ты хватался за лук – чтоб пользы от него тебе не было!» [20, с. 168]. Ласточка же отвечает, что герой не заслужил смерти в одиночестве. В адыгском эпосе умирающий Соусуруко благодарит перепёлку, отказавшуюся отведать его плоти: «Пусть шум твоих крыльев при взлете наводит страх на людей, подобно удару моей плети» [21, с. 226]. В осетинском эпосе Сослан отблагодарил ласточку: «Так будь же любимицей людей! – сказал Сосрыко. Поэтому люди уважают и любят ласточек» [11, с. 768, 781].

В кадаге «Игра Созырыко» («Созырыхъойы хъазт») вестницей к сыну в царство мёртвых старик отправляет ворону, но та, найдя падаль и наевшись, уже не хочет обременять себя. Затем старик просит тонконогую трясогузку – *лыстæгкъæх дзывылдар*, и та, найдя много червячков и наевшись, уселась в тепле. В третий раз старик просит ласточку. Она тут же ринулась исполнять просьбу старика и миг долетела до царства мёртвых. Усевшись на ворота, ласточка защебетала и сообщила сыну старика весть [11, с. 444–445].

Ласточка в эпосе выступает и как помощница. Болатбарзай сражался с гумирами (великанами). В это время вдова его брата позвала ласточку и передала ей свой волосок, чтобы та

доставила его герою. Ласточка трижды во время сражения пытается передать волосок. Лишь третья попытка увенчалась успехом: Болатбарзай, обмотав волосок вокруг мизинца, стал трижды сильнее и легко одолел гумиров [8, с. 38]. В дигорском кадаге Шатана просит ласточку полететь вестницей к Сослану, сообщить ему о том, что нарты хотят погубить её. Ласточка соглашается, вспомнив, что Шатана спасая её птенцов от кошки, искупала их в молоке и вернула в гнездо. Сомневаясь, что Сослан поверит словам ласточки, Шатана повесила ей на шею своё кольцо [11, с. 493–494]. С тех пор считается, что белая грудка ласточки – отметина от кольца Шатаны. У осетин также сохранилось поверье, будто выпавших из ласточкиного гнезда птенцов следует искупать в молоке и затем вернуть в гнездо. Вероятно, так происходило их «очищение» после выпадения из гнезда и соприкосновения с миром людей, поскольку ласточка причислялась к верхнему, божественному миру.

Мифологическая составляющая с этиологическими чертами доминирует в кадаге о дереве нартов. Кадаг тяготеет к библейскому сюжету о всемирном потопе. В осетинском тексте, блестяще проанализированном Ш. Джыккайты, более сложный, с элементами авантюры, сюжет [3, с. 55]. Ковчег с семьей избранного Богом человека и всяческими животными плыл по бескрайней воде. Мышь прогрызла в нём дыру. Закрыть отверстие согласилась змея, с условием, что ей позволят отведать плоти. Ковчег был спасён, а змея поручила мухе узнать, чья же плоть вкуснее. Муха хотела сказать змее о ребёнке. Но ласточка, схитрив, вырвала у мухи язык. С тех пор муха только жужжит, но она успела натравить змею на ласточку. Змея бросилась на неё, но ухватила только хвост. Вот почему у ласточки хвост – раздвоенный [10, с. 15]. Согласно Ш. Ф. Джыккайты, из данного мифа можно сделать следующие выводы: ласточка умна; ласточка – благодетельница для человека и др. [3, с. 55–56]. А. Б. Бритаевой рассмотрены осетинские литературные сказки, содержащие этиологический миф и объясняющие различные «внешние поведенческие характеристики животных и птиц» [22, с. 54].

### Голубь

Иногда в эпосе функцию вестника исполняет *баелон* – голубь/голубка. Когда нарты задумали убить Уырызмага, он взял на *кувд* своего ручного голубя и предупредил Шатану, что в случае опасности выпустит его [10, с. 393; 11, с. 21]. В варианте кадага о смерти Созырыко герой отправляет к нартам голубя с вестью о том, что он умирает. В качестве доказательства герой отколол осколок своего ножа и передал голубю. Созырыко благодарит птицу за оказанную услугу: *Ацу, ама да уынд адамаен хуры уындау уаед!* [11, с. 691] ‘Иди, и пусть твоё появление, словно солнце, радует людей!’. Для сравнения, в карачаево-балкарском эпосе вестником о гибели Сосурука летит голубь: «Да, я часто садился на вашу яблоню, на которой растут золотые яблоки, и стряхивал их на землю, но ты ни разу не послал в меня стрелу. Я знаю, что ты – батыр Сосурук, – ответил голубь и быстрее ветра полетел к Сатанай...» [23, с. 388].

Три голубя, олицетворяющих силу, веру/уверенность/надежду и душу (*тыхы, ныфсы, уды баелатта*) врага нартов, сына Тара Бибыца находятся в ларце, который приносит Сослану его ручной ястреб [11, с. 312]. В варианте данного кадага друг другу противостоят Уырызмаг и Йотам [10, с. 168–173]; тексты удивляют совпадениями в указанных деталях изложения. Одолеть врага силой не удаётся, поэтому нарт расправляется с голубями, лишая, таким образом, жизни своего врага.

Три голубки фигурируют в вариантах кадага о яблоне нартов. Дочери Донбеттыра прилетают в сад Бора в образе голубок и лакомятся чудесными яблоками [10, с. 73]. Одна из них – красавица Дзерасса, ставшая женой нарта Ахсартага. В голубку превращается племянница Бога (*Хуыцауы херсефырт*). На краю леса Бора заглянул в родник и увидел взлетающую голубку, она заманила его в непроходимый лес, а сама поднялась на небо через открывшуюся дверь. *Борæ та ногæй ауыдта ахсинæджы. Уæд ахсинæг фæлмы астæума йæхи систа ‘мæ фестæди чызг. Стæй та ногæй ахсинæг фестæд* [8, с. 29] ‘Бора вновь увидел голубку. Тогда голубка поднялась в центр облака и превратилась в девушку. А затем вновь обратилась в голубку’. Интересно отметить, что в случае превращения девушки в голубку в эпосе используется лексема *ахсинæг* (дикий голубь; вяхирь, витютень), в других сюжетах фигурирует наименование *баелон* (голубь,

голубка; по В. И. Абаеву, голубь домашний). Для сравнения, в сказочном фольклоре калмыков, тувинцев и бурят девушки превращаются в лебедей [24, с. 7].

### Сова/филин

Биполярные характеристики птиц в нартовском эпосе не редкость. Сова и/или филин также наделяются, как положительными, так и отрицательными чертами. К умиравшему Сосрыко прилетает, в числе других птиц, сова. Сосрыко и ей предлагает отведать его плоти. Сова отказывается. Тогда нарт произносит благопожелание: «Да приобретешь свойство зрения моего!». Кадаг повествует, что сова с тех пор имеет свойство зрения Сосрыко [11, с. 767–768]. Данный текст был опубликован в переводе на русский язык в 1871 г., оригинал не сохранился, поэтому сложно сказать, какая лексема употреблена для названия совы. В осетинском языке *уыг* – «сова», «сыч», лексема звукоподражательной природы; таковой же является *ололи* – «сова». В словаре, данном в конце издания «Нарты кадджытæ» 1989 г. указано, что *ололи* – лесная птица, чуть меньше ястреба, издает жуткий крик по ночам, когда всё вокруг погружается в тишину. Приводятся и другие её наименования – *хуырымцъиу* и *мысырыхуыг*. Первое – из сложения *хуырым* (наивный; тупой, тупоумный) + *цъиу* (птица), второе – составное из *Мысыр* (Египет) + *хуыг* (корова).

В кадаге о том, как одноглазый *уаиг* похитил Шатану, Батраз спрашивает своего коня о препятствиях, которые встречаются у них на пути. Конь подсказывает, что сделать, чтобы преодолеть препятствие. Так, чтобы пересечь непроходимый лес, необходимо рассечь надвое голову первой выглянувшей из чащи леса совы: *Иу уыг хъадаей йæ сæр радардта. Батырадз æй ныццъыккласта, æмæ уыджы сæр дыууæ дихы фацы. Хъæд феуæгъд æмæ лæгъз фæндаг фестади* [25, с. 267] ‘Один филин выглянул из лесной чащи. Батырадз ударил его, и голова филина разлетелась надвое. Лес исчез, и появилась ровная дорога’.

### Ворон, ворона

Интерес представляет образ вёрона в «Нартиаде». Сын *кълубдаг ус* напрашивается в завоевательный поход, предпринятый Созырыко против Чилахсартон, дочь которого отказалась выйти за него замуж. Мальчик поднимался на гору, взлетал, словно чёрная курица (*сау карк*), на вершину, ударял ногой по горе, от горы отскакивала глыба и разбивала половину домов города. Далее Чилахсартон сравнивает его с чёрным вёроном (*халоны хуызæн*) [12, с. 195–196]. Очевидно, и словосочетание «*сау карк*» здесь также подразумевает вёрона.

В единственном тексте встречается *хабархæссæг халон* – вёрон-вестник, птица Барастыра, владыки царства мёртвых. Барастыр запрещает Сослану возвращаться домой, поскольку в следующую раз место ему будет только в аду за то, что у врат царства мёртвых он убил этого самого вёрона [11, с. 545]. Ворона сообщает Уырызмагу, находящемуся на охоте, о смерти его сына [12, с. 555]. Поэтическая формула «*сынтхъæргæнæг æмæ халонуасæг*» встречается преимущественно в дигорских текстах в значении «сообщать недобрую весть» [11, с. 837]. В мифологическом сознании осетин, действительно, устоявшимся является представление о вороньем карканье как предвестии несчастья. Услышавший карканье человек произносит: *Сызгъæрин хъалæссæй фæуас, хорз хабæрттæ хæссæг у!* ‘Пой золотым голосом, будь вестником добрых событий!’, как бы нейтрализуя печальное событие, предвещаемое птичьим криком. Для сравнения, в караево-балкарской версии эпоса чёрный вёрон предвещает счастливую дорогу [23, с. 586].

Батраз, умирая, подзывает вёрона (*сынт*) и ворону (*халон*). Ворон отведал его крови, и Батраз отблагодарил его: «Если где-то будет лежат падаль, пусть раньше тебя этого никто не узнает» [12, с. 515]. А ворона осталась в стороне, ей нарт пожелал довольствоваться дохлятиной и нечистотами на окраинах села. В других текстах, напротив, за отказ отведать плоти умирающего Сосрыко вёрон благословляется героем («Да не стареть тебе никогда, а смерть все-таки имей!») С тех пор и говорят, что ворон не старости, смерти подвержен [11, с. 768]), а за то, что отведал – проклинается: *Ауу, фыдуынд, æмæ фаджыстыл зил. Дæ цæраёнбонтæ æгад у адæмæн!* [11, с. 688] ‘Убирайся, безобразный, побирайся по отбросам. Всю жизнь будь ненавистен людям!’.

### Домашние птицы

*Карк* (курица) и *гогыз* (индюк) также фигурируют в осетинском эпосе. Курица, в т. ч. в связи с определением эпического времени (*каркуасæн* – время, когда кричат петухи) [9, с. 287–288], и таких примеров в эпосе множество. Любопытно, что в кадагах о нартах и *уаигах* куры и

петухи обычно гигантских размеров. Так, в кадаге «Уырызмаг и Донбеттырта» («Уырызмаг æмæ Донбеттырта») Сырдон и Уырызмаг оказались в жилище слепого *уаиг*. Он отправляет «гостей» за курицей в смежное помещение. Сырдон вошёл и увидел кур, величиной с овец. Попробовал он поймать одну, но курица подняла его, ударяя об стены. Слепой *уаиг* просит принести ему курочку, Сырдон отвечает, что не может поймать её. Тогда *уаиг* обращается к петуху. Тот привел курицу, *уаиг* оторвал ей голову, ошипал и сварил. Сели они за стол, Уырызмаг и Сырдон не смогли вместе доесть одно крыло, а, чтобы не признаваться, сказали, что не едят птицу [8, с. 264–265].

### Заключение

Таким образом, орнитоморфные образы, являясь частью зооморфного кода культуры, широко представлены в осетинском эпосе «Нарты». Рассмотренные образы можно классифицировать по типу домашних и диких птиц, отметив превалирование последних. С ними же связан фольклорный мотив превращения эпического героя в птицу, имеющий развернутую структуру в рамках «Нартиады»: небожители и нарты принимают облик орла (*цæргæс*), девушки (дочь Солнца, племянница Бога, дочери Донбеттыра) – голубок (*æхсинæг*), Сырдон – маленьких диких птиц. Хищные птицы – орёл, сокол, ястреб, коршун – наделяются в эпосе медиаторскими функциями и соотносятся с верхним миром, так же, как ласточка и голубь. Оба наименования голубя в осетинском языке – *балон* и *æхсинæг* – присутствуют в эпосе, а их использование в кадагах продиктовано определенной каноничностью.

В осетинском эпическом фольклоре содержатся следующие общеиндоевропейские мифологические мотивы: «змей угрожает птенцам»; мотив гигантской птицы, похищающей (переносящей) человека; птицы-стража с железным клювом и медными когтями. Обнаруживается характерная для индоевропейского фольклора связь образа птицы с водой.

Ключевую роль в «Нартиаде» играет белоглавый черный орел (*урссæр сау цæргæс*), всегда положительным оказывается образ ласточки (*зæрватыкк*). Сокол (*уари*), ястреб (*хъæрццыгъа*), коршун (*цъиусур*), ворон (*сынт*), сова/филин (*уыг, ололи*), трясогузка (*дзывылдар*) и др. птицы обладают биполярными характеристиками, а их образы раскрываются во взаимодействии с эпическими героями.

### Литература

1. Бесолова Е. Б. Язык обрядового фольклора : специфика мышления и концептуализация символов. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2015. – 176 с.
2. Абаев В. И. Избранные труды : Религия, фольклор, литература. – Владикавказ : Ир, 1990. – 640 с.
3. Джыккайтты Шамил. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Æгъдау. – Дзæуджыхъæу : ЦИПУ-йы рауагъдад, 2009. – 264 ф. (Джикаев Ш. Ф. Древний быт и мировоззрение осетинского народа. – Владикавказ : СОГУ, 2009. – 264 с.). (На осетинском яз.)
4. Дарчиев А. В. Об одном зооморфном воплощении Батраза // Нартоведение в XXI веке : современные парадигмы и интерпретации. – 2013. – № 2. – С. 236–244.
5. Салбиев Т. К. В поисках создателя : мифология и традиционная культура осетин. – Москва : СЕМ, 2013. – 240 с.
6. Таказов Ф. М. Архетип орла в фольклоре осетин // Скифо-аланское наследие Кавказа. – Владикавказ : СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. – С. 182–193.
7. Нартовские сказания : Эпос осетинского народа. Кн. 4. – Владикавказ : Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гасиева, 2007. – 518 с. (На осетинском яз.)
8. Сказания о Нартах : в 5 т. Т. 1 / Сост. К. Ц. Гутиев. – Орджоникидзе : Ир, 1989. – 496 с. (На осетинском яз.)
9. Дарчиева М. В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. – Владикавказ : СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. – 349 с.
10. Нартовские сказания : Эпос осетинского народа. Кн. 1. – Владикавказ : Ирystон, 2003. – 592 с. (На осетинском яз.)
11. Нартовские сказания : Эпос осетинского народа. Кн. 2. – Владикавказ : Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гасиева, 2004. – 896 с. (На осетинском яз.)

12. Нартовские сказания : Эпос осетинского народа. Кн. 3. – Владикавказ : Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. – 712 с. (На осетинском яз.)
13. Нартовские сказания : Эпос осетинского народа. Кн. 5. – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 с. (На осетинском яз.)
14. Мифы народов мира. Энциклопедия в 2 т. Т. 2 / Гл. ред. С. А. Токарев. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – 719 с.
15. Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. 3 / Под общ. ред. Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2004. – 704 с.
16. Berezkin Yu. E. Folklore Parallels Between Siberia and South Asia and the Mythology of the Eurasian Steppes // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. – 2012. – № 40 (4). – P. 144–155.
17. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. – Москва : РГГУ, 2001. – 169 с.
18. Сказания о нартах : в 5 т. Т. 3 / Сост. К. Ц. Гутиев // *Мах дуг*. – 2005. – № 3. – С. 84–111. (на осетинском яз.)
19. Червинский Пётр. Фольклор и этимология. Лингвоконцептологические аспекты этносемантики. – Тернополь : Крок, 2010. – 420 с.
20. Нарты. Осетинский героический эпос : в 3 кн. Кн. 2. – Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 432 с.
21. Нарты. Адыгский героический эпос. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. – 415 с.
22. Бритаева А. Б. Этиологический миф как смыслообразующий компонент осетинской литературной сказки // *Филологические науки. Вопросы теории и практики*. – 2019. – Т. 12. – Вып. 12. – С. 52–56.
23. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – Москва : Наука, 1994. – 656 с.
24. Бурькин А. А. Лебеди и журавли в фольклоре калмыков, других монголоязычных народов и народов Азии // *Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение*. – 2020. – № 3 (19). – С. 5–13. – DOI : 10.25587/d2484-0502-2988-g.
25. Нартовские сказания : Эпос осетинского народа. Кн. 7. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ, 2012. – 617 с. (на осетинском яз.)

### References

1. Besolova E. B. The language of ritual folklore: specific of thinking and conceptualizing of symbols. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research VSC RAS and the RNO-A Publ., 2015, 176 p. (In Russ.)
2. Abaev V. I. Selected works: Religion, folklore, literature. Vladikavkaz, Ir Publ., 1990, 640 p. (In Russ.)
3. Dzhikaev Sh. F. Ancient life and worldview of the Ossetian people. Vladikavkaz, North Ossetian State University Publ., 2009, 264 p. (In Ossetian)
4. Darchieva M. V. About one zoomorphic embodiment of Batraz. *Narts Studies in the XXI century: Modern Paradigms and Interpretations*. 2013, No. 2, pp. 236–244. (In Russ.)
5. Salbiev T. K. In search of a Creator: mythology and traditional culture of the Ossetians. Moscow, SEM Publ., 2013, 240 p. (In Russ.)
6. Takazov F. M. Archetype of eagle in Ossetian folklore. In: *Scythian-Alanian heritage of the Caucasus*. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research VSC RAS Publ., 2017, pp. 182–193. (In Russ.)
7. Narta Kadags: Epic of the Ossetian people. Book 4. Vladikavkaz, V. A. Gassiev Publishing and Printing Enterprise, 2007, 518 p. (In Ossetian)
8. Gutiev K. Ts. Nart Kadags: in 5 vol. Vol. 1. Ordzhonikidze, Ir Publ., 1989, 496 p. (In Ossetian)
9. Darchieva M. V. Mythopoetic chronotope in the Ossetian epic texts. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research VSC RAS Publ., 2017, 349 p. (In Russ.)
10. Nart Kadags: Epic of the Ossetian people. Book 1. Vladikavkaz, Iryston Publ., 2003, 592 p. (In Ossetian)
11. Nart Kadags: Epic of the Ossetian people. Book 2. Vladikavkaz, V. A. Gassiev Publishing and Printing Enterprise, 2004, 896 p. (In Ossetian)
12. Nart Kadags: Epic of the Ossetian people. Book 3. Vladikavkaz, V. A. Gassiev Publishing and Printing Enterprise, 2005, 712 p. (In Ossetian)

13. Nart Kadags: Epic of the Ossetian people. Book 5. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research Publ., 2010, 766 p. (In Ossetian)
14. Tokarev S. A. Myths of the peoples of the world: in 2 vol. Vol. 2. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1992, 719 p. (In Russ.)
15. Tolstoy N. I. Slavic antiques. Ethnolinguistic dictionary. Vol. 3. Moscow, Mezhdunarodnye otnosheniya Publ., 2004, 704 p. (In Russ.)
16. Berezkin Yu. E. Folklore Parallels Between Siberia And South Asia And The Mythology Of The Eurasian Steppes. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. 2012, No. 40 (4), pp. 144–155.
17. Meletinsky E. M. From myth to literature. Moscow, RSUH Publ., 2001, 169 p. (In Russ.)
18. Gutiev K. Ts. Narts Kadags: in 5 vol. Vol. 3. *Our Era*. 2005, No. 3, pp. 84–111. (In Ossetian)
19. Chervinsky Petr. Folklore and etymology. Linguo-conceptological aspects of ethnosemantics. Ternopol, Krok Publ., 2010, 420 p. (In Russ.)
20. Narts. Ossetian heroic epic: in 3 books. Book 2. Moscow, Nauka, Glavnaya redakciya vostochnoy literaturny Publ., 1989, 432 p. (In Russ.)
21. Narts. Adygs heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1974, 415 p. (In Russ.)
22. Britaeva A. B. Etiological myth as a semantic component of the Ossetian literary tale. *Philology. Theory & Practice*. Vol. 12, iss. 12, pp. 52–56. (In Russ.)
23. Narts. Heroic epic of Balkars and Karachais. Moscow, Nauka Publ., 1994, 656 p. (In Russ.)
24. Burykin A. A. Swans and cranes in the folklore of Kalmyks and other mongolian-speaking peoples and Asian peoples. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3 (19), p. 5–13. DOI: 10.25587/d2484-0502-2988-g. (In Russ.)
25. Narts Kadags: Epic of the Ossetian people. Book 7. Vladikavkaz, North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research Publ., 2012, 617 p. (In Ossetian)

УДК 398.22(=512.157)  
DOI 10.25587/j7180-2014-8301-d

С. Д. Гымпилова

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН

## МАЛЫЕ ФОРМЫ ФОЛЬКЛОРНОГО ЖАНРА В ЭПОСЕ БУРЯТ

*Аннотация.* Героический эпос бурят (улигеры), как и многие эпические произведения других народов, содержит в своей художественной канве разные формульные выражения, такие как пословицы, поговорки, благопожелания, заговоры. В данной статье проведен анализ пословиц, поговорок, используемых в эпических произведениях бурят в семантическом аспекте. Цель статьи – определение и выявление значения, функциональных особенностей пословиц в структуре эпических текстов. Материалом для исследования были отобраны тексты бурятских улигеров «Абай Гэсэр хубуун» Маншуда Имегенова, «Абай Гэсэр» Пёохона Петрова и «Абай Гэсэр Богдо хаан» Альфора Васильева. При анализе применены структурно-семантический, структурно-типологический методы. Актуальность нашего исследования обусловлена тем, что в современный период недостаточно изучено семантическое значение паремий в эпических текстах тюрко-монгольских народов, а также отсутствием работ по исследованию функционального значения пословиц на материале фольклорных текстов. Новизна работы заключается в том, что впервые сделана попытка семантического анализа пословиц в героико-эпических произведениях, а также выявлены их функции. В структуре героического сказания паремии, обретая эпическую окраску и характер, являются особым компонентом структурной системы улигеров, отражая при этом древние культурные, социальные, религиозные традиции бурят.

Сравнительный анализ пословиц в бурятских улигерах позволил выявить, что одна и та же паремия может употребляться сказителем в разной лексической форме, а также места их использования разные: в зачине, в середине либо в конце эпического произведения. Они благодаря своей жанровой специфике могут выполнять в структуре эпических текстов определенные функции: служат поэтическим средством образной характеристики героя, мотивировкой героя к действию, употребляются в качестве концовки отдельных эпизодов эпического текста и т. д. Используемые в бурятских эпических текстах отдельные пословицы отличаются разнообразием лексических форм и частотностью употребления. Пословицы, являясь структурным компонентом героического произведения, выполняют различные функции, делают эпический язык в плане поэтики богатым и содержательным.

*Ключевые слова:* героический эпос, фольклор, бурятские улигеры, поэтика, малые жанры, пословицы, поговорки, функция, паремия, эпический язык.

*Благодарности:* Работа выполнена в рамках государственного задания ИМБТ СО РАН XII.192.1.4 Миф и история в фольклоре и литературе бурят и русских сибиряков: универсалии и специфика (№ государственной регистрации АААА-А17-117021310268-2).

S. D. Gypilova

### Small forms of folklore genre in the epic of the Buryats

*Abstract.* The heroic epic of the Buryats (uligers), like many epic works of other peoples, contains in its artistic canvas various language expressions, such as proverbs, sayings, well-wishes, conspiracies. This article analyzes the proverbs and sayings used in the epic works of the Buryats in the semantic aspect. The purpose of the article is to define and identify the meaning and functional features of proverbs in the structure of epic texts. The material for the study was selected from the texts of the Buryat uligers *Abai Geser hubuun* by M. Imegenov, *Abai Geser* by Peokhon Petrov and *Abai Geser Bogdo Khaan* by Alfor Vasiliev. The analysis is based on the

---

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

E-mail: [gymps70@yandex.ru](mailto:gymps70@yandex.ru)

GYPPILOVA Sesegma Dmitrievna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of Literature and Folklore Department, Institute of Mongolian, Buddology and Tibetan Studies, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences, Ulan-Ude, Russia.

E-mail: [gymps70@yandex.ru](mailto:gymps70@yandex.ru)

structural-semantic, structural-typological methods. The relevance of our research is due to the fact that at present, the semantic meaning of paroemias in the epic texts of the Turkic-Mongolian peoples is not well studied, as well as there is lack of research on the functional meaning of proverbs used in folklore texts. The novelty of the work lies in the fact that for the first time an attempt was made to do a semantic analysis of proverbs in heroic and epic works, and their functions were revealed. In the structure of the heroic tale, paroemia, acquiring an epic color and character, are a special component of the structural system of the uligers, while reflecting the ancient cultural, social, and religious traditions of the Buryats.

A comparative analysis of proverbs in Buryat uligers revealed that the same paroemia can be used by the storyteller in different lexical forms, as well as the places of their use are different: in the beginning, in the middle or at the end of an epic work. Due to their genre specificity, they can perform certain functions in the structure of epic texts: they serve as a poetic means of imaginative characterization of the hero, motivate the hero to act, are used as the ending of individual episodes of the epic text, and so on. Individual proverbs used in Buryat epic texts differ in the variety of lexical forms and frequency of use. Proverbs, being a structural component of a heroic work, perform various functions and make the epic language rich and meaningful in terms of poetics.

*Keywords:* heroic epic, folklore, Buryat uligers, poetics, small genres, proverbs, sayings, function, paroemia, epic language.

*Acknowledgements:* The work was carried out within the framework of the state assignment of the Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the SB RAS XII.192.1.4 Myth and history in the folklore and literature of the Buryats and Russian Siberians: universals and specificity (state registration number AAAA-A17-117021310268-2).

## Введение

Героический эпос представляет собой уникальный, монументальный памятник духовной культуры тюрко-монгольских народов, характеризуется совокупностью элементов поэтической системы, своеобразным внутренним строем языка эпоса. Произведения героического эпоса представляют собой достаточно полные, развернутые эпические сюжеты. Сами эпические сказания являются «энциклопедией» народной жизни далеких времен, дают широкие картины быта, хозяйственного уклада, отражают идеологию различных эпох.

«Вершиной устной поэзии бурят является героический эпос, большие эпические народные поэмы, отражающие длительную борьбу предков бурят за этническое единство и сложные взаимоотношения с окружавшими их в прошлом племенами и народами. “Гэсэр”, крупнейшее произведение бурятского героического эпоса, справедливо считается главным достоянием эпического наследия бурят, а также и других народов Центральной Азии. Обширна и многоязычна география бытования “Гэсэра”: Бурятия, Синьцзяно-Уйгурский автономный район (Китай), Монголия, Калмыкия. Тибет» [1, с. 5].

Целью настоящей статьи является определение и выявление значения, функциональных особенностей пословиц в структуре бурятских эпических текстов. Новизна работы заключается в том, что впервые сделана попытка семантического анализа пословиц в героико-эпических произведениях, а также выявлены их функции. Для анализа образцов формульных выражений в эпических произведениях нами были изучены тексты эпических сказаний (улигеров) «Абай Гэсэр хубуун» Маншуда Имегенова [2], «Абай Гэсэр» Пёохона Петрова [3] и «Абай Гэсэр Богдо хаан» Альфора Васильева [4], которые, по нашему мнению, являются наиболее архаичными, оригинальными и содержательными. Памятники героического эпоса бурят, как справедливо отмечают исследователи, отличаются от других жанров фольклора своими развернутыми сюжетами, большими размерами.

Бурятские героические сказания по своему стадийному развитию разделяются на группы, отражающие различные ступени общественной жизни предков бурят: эхирит-булагатская, унгинская, хоринская. Бурятские исследователи-эпосоведы отмечают, что наиболее древней, архаичной считается эхирит-булагатская, к которой относится «Абай Гэсэр хубуун» Маншуда Имегенова. По мнению Ц. Дамдинсурэна, данная версия Гэсэриады «почти целиком из бурятских фольклорных мотивов» и считает ее «совершенно самостоятельной и самобытной». Следует отметить, что «Отличительной особенностью этой версии является то, что у Гэсэра имеются сыновья, которым посвящены “целые песни” (о Гэсэре – 10 000 стихов, о его сыновьях

– 12 000 стихов), в то время как в монгольских и тибетских версиях подчеркивается, что у героя нет сыновей и наследство он передает приемному сыну» [5, с. 50].

Улигеры «Абай Гэсэр» П. Петрова и «Абай Гэсэр Богдо хаан» А. Васильева относятся к унгинской группе. Унгинская версия Гэсэриады, как отмечает Ц. Дамдинсурэн, «имеет некоторое сходство с монгольской, эхиритская очень далека от нее». При чем, сходство бурятской унгинской версии с монгольскими относительное. Поскольку бурятские версии Гэсэриады целиком представлены в стихотворной форме, а монгольские версии в прозаической. Следует отметить, что «Абай Гэсэр», записанный от Пёохона Петрова, представляет собой один из самых полных вариантов унгинской Гэсэриады. Что касается улигера «Абай Гэсэр Богдо хаан» Альфора Васильева, то он отличается от всех известных текстов «Гэсэра» полнотой и своеобразием сюжетной структуры. Вступительная часть данного варианта содержит красочный миф о времени первотворения, зарождения жизни на земле, чем существенно отличается от других улигеров. Ему в большей степени присущи черты циклизированного военного эпоса, поскольку большое место уделено описанию богатырской биографии воинов Гэсэра. В этом варианте «По-иному дается описание спуска героя на землю и первых его действий на земле. <...> Совершенно по-другому разработан сюжет с тремя шарынскими (шараблинскими) ханами; мотив превращения Гэсэра в осла» [5, с. 61], который близок к эхирит-булагатскому варианту Гэсэриады М. Имегенова (Гэсэра превращает в коня также мангадхайка). Кроме этого Д. А. Бурчина отмечает, что «появляются новые эпизоды с дьяволом Архан Шудхэром, пытающимся проглотить луну; о сотворении дьявола Шэрэм Мината, черный чугунный кнут которого изготавливается восточными небесными кузнецами» [5, с. 61]. В целом, можно отметить, что вариант А. Васильева является самобытным и оригинальным, что позволяет считать его в какой-то мере самостоятельной версией в составе унгинской группы улигеров о Гэсэре.

Известно, что вопросы частичного происхождения, композиции, сюжетосложения бурятского эпоса достаточно освещены в трудах ученых А. И. Уланова [6], Г. Д. Санжеева [7], Н. О. Шаракшиновой [8], М. П. Хомонова [9], Э. А. Уланова [10], чего нельзя сказать о проблеме поэтики текста, которая является одной из малоизученных в современном эпосоведении.

Имеется ряд работ, посвященных именно поэтике, образам, стилистике фольклорного текста. Среди них труды М. И. Тулохонова «Героический эпос бурят: вопросы поэтики и стиля» [11], С. Ш. Чагдурова «Поэтика Гэсэриады» [12], Е. О. Хундаевой «Бурятский эпос о Гэсэре: связи и поэтика» [13], Л. Ц. Санжеевой «Бурятский эпос: проблемы поэтики и стиля» [14]. В указанных работах проводился анализ поэтики лишь в общем плане, поэтические особенности эпоса не рассматривались целостно, во взаимосвязи между их компонентами.

В этой связи, Л. Ц. Санжеева верно отмечает, что «Сложность и актуальность рассматриваемого вопроса определяются, прежде всего, недостаточной разработанностью в бурятском эпосоведении проблем эпической поэтики и стилистики в целом» [14, с. 5].

Образцы фольклорных произведений занимают особое место в определении обществом системы ценностей. Поскольку они в наиболее чистом виде дают представление о народном видении мира, человеческого бытия в нём, о структуре отношений между людьми, также составляют основу ментального самосознания. В этом плане особый интерес представляют малые жанры устного творчества, в частности пословицы, поговорки.

Изучение поэтики бурятских эпических произведений о Гэсэре, показало, что одним из основных художественно-образительных средств являются пословицы, поговорки, которые в силу своих жанровых особенностей становятся необходимыми компонентами в их структурной композиции.

#### **Семантическое значение пословиц в бурятских эпических текстах**

Сравнительное исследование, выявление семантики, используемых сказителями в бурятских эпических произведениях пословиц, поговорок, позволило выделить один из основных ключевых концептов социума – «Человек». В бурятских улигерах о Гэсэре выявленные пословицы можно условно определить в следующие группы: «Семья. Родственные отношения», «Родина/Чужбина», «Место человека в коллективе», «Мужчина и женщина», «Молодость и старость».

1. Первая группа «**Семья. Родственные отношения**» включает пословицы, в которых отражены представления людей об обществе – роде, племени. Значимость рода у монголоязычных

народов наиболее ярко проявлялась на фоне осуществления ключевых событий в жизни семьи / родового сообщества – свадьбы, рождения детей, похорон. В связи с этим популярным в бурятских улигерах является мотив сватовства:

*Ганса хуун хуун болохобэйма  
Ганса сусал гал болохобэйма* [4, с. 146].

Из одного человека семьи не будет,  
Из одного уголька огня не будет [пер. наш].

*Бэһэмнй худайн мууроор,  
Бэемни хургэнэй мууроор* [3, стр. 1924]<sup>1</sup>.

Пояс мой по пути сватовства,  
Сам я по пути зятя [3, стр. 1925].

2. Группу «**Родина/Чужбина**» составляют пословицы, характеризующие понятие «Родина», в следующих значениях:

- ценность Родины для человека:

*Үрээ гуунэй унагал даа,  
Газар дайдаяа ханабал даа,  
Иибии баабайн хубуун гээшээ,  
Үтүг нютагаяа ханабал даа*  
[2, стр. 5171–5173].

Жеребенок дикой кобылицы  
По земному простору тоскует,  
Сын матери и отца  
По своей родине тоскует  
[2, стр. 5172–5174].

*Харшин хун харихыма,  
Хамнаган хун нуухыма* [4, с. 235].

Чужеродный возвращается,  
Эвенк кочует [пер. наш].

- своя/чужая:

*Хуунэй лэ дайда хуитэй юмэ,  
Өөриин ехэ дайдам ургэмжэтэй юмэ*  
[2, стр. 1290–1292].

Сурова чужая земля,  
Щедра своя великая земля  
[2, стр. 1291–1293].

*Харшин хубуун харида багтахабэй,  
Хандагайн сумээн тогоондо багтахабэй*  
[3, стр. 1824].

Чужеземец на чужбине не уживется,  
Берцовая кость лося в котле не поместится  
[3, стр. 1825].

С родиной, родной землей у каждого человека связаны воспоминания, мечты, надежды. Не случайно Родина в бурятских пословицах представлена в образах родной матери – богатой, щедрой земли.

3. В группу «**Место человека в коллективе**» входят пословицы, в которых показаны отношения человека в коллективе:

*Зүб хүүртэ зүрэлбэй,  
Зүрхэлиг хүүндэ айдалбай* [4, с. 268].

У правдивых слов нет спора,  
У мужественного человека нет страха  
[пер. наш].

*Найн хүн ханаагаараан ябаха,  
Найхан хүн шарайгаараан танюулха*  
[3, стр. 3749 – 3751].

Хорошего человека по его помыслам  
видно,  
Красивого человека по его облику видно  
[3, стр. 3750–3752].

4. В группу «**Мужчина и женщина**» включены пословицы, в которых ярко отражается предназначение мужчины и женщины в прошлом:

<sup>1</sup> Стр. (сокр.) – строка. Далее указана нумерация строк.

*Эрэ хуухэн зорихондоо,  
Эзы хуухэн эсхэхэндээ байна лэ*  
[2, стр. 4764].

Мужчина цели достигает,  
Женщина должна уметь кроить  
[2, стр. 4765].

*Басаган баримтаһаан,  
Хүбүүн хүбшэргээһөөн* [4, с. 22].

Девушку [видно] с пеленок,  
Парня [видно] с пуповины [пер. наш].

5. Интерес представляют паремии, входящие в группу «**Молодость и старость**», в них характеризуются отношения старшего и молодого поколения людей:

*Изы хүүнэй үмэрын охор,  
Наниагта хүүнэй ханаанин бага*  
[4, с. 117].

У женщины ум короткий,  
У седовласого человека помыслы короткие  
[пер. наш].

*Хуунэй лэ ури хуунэхээ лэ улэхэгуй ёһотой юумэ,  
Хузуунэй лэ тооромо ёргооноһоол улэхэгуй юумэ* [2, стр. 2141–2143].

Не бывает дитя человека хуже самого человека,  
Как не бывает шейных позвонков больше шести [2, стр. 2142–2144].

Отметим, что в эпических произведениях о Гэсэре также встречаются пословицы, в которых ярко характеризуются взаимоотношения родителей и детей:

*Эсэгэ хүүе гомойлгожо орхиходо,  
Нүмэр уула шэргэхэл,  
Эхэл хүүе гомойлгожо орхиходо,  
Нүнхэн далай шэргэхэ* [2, стр. 1849–1851].

Отца обидеть,  
Рухнет гора Сумэр,  
Мать обидеть,  
Высохнет Молочное море  
[2, стр. 1850–1852].

*Хүүн хадаа болооло үдүжэ ябахатаа,  
Орьёо хүшээр олохо юмэ,  
Утөлжэ ошходоо,  
Уриэе хүшөөр һууха юмэ байнал*  
[2, стр. 10551–10553].

Человек пока в расцвете сил,  
Сам себя обеспечивает,  
А когда состарится,  
Поддержкой детей живет  
[2, стр. 10552–10554].

Изучение бурятских афористических выражений показывает, что «пословицы на всех этапах своего формирования и развития были тесно связаны с другими фольклорными жанрами, особенно с героическим эпосом, сказками, легендами, преданиями, загадками. Это характеризует одну из национальных особенностей бурятских пословиц, поговорок, подчеркивает широкие возможности их употребления в других жанрах» [15, с. 276].

#### **Функциональное значение пословиц в бурятских улигерах**

Анализ пословиц в бурятских улигерах позволил выявить, что одна и та же паремия может употребляться сказителем в разной лексической форме, а также места их использования разные: в зачине, в середине либо в конце эпического произведения. Это в целом зависит от импровизаторской способности сказителя. Например, сказитель М. Имегенов в эпосе «Абай Гэсэр Могучий» использует пословицу: *Хээрэ хэбтэхэ яһанаа тулоо хулээлдхэм, хэлсэжэ ябаха нэрээ тулоо хулээлдхэм* 'Ради костей, которые в степи лежат, буду ждать, ради имени, о котором будут говорить, буду ждать' [2, стр. 2556–2557] в начале повествования, в другом же эпизоде она лексически видоизменена: *Хээрэ хэбтэхэ яһан байна, хэлсэжэ ябаха нэрэ байна* 'Есть кости, которым в степи лежать, есть имя, о котором будут говорить' [2, стр. 8501–8502]. Хотя тексты имеют одну семантику, но стилистически звучат по-разному. «Улигершин имеет огромные возможности в подборе образных выражений для передачи своей мысли. В умении подбирать и уместно использовать их заключается творческий подход сказителя к исполнению

улигера или сказки. Именно умело подобранные словосочетания, афористические выражения способствуют красоте поэтического звучания текста» [16, с. 96].

Следует отметить, что в отдельных эпизодах улигеров с пословицы начинаются новые действия, мотивирующие поступки эпического героя. Например, широко известная в народе пословица *Ганса сусал гал болохогуй, ганса хун хун болохогуй* 'Из одного уголька огня не будет, из одного человека семьи не будет' часто встречается в эпических произведениях и служит мотивировкой выезда героя на поиски невесты.

Исследование паремий в бурятских улигерах показало, что пословицы благодаря своей жанровой специфике выполняют в структуре эпических текстов определенные функции. Например:

1) служат поэтическим средством образной характеристики героя: *Эрэ хуухэн зорихондоо, эзы хуухэн эсхэхэндээ байна лэ* 'Мужчина цели достигнет, женщина скроенное выполнит' [2, стр. 4764–4765], *Эрэйн яһан эбэртэл, агтайн яһан харганада байнал даа* 'Кости мужчины – на склоне [горы], кости скакуна – в кустарнике' [2, стр. 6551–6552], *Хуун бэшэ худэри, эрэ бэшэ эрдэни* [4, с. 151] 'Не человек, а исполин, не мужчина, а сокровище' [пер. наш];

2) служат завязкой отдельных эпизодов сюжета – мотивировка героя к действию: а) поиски и сватовство невесты – *Ганса сусал гал болохобэйма, ганса хун хун болохобэйма* [4, с. 146] 'Из одного уголька огня не будет, из одного человека семьи не будет' [пер. наш], б) битва с противником – *Үндэри толгойеһоо манан хойгхобэймэ, энэ намһаа дайн хойгхобэймэ* 'Высокую вершину (горы) туман не минует, меня эта война не минует' [3, стр. 2810–2812], в) возвращение героя на Родину – *Үрээ гуунэй унагал даа, газар дайдая һанабал даа, ибии баабайн хубуун гээшэ утуг нютагаяа һанабал даа* 'Жеребенок дикой кобылицы по земному простору тоскует, сын матери и отца по родному очагу тоскует' [2, стр. 5171–5174], *Хариин хубуун харида багтахабэй, хандагайн сумэгэн тогоондо багтахабэй* 'Чужеземец на чужбине не уживется, берцовая кость лося в котле не поместится' [3, стр. 1824–1825];

3) употребляются в качестве концовки отдельных эпизодов эпического текста: *Хуун хадаа болооло удужэ ябахадаа, орьёо хушэр олохо юмэ, утолжэ ошходоо уриез хушоор һууха юмэ байнал* 'Человек, пока в расцвете сил, сам себя обеспечивает, когда же состарится он, поддержкой детей живет' [2, стр. 10551–10554], *Үхэхэ хууни угэйн һурахыма, алаха адаһани шуһайн хадхыма* 'У человека перед смертью завешание спрашивают, у скота при забое кровь выпускают' [3, стр. 4884–4885];

4) выполняют эмоциональную функцию: передают чувства – печаль, беспокойство, а также решимость героя: *Үдэри һанаан, һуниин зуудэн боложо* 'Стали дневными помыслами, ночными сновидениями' [3, стр. 3373–3374], *Шоно һанаа һанаалжа, шулуун зурхэ зурхэлжэ* 'Волчьи думы задумав, сердце в камень превратив' [3, стр. 3633–3634];

5) используются в качестве благопожелания: *Дайгаа даража, даагаа һуулдэжэ ябаарайт* 'Врага победив, лончака за хвост поймав, вернитесь' [3, стр. 7286–7287].

В структуре героического сказания они, обретая эпическую окраску и характер, являются особым компонентом структурной системы улигеров, отражая при этом древние культурные, социальные, религиозные традиции бурят.

### Заключение

Таким образом, изучение формульных выражений в данных бурятских улигерах показало, что они, являясь одним из художественно-изобразительных средств поэтики, богатства эпического языка, становятся неотъемлемым компонентом в структуре эпических произведений, выполняют при этом еще и определенные функции. Используемые в бурятских эпических текстах отдельные пословицы отличаются разнообразием лексических форм и частотностью употребления.

В связи с этим, отметим, что «Традиционные формульные выражения способствуют движению эпических событий драматического характера, участвуют в героических ситуациях, полностью подчиняясь раскрытию жанрового эпического содержания» [14, с. 223].

В силу постоянства своей эстетической, познавательной и художественной ценности большинство пословиц, поговорок остается в народной памяти на века, лишь согласно велению времени, значение одних пословиц и поговорок меняется, получает более современную смысловую окраску, а другие уходят из речевой активности людей, забываются.

### Литература

1. Найдаков В. Ц., Чагдуров С. Ш. Героический эпос бурят // Гэсэр. Бурятский народный героический эпос. Т. 1 / Пер. В. Солоухина. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1986. – С. 5-9.
2. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос / Зап. Ц. Жамцарано от М. Имегенова ; пер. А. Б. Сокоева. – Москва : Восточная литература, 1995. – 526 с. (На бурятском и русс. яз.)
3. Абай Гэсэр / Зап. И. Н. Мадасона от П. Петрова ; вводная часть, комм., пер. А. И. Уланова. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1960. – 314 с. (На бурятском и русс. яз.)
4. Абай Гэсэр Богдо хаан / Зап. от А. Васильева ; подг. текста, вступ. ст. М. И. Тулохонов, Д. Д. Гомбоин. – Улаан-Удэ : Республиканская типография, 1995. – 520 с. (На бурятском яз.)
5. Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. Указатель произведений и их вариантов. – Новосибирск : Наука, 1990. – 447 с.
6. Уланов А. И. Бурятский героический эпос. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1963. – 220 с.
7. Санжеев Г. Д. По этапам развития бурят-монгольского героического эпоса // Советский фольклор. – 1936. – № 4-5. – С. 58–67.
8. Шаракшинова Н. О. Героико-эпическая поэзия бурят. – Иркутск : Изд-во Иркутского ун-та, 1987. – 303 с.
9. Хомонов М. П. Бурятский героический эпос о Гэсэре : Эхирит-булагатский вариант. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1976. – 187 с.
10. Уланов Э. А. Эпос в развитии бурятской словесности : аспекты поэтико-стадиальной эволюции художественного мышления. – Улан-Удэ : Бэлиг, 2003. – 212 с.
11. Тулохонов М. И. Героический эпос бурят : вопросы поэтики и стиля : автореферат дис. ... д. филол. н. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1993. – 51 с.
12. Чагдуров С. Ш. Поэтика Гэсэриады. – Иркутск : Изд-во Иркутского ун-та, 1993. – 367 с.
13. Хундаева Е. О. Бурятский эпос о Гэсэре : связи и поэтика. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1999. – 166 с.
14. Санжеева Л. Ц. Бурятский эпос : проблемы поэтики и стиля. – Улан-Удэ : Изд-во Бурятского государственного университета, 2011. – 240 с.
15. Фольклор монгольских народов : исследование и тексты. Т. 2. Бурятский фольклор / Сост. : С. С. Бардаханова, С. Д. Гымпилова. – Москва-Элиста : ЗАОр НПП «Джангар», 2011. – 444 с.
16. Гымпилова С. Д. Пословицы в репертуаре бурятских сказителей // Творчество сказителей : традиция и импровизация / Отв. ред. М. И. Тулохонов, Р. П. Матвеева. – Улан-Удэ : Изд-во БНЦ СО РАН, 1998. – С. 92–99.

### References

1. Naidakov V. Ts., Chagdurov S. Sh. The heroic epic of the Buryats. In: Geser. The Buryat folk heroic epic. Vol. 1. Transl. by V. Soloukhin. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1986, pp. 5–9. (In Russ.)
2. Abai Geser the Mighty. The Buryat heroic epic. Record. by Ts. Zhamtsarano from M. Imegenov, transl. by A. B. Soktoev. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1995, 526 p. (In Buryat and Russ.)
3. Abay Geser. Record. by I. N. Madason from P. Petrov; introduction, komm., transl. by A. I. Ulanov. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1960, 314 p. (In Buryat and Russ.)
4. Abai Geser Bogdo khan. Record. from Al'for Vasil'ev, comp. M. I. Tulokhonov, D. D. Gomboin. Ulan-Ude, Republican typography Publ., 1995, 520 p. (In Buryat)
5. Burchina D. A. Geseriada Western Buryats. Index of works and their variants. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 447 p. (In Russ.)
6. Ulanov A. I. The Buryat heroic epic. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1963, 220 p. (In Russ.)
7. Sanzheev G. D. By stages of development of the Buryat-Mongolian heroic epic. In: *Soviet folklore*. 1936, No. 4-5, pp. 58–67. (In Russ.)
8. Sharakshinova N. O. Heroic and epic poetry of the Buryats. Irkutsk, Irkutsk University Publ. House, 1987, 303 p. (In Russ.)
9. Khomonov M. P. Buryat heroic epic about Gesar: Ekhirit-bulagat version. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1976, 187 p. (In Russ.)

10. Ulanov E. A. Epic in the development of Buryat literature: aspects of poetic and stadium evolution of artistic thinking. Ulan-Ude, Belig Publ., 2003, 212 p. (In Russ.)
11. Tulokhonov M. I. The heroic epic of the Buryats: questions of poetics and style. Abstract of the dissertation of Doctor of Philological Sciences. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center SB RAS Publ., 1993, 51 p. (In Russ.)
12. Chagdurov S. Sh. The Poetics of Geseriada. Irkutsk, Irkutsk University Publ. House, 1993, 367 p. (In Russ.)
13. Khundaeva E. O. The Buryat epic of Geser: communication and poetics. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center SB RAS Publ., 1999, 166 p. (In Russ.)
14. Sanzheeva L. Ts. Buryat epic: problems of poetics and style. Ulan-Ude, Buryat State University Publ. House, 2011, 240 p. (In Russ.)
15. Folklore of the Mongolian peoples: research and texts. Vol. 2. Buryat folklore. Comp. S. S. Bardakhanova, S. D. Gympilova. Moscow, Elista, Dzhangar Publ., 2011, 444 p. (In Russ.)
16. Gympilova S. D. Proverbs in the repertoire of Buryat storytellers. In: Creativity of storytellers: tradition and improvisation. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center SB RAS Publ., 1998, pp. 92–99. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.141)  
DOI 10.25587/y1596-0749-8564-k

Э. В. Мигранова

Уфимский федеральный исследовательский центр РАН

## СПОСОБЫ ДОБЫЧИ ПРОПИТАНИЯ И ОТРАЖЕНИЕ ПИЩЕВЫХ СИМВОЛИЗМОВ БАШКИР В ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»

*Аннотация.* Целью исследования является попытка рассмотреть важнейший источник по духовной культуре башкир – эпос «Урал-батыр» на предмет содержания в нем черт ритуального почитания некоторых диких животных и птиц, отражения пищевых символизмов, перемен в хозяйственных занятиях народа, перехода к производящим формам хозяйства. Актуальность статьи обусловлена тем, что подобного анализа эпоса «Урал-батыр» до настоящего времени предпринято не было. Основными методами, использованными в работе, являются сравнительно-исторический и ретроспективный. В основной части статьи говорится о том, что эпос «Урал-батыр», как и многие другие древнейшие башкирские эпические произведения, богат бытовыми сюжетами. Пища в эпосе «Урал-батыр» часто выступает в знаковом, сакральном значении. Подчеркивается, что голова – это вместилище мудрости, а отведавший голову зверя-самца получает его жизненную силу и мужество. Не менее сакральным почиталось и сердце животного, но с противоположной, женской символикой, олицетворяющей мягкость, женственность. В эпических произведениях башкир прослеживаются и черты промыслового культа, ритуального почитания и табуации некоторых диких животных и птиц (лебедя, журавля, медведя, и др.); особо оговаривается запрет на охоту на лебедей. Кровь в древней культуре многих народов была строго табуирована, ее разрешалось проливать (например, на охоте, войне) лишь после определенных обрядов инициализации. Символизм яблока прозрачен и ясен – данная традиция идет из глубокой древности и связана с выбором брачного партнера, вкушением запретного плода, повлекшего грехопадение человека; но в то же время в мифологии яблоко дает человеку и знание. В эпосе «Урал-батыр» находят отражение и картины исторической эпохи периода перехода башкирского общества к производящим отраслям хозяйства, в частности к скотоводству. К основным результатам исследования можно отнести следующие выводы: пищевые символы башкир, нашедшие отражение в эпосе «Урал-батыр», имеют сходство с таковыми у других народов; это может свидетельствовать как об общности исторических корней, так и о развитии духовной культуры предков башкир в русле общечеловеческой культуры.

*Ключевые слова:* башкиры, древнейшие виды хозяйства, первобытнообщинный строй, эпос «Урал-батыр», пища, символы, обычаи, ритуалы, запреты, предписания.

E. V. Migranova

### Methods of food production and reflection of Bashkir food symbols in the epic *Ural-Batyr*

*Abstract.* The aim of the study is to consider the most important Bashkirs source of the spiritual culture – epic *Ural-Batyr* on the subject of the ritual of honoring some wild animals and birds reflect food symbolism, changes in the economic activities of the people, the move to producing forms of farming. The relevance of the article is due to the fact that no such analysis of the Ural-Batyr epic has been undertaken so far. The main methods used in this work are comparative-historical and retrospective. The main part of the article says that the epic *Ural-Batyr*, like many other ancient Bashkir epics, is rich in everyday stories. Food in the epic *Ural-Batyr* often appears in a symbolic, sacred meaning. It is emphasized that the head is a receptacle of wisdom, and the one who has tasted

---

МИГРАНОВА Эльза Венеровна – к. и. н., с. н. с. отдела этнологии, Ордена Знак Почета Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: [mig.el@mail.ru](mailto:mig.el@mail.ru)

MIGRANOVA Elza Venerovna – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher of Department of Ethnology, Order of the Badge of Honour Institute of history, language and literature – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia.

E-mail: [mig.el@mail.ru](mailto:mig.el@mail.ru)

the head of a male animal receives its life force and courage. The animal's heart was also considered sacred, but with the opposite, female symbolism, representing personified softness and femininity. In the epic works of the Bashkirs, there are also features of a commercial cult, ritual veneration and taboo of some wild animals and birds (swan, crane, bear, etc.); the ban on hunting swans is particularly stipulated. Blood in the ancient culture of many peoples was strictly taboo, it was allowed to shed (for example, hunting, war) only after certain initialization rites. The symbolism of the apple is transparent and clear – this tradition comes from ancient times and is associated with eating the forbidden fruit that caused the fall of man; but at the same time, in mythology, the apple also gives a person knowledge. The epic *Ural-Batyr* also reflects pictures of the historical epoch of the period of transition of Bashkir society to the producing branches of the economy, in particular to cattle breeding. The main results of the study include the following conclusions: the food symbols of the Bashkirs, reflected in the epic *Ural-Batyr*, are similar to those of other peoples; this may indicate both the common historical roots and the development of the spiritual culture of the Bashkir ancestors in the mainstream of universal culture.

*Keywords:* Bashkirs, the most ancient types of economy, primitive communal system, the epic *Ural-Batyr*, food, symbols, customs, rituals, prohibitions, regulations.

## Введение

В фольклорном наследии башкир эпос «Урал-батыр» занимает главное место, является базовым текстом и одним из важнейших этносимволов [1]. Эпос «Урал-батыр», как и все древнейшие башкирские эпические произведения, богат историко-бытовыми, национально-этнографическими образами, а также символическими чертами. В нем сохранилась и в открытой, и в закодированной форме информация, представления народа о себе и о мире.

Цель статьи – раскрытие черт ритуального почитания некоторых животных и птиц, содержащихся в одном из важнейших источников по духовной культуре башкир – эпосе «Урал-батыр», рассмотрение отражения в нем перемен в хозяйственных занятиях народа, связанных с переходом к производящим формам хозяйства; выявление пищевых символизмов, сохранившихся в данном эпическом произведении.

История изучения эпоса «Урал-батыр» охватывает почти столетие, после того, как он был записан в 1910 г. М. Бурангуловым от сээнов-кураистов Габита Аргынбаева и Хамита Альмухаметова [2]. Тему эпоса «Урал-батыр» в своих работах в различных аспектах затрагивали и фольклористы, и историки, и языковеды, и этнографы: К. Мэргэн [3], А. И. Харисов [4], Д. Ж. Валеев [5], Н. Т. Зарипов [6], А. М. Сулейманов [7, 8], З. Г. Аминев [9], С. А. Галин [10], Г. Р. Хусаинова [11], Г. В. Юлдыбаева [12], Ф. А. Надршина [13], Ф. Г. Хисамитдинова [14] и др. исследователи.

Актуальность исследования обусловлена тем, что до настоящего времени не был проведен анализ эпоса на предмет отражения в нем способов добычи пропитания, а также отношения к некоторым животным и птицам, а также пищевым продуктам как к знакам и символам. Изучение древних черт пищевой символики, отраженной в эпосе «Урал-батыр», представляет интерес и в плане исследования ранних форм социальных отношений, мировоззрения башкир. По мнению этнографов «Пищевой символизм, нормы обращения с едой (а также с частями туши животных – Э. М.) являются частным случаем социального символизма» [15, с. 70]. А любая совместная трапеза – это в то же время действие с определенным знаковым содержанием [16, с. 3].

Основными методами, использованными в работе, являются сравнительно-исторический и ретроспективный, с помощью которых выявляется общее и особенное в культуре и мировоззрении башкир и других народов, прослеживается эволюция, определяются тенденции развития изучаемых явлений и т. д., а также комплексный анализ эпоса с использованием фольклорного, этнографического, языкового, исторического материалов, с реконструкцией воззрений древних башкир о происхождении и устройстве мира и о месте человека в этом мире.

Теоретические предпосылки предпринятого исследования. Мысль о знаковом характере культуры или отдельных ее видов и форм высказывалась еще Аристотелем и другими древними мыслителями. Интерес к знакам культуры усилился в эпоху Просвещения (труды Д. Локка и особенно Г. Лейбница, который справедливо отмечал, что «знаки коротко выражают... глубочайшую природу вещей...» [17, с. 183]). Позднее разработкой знаковости, конструированием

семиотики как науки о знаковых системах в природе и обществе занимались Г. Э. Лессинг, Ф. де Соссюр, Дж. Фрэзер и др. [18; 19; 20]. На важность этносемиотического подхода обращали внимание и В. Я. Пропп [21], и отечественные этнографы Ю. В. Бромлей, С. А. Токарев, С. А. Арутюнов, В. Я. Петрухин, А. К. Байбурун [22; 23; 24; 25; 26] и др.

**Ритуальное почитание и табуация животных и птиц, пищевые символы в эпосе «Урал-батыр»**

«Урал-батыр» – это один из основных героических эпосов башкирского народа; время возникновения сюжета и многих мотивов этого произведения уходит корнями в глубокую древность, вероятно, в эпоху разложения первобытнообщинного строя. В «Урал-батыре» находит отражение то, как определенный набор ритуальных действий и ограничений регламентируют как частную, так и общественную жизнь.

В этот период для добычи пропитания еще господствовали непроизводительные виды хозяйственной деятельности – собирательство, охота, рыболовство, способы приготовления пищи также были еще весьма примитивными:

С незапамятных пор проживала  
Там семейная чета:  
Старик по имени Янбирде<sup>1</sup>  
С Янбикою<sup>2</sup>, старухой своей.  
.....  
Своего не имели скота,  
Не обзаводились добром,  
Даже не вешали котла  
Над полыхающим костром...<sup>3</sup> [1, с. 35–36].

В способах охоты, описанных в эпосе Урал-батыр, содержится отражение древних обычаев и ритуалов предков башкир, связанных с этим видом деятельности:

На охоту коней не седлали,  
Лука и стрел еще не знали,  
Приручили и держали  
Льва-арслана, чтоб их возил,  
Сокола, чтобы пернатых бил,  
Пиявку, чтоб кровь животных сосала,  
Щуку, чтоб рыбу для них хватала.  
С древности тот обычай дошел  
И навеки с ними остался... [1, с. 36].

Охота раньше играла значительную роль в хозяйственных занятиях башкир и оказывала значительное влияние на формирование их пищевого рациона. Старики, сами хоть и охотились верхом на льве – арслане, но своим детям советовали:

Ваши зубы еще не сменились,  
Ваши мускулы не укрепились,  
Рано в руки сукмар<sup>4</sup> вам брать,  
Рано сокола в высь запускать,  
Не вышел час вам на льва садиться.  
Ешьте то, что я вам уделю,  
Делайте то, что я вам велю.  
Чтобы ездить верхом научиться,  
И оленя вам хватит пока.  
На залетную стаю птиц  
Можете кобчика запустить... [1, с. 37].

<sup>1</sup> Янбирде – мужское имя *Янбирзе* в переводе с башкирского «ян» (душа), «бирзе» (дал).

<sup>2</sup> Янбикэ – женское имя *Янбикэ* в переводе с башкирского «ян» (душа), «бикэ» (женщина, госпожа).

<sup>3</sup> В статье мы ссылаемся на текст эпоса на русском языке, который опубликован в многотомном издании «Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос» (Уфа, 1987). Перевод на русский язык выполнен башкирским поэтом Г. Г. Шафиковым.

<sup>4</sup> Сукмар (*лукмар*) – кистень, холодное оружие раздробляющего действия.

Этот запрет имел разумное объяснение, поскольку охота древнего человека была довольно-таки жестоким, кровавым занятием:

Не мы ли гибель повсюду сеем,  
Страх на всех наводя кругом?  
Не мы ли тех, кто Смерти боится,  
Рыбу, что в глубь озер стремится,  
В зарослях поющую птицу –  
Ловим и головы отрезаем,  
Сердце вспарываем и съедаем,  
Тварью ничтожною их считаем? [1, с. 39].

.....  
Мы несем неизбежную смерть  
Куда б от нас они не сбегали –  
В горную высь иль лесные дали,  
Беглецов все равно мы найдем,  
Горло им перережем ножом... [1, с. 40].

В эпических произведениях башкир прослеживаются и черты промыслового культа, ритуального почитания и табуации некоторых диких животных и птиц (лебедя, журавля, медведя, и др.).

В эпосе «Урал-батыр» особо оговаривается запрет на охоту на лебедей (*аккош*). Лебедушка, как-то раз оказавшись охотничьей добычей семьи Янбирде, увидев, что старик стал точить свой нож, чтобы искромсать ее на мясо, взмолилась:

Летела я чтобы мир посмотреть;  
Не земное создание я,  
У меня есть страна своя,

.....  
Мой отец – повелитель птиц –

.....  
Отпустите же вы меня,  
Ворочусь я в родные края,  
Если ж съедите меня, все равно  
Стать мне пищею не суждено –  
Лягу внутри у вас камнем я.  
Водою из Живого ручья  
В детстве тело мое омыла  
Солнце-Кояш – мать моя,  
Светом бессмертья меня озарила.

.....  
Дочь я царя, чье имя Самрау,  
А зовут меня Хумай... [1, с. 46–47].

Впоследствии запрет на охоту на лебедей в этнокультуре башкир закрепился еще больше, лебеди стали считаться детьми священной птицы Хумай, райскими птицами, поэтому в народе:

Лебедей за родных принимали,  
Охотиться на них запрещали,  
Не ловить благородных птиц  
Между собой договорились –  
Оттого птицы те расплодились.  
Поэтому мясо лебедей  
Навеки запретно для людей [1, с. 131].

Среди башкир до сих пор сохранилось поверье, что «Если убьешь лебеда, всю жизнь одиноким, несчастным будешь»; «Если убьешь одного лебеда (из лебединой пары), то другой проклянет, прервется твой род»; среди всех групп населения существует строгое табу на охоту на этих птиц и употребление их мяса.

Вообще, пища в эпосе «Урал-батыр», как и в эпосах многих других народов, преимущественно выступает не в прагматическом, а в знаковом, символическом значении. Так, Эдвард Эдинггер в книге «Эго и Архетип» писал, что «Среди первобытных народов в различных формах встречается представление о том, что человек поглощает природу или жизнь другого живого существа, поедая его мясо или выпивая его кровь...» [27]. Этот тезис напрямую связан и с башкирским эпосом.

Например, об употреблении головы животного в «Урал-батыре» говорится следующее:

Когда зверь-самец попался,  
Старики его убивали,  
Голову его поедали,  
Шульгену же и Уралу,  
А также льву-арслану,  
Соколу и прожорливой щуке  
Остальное поесть бросали... [1, с. 36].

Вообще, голова животного (*баш*) – один из важнейших символов мужского начала, распространенных в мире, в т. ч. и у башкир; поэтому, скорее всего, не случайно в эпосе подчеркивается, что голова поедаемого животного должна была принадлежать зверю-самцу. Раньше для мировоззрения охотничьих народов было характерно отношение к голове, как к основному вместилищу жизненной силы. Считалось, что отведавший ее получает энергию животного, его мужество. Во многих культурах с древнейших времен съесть голову животного означало пополнить свою мужскую силу. Позже обычай угощения головой зарезанного скота закрепился у башкир-скотоводов в ритуальной трапезе *Баш ите ашау* (букв. поедание мяса головы), для которой варили голову зарезанного с осени крупного домашнего животного (барана или коровы). Обряд обычно проводился весной, то в одном, то в другом доме, и приурочивался к поминовению умерших<sup>1</sup>. От головы заранее отделяли нижнюю челюсть, чтобы освободить душу животного, затем голову хранили до весны в подвешенном замороженном виде. Во время трапезы *Баш ите ашау* обращались к духам предков с просьбами о благополучии и процветании рода. Символично было и проведение обряда в канун нового сельскохозяйственного года, поэтому во время трапезы совершались моления о приплоде скота, богатом урожае. Вареную голову ставили перед гостями, сделав треугольные надрезы на лобной части, за ушами и по бокам вокруг рта. По словам информаторов из Бурзянского района, при разделывании головы все присутствующие получали свою «долю» (*өлөш*) и обязательно по кусочку языка (*тел*) и ушей (*колак*)<sup>2</sup>. Опаленная баранья голова у башкир во время крупных общественных пиров также подносились с выражением почестей хану или правителю – башу, а также знаменитым батырам [1, с. 273, 338].

Не менее сакральным у башкир считается сердце животного (*йорәк*), но, как правило, оно несет противоположную – женскую символику. Если голова, разум ассоциируются с мужским началом, то сердце олицетворяет мягкость, сострадание, женственность, т. е. мудрость чувства противопоставляется рассудочной мудрости головы.

Когда же самку зверя они убивали,  
Для пищи лишь сердце ее вырезали... [1, с. 36].

Башкиры считали, что раз сердце содержит и перегоняет кровь, то в нем содержатся и основные характеристики живого существа. Так, согласно полевым этнографическим материалам сердце крупного животного башкиры охотно употребляли в пищу, веря, что будут иметь храброе и здоровое сердце; напротив, птичье (куриное) сердце многие не ели, считая эту птицу трусливой<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Записано от Г. Х. Ишмухаметовой, 1934 г. р., д. Кагарманово Белорецкого района Республики Башкортостан. Собирает Э. В. Мигранова, 2000 г. Личный архив автора.

<sup>2</sup> Записано от М. Баймурзиной, 1912 г. р., д. Большой Бретьяк Бурзянского района Республики Башкортостан. Собирает Р. Г. Гаделгареева, 1976 г. Научный архив УФИЦ РАН.

<sup>3</sup> Записано от М. Вагаповой, 1914 г. р., д. Худайбердино Кугарчинского района Республики Башкортостан. Собирает Э. В. Мигранова, 2000 г. Личный архив автора.

Говоря об употреблении продуктов животного происхождения, нельзя оставить без внимания и кровь (*кан*). Хотя в наше время для башкир и не характерно употребление в пищу крови зарезанных животных, однако нельзя исключить, что прежде в питании использовался и этот продукт. В башкирском эпосе «Урал-батыр» родители Урала и Шульгена пьют священный напиток из крови животного, причем подчеркивается, что напиток должен был быть приготовлен из крови живого существа:

Ну а черных пиявок болотных  
В травоядных вонзали животных,  
Чтобы из выщеженной крови  
Себе напиток изготовить [1, с. 36].

Кровь в представлениях многих народов с первобытных времен считалась средоточием и символом жизни, субстанцией жизненной силы, обиталищем души. Однако пить этот, с одной стороны, питательный, с другой, ритуальный напиток, было дозволено лишь взрослым. Поскольку кровь воспринималась как ни что иное, как жизнь живого существа, при ритуальной трапезе его жизненная сила должны были распределиться между всеми равными участниками трапезы, каждый из которых включал ее частицу в свою индивидуальную жизнь. Для несовершеннолетних же существовал строгий запрет на употребление символических частей туши:

Малолетним детям своим,  
Что охотой не промышляли,  
Пить кровь, есть голову или сердце  
Строго-настрога запрещали [1, с. 36].

Отец по несколько раз наставлял Урала и Шульгена:

Если жажда охватит вас,  
Можете воды ключевой испить.  
Но кровь, что в раковины налита,  
Пусть не коснется вашего рта.  
Так по несколько раз подряд  
Наставлял он их, говорят,  
Запрещал им вновь и вновь  
Цедить из раковины кровь [1, с. 37].

Старший брат Шульген, однако,

Хоть о запрете отцовском он знал:  
С тою раковиной не шутить,  
Ни за что из нее не пить,

всячески стал уговаривать и подстрекать брата нарушить отцовский запрет:

Если пить кровь для взрослых людей  
Не представляло бы какую-то сладость,  
Мать и отец без сна и покоя,  
Дома оставив нас с тобою,  
На охоте бы не бродили.  
Так зря не будем время терять,  
Раковину поскорее откроем,  
Выпьем по капельке, чтобы узнать  
Крови вкус – что это такое [1, с. 37].

На что младший брат Урал категорически ответил:

Пусть та кровь и очень сладка,  
Я не сделаю и глотка,  
Пока не вырасту я егетом,  
Пока не узнаю причину запрета,  
Пока не пройду по белому свету,  
Пока не уверюсь, что на свете  
Больше нет и в помине Смерти,

Сукмаром никого не ударю,  
Никакой не убью я твари,  
Высосанной пиявкой крови  
Пить не стану я – вот мое слово [1, с. 38].

Как таковая, кровь была табуирована и во многих других культурах, ее разрешалось проливать лишь после определенных обрядов инициализации и особой подготовки, например, во время жертвоприношений. У многих первобытных племен (австралийских, африканских племен, американских аборигенов и др.), а у некоторых народов и сегодня – кровь животных используется в ритуалах жизненного и календарного циклов, а также в священных церемониях, в т. ч. в обрядах инициализации. Кровь, как субстанция самой жизни, составляет самое ценное из того, что мог представить в своем воображении человек. С точки зрения первобытного (т. е. бессознательного) мышления, суть кровавых обрядов состоит не в моральной предосудительности пролития крови, т. е. лишения жизни другого существа, а в чрезвычайной опасности вторжения в сферу такой мощной субстанции, как кровь. Поскольку она могла отомстить за себя, подобно тому, как провод под высоким напряжением мстит за себя человеку, который по неосторожности или по незнанию схватит его рукой [27]. Поэтому, как нам кажется, данный запрет был, в частности, продиктован и заботой о безопасности детей и подростков.

Яблоко – еще один съедобный символ, упоминающийся в эпосе «Урал-батыр». С его помощью в эпосе осуществляется выбор брачного партнера:

Вот царевна сошла на майдан,  
Медленно прошла по рядам,  
Где среди прочих мужчин и Урал  
В ожиданье немом стоял...  
.....  
Глаза свои на него подняла,  
И взгляд царевны оттаивать стал.  
Яблоко в руки дала ему... [1, с. 53].

Отвергнуть подобное подношение означало нанести серьезную обиду девушке, было равносильно страшному оскорблению:

А тем временем дочь царя  
Появилась и на Урала  
Раздраженно и гневно напала:  
«Выбрала я тебя, молодец, –  
Почему ж не пришел во дворец?  
Яблоком дала тебе знать,  
Что ты должен мужем мне стать.  
Слову ты моему не внял.  
Перед слугами и рабами  
Опозорил, в краску вогнал... [1, с. 53].

Символизм яблока прозрачен и ясен, данная традиция также идет с древности и связана с вкушением запретного плода, повлекшего грехопадение человека, но оно же – яблоко – дает человеку и знание. Библейский сюжет повествует о Еве, дерзнувшей не только сорвать плод и попробовать его самой, но и вручить его Адаму. Следствием этого поступка стало изгнание людей из рая, для того, чтобы пройти весь долгий и тяжкий земной путь человечества. Предложение партнеру яблока в мировоззрении народов было равносильно признанию в любви; цветок яблони у многих народов используется как украшение для невест. В греческой мифологии творцом яблока выступает Дионис, преподнесший его Афродите, что послужило поводом к эротической символизации яблока. Во время свадьбы Зевса с Герой, Гея подарила ей яблоко, которое символизировало плодородие. В Афинах молодожены делили и ели яблоко при вхождении в брачные покои; передача или бросание яблок считалось знаком любви [28]. Подобный брачный символизм, возможно, связан с тем, что сердцевина яблока в продольном разрезе напоминает вувву. В то же время семенные коробочки плода сложены в виде (пятиконечной звезды), которая в свою очередь, является знаком знания и инициации. По другим поверьям, пентаграмма

сердцевины яблока символизирует и бессмертие – пять состояний от рождения до смерти, а затем новое рождение [28].

В эпосе «Урал-батыр» находят отражение и картины исторической эпохи периода перехода к производящим отраслям хозяйства, в частности к скотоводству и эпизоды приручения Урал-батыром домашних животных. Обращаясь к исполинскому дикому быку царя Катилы, герой произносит такие слова:

...тебя губить  
Вовсе не собираюсь, бычок.  
.....  
Знай, нет существа на земле,  
Кто бы был человека сильней.  
Не только ты – все потомки твои  
Станут отныне рабами людей... [1, с. 58].

Акбузат – необузданный конь царевны Хумай, сошедши с небес, тоже подчинился человеку:  
Голову перед ним склонил:  
«Покориться тебе я рад», –  
Он как будто бы говорил [1, с. 102].

Сотворив новый, свободный от злых демонов мир, Урал-батыр погибает, но перед этим успеваеt окропить живой водой свою страну и свой народ. Процветание и изобилие приходят в благословенный край, меняется образ хозяйствования, наступает новая эра:

Бык Катилы племя свое,  
Которому отроду быть вожаком,  
На отроги Уральских гор,  
Туда, где благодатен простор,  
Привел, чтоб вместе со всеми жить,  
Голову перед людьми склонить.  
Акбузат по странам бродил,  
Лошадиный род единил,  
Во главе табунов сам шел,  
Всех затем он сюда привел.  
Когда обжились и с раздольем свыклись,  
Здесь и лошади расплодились...  
.....  
На берегах Идели-реки  
Стал всюю расселяться народ,  
Разводить там домашний скот;  
Разрасталось число людей...  
.....  
На долинах четырех рек  
Стали строить они жильё [1, с. 134].

Перемены в хозяйственных занятиях народа неизбежно вели к переменам в системе жизнеобеспечения, в т. ч. в системе питания башкир; продукты скотоводства – молоко и мясо домашних животных отныне стали составлять основу рациона питания народа, а пищевая символика эпохи скотоводства впоследствии нашла более полное отражение в эпических произведениях более поздних исторических периодов.

### **Заключение**

Анализ башкирского эпоса «Урал-батыр» показывает, что данное произведение содержит в себе целый комплекс воззрений, характерных для первобытнообщинного строя и может рассматриваться как ценный источник, позволяющий реконструировать историю башкирского народа с древнейших времен. Обращает на себя внимание наличие значительного числа сходных смысловых семантических параметров в комплексе жизнеобеспечения, обрядовой сфере и нормах поведения древних башкир, а также тюркских, монгольских, славянских, индоиранских и других народов, в т. ч. в сфере добычи пропитания и пищевой символики (табуация некоторых

животных и птиц, правила употребления крови, головы и сердца убитого животного, магия яблока и пр.).

Таким образом, эпос «Урал-батыр» является не только вершиной устного народного творчества башкирского народа, развивавшегося в тесном контакте с другими евразийскими народами, но и мировой эпикой. Он также может служить незаменимым источником для изучения культурного наследия, истории и этнографии башкирского народа, поскольку содержит в себе в иносказательной форме, в виде аллегорий целый комплекс магических, нравственных, воспитательных, общественных, культурных и иных понятий народа.

Материалы, представленные в данной статье, могут быть использованы для сравнительного анализа и для характеристики этногенетических процессов и историко-культурных контактов башкир и других народов.

### Литература

1. Башкирское народное творчество. Т. 1. Эпос / Сост. М. М. Сагитов. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1987. – 544 с.
2. Урал-батыр (эпос) / Записан М. Бурангуловым от Г. Аргынбаева и Х. Альмухаметова в 1910 г. Проект Г. В. Юлдыбаевой. – Уфа : ООО «Полиграфдизайн», 2014. – 196 с. (На башкирском яз.)
3. Киреев А. Н. Башкирский народный героический эпос. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1970. – 304 с.
4. Харисов А. И. Литературное наследие башкирского народа (XVIII–XIX вв.). – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1973. – 312 с.
5. Валеев Д. Ж. Элементы философского видения мира в эпическом памятнике «Урал-батыр» // Фольклор народов РСФСР. Вып. 2. – Уфа : БашГУ, 1975. – С. 3–11.
6. Зарипов Н. Т. Фольклористика // В научном поиске : к 50-летию Института истории, языка и литературы Башкирского филиала АН СССР / Отв. ред. Х. Ф. Усманов. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1982. – С. 145–159.
7. Сулейманов А. М., Рязанов Р. Ф. Архаический эпос башкирского народа. – Уфа : Гилем, 2002. – 124 с.
8. Урал-батыр : башкирский народный эпос / Вступ. ст. А. М. Сулейманов ; пер. с башк. А. Х. Хакимова. – Уфа : Китап, 2013. – 288 с.
9. Аминев З. Г. Эпос «Урал-батыр» и мифология башкир. – Уфа : ДизайнПресс, 2013. – 160 с.
10. Галин С. А. Башкирский народный эпос. – Уфа : Аэрокосмос и ноосфера, 2004. – 320 с.
11. Хусаинова Г. Р. Башкирский эпос «Урал-батыр» и его сходство с эпосами тюрко-монгольских народов (на примере башкирского, якутского и бурятского материала) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2017. – № 1 (05). – С. 20–26.
12. Юлдыбаева Г. В. Башкирский мифологический эпос «Урал-батыр» : история изучения и популяризация // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2014. – № 4 (46). – С. 265–272.
13. Надршина Ф. А. Великое творение башкирского народа // Урал батыр. Башкорт халык кобайыры – Урал-батыр. Башкирский народный эпос – Ural-batur. Bashkort Folk Epic. 2-е изд. – Уфа : Информреклама, 2005. – С. 28–44.
14. Досье по включению башкирских кубаиров цикла «Урал-батыр» в Список шедевров нематериального наследия человечества / Под ред. Ф. Г. Хисамитдиновой, Ф. А. Надршиной. – Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2013. – 302 с.
15. Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. – Нальчик : Эльбрус, 1983. – 232 с.
16. Арутюнов С. А. Введение // Этнография питания народов стран зарубежной Азии. – Москва : Наука, 1981. – 256 с.
17. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. – Москва : Наука, 1975. – 721 с.
18. Лессинг Г. Э. Лаокоон, или о границах живописи и поэзии. – Москва : Гослитиздат, 1957. – 519 с.
19. Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. – Москва : Прогресс, 1977. – 696 с.
20. Фрэзер Дж. Золотая ветвь : Исследование магии и религии / пер. с англ. М. К. Рыклина. – Москва : Политиздат, 1980. – 831 с.
21. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во Ленинградского университета, 1986. – 368 с.

22. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. – Москва : Наука, 1983. – 412 с.
23. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. – Москва : Изд-во политической литературы, 1990. – 624 с.
24. Культура жизнеобеспечения и этнос / Отв. ред. С. А. Арутюнов, Э. С. Маркарян. – Ереван : Издательство АН АрмССР, 1983. – 319 с.
25. Петрухин В. Я. Человек и животные в мифе и ритуале : мир природы в символах мира культуры // Мифы, культы, обряды народов зарубежной Азии. – Москва : Наука, 1986. – С. 5–26.
26. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. К проблеме «у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов» // Фольклор и этнография. – Ленинград : Наука, 1984. – С. 229–245.
27. Эдвард Эдингер. Эго и Архетип [Электронный ресурс]. URL : <https://itexts.net/avtor-edvard-edinger/263576-ego-i-arhetip-ip-edvard-edinger/read/page-17.html>. (дата обращения : 15.10.2020)
28. Краткая энциклопедия символов [Электронный ресурс]. URL : <http://www.symbolarium.ru/index.php> (дата обращения : 15.10.2020)

### References

1. Bashkir folk art. Vol. 1. Epic. Comp. M. M. Sagitov. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1987, 544 p. (In Russ.)
2. Ural-Batyr (epic). Record. by M. Burangulov from G. Argynbaev and H. Almkhmetov in 1910. Project by G. V. Yuldybaeva. Ufa, Polygraphdesign Publ., 2014, 196 p. (In Bashkir)
3. Kireev A. N. Bashkir folk heroic epic. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1970, 304 p. (In Russ.)
4. Kharisov A. I. Literary heritage of the Bashkir people (XVIII–XIX centuries). Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1973, 312 p. (In Russ.)
5. Valeev D. Zh. Elements of the philosophical vision of the world in the epic monument “Ural-Batyr”. In: Folklore of the peoples of the RSFSR. Iss. 2. Ufa, BashGU Publ., 1975, pp. 3–11. (In Russ.)
6. Zaripov N. T. Folkloristics. In: In scientific search: to the 50<sup>th</sup> anniversary of the Institute of History, Language and Literature of the Bashkir Branch of the USSR Academy of Sciences. Ex. ed. Kh. F. Usmanov. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1982, pp. 145–159. (In Russ.)
7. Suleimanov A. M., Ryazapov R. F. Archaic epic of the Bashkir people. Ufa, Gilem Publ., 2002, 124 p. (In Russ.)
8. Ural-batyr: Bashkir folk epic. Introduct. A. M. Suleimanov; transl. by A. Kh. Khakimov. Ufa, Kitap Publ., 2013, 288 p. (In Russ.)
9. Aminev Z. G. Epic “Ural-Batyr” and the mythology of the Bashkirs. Ufa, Design Press Publ., 2013, 160 p. (In Russ.)
10. Galin S. A. Bashkir folk epic. Ufa, Aerokosmos i noosfera Publ., 2004, 320 p. (In Russ.)
11. Khusainova G. R. Bashkir epic “Ural-Batyr” and its similarity with the epics of the Turkic-Mongolian peoples (on the example of Bashkir, Yakut and Buryat materials). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2017, No. 1 (05), pp. 20–26. (In Russ.)
12. Yuldybaeva G. V. Bashkir mythological epic “Ural-Batyr”: the history of study and popularization. *Problems of History, Philology, Culture*. 2014, No. 4 (46), pp. 265–272. (In Russ.)
13. Nadrshina F. A. Great creation of the Bashkir people. In: Ural-batur. Bashkort Folk Epic. 2<sup>nd</sup> ed. Ufa, Informreklama Publ., 2005, pp. 28–44. (In Russ.)
14. Dossier on the inclusion of the Bashkir cubaires of the “Ural-Batyr” cycle in the List of Masterpieces of the Intangible Heritage of Humanity. Ed. F. G. Khisamitdinova, F. A. Nadrshina. Ufa, Institute of History, Language and Literature of the USC RAS Publ., 2013, 302 p. (In Russ.)
15. Bgazhnokov B. Kh. Essays on the ethnography of communication between the Circassians. Nalchik, Elbrus Publ., 1983, 232 p. (In Russ.)
16. Arutyunov S. A. Introduction. In: Ethnography of nutrition of the peoples of countries of foreign Asia. Moscow, Nauka Publ., 1981, 256 p. (In Russ.)
17. Kondakov N. I. Logical dictionary-reference book. Moscow, Nauka Publ., 1975, 721 p. (In Russ.)
18. Lessing G. E. Laocoon, or the boundaries of painting and poetry. Moscow, Goslitizdat Publ., 1957, 519 p. (In Russ.)
19. Saussure F. de. Works on linguistics. Moscow, Progress Publ., 1977, 696 p. (In Russ.)

20. Frazer J. *The Golden Branch: A Study of Magic and Religion*. Transl. from English M. K. Ryklin. Moscow, Politizdat Publ., 1980, 831 p. (In Russ.)
21. Propp V. Ya. *Historical roots of a fairy tale*. Leningrad, Publ. House of the Leningrad University, 1986, 368 p. (In Russ.)
22. Bromley Yu. V. *Essays on the theory of ethnos*. Moscow, Nauka Publ., 1983, 412 p. (In Russ.)
23. Tokarev S. A. *Early forms of religion and their development*. Moscow, Publ. House of political literature, 1990, 624 p. (In Russ.)
24. *Culture of life support and ethnos*. Ed. S. A. Arutyunov, E. S. Markaryan. Yerevan, Publ. House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1983, 319 p. (In Russ.)
25. Petrukhin V. Ya. *Man and animals in myth and ritual: the natural world in the symbols of the world of culture*. In: *Myths, cults, rituals of the peoples of foreign Asia*. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 5–26. (In Russ.)
26. Bayburin A. K., Levinton G. A. *On the problem “at the ethnographic origins of folklore plots and images”*. In: *Folklore and Ethnography*. Leningrad, Nauka Publ., 1984, pp. 229–245. (In Russ.)
27. Edward Edinger. *Ego and Archetype* [Web resource]. URL: <https://itexts.net/avtor-edvard-edinger/263576-ego-i-arhetip-lp-edvard-edinger/read/page-17.html> (accessed: October 15, 2020). (In Russ.)
28. *Brief Encyclopedia of Symbols* [Web resource]. URL: <http://www.symbolarium.ru/index.php> (accessed: October 15, 2020). (In Russ.)

УДК 821.161.1-6.09

DOI 10.25587/d4543-6228-9260-j

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## ЭПИСТОЛЯРНЫЙ ДИАЛОГ М. К. АЗАДОВСКОГО И Э. К. ПЕКАРСКОГО (1918–1928)

*Аннотация.* Статья посвящена переписке между известным фольклористом, этнографом, литературоведом М. К. Азадовским и лингвистом, фольклористом, этнографом Э. К. Пекарским. Материалы обнаружены в фонде Э. К. Пекарского, хранящегося в Санкт-Петербургском филиале архива Российской академии наук. Актуальность статьи состоит в выявлении новых библиографических сведений о данных ученых, которые внесли большой вклад в развитие якутоведения, в частности якутской фольклористики, этнографии. Целью исследования является изучение эпистолярного наследия М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского относительно материалов по якутскому языку, фольклору и этнографии. Новизна работы заключается в том, что впервые публикуются и исследуются документы по переписке вышеназванных ученых. В публикации представлены 12 писем, которые были написаны в период с 1918 по 1928 гг. Места нахождения авторов – Санкт-Петербург (Петроград, Ленинград) и Иркутск. В письмах речь идет о публикации статей по якутскому фольклору, этнографии в «Сибирской живой старине», о консультации по поводу якутских слов, преданий, имеющих отношение к материалам исследования, о приглашении на работу и т. д. Выявили, что М. К. Азадовский был знаком со многими якутоведами, в т. ч. с Э. К. Пекарским, Г. В. Ксенофоновым, С. И. Боло, С. А. Новгородовым и др. Он непонаслышке был осведомлен о якутском фольклоре, что видно с его вступительной статьи в книге якутского писателя М. Н. Тимофеева-Терешкина. Он также спас рукопись книги И. А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа» по этнографии и фольклору якутов. Якутия привлекала его также как место, где побывали русские писатели В. Г. Короленко и А. А. Бестужев-Марлинский. Определили, что он работал с Э. К. Пекарским в редакции журнала «Живая старина» и считал его своим учителем. Эпистолярный диалог этих двух ученых позволяет узнать атмосферу того времени, научную тенденцию и даже определенные личные моменты.

*Ключевые слова:* Марк Константинович Азадовский, Эдуард Карлович Пекарский, переписка, письма, эпистолярный диалог, Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук, «Живая старина», «Сибирская живая старина», якутоведение, фольклор, эпистолярное наследие, история якутской фольклористики.

*Благодарности:* Статья написана в рамках проекта гранта РФФИ № 19-012-00170 «Якутские фольклористы: биобиблиографический словарь».

А. А. Кузьмина

## Epistolar dialogue of M. K. Azadovsky and E. K. Pekarsky (1918–1928)

*Abstract.* The article is devoted to the correspondence between the famous folklorist, ethnographer, literary critic M. K. Azadovsky and the linguist, folklorist, ethnographer E. K. Pekarsky. The materials were found in the fund of E. K. Pekarsky, kept in the St. Petersburg branch of the archive of the Russian Academy of Sciences. The relevance of the article consists in identifying new bibliographic information about the scholars who made a great contribution to the development of Yakut studies, in particular, Yakut folklore studies and ethnography. The aim of the research is to study the epistolary heritage of M. K. Azadovsky and E. K. Pekarsky regarding materials on the Yakut language, folklore and ethnography. The novelty of the work lies in the fact that for the

---

КУЗЬМИНА Айталиа Ахметовна – к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – 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: aitasakha@mail.ru

first time, documents are published and studied by correspondence of the above-named scholars. The publication presents 12 letters that were written in the period from 1918 to 1928. The authors are located in St. Petersburg (Petrograd, Leningrad) and Irkutsk. The letters refer to the publication of articles on Yakut folklore, ethnography in *Siberian Living Antiquity*, on consultation on Yakut words, legends related to research materials, on job offers, etc. It was revealed that M. K. Azadovsky was familiar with many Yakut scholars, including E. K. Pekarsky, G. V. Ksenofontov, S. I. Bolo, S. A. Novgorodov, and others. He knew firsthand about the Yakut folklore, which can be seen from his introductory article in the book of the Yakut writer M. N. Timofeev-Tereshkin. He also saved the manuscript of the book by I. A. Khudyakov *A Brief Description of the Verkhoyansk District* on the ethnography and folklore of the Yakuts. Yakutia also attracted him as a place where Russian writers V. G. Korolenko and A. A. Bestuzhev-Marlinsky visited. It was determined that he worked with E. K. Pekarsky in the editorial office of the journal *Living Antiquity* and considered him his teacher. The epistolary dialogue of these two scholars allows one to find out the atmosphere of that time, a scientific trend, and even certain personal moments.

*Keywords:* Mark Konstantinovich Azadovsky, Eduard Karlovich Pekarsky, correspondence, letters, epistolary dialogue, St. Petersburg branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences, *Living Antiquity*, *Siberian Living Antiquity*, Yakut studies, folklore, epistolary heritage, history of Yakut folklore studies.

*Acknowledgements:* This paper was prepared with financial support from the Russian Foundation for Basic Research Grant No. 19-012-00170 “Yakut folklorists: a biobibliographic dictionary”.

### Введение

Эпистолярное наследие как источник изучения жизни и научной деятельности ученых широко применяется исследователями. В Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук хранится фонд Э. К. Пекарского – польского лингвиста, фольклориста, этнографа, якутоведа. Он переписывался со многими своими коллегами, информантами, издательствами, редакциями периодических изданий. Известно, что он переписывался с отечественным фольклористом Ю. М. Соколовым [1, с. 338]. На этот раз ниже представлена переписка Э. К. Пекарского со знаменитым отечественным фольклористом, этнографом, литературоведом М. К. Азадовским.

Актуальность исследования заключается в том, что общение посредством писем играло немаловажную роль при коммуникации между учеными, и исследование этой темы дает возможность выявлению новых биобиблиографических данных о М. К. Азадовском и Э. К. Пекарском. Для якутских фольклористов большой интерес представляет информация о том, как отечественные ученые из крупных научных центров (Москвы, Санкт-Петербурга, Иркутска) воспринимали якутский фольклор, как его изучали и опубликовывали. Основная проблема состоит в том, что большинство материалов хранится в архивах центральных городов и недоступно для широких масс. Поисковая работа требует много времени, что обычно бывает затруднительно при коротких командировках.

Целью статьи является ознакомление, описание и изучение эпистолярного наследия М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского относительно материалов по якутскому языку, фольклору и этнографии. Новизна работы состоит в том, что впервые публикуются и исследуются документы по переписке М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского.

Материалы исследования основываются на архивных документах Э. К. Пекарского, хранящихся в Санкт-Петербургском филиале Архива Российской академии наук [2]. В фонде 202, описи 2, единице хранения 7, на 17 листах имеются письма между этими учеными, отправленные и полученные в 1918–1928 гг. Всего насчитывается 12 писем. При этом старались сохранить орфографию, пунктуацию автографов.

В последнее время намечается тенденция антропологизации социально-гуманитарной науки, в т. ч. появления новых методологических подходов в изучении истории через личность человека, его биографии [3; 4; 5; 6]. Основным методом исследования является изучение персональных биографий (биографика), через призму которых складывается история конкретного направления, в нашем случае история якутской фольклористики.

Наше исследование опирается на фундаментальные труды ученых по истории отечественной фольклористики [7; 8; 9], по жизнедеятельности М. К. Азадовского [10; 11; 12; 13], Э. К. Пекарского [14; 15].

### **М. К. Азадовский и его роль в якутоведении**

Азадовский Марк Константинович (1988–1954) является выдающимся отечественным (советским) фольклористом и литературоведом, сибиреведом, многогранной личностью с непростой судьбой. Его капитальным трудом является «История русской фольклористики» (1958–1963) [7; 8]. Основное место занимали исследования по фольклору и этнографии русских старожилов Сибири, вопросы по устному творчеству. Его также считают «одним из создателей советской школы фольклористики» [12, с. 71]. Стали классическими его работы по сказковедению, фольклоризму русской литературы, причитаниям. В научном кругу до сих пор признается авторитет М. К. Азадовского: издаются его неопубликованные работы, переиздаются книги, проводятся конференции, выходят статьи и книги о нем. Его научно-организационная, библиографическая, преподавательская деятельность внесла огромный вклад в развитие науки.

Он получил блестящее образование в Императорском Санкт-Петербургском университете (1913), после окончания которого сразу начал собирательскую деятельность, выезжал на экспедиции по Восточной Сибири, Амуру, Алтаю. В 1918–1921 гг. он проработал профессором Томского университета, в 1921–1923 гг. – профессор Государственного института народного образования в Чите, в 1923–1930 гг. – профессор Иркутского университета, в 1930–1933 гг. – профессор Института речевой культуры в Ленинграде, в 1942–1945 гг. – профессор Иркутского государственного университета, затем до 1949 г. – профессор Ленинградского университета. В 1931–1942 гг., 1945–1949 гг. был руководителем фольклорных отделений Государственного института истории искусств, Института по изучению народов СССР, Института русской литературы (Пушкинский дом). В 1948–1949 гг. его обвинили в космополитизме и уволили с работы в Ленинградском университете и Институте русской литературы (Пушкинский Дом), его труды по русскому фольклору были подвергнуты необоснованной жестокой критике, и он сфокусировал свое внимание на изучение истории декабристов.

Марк Константинович также много работал по популяризации научных знаний, писал статьи в журналах, был членом Восточно-Сибирского отделения Русского географического общества. Так, в 1924–1925 гг. он был редактором журнала «Сибирская живая старина», литературного отдела «Сибирской советской энциклопедии», сотрудничал в сибирских литературных альманахах.

М. К. Азадовский как истинный сибиряк интересовался устной традицией сибирских народов, в т. ч. якутским фольклором. С ним тесно общались такие якутоведы, как Э. К. Пекарский, Г. В. Ксенофонтов, С. И. Боло, С. А. Новгородов. Он уважительно и трепетно относился к Э. К. Пекарскому, с которым он был знаком еще в Санкт-Петербурге, и высоко ценил его фундаментальный труд «Словарь якутского языка». Будучи редактором журнала «Сибирская живая старина», часто консультировался с Эдуардом Карловичем, просил у него присылать статьи.

Когда М. К. Азадовский работал преподавателем в Иркутском университете, его лекции посещал впоследствии выдающийся якутский фольклорист, этнограф Г. В. Ксенофонтов, будучи слушателем историко-филологического факультета [16, с. 90; 17, с. 105]. Несомненно, теоретическая и практическая подкованность по фольклористике и этнографии М. К. Азадовского благоприятно воздействовала на будущего якутского исследователя.

Круг интересов М. К. Азадовского не ограничивался только фольклористикой и этнографией. Весьма ценный вклад он внес и в литературоведении. Он интересовался литературным творчеством декабристов, в частности А. А. Бестужева-Марлинского, отбывавшего ссылку в Якутии. Он опубликовали статью о влиянии Якутии на творчество В. Г. Короленко [18; 19].

В период становления советской фольклористики фольклоризм стал объектом научного исследования и даже пропаганды. М. К. Азадовский был знаком с творчеством якутского писателя М. Н. Тимофеева-Терешкина. Его внимание привлекла поэма М. Н. Тимофеева-Терешкина на основе олонхо, отражающая тему Великой Отечественной войны [20].

М. К. Азадовский высоко оценил якутскую устную традицию: «В богатой сокровищнице фольклора народов Советского Союза одно из первых мест принадлежит якутской народной поэзии. Якутские былины (олонгхо), сказки, лирические песни, поэтические легенды поражают своим художественным совершенством, силой и выпуклостью поэтических образов, живописностью описаний, изяществом языка» [20, с. 3]. Следует отметить, что он, даже не владея

якутским языком, с помощью переводов прочувствовал особенности фольклорного языка и стиля: «Другой, наиболее характерной, чертой якутской поэтики является необычайная предметность, тщательная детальность, доходящая порой до скрупулезности. Ни одна внешняя черта не дается в обнаженном виде, путем простого упоминания или перечня, но обязательно в художественном одеянии, в пестрой ткани эпитетов, метафор, сравнений, поэтических уподоблений» [20, с. 6–7].

Научное сообщество Якутии с благодарностью вспоминает имя М. К. Азадовского, который обнаружил рукопись «Краткое описание Верхоянского округа» И. А. Худякова и передал в рукописное хранилище фольклорной секции Института антропологии и этнографии АН СССР, затем – в рукописный фонд Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР [21, с. 5; 22, с. 49].

### **О Э. К. Пекарском**

Эдуард Карлович Пекарский (1858–1934) – отечественный лингвист, этнограф, фольклорист, член-корреспондент и почетный АН СССР, специализировавшийся на якутском языке, фольклоре, этнографии. Большую известность получил его фундаментальный труд «Словарь якутского языка», при составлении которого он использовал фольклорные тексты как источник изучения языка. О Э. К. Пекарском написано много, изданы его исследования и материалы, проводятся научные сессии.

Его базовое образование было далеко от гуманитарных наук: учился в Харьковском ветеринарном институте. Он участвовал в студенческих выступлениях, народническом, революционном движениях, за что его арестовали, приговорили к 15 годам каторги, которую заменили ссылкой в Якутии с лишением всех прав и состояния. Во время ссылки в Ботурусском улусе сблизился с якутами, выучил якутский язык, начал собирать материалы для Словаря и «Образцов...», пользовался авторитетом среди местных жителей. Он был участником Якутской (Сибиряковской) историко-этнографической экспедиции Восточно-Сибирского отделения РГО (1894–1896), Аяно-Нельканской экспедиции (1903).

Он 25 лет жил в Якутии, затем переехал в Санкт-Петербург при поддержке Академии наук, где работал в этнографическом отделении Русского музея (1905–1910), Музее антропологии и этнографии (1911), редактором журнала «Живая старина», секретарем отделения этнографии РГО (1914–1917), институте востоковедения АН СССР (последние годы жизни). В Санкт-Петербургском периоде Эдуард Карлович занимался подготовкой и изданием томов «Словаря якутского языка», «Образцов народной литературы якутов». Кроме того, оставил работы по этнографии якутов и эвенков (на русском и польском языках), археологии. Опубликовал свыше 100 работ.

Имя Э. К. Пекарского нужно писать золотыми буквами в истории якутской фольклористики, олонховедении. Его серия «Образцы народной литературы якутов», которая состояла в основном из текстов якутского героического эпоса (9 полных текстов олонхо, 10 отрывков из олонхо, песни, сказки), считается прорывным собирательско-издательским проектом по якутскому фольклору [23, с. 113]. При подготовке серии были привлечены много энтузиастов, собирателей, редакторов, о чем свидетельствуют материалы Санкт-Петербургского филиала Архива Российской академии наук.

### **Содержание писем М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского**

Переписка между М. К. Азадовским, который в то время проживал в Иркутске, и Э. К. Пекарским, проживавшим в Ленинграде, свидетельствует об их сотрудничестве, тесном контакте. Очевидно, когда они жили в Санкт-Петербурге (Петроград, Ленинград) часто встречались и общались устно. Из писем мы узнаем, что они раньше вместе работали в редакции журнала «Живая старина», где Э. К. Пекарский был редактором, а М. К. Азадовский – редактором «Приложений» в этом журнале [2, об. л. 4]. Марк Константинович уважительно относился к Эдуарду Карловичу и считал себя его учеником: «Ведь, именно Вас считаю я своим учителем в деле редактирования, – и изо всех сил стараюсь быть достойным своего учителя» [2, л. 2].

В письмах они в основном общались о журналах «Живая старина», «Сибирская живая старина», о сведениях по якутскому языку, фольклору, о предстоящей совместной работе в «Сибирской Советской Энциклопедии». Они друг другу также отправляли периодическую литературу.

М. К. Азадовский хотел работать со своим старшим другом, что даже позвал его к себе в Иркутск: «У нас проектируется открытие Краеведческого отделения при Педфаке, с тремя циклами: цикл родного языка, бурятско-монгольский цикл и якуто-тунгусский. Не прельщает ли Вас возможность поработать старосте (а) на якутском факультете. Профессура по якутской лингвистике и фольклору Вам, конечно, была бы обеспечена» [2, об. л. 4]. На что Э. К. Пекарский предложил кандидатуру В. Н. Васильева<sup>1</sup>, который в то время работал в Западно-Сибирском краевом музее Омска [2, л. 8]. В биографии В. Н. Васильева не указано, что он преподавал в Иркутском университете, т. е. он не принял его предложение.

Как редактор журнала «Сибирская живая старина» М. К. Азадовский просил отправить ему статьи: «Если у Вас имеется какая-нибудь небольшая работка по якутам шлите. С удовольствием напечатаем. Только не по культу не по шаманизму и не по чему-либо подобному. Наша цензура категорически не пропускает таких работ» [2, об. л. 2]. Из этих строк мы узнаем, что в те времена ученые испытывали трудности в изучении верований, т. к. новая власть запрещала исследовать эту тему.

Э. К. Пекарский печалился по поводу закрытия журнала «Живая старина» в 1916 г. (затем возобновили только в 1994 г.) и хотел часть накопившихся рукописных материалов в иркутский журнал: «Вопрос о возобновлении издания “Живой Страны” до сих пор не удалось сдвинуть с мертвой точки. Ваше последнее письмо навело меня на мысль перенести печатание хотя бы части своих материалов в Иркутск. Теперь посылаю Вам предание о происхождении якутов, заслушанное в очередном заседании расширенного Пленума Правления Радловского Кружка не без интереса. Правда здесь есть немножко о шаманах, но... Из песни слова не выкинешь. Предоставляю все вопросы, связанные с печатанием, Вашему редакторскому усмотрению. Затем мною намечены: 1) “Среди якутов/из записной книжки якутоведа/” – заглавие, предложенное когда-то Д. К. Зелениным<sup>2</sup> в заседании Ред. Комиссии Отд. Этнографии (я намеревался напечатать эти отрывочные записи в “Живой Страны”); 2) описание одной якутской свадьбы; 3) записанные мною якутские пословицы и поговорки /готовы к печати/; 4) якутские загадки (готовятся) и т. д.» [2, л. 9].

Письмо М. К. Азадовского показывает, что он тесно сотрудничал с Якутией по поводу издательских дел: «...а штук 200 мы рассчитываем продать якутам, чтобы т. о. частично окупить расходы. Так мы проделываем со всеми оттисками» [2, л. 10]. «В печати сейчас находится № VII Сиб. Жив. Стар., скоро будет набираться 2-й сборник очерков Якут. Края» [2, л. 17].

Интерес к творчеству декабристов заставил М. К. Азадовского обратиться к Э. К. Пекарскому с просьбой помочь ему найти источник произведения А. А. Бестужева-Марлинского<sup>3</sup>: «У Бестужева-Марлинского есть поэма “Саатырь. Якутская баллада” (по изд. 1838 г. т. XI. Полное собр. сочинений А. Марлинского). В примечании у автора сказано: “Содержание этой баллады взято из якутской сказки”. Не сможете ли Вы мне указать точно источник этой баллады» [2, л. 6], «Не сможете ли Вы сообщить, известно ли Вам к. либо якутское предание о девушке, которую полюбил какой-то дух, унес ее с собою из обиталища земли в свое воздушное жилище и потом покинул. Девушка же стала “воздушной девой”. На эту тему имеется стихотворение одного декабриста, возглавившего его, как и “якутская фантазия”. За справку буду очень благодарен» [2, л. 15]. На эту просьбу Э. К. Пекарский быстро откликнулся, проконсультировался с М. Н. Ионовой-Андросовой<sup>4</sup>, которая однако не смогла ответить на вопрос: «Расспрашивал сегодня Марию Николаевну Ионову о том, нет ли у якутов каких-либо преданий о похищении девушки каким-то духом, но и она кроме записанного мною поверья, ничего другого сообщить

<sup>1</sup> Васильев Виктор Николаевич (1877–1931) – российский и советский учёный-этнограф и фольклорист, исследователь культуры народов Севера России. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Васильев,\\_Виктор\\_Николаевич\\_\(этнограф\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Васильев,_Виктор_Николаевич_(этнограф)).

<sup>2</sup> Зеленин Дмитрий Константинович (1878–1954) – российский и советский этнограф. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Зеленин,\\_Дмитрий\\_Константинович](https://ru.wikipedia.org/wiki/Зеленин,_Дмитрий_Константинович).

<sup>3</sup> Бестужев-Марлинский Александр Александрович (1797–1837) – русский писатель-байронист, критик, публицист эпохи романтизма и декабрист. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Бестужев,\\_Александр\\_Александрович](https://ru.wikipedia.org/wiki/Бестужев,_Александр_Александрович).

<sup>4</sup> Андросова-Ионова Мария Николаевна (1864–1941) – носитель, исследователь фольклора и этнографии якутов. В 1922–1930 гг. работала в Музее антропологии и этнографии АН СССР (Кунсткамере). URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Андросова-Ионова,\\_Мария\\_Николаевна](https://ru.wikipedia.org/wiki/Андросова-Ионова,_Мария_Николаевна).

не могла» [2, л. 14]. Сюжет этого произведения в определенной степени имеет сходные черты с якутским героическим эпосом. В олонхо широко распространен мотив похищения девушки чудовищем-*абаасы* с целью создания с ней семьи. Однако принципиальное отличие эпоса заключается в том, что главный герой спасает девушку, и она не становится «воздушной девой». Здесь возможно поэт А. А. Бестужев-Марлинский внес свое авторское видение.

Из писем узнали, что в каких еще проектах работал М. К. Азадовский: «Сейчас затеваем био-библиографический словарь этнографов Восточной Сибири» [2, л. 12], «Очень рад, что нам предстоит совместная работа в Сибирской Советской Энциклопедии» [2, л. 16]. Он просил, чтобы Э. К. Пекарский помогал ему в составлении библиографических словарных статей: «Хороших<sup>1</sup> обещает для следующего № “Сиб<ирской>. Живой Старины” био-библиографическую заметку о Трошанском<sup>2</sup> и Всево<олоде>. Мих<айлович>. Ионове<sup>3</sup>. Я с особенным удовольствием, конечно, помещу ее – но ставлю ему условием: послать предварительно работку на просмотр и за дополнений Вам» [2, л. 4]. Известно, что В. Ф. Трошанский занимался изучением традиционного верования якутов, а В. М. Ионов, помимо собирания материалов по верованию, обычаям якутов, записывал отрывки из олонхо, помогал Эдуарду Карловичу при редактировании записей олонхо; также он был супругом сказительницы, знатока старины, носителя якутского языка, исследователя М. Н. Андросовой-Ионовой.

Переписка также показывает, какие переживания, эмоции испытывал Марк Константинович: «Получил довольно авторитетное приглашение в Ленинградский Университет. Предложение – заманчивое, но жаль расставаться и с Сибирью. Тревожит также вопрос и о материальной стороне, самое же существенное – скверное здоровье мое. Все еще преследуют меня сильнейшие головные боли. Часто по целым неделям не могу прикоснуться к книжке и перу. Боюсь, как бы при столичной нагрузке не пришлось трудновато. Но с другой стороны – хочется поработать в большом масштабе, провести ряд работ, которые можно осуществить только в столице. Да, и вообще, боязно заикнуться в провинции» [2, л. 10–11].

По всей вероятности, что М. К. Азадовский был хорошо осведомлен о якутском героическом эпосе благодаря публикациям Э. К. Пекарского. Он прекрасно разбирался в соотношении устного и письменного текста, разграничивая аутентичный эпический текст и авторское олонхо. Как выше написано, он называет авторское произведение на основе олонхо М. Н. Тимофеева-Терешкина «поэмой», отделяя мотив Великой Отечественной войны от исконно фольклорного произведения.

### Результаты и заключение

В результате исследования выявили следующие моменты относительно М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского.

Во-первых, М. К. Азадовский и Э. К. Пекарский знали друг друга еще в Санкт-Петербурге, когда работали в журнале «Живая старина». В свою очередь М. К. Азадовский вместе с Г. С. Виноградовым создали фольклорно-этнографический журнал «Сибирская живая старина» (1923–1930) в Иркутске, где опубликовывались образцы фольклора сибирских народов, исследования местных ученых. Известно, что сейчас этот журнал получил высокую оценку экспертов: «Благодаря этому изданию и плодотворной научной и издательской деятельности группировавшихся вокруг него научных сил, Иркутск в 1920-е стал крупным центром фольклорно-этнографических и краеведческих исследований Сибири» [31]. Отчасти в этом есть и заслуга Э. К. Пекарского, который морально поддерживал, снабжал молодого и талантливого профессора научными материалами.

Во-вторых, М. К. Азадовский был знаком с якутским героическим эпосом. Его участие в издании книги якутского поэта, сказителя М. Н. Тимофеева-Терешкина, адекватная научная

<sup>1</sup> Хороших Павел Павлович (1890–1977) – историк, археолог, этнограф, кандидат исторических наук, доцент Иркутского государственного университета. URL: [http://irkipedia.ru/content/horoshih\\_pavel\\_pavlovich](http://irkipedia.ru/content/horoshih_pavel_pavlovich).

<sup>2</sup> Трошанский Василий Филиппович (1843–1898) – революционер-народник, этнограф. Для истории религии наиболее значимый труд – «Эволюция черной веры (шаманства) у якутов» (1895). URL: <https://relstud-hist.spbu.ru/articles/trosanskij-vasilij-filipovic>.

<sup>3</sup> Ионов Всеволод Михайлович (1851–1922) – этнограф и фольклорист; тюрколог, якутовед, революционер-народник. URL: <https://relstud-hist.spbu.ru/articles/ionov-vsevolod-mihajlovic>.

оценка его поэмы по мотивам олонхо показывает, что он высоко ценил наше олонхо, мог определять новые мотивы, привнесенные под влиянием современной жизни. Его особенно поразил богатый поэтический язык и стиль якутского эпоса. Предполагаем, что в этом проявляется влияние Э. К. Пекарского, подготовившего знаменитый сборник «Образцы народной литературы якутов».

В-третьих, М. К. Азадовского также интересовало творчество русских писателей, проживавших в Якутии (А. А. Бестужева-Марлинского, В. Г. Короленко). Из биографии ученого мы узнали, что, когда его обвинили в космополитизме и уволили с работы в качестве фольклориста, он стал заниматься изучением творчества декабристов, и тем самым также внес свой вклад в изучение русской литературы.

Таким образом, эпистолярное наследие М. К. Азадовского и Э. К. Пекарского – двух крупных фигур сибиреведения, фольклористики – служит свидетельством их долгой дружбы, партнерства, взаимного научного обогащения. Переписка ученых позволяет выявить атмосферу того времени, чем они интересовались, с кем общались, как помогали друг другу и что их волновало.

М. К. Азадовский, ставший впоследствии «основателем советской фольклористики», не ограничивался только русским фольклором и литературой. Его широкий кругозор, любовь к сибиреведению неизбежно сталкивали и с материалами по якутскому фольклору, в т. ч. олонхо.

Его преподавательская и издательская деятельность оказала некоторое влияние на якутских фольклористов (Г. В. Ксенофонтов, С. И. Боло). Спасение рукописи книги И. А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа» от забвения также заслуживает особого внимания. Думаем, что Э. К. Пекарский открыл перед М. К. Азадовским мир якутского фольклора и этнографии, а тот в свою очередь ответил взаимностью.

Перспектива дальнейшего исследования видится в изучении взаимосвязей между якутским фольклористами и крупными отечественными и зарубежными учеными с целью выявления влияния последних на якутскую фольклористику в целом.

### Литература

1. Мухоплева С. Д., Павлова Н. В. Письма Г. В. Ксенофонтова академику Ю. М. Соколову (1934–1935) // *Studia Litterarum*. – 2019. – Т. 4. – № 4. – С. 336–361. – DOI : 10.22455/2500-4247-2019-4-4-336-361.
2. Азадовский Марк Константинович. Письма его к Э. К. Пекарскому. Петроград, Иркутск. 1918–1928 // Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. – Ф. 202. Оп. 2. Ед. хр. 7. – 17 л.
3. Репина Л. П. Историческая наука на рубеже XX–XXI вв. : социальные теории и историографическая практика. – Москва : Кругъ, 2011. – 560 с.
4. Репина Л. П., Мягков Г. П. Интеллектуальная культура и научные коммуникации // *Вестник Удмуртского университета*. – 2014. – Вып. 3. – С. 137–142.
5. Николаева А. Б. Биографическая рефлексивная история как результат трансформации современного жизнеописания ученого // *Вестник Омского университета*. – 2019. – Т. 24. – № 2. – С. 135–140. – DOI : 10.25513/1812-3996.2019.24(2).135-140.
6. Ноздринов В. В. Перспективы интеллектуальной истории в рамках новых направлений историографии // *Научная мысль Кавказа*. – 2017. – № 1. – С. 87–90. – DOI : 10.18522/2072-0181-2017-89-1-87-90.
7. Азадовский М. К. История русской фольклористики. В 2 т. Т. 1. – Москва : РГГУ, 2013. – 570 с.
8. Азадовский М. К. История русской фольклористики. В 2 т. Т. 2. – Москва : РГГУ, 2013. – 417 с.
9. Иванова Т. Г. Фольклористы Пушкинского Дома в годы Великой Отечественной войны // *Традиционная культура*. – 2005. – № 2. – С. 15–24.
10. Письма А. М. Астаховой к М. К. Азадовскому (июнь – декабрь 1942 года) (Вступительная статья, подготовка текста и комментарии Н. Г. Комелиной) // *Русская литература*. – 2013. – № 4. – С. 104–133.
11. Азадовский М. К. Статьи и письма. Неизданное и забытое : научное издание / [авт. предисл. Н. Яновский]. – Новосибирск : Западно-Сибирское кн. изд-во, 1978. – 240 с.
12. Чистов К. В. М. К. Азадовский и проблема исполнителя в русской фольклористике XIX–XX вв. // *Этнографическое обозрение*. – 1989. – № 2. – С. 71–81.
13. М. К. Азадовский в автобиографических документах (публикация К. М. Азадовского) // *Русская литература*. – 2013. – № 4. – С. 96–103.

14. Оконешников Е. И. Э. К. Пекарский как лексикограф. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1982. – 148 с.
15. Оконешников Е. И. Якутский феномен Эдуарда Карловича Пекарского : к 150-летию со дня рождения. – Якутск : ИГИиПМНС СО РАН, 2008. – 155 с.
16. Романова Е. Н. Г. В. Ксенофонов : миф о странствующем герое // Репрессированные этнографы. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН / Сост. и отв. ред. Д. Д. Тумаркин. – Москва : Восточная литература, 2003. – С. 78–104.
17. Чарина О. И. Г. В. Ксенофонов как собиратель русского фольклора : фиксации 1923–1925 годов // Научный диалог. – 2018. – № 6. – С. 103–112. – DOI : 10.24224/2227-1295-2018-6-103-112.
18. Азадовский М. К. Якутия в творчестве Короленко // В. Г. Короленко в Амгинской ссылке (Материалы для биографии). – Якутск : Якутское гос. изд-во, 1947. – С. 5–25.
19. Иванова О. И. Влияние якутской действительности на поэтику произведений В. Г. Короленко // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2011. – № 2. – С. 94–98.
20. Азадовский М. К. Импровизации М. Н. Тимофеева-Терешкина // Тимофеев-Терешкин М. Н. Якуты на войне : импровизации / Пер. с якутского А. Ольхона. – Якутск : Государственное изд-во ЯАССР, 1943. – С. 3–16.
21. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа / Под ред. В. Г. Базанова. – Ленинград : Наука. Ленинградское отд-ние, 1969. – 440 с.
22. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 402 с.
23. 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.

### References

1. Mukhopleva S. D., Pavlova N. V. Letters from G. V. Ksenofontov to academician Yu. M. Sokolov (1934–1935). *Studia Litterarum*. 2019, vol. 4, No. 4, pp. 336–361. DOI: 10.22455/2500-4247-2019-4-4-336-361. (In Russ.)
2. Azadovsky Mark Konstantinovich. His letters to E. K. Pekarsky. Petrograd, Irkutsk. 1918–1928. In: Saint Petersburg Branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences. Fund 202, inventory 2, storage unit 7, 17 sh. (In Russ.)
3. Repina L. P. Historical science at the turn of XX–XXI centuries: Social Theories and Historiographic Practice. Moscow, Krug Publ., 2011, 560 p. (In Russ.)
4. Repina L. P., Miagkov G. P. Intellectual culture and scientific communications. *Vestnik Udmurtskogo universiteta*. 2014, iss. 3, pp. 137–142. (In Russ.)
5. Nikolaeva A. B. Biographical reflexive history as a result of the transformation of the modern biography of a scientist. *Vestnik Omskogo universiteta*. 2019, vol. 24, No. 2, pp. 135–140. DOI: 10.25513/1812–3996.2019.242).135–140. (In Russ.)
6. Nozdrinov V. V. Prospects for Intellectual History in the Framework of New Directions of Historiography. *Nauchnaia mysl' Kavkaza*. 2017, No. 1, pp. 87–90. DOI: 10.18522/2072-0181-2017-89-1-87-90. (In Russ.)
7. Azadovsky M. K. History of Russian folklore. In 2 vol. Vol. 1. Moscow, RSUH Publ., 2013, 570 p. (In Russ.)
8. Azadovsky M. K. History of Russian folklore. In 2 vol. Vol. 2. Moscow, RSUH Publ., 2013, 417 p. (In Russ.)
9. Ivanova T. G. Folklorists of the Pushkin House during the Great Patriotic War. *Traditional culture*. 2005, No. 2, pp. 15–24. (In Russ.)
10. Letters from A. M. Astakhova to M. K. Azadovsky (June–December, 1942) (Introduction, preparation of the text and comm. by N. G. Komelina). *Russkaya literatura*. 2013, No. 4, pp. 104–133. (In Russ.)
11. Azadovsky M. K. Articles and letters. Unpublished and Forgotten: Scientific Edition. [Author of the foreword N. Yanovsky]. Novosibirsk, West Siberian Book Publ. House, 1978, 240 p. (In Russ.)
12. Chistov K. V. M. K. Azadovsky and the problem of the performer in Russian folklore studies of the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1989, No. 2, pp. 71–81. (In Russ.)
13. M. K. Azadovsky in autobiographical documents (publication by K. M. Azadovsky). *Russkaya literatura*. 2013, No. 4, pp. 96–103. (In Russ.)

14. Okoneshnikov E. I. E. K. Pekarsky as a lexicographer. Novosibirsk, Nauka Publ., 1982, 148 p. (In Russ.)
15. Okoneshnikov E. I. The Yakut phenomenon of Eduard Karlovich Pekarsky: to the 150<sup>th</sup> anniversary of his birth. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2008, 155 p. (In Russ.)
16. Romanova E. N. G. V. Ksenofontov: the myth of the wandering hero. In: Repressed ethnographers. Institute of Ethnology and Anthropology named after N. N. Miklukho-Maclay RAS. Comp., editor-in-chief D. D. Tumarkin. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2003, pp. 78–104. (In Russ.)
17. Charina O. I. G. V. Ksenofontov as a collector of Russian folklore: fixations of 1923–1925. *Nauchnyi dialog*. 2018, No. 6, pp. 103–112. DOI: 10.24224/2227-1295-2018-6-103-112. (In Russ.)
18. Azadovsky M. K. Yakutia in the work of Korolenko. In: V. G. Korolenko in Amginsky exile (Materials for biography). Yakutsk, Yakut State Book House, 1947, pp. 5–25. (In Russ.)
19. Ivanova O. I. The influence of the Yakut reality on the poetics of V. G. Korolenko's works. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke*. 2011, No. 2, pp. 94–98. (In Russ.)
20. Azadovsky M. K. Improvisations by M. N. Timofeev-Tereshkin. In: Timofeev-Tereshkin M. N. Yakuts at war: improvisation. Transl. from Yakut by A. Olkhon. Yakutsk, YaASSR State Book House, 1943, pp. 3–16. (In Russ.)
21. Hudyakov I. A. Brief description of the Verkhoyansk District. Ed. V. G. Bazanov. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 440 p. (In Russ.)
22. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 402 p. (In Russ.)
23. Kuz'mina A. A. Olonkho traditional textual criticism technology. *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.)

УДК 398.22(=512.157)=03.161.1  
DOI 10.25587/p1141-2732-5888-0

*И. В. Собакина*

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

## К ВОПРОСУ О ПЕРЕВОДЕ ЭПИЧЕСКИХ ФОРМУЛ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА ОЛОНХО НА РУССКИЙ ЯЗЫК

*Аннотация.* Перевод олонхо как преобразование текста одного языка на другом языке должен в полной мере реализоваться в другом языковом и культурном контексте. Стилистическое своеобразие этого жанра устного народного творчества становится во главу угла при переводе. Эпические формулы, легко запоминающиеся и традиционно передающиеся от одного сказителя к другому, играют основополагающую роль в структурном оформлении эпоса. Изучение вопросов перевода эпических формул позволит разработать принципы и требования, обусловленные самой сутью формул. В представленной работе предпринята попытка рассмотрения способов перевода эпических формул якутского олонхо на русский язык. Материалом исследования послужили тексты якутских олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского, «Ала Булкун богатырь» Т. В. Захарова – Чээбий. При разработке темы исследования применены метод сплошной выборки, описательный, структурный и сравнительно-сопоставительный методы. Автор приходит к выводу о том, что конструкции с формулообразующими существительными в дательном падеже занимают постпозицию в эпическом тексте, при переводе претерпевают синтаксические трансформации – перестановки, обусловленные отличием синтаксического строя русского языка. Форма дательного падежа при этом передается предлогом. Ритмообразующему аффиксу *-лаах* в сочетании с существительными, в большинстве случаев, эквивалентен предлог «с», при этом, если в тексте оригинала аффикс *-лаах* завершает строку, то в переводе начинается. В тексте олонхо «Ала Булкун богатырь» аффикс *-лаах* передан конструкцией «существительное + личное местоимение в родительном падеже». Сравнительный послелог *курдук* в составе конструкций эпических формул передается эквивалентными сравнительными союзами «словно», «как», «будто», где союз занимает препозицию в переводной конструкции. Эвиденциальная частица *уһу* при переводе сохраняет позицию, однако перевод при помощи вводного слова «говорят» увеличивает количество слогов строки переводного текста. При переводе конструкций эпических формул основным требованием выступает сохранение их формульности и стиля.

*Ключевые слова:* перевод, якутский героический эпос олонхо, эпические формулы, структура, якутско-русский перевод, конструкции, сохранение стиля олонхо, синтаксические трансформации, эквиваленты, различие грамматических форм.

*I. V. Sobakina*

### On the question of the translation of epic formulas of the Yakut heroic epic olonkho into Russian

*Abstract.* Translation of olonkho as a translation of the text of one language into another language should be fully implemented in a different linguistic and cultural context. The stylistic originality of this genre of oral folk art becomes the main focus of translation. Epic formulas, which are easy to remember and traditionally passed from one storyteller to another, play a fundamental role in the structural design of the epic. Studying the translation of epic formulas will allow you to develop principles and requirements that are determined by the very essence of formulas. In this paper, an attempt is made to consider ways to translate the epic formulas of the Yakut olonkho

---

*СОБАКИНА Ирина Владимировна* – к. филол. н., доц., каф. стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: [ivs1977@mail.ru](mailto:ivs1977@mail.ru)

*SOBAKINA Irina Vladimirovna* – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Yakut Stylistics and Russian-Yakut Translation Department of the Institute of Languages and Cultures of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: [ivs1977@mail.ru](mailto:ivs1977@mail.ru)

into Russian. The research is based on the texts of the Yakut olonkho *Girl-hero of Dzhyrybyna Dzhyrylyatta* by P. P. Yadrinkhinsky, *Ala-Bulkun the Hero* by T. V. Zakharov – Chebiy. The research topic was developed using the continuous sampling method, descriptive, structural, and comparative methods. Constructions with formula-forming nouns in the dative case occupy a postposition in the epic text, and when translated, they undergo syntactic transformations-permutations due to the difference in the syntactic structure of the Russian language. The form of the dative case is transmitted by the preposition. The rhythm-forming affix *-laakh* in combination with nouns, in most cases, is equivalent to the preposition “with”, while if in the original text the affix *-laakh* ends the line, then in the translation it begins. In the text of olonkho *Ala-Bulkun the Hero* affix *-laakh* transferred to the construction “noun + personal pronoun in the genitive case”. The comparative postposition *kurduk* in the constructions of epic formulas is transmitted by the equivalent comparative conjunctions unions “as”, “like”, “as if”, where the conjunction occupies a preposition in the translated construction. The evidential particle *uhu* retains its position in translation, but translation using the verb form “they say” increases the number of syllables in the translated text. When translating constructions of epic formulas, the main requirement is to preserve their formality and style.

**Keywords:** translation, Yakut heroic epic olonkho, epic formulas, structure, Yakut-Russian translation, constructions, preservation of the olonkho style, syntactic transformations, equivalents, difference in grammatical forms.

## Введение

Перевод в современном мире играет важную роль при распространении и популяризации культурных текстов, в частности, эпических произведений, в которых отражены традиции, сложенные веками, знания, мировосприятие, мироощущение, отражение времени и истории народа. Якутский героический эпос олонхо занимает одно из лидирующих мест в парадигме эпических текстов народов мира. Как отмечает Г. У. Эргис: «Олонхо в поэтической форме отобразило историческую и бытовую жизнь, и мировоззрение, и чаяния народа. Олонхо – великолепный памятник самобытного якутского поэтического искусства, имеющий непреходящую художественную, идейную и познавательную ценность» [1, с. 214]. Якутский эпос, как шедевр устного культурного наследия человечества, выходит на мировой уровень, что определяет значимость вопроса его перевода на языки народов мира. Народные сказители «олонхосуты» – ученики самого народа воплотили в своих творениях не только его идеи и взгляды, но и все своеобразие якутского языка, тем самым дав лингвистам огромный пласт для исследований.

Перевод поэтических текстов в современном переводоведении должен отвечать обязательным требованиям сохранения не только плана содержания, но и стилистического оформления текста. При переводе на другие языки якутского олонхо во главу угла ставится передача стилистического своеобразия этого жанра устного народного творчества, когда одни культурные традиции должны быть, по возможности, приняты другими культурными традициями. Ведь, как справедливо отметил К. Чуковский, кто не чувствует стиль, не должен переводить: «это глухой, пытающийся воспроизвести перед вами ту оперу, которую он видел, но не слышал» [2, с. 123]. Одной из специфических стилистических форм олонхо по праву считаются эпические формулы, по общеизвестному в современном языкознании определению М. Пэрри эпические формулы – «группа слов, регулярно встречающаяся в одних и тех же метрических условиях и служащая для выражения того или иного основного смысла» [3, с. 14].

В настоящее время изучение стиля перевода олонхо, в частности, эпических формул находится на начальном этапе. Вопросам перевода якутского эпоса посвящены работы П. А. Слепцова, Т. И. Петровой, Ю. В. Лиморенко, А. А. Находкиной, А. А. Васильевой, И. В. Собакиной, Н. С. Сивцевой, З. В. Тарасовой и др. Отдельно необходимо отметить монографию Т. И. Петровой «Типология перевода якутского эпоса олонхо на русский язык», в которой приведены краткий очерк по истории публикации и перевода олонхо, общая характеристика эпических произведений и их художественно-изобразительных особенностей, классификация и анализ переводов олонхо на русский язык [4]. В Институте языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова есть единственная кафедра в России, занимающаяся вопросами перевода с национальных языков РФ, кафедра стилистики якутского языка и русско-якутского перевода. Одним из основных направлений работы кафедры является изучение языка и перевода олонхо на русский язык, результаты которой

опубликованы в материалах республиканских, всероссийских и международных научно-практических конференций. Однако вопросы перевода стилистических особенностей, в частности эпических формул, якутских эпических текстов изучены недостаточно, что и определило выбор темы исследования.

Предлагаемая работа посвящена рассмотрению вопроса перевода конструкций эпических формул на русский язык на материале якутских олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского, «Ала Булкун богатырь» Т. В. Захарова – Чээбий. В ходе исследования метод сплошной выборки использован при сборе материала исследования с целью анализа и иллюстрации выдвигаемых положений; описательный метод позволил выделить конкретные языковые явления, типичные признаки языковых форм, изучения эпических формул олонхо и их передачи на русский язык; структурный метод – изучить функционирование форм эпических формул в олонхо, их эквивалентных форм в русском языке; при помощи сравнительно-сопоставительного метода выявлены общие и отличительные свойства и признаки между якутскими и русскими языковыми формами, переводческих соответствий, эквивалентов.

### **Эпические формулы**

Уникальный стиль якутского эпоса представлен эпическими тирадами, синтаксическим параллелизмом, синтагмами, традиционными поэтическими тропами, типическими местами. В составе типических мест исследователями выделяются эпические формулы – постоянные и повторяющиеся конструкции, имеющие важное значение в структурном оформлении эпоса. Формулы изучены в работах М. Пэрри, А. Б. Лорда, П. А. Гринцера, С. П. Серебряного, А. Б. Куделина, Б. Н. Путилова, Я. В. Погребной, В. В. Илларионова, Н. Н. Ефремова, Т. В. Илларионовой, Л. С. Гергоковой и др. По мнению А. Б. Лорда «формулы – это не окостеневшие клише, как о них принято думать; наоборот, они способны изменяться и часто порождают множество иных, совершенно новых формул» [3, с. 14–15]. Искусство сказителя состоит не только в заучивании путем многократного повторения затасканных формул, сколько в способности по образцу уже имеющихся формул составлять и перестраивать обороты, выражающих данное понятие. Сказитель – не сознательный иконоборец, он – художник, творящий в рамках традиции. Его традиционный стиль одновременно индивидуален, и мы можем отличить песни одного сказителя от песен другого, располагая одним лишь текстом и не зная ни музыки, ни особенностей пения [3, с. 15]. Известный якутский фольклорист В. В. Илларионов, отмечая поэтичность художественной формы эпических формул, пишет: «Они легко запоминаются и поэтому традиционно передаются от одного сказителя к другому, от текста к тексту» [5, с. 28]. По мнению Н. Н. Ефремова, «эпические формулы реализуются в тексте олонхо в виде тех или иных формульных конструкций, которые являются структурно-семантическими и стихотворными компонентами тирад, а многие тирады выступают в качестве типических мест олонхо. Потому формульные конструкции в составе тирад являются одним из основополагающих структурно-семантических элементов текста олонхо» [6, с. 67]. Структурные особенности построения типических мест и эпических формул в олонхо Т. В. Илларионова видит в вариациях, параллелизмах и аллитерации [7, с. 58].

### **Перевод эпических формул на русский язык**

Как было отмечено выше, материалом исследования послужили тексты якутских олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского (запись со слов автора 1970 г.), «Ала Булкун богатырь» Т. В. Захарова – Чээбий (запись со слов автора 1906 г.). Издания двуязычные, параллельно оригиналу текста олонхо представлен текст перевода на русский язык. Переводы выполнены студентами кафедры стилистики якутского языка и русско-якутского перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова в 2011 г. и 2018 г.

П. П. Ядрихинский был выдающимся сказителем своего времени, мастером художественного слова, в совершенстве овладевшим искусством якутского сказительства. Будучи сказителем-импровизатором он в своем эпическом творчестве успешно варьирует интертекстуальные устойчивые конструкции и создает новые, идиостилистические конструкции, чем обогащает стилистику своего эпического произведения [8, с. 92]. Олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта», – как отмечает П. Н. Дмитриев – Туутук, было записано с максимальным

сохранением всех особенностей языка и произношения сказителя [9, с. 15]. Ю. П. Борисов отмечает, что П. П. Ядрихинский «в тексте своего олонхо массивно использует устойчивые конструкции – эпические формулы, которые являются интертекстуальными, свойственными почти всем текстам олонхо и потому являются типическими (общими) местами» [8, с. 91].

Т. В. Захаров – Чээбий – олонхосут, представитель наиболее известной сказительской школы, высоко оцененный исследователями [10, с. 118]. Олонхо «Ала-Булкун» записано в 1906 г. известным фольклористом В. Н. Васильевым во время этнографической экспедиции Музея антропологии и этнографии Академии наук в Амгинском улусе. Э. К. Пекарский подготовил прозаический текст для издания в серии «Образцы народной литературы якутов», однако олонхо было опубликовано лишь в 1994 г. Институтом языка, литературы и истории Сибирского отделения Российской академии наук в стихотворной форме. В 1998 г. в сборнике «Песнь девяти небес» вышел прозаический перевод Г. В. Баишева – Алтан Сарын. Олонхо «Ала Булкун богатырь» оценивается фольклористами как выдающееся произведение о родоначальниках племени *ураангхай саха*, сохранившее ранний традиционный, архаический вид якутского олонхо [11, с. 17–22]. В рассматриваемом олонхо эпические формулы, как отмечает Н. Н. Ефремов, «представлены структурами именного и глагольного типа, что обусловлено особенностями сказительского искусства олонхосута Чээбий, который исполнял свои олонхо, быстро сменяя одну форму другой» [12, с. 20].

Перевод олонхо как преобразование текста одного языка на другом языке должен в полной мере реализоваться в другом языковом и культурном контексте. Значение переводов олонхо для науки определяет В. В. Илларионов: «Проблема перевода олонхо на русский язык всегда была в поле зрения фольклористов, благодаря неустанной работе которых русскоязычные читатели и научное сообщество смогли познакомиться с удивительным миром олонхо, использовать их в качестве примеров эпических текстов в своих научных исследованиях» [10, с. 90]. Основатель школы частной теории якутско-русского и русско-якутского перевода Т. И. Петрова справедливо отмечает основную трудность перевода олонхо как «конфликт эпического содержания с неэпической формой перевода» [4, с. 76]. Формульность олонхо представляет еще одну специфическую задачу перевода. По мнению Ю. В. Лиморенко, с которым мы согласны, «некоторая степень ритмизации перевода эпического текста делает его более простым для восприятия, помогает адекватно отображать поэтическую структуру оригинальных строк и не упустить существенные элементы эпической поэтики, такие как лексико-синтаксический параллелизм» [13, с. 23].

При переводе эпических формул основным требованием выступает передача их синтаксической структуры без обязательного подбора абсолютных эквивалентов. Рассмотрим наиболее частотные конструкции:

- Конструкции с существительными в дательном падеже притяжательного склонения, занимающие постпозицию в строке, передаются на русский язык конструкциями «за + существительное в творительном падеже»: *Былыргы быралыйбыт быдан дьыл мындаатыгар, / Урукку уларыйбыт уобан дьыл уорбатыгар* ‘Далеко **за вершинами** дальними лет давних / Давно **за хребтами** прошлыми времен далеких’ [14, с. 158–159]. В данном примере за счет формы множественного числа сохраняется структура формулы.

Не во всех случаях удается передать ритмическую структуру, формулы могут быть переданы единой синтаксической структурой, например: *Киис тириштэ тэллэбигэр / Саһыл тириштэ суорбаныгар, / Кырса тириштэ сыттыгар* ‘**В постели** соболиной, / **Под одеялом** лисьим, / **На подушке** песцовой’ [15, с. 72–73].

- Конструкции «прилагательное + существительное + существительное в дательном падеже притяжательного склонения» зачина олонхо «Ала Булкун богатырь» претерпевают синтаксические трансформации в соответствии с грамматическими особенностями строя русского языка – «предлог + существительное + существительное в падежной форме + прилагательное»: *Былыргы дьыл мындаатыгар, / Урукку дьыл уорбатыгар, / Ааспыт дьыл арбаатыгар, / Эргэ дьыл энээригэр, / Нөнүө дьыл түмүгэр, / Чизрэс дьыл тимэбэр* ‘**За** вершинами лет древних, / **За хребтами** тех лет давних, / **За далью** лет минувших, / **За ширью** лет старинных, / **В** конце лет грядущих, / **На краю** лет близких’ [14, с. 23–24].

Конструкции «прилагательное + существительное + причастие + прилагательное + существительное в дательном падеже» зачина олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» так же претерпевают синтаксические трансформации «наречие + предлог + существительное в падежной форме + прилагательное + существительное в падежной форме + прилагательное»: *Былыргы дьыллар / Быралыйбыт быһылааннаах мындааларыгар, / Урукку хонуктар / Уларыйбыт охсуһуулаах уорбаларыгар, / Эргэтээби дьыллар / Илбистээх-ишрэннээх энэрдэригэр* 'Далеко **за** вершинами / Древних лет тревожных, / Давно **за** хребтами / Стародавних дней бранных, / **За** далями дальними / Минувших времён беспокойных' [15, с. 12–13]. Определение в якутском предложении имеет фиксированное расположение и стоит непосредственно перед определяемым словом, в русском, как правило, перед определяемым словом, постпозиция используется для стилистического приема. Принцип переноса согласованного определения применяется как способ передачи высокого стиля языка олонхо для усиления поэтической составляющей перевода. В случае если в тексте два однородных определения, то они разделяются предметным словом по типу характерных для олонхо синтаксических параллелизмов.

- Синтетические конструкции «существительное + аффикс *-лаах*» со значением обладания передаются при помощи структуры «с + существительное в творительном падеже», при этом значение существительного, в некоторых случаях, передается прилагательным: *Кыраай дойдуттан / Кыйа көтөн кэлбит / Кырыйы көмүс кынаттаах, / Кутуу көмүс куорсуннаах, / Тарды көмүс дабыдаллаах, / Эрийи көмүс эрийэлээх, / Кыһыллыра атахтаах, / Кырылардаах тумустаах, / Кылдьылардаах харахтаах, / Кынтабаркаан унуохтаах, / Кынталдьыйбыт быһылаах, / Кырымпалы куоластаах, / Кыгкынасчай ырыалаах, / Кыталыктыыр кылыларым* 'Края далёкие / Облетевши, прилетела / **С** крыльями из серебра кырыйы\*, / **С** перьями из серебра кутуу\*, / **С** предплечьями из серебра тарды\*, / **С** пушком мелким из серебра эрийи\*, / **С** ножками окрашенными, / **С** клювом гранёным, / **С** глазами с ободками, / **Со** станом стройным, / **С** походкой надменной, / Подобно скрипке поющей, / **С** голосом высоким / Белая птица-стерх' [15, с. 40–43]. Двух-, трехкомпонентные сочетания формул здесь при переводе сохраняют единообразие структуры при этом определения занимают постпозицию, в начале формулы транскрипция передает содержательные особенности.

Конструкции с аффиксом *-лаах* могут быть переданы конструкцией «существительное + личное местоимение в родительном падеже», где местоимение выступает ритмообразующим компонентом: *Өйдөөн, дьүһүлээн көрөн турдахха – / Оргойар муора улабалаах, / Дьалкыйар муора дьайыннаах, / Эргийэр муора эркиннээх, / Ала Мандай балык атахтаах* 'Если внимательно рассмотреть – / Море кипящее – **край её**, / Море бурное – **конец её**, / Море шумное – **стены её**, / Ала Мандай рыба – **подпорки её**' [14, с. 338–339].

- Конструкции с послелогом *курдук*. Послелог *курдук* передается эквивалентными сравнительными союзами «словно», «как», «будто» при этом союз занимает препозицию в переводной конструкции, тем самым перемещая акцент на начальную форму сравнения: *Ой хара тыаны / Ортотунан ойо баттаан ылбыт курдук <...>, / Хара саарбаны / Хардарыта туптут курдук <...>, / Кытайтан кэлбит / Кыһыл саһылы / Кыттыһыннары уурбут курдук <...>, / Аллаах ат сототун / Сулуйа баттаан баран / Туруору туптут курдук <...>, / Уон атыыр тулугу / Кэккэлэччи туптут курдук <...>, / Бойлуод ыал лип хаан халзанын / Тэлэйэн кэбиспит курдук <...>, / Уолах тиити төрүт чууркатынан / Быһыта сысыт курдук <...>, / Икки хоппо күрдьэх курдук <...>, / Уон тыһы кырынааһы таннары сахсыыбыт курдук <...>, / Икки кэрэ сылгы кэлин мындаатын / Кэккэлэтэ туптут курдук <...>, / Баай тиити / Баһын-атаһын быһыта сысыт курдук <...>, / Сэттэ мастаах сиитик онгочону / Иттэннэри кэбэн кэбиспит курдук...* 'Словно колокол темный в поле открытым / Посередине кругом вырезанный <...>, / Словно из серебра черного <...>, / Словно алданские / Соболи черные, / Поперек поставленные <...>, / Словно китайские / Лисы красные, / Рядом поставленные, <...>, / Словно коня ретивого / Голень ободрали и / Прямо поставили <...>, / Словно десять снежирей крупных / В ряд ровный поставили <...>, / Словно двери крепкие семьи богатой / Настежь открытые <...>, / Словно дерево молодое, / Под пенёк срубленное, <...>, / Словно лопаты большие <...>, / Словно десять горностаев головой вниз висящие <...>, / Словно крупы двух белых коней, / Рядком поставленные <...>, /

**Словно** дерево могучее / С вершиной, основанием обрубленным <...>, / **Словно** лодка-шитик из семи досок, / Навзничь оземь опрокинутая' [14, с. 30–32]. Послелог *курдук* в олонхо употребляется при описаниях героев, местности, действия и т. п. Олонхо «Ала Булкун богатырь» изобилует рассматриваемыми конструкциями различной структурной сложности.

При переводе послелога *курдук* традиционно используются синонимичные соответствия: *Бысталаабытынан тиит курдук* / *Быыппастыгас быччыннардаах*, / *Хастаабытынан тиит курдук* / *Хабыллаҕас харылардаах*, / *Суллаабытынан тиит курдук* / *Дьондоллубут сотордоох эбит*. '**Будто** стволы дерева-тиит отрезанные / С мышцами тугими, / **Будто** стволы дерева-тиит окоренные / С предплечьями крепкими, / **Будто** стволы дерева-тиит очищенные / С голеньями высокими, оказывается' [15, с. 150–151].

- Конструкции с эвиденциальной частицей *үһү*, где *үһү* выражает ссылку на чужую речь, передаются вводным словом «говорят», непременно увеличивая количество слогов строки переводного текста, и является попыткой передачи структуры эпической формулы, т. к. позиция послелога сохраняется:

*Торбо диэн долуой суох үһү*, / *Кытаайка диэн кылбан суох үһү*, / *Халта диэн хасты суох үһү*, / *Аалай тангас адьаһын суох үһү*; / *Киис бөбө киргиллээбин* / *Кичэйэн тангныбыт үһү*, / *Саарба бөбө дьабахтаабын* / *Дьаныян тангныбыт үһү*, / *Өгнөөх бөбөтүттэн* / *Үтүрүэйэн тангныбыт үһү*, / *Кылааннаах бөбө бэрдин* / *Кыһайан тангныбыт үһү*, / *Түгэ бөбө түүнүктээбин* / *Үтүрүэйэн тангныбыт үһү*. 'Тканей не было совсем, **говорят**, / Китайки в помине не было, **говорят**, / Холста не носили еще, **говорят**, / Ткани алой не знали еще, **говорят**; / В соболя блестящие он был / Старательно одет, **говорят**, / В соболя сверкающие / Заботливо одет, **говорят**, / В роскошь богатую / Любовно одет, **говорят**, / В пушнину отменную / Прилежно одет, **говорят**, / В замшу отменную / Заботливо одет, **говорят**' [14, с. 32–33].

Для передачи своеобразия якутской эпической формулы в русском языке имеется достаточный арсенал собственных языковых средств, при выборе которого необходимо руководствоваться структурными особенностями якутских формул.

Изучение вопросов перевода конструкций эпических формул на другие языки позволит разработать принципы и требования, обусловленные структурно-семантическими и стилистическими особенностями конструкций, реализующих данные формулы.

### Заключение

Эпические формулы якутского олонхо, которые реализуются прежде всего синтаксическими конструкциями атрибутивного типа, являются базовыми единицами формирования текста олонхо. Они выполняют также функцию ритмико- и структурообразующего компонента эпического текста. Синтаксические конструкции, оформляющие эпические формулы, динамичны, они постоянно модифицируются, обогащая и расширяя план выражения формульного арсенала олонхо.

Постпозитивные конструкции с существительными в дательном падеже, оформляющие члены параллелизмов, в которых реализуются те или иные эпические формулы или формульные выражения, при переводе на русский язык претерпевают определенные синтаксические трансформации – перестановки, обусловленные типологическими особенностями синтаксического строя русского языка. Существительное в форме дательного падежа притяжательного склонения передается предложно-падежной структурой. Ритмообразующему аффиксу *-лаах* в структуре существительных, в большинстве случаев, эквивалентны структуры с предлогом «с», при этом, если в тексте оригинала постпозитивным агглютинативным аффиксом *-лаах* оформляется член параллелизма, то в переводной конструкции его функциональным эквивалентом он предваряется. В тексте олонхо «Ала Булкун богатырь» структура с аффиксом *-лаах* передана на русский язык конструкцией «существительное + личное местоимение в родительном падеже». Конструкции с показателем сравнения послелогом «курдук» передаются на русский язык структурами с препозитивными скрепами – сравнительными союзами «словно», «как», «будто». В конструкциях с эвиденциальной частицей *үһү* при переводе на русский его функциональный эквивалент «говорят» обычно занимает также постпозицию, однако перевод при помощи этого вводного слова увеличивает количество слогов стихотворной строки переводного текста. Рассмотренные конструкции представляют лишь малую часть эпических формул,

а предпринятое исследование лишь одно из немногочисленных исследований частной теории якутско-русского перевода конструкций формул эпического текста, что также указывает на актуальность, необходимость и перспективы исследований в данном направлении. При переводе конструкций эпических формул на тот или иной язык основным требованием выступает сохранение их формульного характера и стилистических особенностей.

### Литература

1. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 400 с.
2. Чуковский К. Высокое искусство : Принципы художественного перевода. – Санкт-Петербург : Азбука, Азбука-Аттикус, 2016. – 416 с.
3. Лорд А. Б. Сказитель. – Москва : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. – 368 с.
4. Петрова Т. И. Типология перевода якутского эпоса олонхо на русский язык. – Якутск : Издательско-полиграфический комплекс СВФУ, 2010. – 134 с.
5. Илларионов В. В. Якутское сказительство и проблема возрождения олонхо. – Новосибирск : Наука, 2006. – 191 с.
6. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в тексте якутского героического эпоса олонхо : лингвистический аспект // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2013. – Т. 10. – № 1. – С. 64–67.
7. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох» : сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск : Наука, 2008. – 96 с.
8. Борисов Ю. П. Стилистические особенности текста олонхо «Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского – Бэджээл // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 2 (14). – С. 82–95. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.14.32183.
9. Дмитриев П. Н. – Туутук. Олонхосут П. П. Ядрихинский – Бэдьээл // Ядрихинский П. П. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. – Якутск : Сайдам, 2011. – С. 9–11.
10. Илларионов В. В. Эпическое наследие народа саха. – Новосибирск : Наука, 2016. – 344 с.
11. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Эпический мир амгинского олонхосута Т. В. Захарова – Чээбий и его олонхо «Ала Булкун богатырь» // Захаров Т. В. Ала Булкун богатырь. – Якутск : Алаас, 2018. – С. 3–26.
12. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в олонхо «Ала Булкун» // 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 : Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 17–20.
13. Лиморенко Ю. В. Нужна ли ритмизация в научном переводе народного эпоса? // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2017. – № 3 (07). – С. 18–25. – DOI : 10.25587/SVFU.2017.7.10588.
14. Захаров Т. В. – Чээбий. Ала Булкун бухатыр = Ала Булкун богатырь / сост. : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова ; пер. А. А. Бурцева, И. В. Гаврильева, С. В. Данилова и др. ; общ. ред. пер. И. В. Собакина ; ред. пер. А. А. Васильева ; отв. ред. Нь. И. Илларионова. – Якутск : Алаас, 2018. – 520 с. (На якутском и русс. яз.)
15. Ядрихинский П. П. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. – Якутск : Сайдам, 2011. – 448 с. (На якутском и русс. яз.)

### References

1. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 400 p. (In Russ.)
2. Chukovsky K. High Art: Principles of Literary Translation. Saint Petersburg, Azbuka-Attikus Publ., 2016, 416 p. (In Russ.)
3. Lord A. B. Narrator. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1996, 368 p. (In Russ.)
4. Petrova T. I. Typology of translation of the Yakut epic olonkho into Russian. Yakutsk, NEFU Publ., 2010, 134 p. (In Russ.)

5. Illarionov V. V. Yakut narration and the problem of olonkho revival. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 191 p. (In Russ.)
6. Efremov N. N. Epic formulas in the text of the Yakut heroic epic olonkho: linguistic aspect. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2013, iss. 10, No. 1, pp. 64–67. (In Russ.)
7. Illarionova T. V. Textology of olonkho “Mighty Er Sogotokh”: Comparative Analysis of Records of Different Times. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 96 p. (In Russ.)
8. Borisov Yu. P. Stylistic features of the text of the olonkho “Girl-hero of Dzhyrybyna Dzhyrylyatta” by P. P. Yadrinhinsky – Bedzheele. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, No. 2 (14), pp. 82–95. DOI: 10.25587/SVFU.2019.14.32183. (In Russ.)
9. Dmitriev P. N. – Tuutuk. Olonkhosut P. P. Yadrinhinsky – Badzheele. In: Yadrinhinsky P. P. Girl-hero of Dzhyrybyna Dzhyrylyatta. Yakutsk, Saydam Publ., 2011, pp. 9–11. (In Russ.)
10. Illarionov V. V. Epic heritage of Sakha people. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 344 p. (In Russ.)
11. Illarionov V. V., Illarionova T. V. The epic world of the Amga olonkhosut T. V. Zakharov – Chebiy and his olonkho “Ala Bulkun Bogatyr”. In: Zakharov T. V. Ala Bulkun hero. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, pp. 3–26. (In Russ.)
12. Efremov N. N. Epic formulas in olonkho “Ala Bulkun”. In: Epic heritage in the transformation conditions of socio-cultural space: a collection of abstracts based on the materials of the Republican scientific and practical conference dedicated to the 150<sup>th</sup> anniversary of the outstanding olonkhosut T. V. Zakharov – Chebiy. Yakutsk, NEFU Publ., 2018, pp. 17–20. (In Russ.)
13. Limorenko Yu. V. Is rhythmization necessary in the scientific translation of a folk epic? *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2017, No. 3 (07), pp. 18–25. DOI: 10.25587/SVFU.2017.7.10588. (In Russ.)
14. Zakharov T. V. – Chebiy. Ala Bulkun hero. Comp.: V. V. Illarionov, T. V. Illarionova; transl. by A. A. Burtseva, I. V. Gavril’eva, S. V. Danilova, I. V. Sobakina, A. A. Vasil’eva, etc.; ed. N. I. Illarionova. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, 520 p. (In Yakut and Russ.)
15. Yadrinhinsky P. P. Girl-hero of Dzhyrybyna Dzhyrylyatta. Yakutsk, Saydam Publ., 2011, 448 p. (In Yakut and Russ.)

УДК 398.224(=512.151/.157)  
DOI 10.25587/16017-6719-4048-i

А. Ф. Корякина

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

## СЮЖЕТНО-КОМПОЗИЦИОННОЕ СТРОЕНИЕ И МОТИВЫ ЯКУТСКОГО ОЛОНХО «ХААН ДЖАРГЫСТАЙ» И АЛТАЙСКОГО ЭПОСА «МААДАЙ-КАРА»: СХОДСТВО И ОТЛИЧИЯ

*Аннотация.* Сегодня в фольклористике актуально изучение генетических и типологических связей произведений устного народного творчества, в частности, проведение сравнительных изучений эпосов тюрко-монгольских народов с целью выявления их сходства и различий.

Анализ историографии изучения сравнительного изучения эпосов показывает необходимость системного углубленного изучения проблемы с точки зрения поиска более эффективных методологии и методов исследования. Труды И. В. Пухова по выявлению общих черт и различий в эпическом наследии тюркоязычных и монгольских этносов нуждаются в дополнительных исследованиях.

В статье исследованы сходства и различия в сюжетно-композиционном строении, мотивах якутского и алтайского эпосов с применением методов сравнительно-структурного, сопоставительного анализа. Источниковой базой послужили памятники эпического наследия якутского и алтайского народов: олонхо «Хаан Джаргыстай» и алтайский эпос «Маадай-Кара». В результате сравнительного анализа подтверждено наличие типологических и генетических связей между якутским олонхо и алтайским героическим сказанием. Установлены аналогии темы сватовства богатырей-героев и их богатырских героических походов, темы сражений с чудовищами в защиту соплеменников. Доказана близость сюжетно-композиционной структуры эпосов: в них присутствуют канонические элементы устойчивого для тюрко-монгольских эпосов сюжетного состава, состоящего из зачина, завязки, развития действия, кульминации, развязки. В обоих эпосах присутствуют древние мотивы (обеспечение героев родителями богатырскими доспехами, конем, принятие героических походов богатырями; описание коня-друга, чудесные превращения героев; победа богатыря над врагами, его сватовство и женитьба; установление счастливой, спокойной жизни на родине богатырей и др.), составляющие сюжетную канву эпосов. Таким образом, представлены доказательства, свидетельствующие о неоспоримости зарождения эпических сказаний якутского и алтайского народов на стыке их исторических и духовных контактов в едином тюрко-монгольском мире, об их общих генетических и типологических истоках.

Сравнительное изучение сюжета и мотивов в текстах эпического наследия якутов и алтайцев дает богатый материал для дальнейших сравнительно-сопоставительных исследований тюрко-монгольских эпосов и культурно-исторических контактов древних предков алтайского и якутского народов.

*Ключевые слова:* эпос, олонхо, Хаан Джаргыстай, алтайский эпос, Маадай-Кара, эпические традиции, сюжетно-композиционная структура, устойчивые мотивы, генетические и типологические связи, сходство и отличия.

*Благодарности.* Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

А. Ф. Корякина

### Plot-compositional structure and motifs of the Yakut olonkho *Khaan Dzhargystay* and the Altai epic *Maaday-Kara*: similarities and differences

*Abstract.* Today, in folklore, it is important to study the genetic and typological connections of works of oral folk art, in particular, to conduct comparative studies of the epics of the Turkic-Mongol peoples in order to identify their similarities and differences.

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

E-mail: [aitalilen@mail.ru](mailto:aitalilen@mail.ru)

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

E-mail: [aitalilen@mail.ru](mailto:aitalilen@mail.ru)

An analysis of the historiography of the study of the comparative study of epics shows the need for a systematic in-depth study of the problem from the point of view of finding more effective methodology and research methods. The works of I. V. Pukhov to identify common features and differences in the epic heritage of the Turkic and Mongolian ethnic groups need additional research.

The article investigates the convergence and difference in the plot-compositional structure, motifs of the Yakut and Altai epics using the methods of comparative-structural and contrastive analysis. The source base was the monuments of the epic heritage of the Yakut and Altai peoples: the olonkho *Khaan Dzhangystay* and the Altai epic *Maadai-Kara*. As a result of a comparative analysis, the presence of typological and genetic links between the Yakut olonkho and the Altai heroic legend was confirmed. The analogies of the topic of matchmaking of heroes and their heroic campaigns, the topic of battles with monsters in defense of their fellow tribesmen are established. The closeness of the plot-compositional structure of the epics has been proved: they contain the canonical elements of a plot structure that is stable for the Turkic-Mongolian epics, consisting of an introduction, starting point, development of an action, climax, and falling action. In both epics, there are ancient motifs (providing heroes with heroic armor, a horse, acceptance of heroic campaigns by heroes; description of a horse-friend, wonderful transformations of heroes; victory of a hero over enemies, his matchmaking and marriage; establishing a happy, calm life in the homeland of heroes, etc.), which make up the plot of the epics. Thus, evidence is presented that testifies to the indisputability of the origin of epic legends of the Yakut and Altai peoples at the junction of their historical and spiritual contacts in a single Turkic-Mongol world, about their common genetic and typological origins.

A comparative study of the plot and motifs in the texts of the epic heritage of the Yakuts and Altai peoples provides rich material for further comparative-contrastive studies of the Turkic-Mongolian epics and cultural and historical contacts of the ancient ancestors of the Altai and Yakut peoples.

*Keywords:* epic, olonkho, Altai epic, epic traditions, plot-compositional structure, stable motifs, genetic and typological connections, similarities and differences.

*Acknowledgments:* The study was carried out within the framework of the NEF U research project "Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects for comparative study".

## Введение

В героическом эпосе олонхо – выдающемся памятнике эпического наследия – воспроизведена удивительно богатая духовная жизнь и исключительно своеобразная культура якутского народа, его философское восприятие мира, красивый, богатый поэтический язык.

Олонхо в своем возникновении, формировании и развитии испытало влияние древних эпических традиций родственных тюрко-монгольских народов, с которыми сталкивалось, контактировало. Возникает необходимость специального проведения сравнительного изучения эпоса носителей древнетюркских и древнемонгольских языков. Вытекает актуальность сравнительного изучения эпосов в древности родственных народов и народов, имевших тесные духовные и культурные контакты, цель которых поиск генетических истоков возникновения и формирования героического эпоса. Без знаний древнейших истоков якутского героического эпоса олонхо невозможно представить себе решение древней духовной культуры якутов.

Сравнительные исследования эпических сказаний начались проводиться только с середины XX в. Исследования по сравнительному изучению эпосов провели В. Я. Пропп [1], Е. М. Мелетинский [2], А. П. Окладников [3], В. М. Жирмунский [4; 5], Б. Н. Путилов [6], С. С. Суразаков [7], Г. У. Эргис [8], И. В. Пухов [9; 10; 11], Е. Н. Кузьмина [12], Д. А. Функ [13] и др. В. Я. Пропп доказал на сказочном материале эффективность структурно-типологического метода для изучения генезиса фольклорных произведений, осуществил комплексный подход к исследованию фольклора как феномена духовной культуры [1]. В. М. Жирмунский в текстах героического эпоса тюркских народов обнаружил общие черты в жанровых особенностях, идейном содержании, эпических сюжетах, мотивах, традиционных признаках эпического стиля, исполнении эпоса [5]. Е. М. Мелетинский в результате сравнительного изучения якутского олонхо с эпосом других тюрко-монгольских народов нашел близость в мотивах героического сватовства, борьбы с чудовищами, одиночества героя, не знающего своих родителей, чудесного рождения героя, в схожести характера сестер героя и женщин богатырей [2]. Б. Н. Путилов указал, что целью историко-типологического сравнения эпосов должен быть поиск соотношений в сюжете, героях, композиции, основной идее и др. [6]. Утверждая о наличии в якутском олонхо южного пласта, А. П. Окладников писал: «Их (олонхо) истоки восходят еще к тем временам, когда предки

якутов жили на своей прежней родине и тесно общались с предками тюрко-монгольских народов Алтая и Саян. Об этом говорит наличие общих черт в сюжете олонхо и сюжете эпосов этих народов, а также сходство в строе языка и составе лексики» [3, с. 9]. В якутском эпосоведении сравнительные исследования якутского олонхо с эпосами тюркоязычных народов Сибири впервые провел И. В. Пухов, получил ценные для науки результаты, выявив схожесть сюжетов, образов, стиля якутского олонхо и эпосов шорцев, хакасов, тувинцев и бурят. Исследования привели его к выводу: «Генетическая общность в древнем эпосе может проявляться не только в отдельных деталях; она способна охватывать целые сказания, весь их строй, характер развития сюжетов и образов, стиль в целом. Типологическое же сходство, на наш взгляд, больше касается отдельных деталей, эпизодов, сюжетов» [10]. И это свое заключение он доказал на примере сравнения алтайского героического сказания «Маадай-Кара» с якутскими олонхо. Г. У. Эргис, сравнив сказочные мифологические элементы, композицию, отдельные эпические мотивы и формулы, пришел к выводу, что к якутскому олонхо наиболее близки бурятские «улигеры» (или «онотхо») и монголо-ойратские «тули» [8, с. 6]. Н. И. Филиппова изучила собственные имена героев олонхо и улигера [14, с. 151–155]. Ею выявлено сходство структуры собственных имен героев якутского и бурятского эпосов, содержащих в своем составе эпитет, основную часть имени, титул. Изыскания алтайского и якутского эпосов в сравнительном аспекте продолжаются якутскими фольклористами. М. Т. Гоголева сравнила лексические единицы якутских и алтайских эпосов и заключила, что такой способ сравнительного изучения является наиболее репрезентативным методом в выявлении генетической общности олонхо и алтайского эпоса [15, с. 46–49]. Ю. П. Борисов, сравнив синтаксические параллелизмы якутского олонхо «Джырыбына Джырылыатта» и алтайского эпоса «Маадай-Кара», обнаружил сходства в их синтаксическом строе и семантике, свидетельствующие о родственных связях сказительских традиций. А в расхождениях структуры параллелизмов подтверждается факт, что «связь между ними прервалась в глубокой древности» [16, с. 44–50]. С. Д. Львова в результате исследования сравнений в текстах алтайского эпоса «Маадай-Кара» и якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» установила в них широкое употребление сравнения как художественно-изобразительное средство, что утверждает типологическую близость эпосов. Исследователем выявлены также отличия: сравнениям алтайского эпоса «Маадай-Кара» характерны архаичность, стабильность и лаконичная структура, а сравнениям якутского эпоса «Могучий Эр Соготох» – импровизация, развернутость, имплицитность и сложная конструкция [17, с. 126–139].

Как видно из краткого обзора историографии при сравнительно-исторической разработке проблемы первыми исследователями изучены историко-генетические связи якутского героического эпоса олонхо с эпосами тюрко-монгольских народов. Впоследствии внимание исследователей сосредоточено на отдельные моменты изучения композиции, мотивов, языковых средств, формул. Нам кажется, что тема сравнительного изучения эпосов нуждается в дальнейшем развитии, в системном изучении, главным образом с точки зрения поиска более эффективных методологии и методов исследования. Труды И. В. Пухова по выявлению общих черт и различий в эпическом наследии тюркоязычных и монголоязычных этносов нуждаются в дополнительных исследованиях.

Сравнительное изучение якутского олонхо «Хаан Джаргыстай» и алтайского эпоса «Маадай-Кара» с применением методов сравнительно-структурного, сопоставительного анализа привело к выявлению достаточно большого количества схожих примеров из сюжетно-композиционного строения, мотивов. В своем текстуальном воплощении какие-то элементы сюжета повествования сокращены или развернуты, какой-то элемент пропущен или многократно повторен. Однако они нерасторжимы и устойчивы. Сходства сюжетно-композиционного строения, совпадения мотивов в якутском олонхо «Хаан Джаргыстай» и алтайском эпосе «Маадай-Кара» подтверждают вывод И. В. Пухова: «Это, несомненно, родственные эпические произведения, начало которых относится к тому времени, когда предки якутов в глубокой древности непосредственно общались с предками алтае-саянских народов» [10, с. 291–292].

Якутский эпос получил свое начало во времена, когда создавались древние общетюркские эпические сказания. Отделившись от эпических творений своих родственных народов, и якутское олонхо пронесло сквозь века свои устойчивые традиции, сохранило в течение многих веков исконные древние черты.

### Памятники эпического творчества: якутский «Хаан Джаргыстай» и алтайский «Маадай-Кара»

Якутский героический эпос «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай») был широко известным по Якутии и имел богатую историю. Имя олонхосута, от которого оно записано первоначально, неизвестно. Бытовало в верхоянской локальной эпической традиции. Зафиксировано И. А. Худяковым в годы ссылки (с 1867) в Верхоянском округе, издано в 1890 г. в «Верхоянском сборнике» на средства И. М. Сибирякова (г. Иркутск). После эпос был включен в издание «Образцы народной литературы якутов» Э. К. Пекарского (1918). В 2016 г. олонхо в записи И. А. Худякова «Хаан Джаргыстай» с вводной статьей, научными комментариями был переиздан профессором В. В. Илларионовым [18]. Объем текста составляет 6680 стихотворных строк. О том, что «Хаан Джаргыстай» – олонхо, перенесшее через время сказительские традиции, писал И. В. Пухов: «Это крупное олонхо, соответствующее всей традиции якутского эпоса» [9, с. 10].

Существуют другие олонхо с названием «Хаан Джаргыстай». В 1937 г. П. С. Васильевым была произведена запись версии олонхо «Хаан Джаргыстай бухатыр» со слов сказителя Н. В. Москвитина (Усть-Алданский улус), в 1941 г. Н. Говоровым – со слов И. И. Говорова (Усть-Алданский улус). Тексты олонхо хранятся в рукописном отделе ИГиИПМНС СО РАН. Олонхо с названиями «Хаан Джаргыстай» также широко бытовали в центральной эпической традиции Таттинского, Чурапчинского, Мегино-Кангаласского, Хангаласского улусов. В Вилюйской региональной эпической традиции эпос с названием «Хаан Джаргыстай» сказывался олонхосутами Нюрбинского и Вилюйского улусов.

Сказание «Маадай-Кара» записано С. С. Суразаковым от известного алтайского сказителя А. Г. Калкина в 1963 г. на магнитофоне. Текст состоит из 7738 стихотворных строк. Считается, что это наиболее крупное по объёму среди алтайских героических сказаний и по содержанию, стилю, трактовке образов. В алтайском эпическом наследии существует много вариантов «Маадай-Кара». Один из эпосов с тем же названием, записанный Н. Я. Никифоровым от Чолтоша Куранакова, был включен в «Аносский сборник» в 1915 г. [19, с. 293].

При проведении нами сравнительных изучений считаем применимыми труды российских исследователей, в которых затронуты вопросы сравнения сюжета и мотивов якутского и алтайского эпосов. Проведение исследований тюрко-монгольского эпического наследия невозможно без обращения к мотивному фонду эпического творчества тюрко-монгольских народов Сибири, составленного Е. Н. Кузьминой [12]. Р. С. Липец в своем исследовании показала, как на материале сопоставления эпических образов батыра и коня определить время сложения героического эпоса и проследить этнографические и этнокультурные связи создавших их народов. Интерес вызывает ее вывод о подчиненности стадияльной, ареальной и этнической модификации образов батыра и коня определенным закономерностям: «В историческом аспекте для героя это переход от образа исполина, мага к воинской героизации; для коня с вещими свойствами, – от тотемического родоначальника или покровителя героя к идеальному транспортному, в основном боевому животному» [20, с. 3]. Л. В. Дмитриева рассмотрела образ священного дерева в героическом эпосе народов Сибири, подвергла анализу сюжетные инварианты архетипа мирового дерева в мифологической картине мира сибирских народов на примере текстов якутского олонхо, алтайского эпоса, бурятского улигера и эвенкийских героических сказаний. Свое исследование подытожила словами: «Священное дерево у якутов, алтайцев, бурят и эвенков связано, с одной стороны, с миром материально-бытовой традиционной культуры и конкретизируется в текстах эпосов (береза, лиственница, тополь), с другой стороны, идеализировано, и возвышается до уровня космического уровня – мирового дерева» [21, с. 12–18].

#### Сходства и отличия сюжетно-композиционного строения эпосов

В олонхо «Хаан Джаргыстай» сказывается о богатырских походах трех поколений богатырей: богатыря Юрюнг Уолан, его сына Кенчюё Бегё и внука Хаан Джаргыстай. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» описываются жизнь богатыря Маадай-Кара и богатырские приключения его сына Когюдей Мэргэн. По мнению В. В. Илларионова, существование олонхо о трех поколениях в эпической традиции якутского народа говорит о его древнем происхождении [18, с. 289]. Из сравнительного анализа следует, что в алтайском эпосе существует схожая традиция,

это позволяет предположить, что в древней эпической традиции тюрко-монгольских народов такое явление было характерным.

Якутское олонхо названо именем младшего из трех поколений богатырей, а алтайский «Маадай-Кара» – именем старшего богатыря.

В обоих эпосах раскрываются тема защиты родового племени и тема сватовства. Сюжетно-композиционный строй обоих эпосов содержит по несколько звеньев, каждое из которых в своем составе имеют четыре элемента: завязку, развитие событий, кульминацию, развязку.

Оба сказания начинаются с описания жизни старшего поколения богатырей-героев. Они – родоначальники племени. В якутском эпосе род продолжают два поколения: сын и внук. В алтайском продолжателем рода является сын Маадай-Кара – богатырь Когюдей Мерген. *Зачин*, в котором описывается родовая земля, для всех звеньев один и в якутском олонхо, и в алтайском эпосе. Как отметил Е. М. Мелетинский, такой зачин характерен во многих эпосах: «“эпическое время” в эпосе алтае-саянских народов, якутов и бурят определяется в зачине как мифическая эпоха первотворения, как заря мироздания» [22, с. 427]. В олонхо «Хаан Джаргыстай» 380 поэтических строк посвящены подробному описанию природы земли Юрюнг Уолана и его сестры, их жилища, надворья, богатства, живности. В зачине «Маадай-Кара» описывается безмятежная жизнь в стране старого богатыря Маадай-Кара, где живет множество людей, пасется неисчислимое количество скота. Это страна – край счастья и изобилия, где зимой «снега не бывает», а летом «ливней не бывает». В *завязке* описывается причина, побуждающая героя к деянию. Прибытие чудовища Тимир Суодалба с известием о призыве Юрюнг Уолана удаганкой Кюёгэлджин становится началом боевого похода Юрюнг Уолана. Кёнчюё Бёгё видит сон: он должен спасти девушку Кюн Ёйюёргэн и взять ее в жены. Хаан Джаргыстай предпринимает боевой поход по спасению отца из пленения Ытык Кыйбырдаана. Когюдей Мерген отправляется к Кара-Кула хану отомстить за угнанных родителей, уничтожение стойбища Маадай-Кара, убийство людей, ограбление имущества. Как видно, причиной, побуждающей к деянию богатырей Юрюнг Уолан и Кёнчюё Бёгё, является сватовство, а Хаан Джаргыстай и Когюдей Мэргэн – спасение родителей. Данный мотив в сказительстве тюрко-монгольских народов традиционен. В *развитии сюжета* по канонизированной сюжетной схеме раскрываются предпринятые богатырями Юрюнг Уолан, Кёнчюё Бёгё, Хаан Джаргыстай, Когюдей Мэргэн боевые походы по спасению пострадавших родителей от нашествия врагов: в якутском эпосе врагами богатырей предстают *абаасы* (чудовища из другого мира), в алтайском – шулмусы, хан-завоеватель. Юрюнг Уолан, спасая красавицу Кюн Кюёгэлджин от чудовища Тимир Бюкюстай, с помощью Кытыгырас Барааччы убивает чудовище. Кёнчюё Бёгё будучи еще мальчиком убивает старуху Тимир Лаппычыаха из Нижнего мира. Повзрослев, он вместе с Кытыгырас Барааччы одерживает победу и над чудовищем Тимир Силирбэх. Хаан Джаргыстай сражается за свою суженую девушку Ытык Нууруллаан с богатырем Ёксёкюлээх Бэкистэй. Когюдей Мерген узнав от *намов* (жрецов), что душа Кара-Кулы, ограбившего отца, заключена в одной из трех маралух, сражается с маралами. Как отметил В. М. Жирмунский: «Героический эпос опирается и в этом последнем случае на более древнюю сказочную традицию. В богатырской сказке тюркских и монгольских народов, у алтайцев, хакасов, в якутских “олонхо” врагами героя обычно являются богатыри подземного мира» [4, с. 32]. Богатыри преодолевают разные препятствия, созданные врагами. Хаан Джаргыстай проходит через препятствия Ытык Кыйбырдаана. В шорском эпосе Когюдей Мерген тоже благополучно проходит все препятствия: уничтожает 99 богатырей и 99 коней. *Кульминация* эпосов основывается на устойчивую эпическую традицию: в ней описываются кровопролитные сражения богатырей с врагами за освобождение плененных врагами родителей, соплеменников. *Развязка* олонхо и алтайского эпоса каноническая: Хаан Джаргыстай освобождает отца из пленения Ытык Кыйбырдаана, Когюдей Мерген, расправившись с богатырем Кара-Кула, отправляет свой народ вместе с родителями домой. Богатыри Юрюнг Уолан, Кёнчюё Бёгё, Хаан Джаргыстай, Когюдей Мэргэн в результате победы над соперниками женятся на своих суженых: Юрюнг Уолан на Кюн Туналынгса, Кёнчюё Бёгё на Кюн Ёйюёргэн, Хаан Джаргыстай на Ытык Нууруллаан, Когюдей Мэргэн на Алтын-Куску. Они возвращаются на свои земли и начинают жить мирной, счастливой жизнью.

Таким образом, сравнительный анализ якутского и алтайского эпосов позволил нам выявить схожесть их сюжетно-композиционного строя, устойчивость компонентов сюжета. Традиционный сюжетный тип – «героическая коллизия» не нарушается. В обоих эпосах герои-богатыри борются против врагов в виде чудовищ или завоевателей-ханов, заполонивших их землю. В образе завоевателя Кара-Кула хана, стремившегося к покорению и подчинению родов и племен в алтайском эпосе, в какой-то мере отвечиваются черты и стремления реальных ханов.

#### **Мотивы: схожесть и отличия**

Традиционно в эпосах конь – друг, советник. У якутов существовал устойчивый культ коня, по их представлениям конный скот происходил от божества Уот Джэсэгэй. Кони спускаются в Средний мир к племенам *айы аймага* из Верхнего мира как дар божеств. Есть сюжеты, где земля возникает из божественной лошади, сохранившие остатки космогонических мифов о сотворении Вселенной из частей лошади. В описании богатырского коня в рассмотренных эпосах намечается схожесть. Конь отличается силой, умом, красотой, верностью хозяину: «Передними ногами играет, / Задними ногами танцует, / Хвост в девяносто две пряди / О щетки бьется, / Грива в семьдесят косичек / Ниже колен спускается» [23, с. 258]. У Юрюнг Уолана богатырский конь с золотыми крыльями. В обоих эпосах намечается мотив спасения богатыря конем: конь Хаан Джаргыстай бросает Ёксёкюлээх Бэкистэй с себя и пинками убивает, а конь Когюдей Мэргэна спасает хозяина, подняв его из подземного мира, земли Кара-Таадьы.

В эпосах многих народов присутствует *мотив священного дерева*. «Много общего в “Маадай-Кара” с якутскими олонхо в описании родового священного дерева – “хранителя” и “оберегателя” жизни героев. Как и в олонхо, оно занимает центральное положение в стране героя и приобретает величественное очертание» [10, с. 5]. В алтайском «Маадай-Кара» священное дерево в отличие от якутского священного дерева – «вечный тополь», и в нем обитают чудесная кукушка, стражи людей – беркуты и собаки. В якутском олонхо богатырь перед отправлением в боевой путь традиционно прощается со священным деревом Аал Луук Мас, обитателем которого является дух-хозяйка Среднего мира Аан Алахчын Хотун. Мотив священного дерева в рассматриваемом нами тексте «Хаан Джаргыстай» отсутствует, хотя по свидетельству В. В. Илларионова, в записанном Н. С. Гороховым варианте богатырь перед отправлением в боевой путь преклоняется перед Священным деревом [24, с. 13]. По предположению И. В. Пухова, «описание родового дерева и в олонхо, и в алтайском эпосе имеет один источник. В дальнейшем развитии эпоса двух народов описание это, понятно, приобрело различные формы. В алтайских сказаниях, например, часть описания перенесена на другой важный для этого эпоса объект – коновязь. В олонхо же описание родового дерева, вероятно, больше сохранило древнейшие черты» [10, с. 7].

*Мотив вестника*. Сообщение вестника вызывает богатыря в боевой поход. В «Хаан Джаргыстай» вести богатырям приносят: чудовище Тимир Суодалба, старуха Симэхсин, ястребенок с колокольчиком на шее. В алтайском эпосе богатырю Когюдей Мерген о его суженой сообщает отец Маадай-Кара, таким образом он выполняет роль вестника.

*Мотив чудесных превращений* героев обогащает содержание обоих эпосов. В олонхо «Хаан Джаргыстай» Юкэйдээн Куо, сестра Юрюнг Уолана, способна превратиться в белого стерха, также она обладает волшебным даром спасти умирающего человека. Ёксёкюлээх Бэкистэй, превратившись в ястреба, похищает Ытык Нуураллаан. Хаан Джаргыстай и Ёксёкюлээх Бэкистэй сражаются, оба приняв облики львов. В алтайском эпосе Когюдей Мэргэн способен превратиться в полосатую мышь и в Тастаракая на лохматом жеребенке. Конь его оборачивается беркутом, чтобы спасти хозяина. Когюдей Мерген обращает себя и коня в черных маралов. Е. М. Мелетинский заметил наличие в алтайском эпосе мотива превращения женщины в кольцо: «В поэмах алтайцев богатырь, добыв невесту, часто превращает ее в кольцо и в таком виде привозит домой, где уже происходит большой свадебный пир» [2, с. 268]. В рассматриваемом нами «Маадай-Кара» отсутствует такой мотив, мотив намечается в олонхо: Юрюнг Уолан превращает женщин в кольцо и надевает на мизинец. В «Маадай-Кара» введен *мотив шести богатырей*, оказавших помощь Когюдей Мэргэну в преодолении препятствий. Как пишет С. С. Суразаков: «Древний миф о семи великанах, обладающих семью разными чудесными способностями, которых хотел хитроумно уничтожить, по мифу, Караты-Каан, у алтайцев бытовал

как самостоятельное произведение (записи хранятся в архиве ГАНИИЯЛ). В данном случае он “проник” и оказался в составе “Маадай-Кара” [7, с. 119].

Намечается присутствие в обоих эпосах *мотива обмана, хитрости*. В «Хаан Джаргыстае» Ытык Кыйбырдаан создает настоящую интригу между Хаан Джаргыстаем и Улусханнаах Улуу Тойоном, поведя ложные вести. В «Маадай-Кара» Кара-Таады пытается обмануть Когюдей Мергена, придав Алтын-Куску вид уродливой старухи.

В обоих эпосах шаманы выполняют функцию предсказателей судьбы героев. В якутском олонхо судьбу Юрюнг Уолану ведаёт сестра-шаманка. В алтайском эпосе Тойбое-шаман предсказывает победу Когюдей Мергена над ханом Кара-Кула.

В обоих эпосах присутствуют редко встречающиеся в традиции сказительства мотивы. В «Хаан Джаргыстае» есть мотив небесного суда, который состоялся над Кюёкэл Джаасыном и Ытык Кыйбырданом. Подобный мотив встречается в олонхо «Кулун Куллустуур», в котором сорок девять советников судят богатыря Кулун Куллустуура за нежелание жениться на Кюн Толомон Нюргустай [25, с. 605].

Кроме схожих мотивов, присутствуют мотивы, отличающие рассматриваемые нами эпосы. Например, *мотив вещего сна* в якутском эпосе: сначала сон, как вестник, становится причиной выезда богатыря в поход; затем сестра Юрюнг Уолана Юкэйдээн Куо выезжает спасать брата после вещего сна; Кёнчюё Бёгё также во сне узнаёт, что он должен спасти девушку Кюн Ёйюёргэн и взять ее в жены. В рассматриваемом алтайском эпосе этот мотив отсутствует.

В отличие от олонхо алтайский эпос содержит *мотив намов* (жрецов). В якутской сказительской традиции предсказателями судеб являются дух-хозяйка земли, небесные шаманки. В алтайском эпосе также намечается *мотив женитьбы богатыря на дочери подземного мира*. В некоторых якутских олонхо богатыри (например, Юрюнг Уолан в олонхо П. А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный») обещают жениться на дочерей *абаасы*, чтобы хитростью уничтожить ее, но не женятся [26]. В якутских олонхо также отсутствуют перенятые в «Маадай-Кара» из сказки *мотив шести богатырей* и *мотив двойников* Когюдей Мергена.

### Заключение

В результате сравнительного анализа якутского олонхо «Хаан Джаргыстай» и алтайского сказания «Маадай-Кара» мы можем заключить:

Основу обоих эпосов неизменно составляют мотив героической борьбы главного действующего героя против мифических чудовищ из подземного мира («Хаан Джаргыстай», «Маадай-Кара»), врагов-каанов («Маадай-Кара») и мотив героического сватовства.

Сходны сюжетно-композиционные строи якутского и алтайского эпосов. Твердо устоявшаяся сюжетная структура со схожим последовательным развитием сюжета (с зачином, завязкой, развитием действий, кульминацией, развязкой) указывает на общий древний источник.

В эпосах устойчивы мотивы священного дерева, коня, вестника, чудесных превращений героев. Бесспорно, эти схожие мотивы возникли во времена тесных общений предков якутов с предками тюрко-монгольских народов Алтая и Саян. Некоторые мотивы в эпосах предположительно появились в более поздних их этапах развития и бытования, и не получили широкого распространения в эпических традициях некоторых родственных народов, и в этой связи встречаются только в отдельных эпосах.

Результатом сравнительного изучения якутского олонхо «Хаан Джаргыстай» и алтайского эпоса «Маадай-Кара» стало выявление в них достаточно большого количества схожих примеров из сюжетно-композиционного строя, мотивов. В своем текстуальном воплощении какие-то элементы сюжета повествования сокращены или развернуты, какой-то элемент пропущен или многократно повторен. Однако они нерасторжимы и устойчивы. Сходство сюжетно-композиционных строений, совпадения мотивов в якутском и алтайском эпосах подтверждают вывод И. В. Пухова о том, что «это, несомненно, родственные эпические произведения, начало которых относится к тому времени, когда предки якутов в глубокой древности непосредственно общались с предками алтае-саянских народов» [10, с. 292].

## Литература

1. Пропп В. Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки // Фольклор и действительность. – Москва : Наука, 1976. – С. 132–152.
2. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса : ранние формы и архаические памятники. – Москва : Восточная литература, 1963. – 464 с.
3. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом. – Якутск : Сайдам, 2013. – 64 с.
4. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – Ленинград : Гос. изд-во художественной литературы, 1962. – 431 с.
5. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос : Избранные труды. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
6. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград : Наука, 1976. – 244 с.
7. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос и сказание «Маадай-Кара» // Сибирский педагогический журнал. – 2006. – № 3. – С. 106–121.
8. Дьулуруйар Ньургун Боотур = Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина ; Ред., пер., коммент., вступит. ст. Г. У. Эргис. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1947. – 410 с. (На якутском и русс. яз.)
9. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов) / [сост. Д. К. Сивцев ; отв. ред. В. Н. Иванов]. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2003. – С. 84–141.
10. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 328 с.
11. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск : Сайдам, 2013. – 48 с.
12. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов) : эксперим. изд. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
13. Функ Д. А. Рец. на : Е. Н. Кузьмина. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). Экспериментальное издание / Отв. ред. Н. А. Алексеев. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1382 с. // Этнографическое обозрение. – 2008. – № 2. – С. 173–177.
14. Филиппова Н. И. Собственные имена персонажей якутского олонхо и бурятского улигера // Вопросы языка и литературы народов Сибири : сб. науч. тр. / Отв. ред. Е. И. Убрятова. – Новосибирск : Гос. публичная научно-техническая библиотека СО РАН, 1974. – С. 151–155.
15. Гоголева М. Т. Лингвистический аспект этнокультурного образования : алтайский эпос и олонхо – общие истоки // Среднее профессиональное образование РФ. – 2013. – № 1. – С. 46–49.
16. Борисов Ю. П. Основные черты параллелизма в якутском олонхо и в алтайском эпосе // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 11 (29). – Ч. 2. – С. 44–50.
17. Львова С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Соготох» и кай чёрчэк «Маадай-Кара») // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3 (15). – С. 126–139. – DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36605.
18. Хаан Дьаргыстай : олонхо / И. А. Худяков суруйуута. – Дьокуускай : ХИФУ изд-та, 2016. – 289 с. (На якутском яз.).
19. Никифоров Н. Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев / с примеч. Г. Н. Потанина. – Омск : Тип. штаба Омск. в окр., 1915. – [1], 293, XIV, [2] с. – (Записки Западно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества ; Т. 37).
20. Липец Р. С. Образы батыра и коня в тюрко-монгольском эпосе. – Москва : Наука, 1984. – 264 с.
21. Дмитриева Л. В. Образ священного дерева в героическом эпосе народов Сибири // Традиционная культура. – 2011. – № 3 (43). – С. 12–18.
22. Мелетинский Е. М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири // Проблемы сравнительной филологии. Сборник статей к 70-летию члена-корреспондента АН СССР В. М. Жирмунского. – Москва ; Ленинград : Наука, 1964. – С. 426–443.
23. Маадай-Кара : алтайский героический эпос / [сказитель А. Г. Калкин ; запись текста, пер. и прилож. С. С. Суразакова]. – Москва : Наука, Главная редакция восточной литературы, 1973. – 464 с.
24. Илларионов В. В. Дьааны олонхохуттарын үгэстэрэ И. А. Худяков суруйууларыгар // Хаан Дьаргыстай : олонхо / [И. А. Худяков суруйуута]. – Дьокуускай : ХИФУ изд-та, 2016. – 289 с. (На якутском яз.)

25. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур = Строптивный Кулун Куллустуур : якутское олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов ; зап. В. Н. Васильев. – Москва : Наука, Ред. вост. лит-ры, 1985. – 605 с. (На якутском и русс. яз.)

26. Нюргун Боотур Стремительный : якутский героический эпос олонхо / Воссоздал на основе народных сказаний П. А. Ойунский ; пер. на рус. яз. В. В. Державин. 2-е изд. – Якутск : Кн. изд-во, 1982. – 431 с.

## References

1. Propp V. Ya. Structural and historical study of a fairy tale. In: Propp V. Ya. Folklore and reality. Moscow, Nauka Publ., 1976, pp. 132–152. (In Russ.)
2. Meletinsky M. E. The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 1963, 464 p. (In Russ.)
3. Okladnikov A. P. The Yakut epic (olonkho) and its connection with the South. Yakutsk, Saidam Publ., 2013, 64 p. (In Russ.)
4. Zhirmunsky V. M. Folk heroic epic. Leningrad, State Publ. House of imaginative literature, 1962, 431 p. (In Russ.)
5. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic: Selected Works. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 727 p. (In Russ.)
6. Putilov B. N. Methodology of the comparative historical study of folklore. Leningrad, Nauka Publ., 1976, 244 p. (In Russ.)
7. Surazakov S. S. Altai heroic epic and the legend “Maadai-Kara”. *Siberian Pedagogical Journal*. 2006, No. 3, pp. 106–121. (In Russ.)
8. Ergis G. U. Nurgun Bootur the Swift. Text by K. G. Orosin; Ed., transl., comm., introduction by G. U. Ergis. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1947, 410 p. (In Yakut and Russ.)
9. Pukhov I. V. Heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. Commonness, similarities, differences. In: Epic olonkho and epic poetry of Sakha (Yakuts). Comp. D. K. Sivtsev, ed. V. N. Ivanov. Yakutsk, Publ. House of the SB RAS, 2003, pp. 84–141. (In Russ.)
10. Pukhov I. V. Heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho. Yakutsk, Publ. House of the SB RAS, 2004, 328 p. (In Russ.)
11. Pukhov I. V. Olonkho – the ancient epic of the Yakuts. Yakutsk, Saidam Publ., 2013, 48 p. (In Russ.)
12. Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altai, Buryat, Tuvans, Khakases, Shors, Yakuts): Experimental Edition. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1383 p. (In Russ.)
13. Funk D. A. Review to: E. N. Kuzmina. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altai, Buryat, Tuvans, Khakases, Shors, Yakuts): Experimental Edition. Ed. N. A. Alekseev. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1382 p. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2008, No. 2, pp. 173–177. (In Russ.)
14. Filippova N. I. The proper names of the characters of the Yakut olonkho and Buryat uligher. In: Questions of language and literature of the peoples of Siberia. Collection of scientific works. Ed. E. I. Ubryatova. Novosibirsk, State public scientific and technical library of the SB RAS, 1974, pp. 151–155. (In Russ.)
15. Gogoleva M. T. Linguistic aspect of ethnocultural education: Altai epic and olonkho – common sources. *Srednee professional'noe obrazovanie RF*. Moscow, 2013, No. 1, pp. 46–49. (In Russ.)
16. Borisov Yu. P. The main features of parallelism in the Yakut olonkho and in the Altai epic. *Philology. Theory & Practice*. 2013, No. 11 (29), Part 2, pp. 44–50. (In Russ.)
17. Lvova S. D. Comparisons in the Yakut and Altai epics (based on the material of the olonkho “Mighty Er Sogotokh” and kai cherchek “Maadai-Kara”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, No. 3 (15), pp. 126–139. DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36605. (In Russ.)
18. Khaan Dzhargistay: olonkho. Record by I. A. Khudyakov. Yakutsk, NEFU Publ., 2016, 289 p. (In Yakut)
19. Nikiforov N. Ya. Anosky collection: Collected of fairy tales of Altai. Omsk, Printing House of the headquarters of Omsk military district, 1915, [1], 293, XIV, [2]. (Notes of the West Siberian Branch of the Imperial Russian Geographical Society; Vol. 37). (In Russ.)
20. Lipets R. S. Images of Batyr and horse in the Turkic-Mongolian epic. Moscow, Nauka Publ., 1984, 264 p. (In Russ.)
21. Dmitrieva L. V. The image of the sacred tree in the heroic epic of the peoples of Siberia. *Traditional Culture*. 2011, No. 3 (43), pp. 12–18. (In Russ.)

22. Meletinsky M. E. On the oldest type of hero in the epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. In: Problems of comparative philology. Collection of articles dedicated to the 70<sup>th</sup> anniversary of corresponding member of the USSR Academy of Sciences V. M. Zhirmunsky. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1964, pp. 426–443. (In Russ.)

23. Maadai-Kara. Altai heroic epic. Narrator A. G. Kalkin, record, transl. and applications by S. S. Surazakov. Moscow, Nauka Publ., 1973, 464 p. (In Russ.)

24. Illarionov V. V. Traditions of the Verkhoyansk olonkhosuts in the notes of I. A. Khudokov. In: Khaan Dzhargistay: olonkho. Record by I. A. Khudyakov. Yakutsk, NEFU Publ., 2016, 289 p. (In Yakut)

25. Obstinate Kulun Kulustuur: Yakut olonkho. Narrator I. G. Timofeev-Teploukhov, record by V. N. Vasil'ev. Moscow, Nauka Publ., 1985, 605 p. (In Yakut and Russ.)

26. Nyurgun Bootur the Swift: Yakut heroic epic olonkho. Text by P. A. Oiunsky, transl. by V. V. Derzhavin. Yakutsk, Book Publ., 1982, 431 p. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.153)  
DOI 10.25587/y1732-6889-6493-c

*Н. В. Шулбаева*

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

## **ОБРАЗЫ КАМЕННЫХ И ГОРНЫХ ЛЮДЕЙ В ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ ХАКАСОВ**

*Аннотация.* В статье рассматриваются образы каменных и горных людей в героическом эпосе хакасов, которым отводилась роль защитников и покровителей. К ним относятся такие персонажи, как горные люди и проклятый старик, живущий в чёрной пещере. Образы каменных и горных людей в рассматриваемых героических сказаниях, вероятно, возникли, основываясь на мифологии и культе гор. Цель данной статьи – определить функциональную роль образов каменных и горных людей. Новизна работы заключается в том, что образы каменных и горных людей получили наиболее полное воплощение именно в хакасском эпосе, в то время как в эпосе алтайцев и бурят только упоминается связь главного героя с горой. В эпосе этих народов нет персонажей, называемых «каменным человеком», «горными людьми», образы которых разработаны и наделены определёнными функциями, как в хакасском героическом эпосе. Надо полагать, что образы «каменных людей» в героических сказаниях хакасов, вероятно, возникли в силу мифологических представлений об окружающем мире и культе гор, бытовавших у древнего этноса, и получили дальнейшую художественную разработку. В героических сказаниях хакасов наряду с каменными людьми представлены и образы горных людей, они упоминаются нечасто и не влияют на ход событий, но генетически они связаны с мифологией и верованиями народа.

Материалом для исследования послужили неопубликованные героические сказания «Ах хан на светло-соловом коне» (записано А. Т. Кызласовой от сказителя К. А. Бастаева 16–21 февраля 1949 г.); «Старик Хара Хан на тёмно-гнедом коне» (записано А. Т. Кызласовой от сказителя К. А. Бастаева в 1949 г.), «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу» (записано М. И. Добровой в 1948 г. от сказителя М. К. Доброва). В рассмотренных героических сказаниях мы выделили образы: 1) «каменных людей», эти образы носили сакральный характер, им отводилась роль защитника, покровителя; 2) образы «горных людей» и проклятого божества старика, живущего в чёрной пещере. Интересен образ старика, который несёт определённую поучительную нагрузку: за плохие деяния приходится расплачиваться.

*Ключевые слова:* героический эпос, каменные люди, горные люди, мифологическая основа, мифологический рассказ, культ камней, культ гор, каменные изваяния, помощники героя, отрицательные образы, бинарная оппозиция.

*N. V. Shulbaeva*

### **Images of stone and mountain people in the Khakas heroic tales**

*Abstract.* The article examines images of stone and mountain people in heroic epic of the Khakas, who were assigned the role of protectors and patrons. These include characters such as: “mountain people” and a cursed old man living in a black cave. The images of stone and mountain people in the heroic tales under consideration, probably, originated based on the mythology and cult of mountains. The purpose of this article is to determine the functional role of the images of stone and mountain people. The novelty of the work is in the fact that the images of stone and mountain people are most fully embodied specifically in Khakas epic, while the Altaians and Buryats’ epic only mentions the connection of a hero with a mountain. But in epic of these peoples there are no characters called “a stone man”, “mountain people”, whose images are developed

---

*ШУЛБАЕВА Наталья Владимировна* – н. с. сектора фольклора Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Абакан, Россия.

E-mail: [natalya.shulbaeva@yandex.ru](mailto:natalya.shulbaeva@yandex.ru)

*SHULBAEVA Natalya Vladimirovna* – Researcher of the Department of Folklore of Khakas Research Institute of Language, Literature and History, Abakan, Russia.

E-mail: [natalya.shulbaeva@yandex.ru](mailto:natalya.shulbaeva@yandex.ru)

and endowed with certain functions, as in the Khakas heroic epic. We must assume that the images of “stone people” in the Khakas’ heroic tales, probably, arose due to mythological ideas about the world around and the cult of mountains existed among the ancient ethnic group and received further artistic development. In the Khakas heroic tales, along with stone people there is a presentation of the images of “mountain people”, they are mentioned seldom and do not affect the course of events, but they are correlated genetically with the mythology and beliefs of the people.

Unpublished heroic tales *Akh sarattyg Akh Khan* (recorded by A. G. Kyzlasova from storyteller K. A. Bastaev February 16–21, 1949), *Khara torattyg Khara Khan* (recorded by A. T. Kyzlasova from storyteller K. A. Bastaev in 1949), *Khaskha Khara attyg Khan Kharakhchyl* (recorded by M. I. Dobrova from storyteller M. K. Dobrov in 1948) were material for the study. In the heroic tales under consideration we distinguished the following images: 1) “stone people”. These images were of a sacred nature, they were assigned the role of a protector, a patron; 2) images of “mountain people” and a cursed by deities old man living in a black cave. The image of an old man is of interest, it carries a certain instructive charge – for bad deeds you have to pay.

*Keywords:* heroic epic, stone people, mountain people, the mythological basis, mythological story, cult of stones, cult of the mountains, stone statues, hero’s helpers, negative images, binary opposition.

## Введение

Героический эпос занимает центральную позицию в творчестве хакасского народа, удивляет разнообразием сюжетов, мотивов, персонажей, имеющих мифологическую основу. Тема изучения мифологических персонажей, традиций представляется сложной в связи с её многогранностью и многомерностью. В настоящей работе мы попытались выделить лишь некоторые наиболее интересные образы, встречающиеся в эпических произведениях сказителей Константина (Комотая) Антоновича Бастаева (1906–1974) «Ах хан на светло-соловом коне» («Ах саратгыг Ах хан», записано в 1949 г.), «Старик Хара Хан на тёмно-гнедом коне» («Хара торатгыг Хара Хан апчах», записано в 1949 г.), Макара Константиновича Доброва (1903–1969) «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу» («Хасха Хараатгыг Хан Харахчыл», записано в 1948 г.).

В статье предпринимается цель – определить функциональную роль образов каменных и горных людей и дать систематизированное представление об образах каменных и горных людей в героическом эпосе хакасов. Исследование является актуальным, поскольку в основе зарождения образов каменных и горных людей усматриваются древние мифологические воззрения творцов об окружающем мире и анализ этих образов позволяет раскрыть основу наиболее архаичных представлений об окружающем мире. Следовательно, изучение этих образов важно потому, что обращает нас к древнему ядру героического эпоса. Новизна работы заключается в том, что образы каменных и горных людей, встроенные в персонажный мир хакасского эпоса, ещё не становились предметом специального рассмотрения исследователями, хотя они, в отличие от героического эпоса алтайцев и бурят, получили в героических сказаниях хакасов наиболее полное художественное воплощение.

Отдельные вопросы, связанные с образами каменных и горных людей в различных жанрах фольклора, затрагивались в научных работах хакасских исследователей В. А. Бурнакова [1; 2; 3], И. Л. Кызласова [4], в статьях, содержащих анализ записанных материалов в фольклорных экспедициях сотрудников ХакНИИЯЛИ (Н. С. Майнагашевой, Л. В. Челтыгмашевой, Н. С. Чистобаевой, Ю. И. Чаптыковой, Н. В. Шулбаевой) 2016 г. в Таштыпский и Аскизский районы [5; 6]. В ходе полевой работы были зафиксированы мифологические рассказы о хозяине горы, горном человеке, хозяине воды.

## Образы каменных людей

В сказаниях хакасов большой интерес представляют образы *тас кизи* (букв. «каменный человек»), о них упоминается в сказании, записанном от К. А. Бастаева «Ах хан на светло-соловом коне». Главный герой, прибыв к месту состязания женихов, видит сцену борьбы и перепалки между «каменным человеком» (*тас кизи*) и «чёрным богатырём» (*хара алын*):

*Кўн салганнаң  
Ах өргезинзер алдыра нас килип,  
Көрер ползабыс:  
Пир тас кизиңең  
Хара алып кил тудыза пиртирлер.  
Аны көр турчатсабыс,  
Паягы тас кизи чоохтанча:  
«Син, хара алып,  
Айна саринзар полысчезиң,  
Че мин кўнниг кизи саринзар полысчем»  
[7, с. 111].*

С наступлением дня  
К белому дворцу подойдя,  
Вдруг увидели:  
С одним каменным человеком  
Чёрный богатырь драться начал.  
Глядя на это,  
Тот каменный человек говорит:  
«Ты, чёрный богатырь,  
Айна<sup>1</sup> помогаешь,  
Ну а я людям, живущим под солнцем,  
помогаю» [пер. наш].

Из приведённого примера видно, что каменный человек позиционирует себя как помощник людей, живущих в Среднем мире, а его противник – чёрный богатырь выступает на стороне представителей Нижнего мира. Далее каменный человек уверенно заявляет о своей победе над чёрным богатырём, и из дальнейшего их разговора выясняется, что чёрный богатырь вмешивался в дела других героев, внося раздор в отношения между ними, а каменный человек, узнав об этом, вступает с ним в бой, чтобы предотвратить дальнейшее вредительство.

В другом эпизоде каменный человек сообщает главному герою о том, что народ и скот зятя главного героя были угнаны в Нижний мир.

Интересно отметить, что в алтайском эпосе богатырь «Пегую гору отцом называет, / Под солнцем [вдоль долины] стоящую / гору матерью называет» – *Ала тайга адам деген, / Кўн алтына томро тўшкен / Кўрен тайга энем деген* (Маадай-Кара) [8, с. 34–35]. Героические сказания бурят также говорят о тесной связи главного героя с окружающей его природой: «Великую чёрную тайгу / Отцом считая, родился, / Могучий чёрный кедровник / Матерью называя, родился» – *Бад хара тайгаараа / Баабай хээнн түрөө, / Батамай хара хушаараа / Иибши агжи түрөө* (Осоодор Мэргэн) [8, с. 304–305]. Несмотря на такое «природное» происхождение богатырей, они в эпосе этих народов не называются «каменными людьми», «горными людьми» или «таёжными, лесными людьми». Надо полагать, что образы каменных людей в героических сказаниях хакасов, вероятно, возникли, в силу мифологических представлений об окружающем мире и культа гор, бытовавших у древнего этноса. О каменных изваяниях и менгирах В. А. Бурнаков пишет, что «согласно мифологии, памятники *кўзе*<sup>1</sup> представляют застывших в камне богатырей, души которых стали или звёздами на небе, или горными духами на земле... По всей видимости, традиционное сознание, “очеловечивая” камни, стремилось на мифо-ритуальном уровне освоить природное пространство, приспособиться под него, создать благоприятные условия для жизни социума. В традиционном обществе одной из самых главных ценностей была жизнь самого человека, его потомства и всего рода. В камнях видят мифических женщин-прародительниц, обеспечивающих непрерывность и процветание жизни. На протяжении тысячелетий эти камни являлись сакральными символами материнства и неиссякаемой жизненной силы родной земли. Они несли в себе силу духов-первопредков» [1, с. 24]. В. Я. Бутанаев, говоря о каменных изваяниях, определяет их появление, «начиная от Окуневской культуры (II тыс. до н. э.) и кончая Кыргызским государством (VI–XIII вв. н. э.). Современные хакасы их не сооружали...» [10, с. 192].

В героическом эпосе в исполнении К. А. Бастаева «Старик Хара Хан на тёмно-гнедом коне» [11] интересно и необычно обрисован образ демонической девочки, которая является в сказании отрицательным персонажем. Она появилась из медного обелиска, который был установлен на крыше жилища. Когда-то об этом медном обелиске упоминал некий каменный человек. Алтын Чюстюк (Алтын Чўстўк), богатырка, воспитавшая главного героя данного сказания, из любопытства разбила обелиск, видимо, не зная о его содержимом:

<sup>1</sup> Айна – злой дух, аналогичный дьяволу.

<sup>2</sup> Кўзе (көзее) – каменное изваяние [9, с. 193].

*Хара кізі хоргыстыг хыс пала  
Ікі харагының кӱйген оды —  
Айдың кӱннің сузын алып чарытча.  
Ікі тананың тынган тынызы —  
Хара чирдің палгазын  
Тырлада тынчатхан чілі пілдірче*  
[11, с. 89].

Очень страшная маленькая девочка  
Свет двух глаз её —  
У луны, солнца лучи взяв, сияет.  
Дыхание [её] — двумя ноздрями  
Чёрной земли грязь  
С шумом вдыхая, кажется, дышит  
[пер. наш].

Таким образом, на свет появляется страшная девочка с демоническими помыслами, становящаяся угрозой для жизни всех живущих. Само её необычное рождение носит мифологический подтекст, связанный с культом камней у хакасов. По словам В. А. Бурнакова, «традиционно в культуре хакасов значительное место отводилось отдельным камням и каменным изваяниям, относящимся к различным историческим эпохам, начиная от II тыс. до н. э. и заканчивая VI–XIII в. н. э. Как правило, они обычно устанавливались в межгорных котловинах и по долинам рек. Как правило, это были не очень большие по площади степные долины с панорамой на величественные, почитаемые горы. Каменным изваяниям — *Иней тас*, а также менгирам — *кӱзе (обаа)* устраивали жертвоприношения» [2, с. 335].

Казалось бы, чудесное появление из камня, олицетворяющего утробу, а также святыню, могло бы свидетельствовать о высоком предназначении героя, как например, в сказании «Алтын Арыг», где прародительница Пис Тумзух, богатырка Алтын Арыг, а также Ах Чибек Арыг рождаются внутри Белой Скалы. Однако в эпическом повествовании «Старик Хара Хан на тёмно-гнедом коне» героиней движет лишь желание уничтожить, разрушить всё вокруг: землю семь раз обойдёт и под землёй семь раз пройдёт – ничего и никого не оставит.

*Хара сагыстыг, ханныг істіліг,  
Хара махачы, айна сагыстыг,  
Хан Хартыгының туңмазы  
Хан Хартыгадаң артыгох  
Чабал сагыстыг хыс тӱрөп партыр*  
[11, с. 89].

С чёрными мыслями, с чёрным нутром,  
Очень сильная, с демоническими мыслями,  
Младшая сестра Хан Хартыга  
Хан Хартыга превзошла  
С плохими мыслями девочка родилась  
[оказывается] [пер. наш].

Но об этой демонической девочке, как становится известно из повествования, знал Улуг Тас (букв. «Большой Камень»), он сообщает, что знал о том, что это случится и называет её имя – *Ханныг істіліг Хара сагыстыг Хара Махачыл Хан Сабах* (букв. «С чёрным нутром, с чёрными мыслями, очень бесстрашная Хан Сабах»). Улуг Тас раскрывает тайну её рождения: оказывается, когда мать родила Хан Сабах, испугавшись, спрятала в медный обелиск. Таким образом, девочка была помещена в импровизированную как бы утробу, что может свидетельствовать о её чудесном происхождении. По словам Н. Н. Николаевой: «связь с горами и камнем вообще является устойчивым признаком иного мира и всех существ, относящихся к нему» [12, с. 147].

Итак, в сказании появляется отрицательный персонаж в образе маленькой демонической девочки, несущей разрушительную функцию. Победить такого врага оказывается сложной задачей, справиться с которой удаётся лишь, измотав её: Улуг Тас, имеющий три жизни, борется с ней два раза до смерти, а на третий раз ему помогают Кюкюлей Кюк и Кичиг Тас (букв. «Малый Камень»), они действуют сообща и после того, как Хан Сабах узнаёт о своём происхождении, умиряется. Таким образом, в данном эпическом повествовании против демонической девочки выступают каменные люди: Кичиг Тас и Улуг Тас, помогая главным героям в подавлении разрушительной силы этой девочки.

В традиционном мировоззрении хакасов камень (скала) часто воспринимается в качестве сакрального объекта, порождающего и хранящего жизнь [3, с. 270].

Известный ученый Л. Р. Кызласов, говоря о культе камня, отмечает, что эти образы камней восходят к древним представлениям хакасского народа о мировой горе: «... следует обратиться к той форме религии, которая соотносится с особым периодом в становлении народного

искусства. Исследователи подчёркивают, что этот период соответствует становлению мифологических представлений. В этот период культовые памятники нередко уже символизировали собой не только широко распространённую идею мирового дерева, но и идею мировой горы. Мировая гора, как известно, выступает в качестве космического образа мира, модели вселенной, центральной мировой оси. Вместе с тем идея мировой горы неразрывно связана с представлениями о горе – прародительнице всего сущего, о горе – хранительнице всех жизненных потенций (душ людей, животных и растений), о горе, дающей и берущей, перерабатывающей и оживляющей отмершее, и т. д.» [13, с. 191–192].

### Образы горных людей

В героических сказаниях представлены и образы горных людей, они встречаются нечасто и не влияют на ход событий, хотя в волшебных сказках упоминания о скале или пещере с входом, о живущих внутри гор людях и похожих на людей духах обычны. Испокон веков, живя в горной стране, изобилующей отвесными скалами, пещерами, гротами, творцы хакасского фольклора, естественно, не могли не отразить столь характерные черты окружающей их природы [4, с. 84].

В героическом сказании «Старик Хара Хан на тёмно-гнедом коне» в исполнении сказителя К. А. Бастаева есть эпизод о мальчике – сыне Хара Хана и Хара Тархах, который ночью играет с «горными» людьми:

*Тедіг алтын тағдың істінде  
Минох ла осхас ікі оолгычах пар.  
Олар күннің сай ширде  
Хазых ла ойнап тартысчалар,  
Мин оларнаңоҳ хада.  
Пирееде айра тастап сыхчебіс хамахха*  
[11, с. 31].

Внутри той золотой горы  
Такие же мне подобные два мальчика есть.  
Они каждый раз вечером  
В хазых [всегда] играют,  
И я вместе с ними.  
Иногда альчик бросая, на пригорок  
поднимаемся [пер. наш].

На основе материалов фольклорной экспедиции сотрудников Хакасского НИИЯЛИ (Н. С. Майнагашевой, Л. В. Челтыгмашевой, Н. С. Чистобаевой, Ю. И. Чаптыковой, Н. В. Шульбаевой) 2016 г. в Таштыпский и Аскизский районы были зафиксированы мифологические рассказы, связанные с образами хозяина горы, горного человека и хозяина воды. «Образ хозяина горы (*тағ ээзі*) или горного человека (*тағ кізізі*) весьма распространён в хакасском фольклоре. По представлениям информантов, горные люди обликом похожи на людей: они очень красивые, высокие, хорошо одетые мужчины и женщины. По поверьям хакасов, они, как обычные люди, имеют хозяйство, дом, посуду, занимаются разведением скота, ходят друг к другу в гости, устраивают свадьбы» [5, с. 112]. По традиционным представлениям хакасов, встреча с горными людьми обычно плохо сказывается на судьбе человека, встретившего их [6, с. 425].

В героическом эпосе «Хан Харахчыл на вороном коне с пятном на лбу» [14], записанном от сказителя М. К. Доброва (1948 г.), встречается образ старика, также имеющего мифологическую основу и имеющего отношение к культуре гор. В ходе сражения между Алтын Хус и Хара Хыс появляется старик из чёрной скалы с наглухо закрытым входом, он вмешивается в борьбу, помогает Алтын Тана, одолевая Хара Хыс:

*Хахпахтыг хара хая турыпчадыр.  
Хахпахтыг хара хаяның ізи ачыл парган турча.  
Хахпахтыг хара хаяның істінең сых килче  
Хара кис тон кискен хара хаас хур хурчанган,  
Хара кис слепеліг, хара кис маймахтыг,  
Хара сотка сырайлыг апсах кізі.  
Хара хаяның істінең сых киліп,*

Чёрная скала с наглухо закрытым входом  
стоит.  
Дверь чёрной скалы с выступом открыта.  
Из чёрной скалы с выступом выходит  
Одетый в чёрную войлочную шубу, чёрным  
ремнём подпоясанный,  
В чёрной войлочной шляпе, в чёрных  
валенках,  
Старик с чёрными оспинами на лице.  
Из чёрной скалы выйдя,

*Тайгазар парып, хучах читпес тыт  
агасты  
Чилегезінең ходыра тартып,  
Иңніне артыныбалып,  
Хахпахтыг хара хаяның ізинеңер істіне  
кир парча.  
Ол хара кис тонныг апсах кізі  
Алтын Хустаң үс сүрмечі чир сөзірінген  
Хара Хыстың хырина пас киліп,  
Алып төреен Алтын Хусты піргер иде  
чачыбысхан.  
Үс сүрмечі чир сөзірінген Хара Хысты  
азахтарынаң хап алган  
Хара кис тонныг апсах кізі  
Хахпахтыг хара хаяның хырина сөзір  
парып,  
Үс сүрмечі чир сөзірінген Хара Хысты  
Хахпахтыг хара хаяа нари сапхан.  
Үс сүрмечі чир сөзірінген Хара Хыстың  
арыг тыны үзүл парган [14, с. 75–76].*

В тайгу войдя, необъятную лиственницу  
С корнем вырвав,  
На плечи взвалив,  
В дверь чёрной скалы заносит.  
Этот старик в чёрной войлочной шубе  
К Алтын Хус и Хара Хыс с тремя косами,  
что по земле волочатся, подойдя,  
Богатыркой рождённую Алтын Хус в  
сторону оттолкнул.  
Хара Хыс с тремя косами, что по земле  
волочатся, за ноги схватил  
Старик в чёрной войлочной шубе.  
К чёрной скале с выступом поволок,  
Хара Хыс с тремя косами, что по земле  
волочатся,  
О чёрную скалу с выступом расплющил.  
Чистое дыхание Хара Хыс с тремя косами,  
что по земле волочатся, прервалось  
[пер. наш].

После победы над Хара Хыс и спасения, таким образом, богатырей – главных действующих лиц (Хан Харахчын, Хыйым Хысхыл, Алтын Хус), старик приглашает их в своё жилище – чёрную скалу; угощает их мясом, которое никогда не заканчивается. Старик сообщает богатырям, что он также прибыл из Верхнего мира, был очень сильным, но из-за его «демонических» мыслей и жестокости его наказали Девять Чайанов, отправив в Нижний мир. Так он был наказан за свою жестокость и бахвальство. Теперь он вынужден жить в чёрной скале, а также ему запрещено далеко отходить от неё. Здесь образ старика связан с пещерой, горой. Мясо у него постоянно варится и никогда не заканчивается, не заканчивается и вода, не изнашивается одежда. А также выясняется, что он приходится отцом Хыйым Хысхыла.

*Айлыг назында  
Айлыг-күнниг сагыстыг полчам,  
Айның иргізінде  
Хара нари, хара айна сагыстыг полчам  
[14, л. 78].*

В новую луну  
Со светлыми ясными мыслями предстаю,  
В старую луну  
С чёрным сердцем, с чёрными  
демоническими мыслями предстаю  
[пер. наш].

Старик обращается к присутствующим богатырям с просьбой помочь ему, говорит, если смогут остановить (задержать) солнце в половине дня, тогда он сможет со светлыми мыслями покинуть Нижний мир. Многие сильнейшие богатыри пытались это сделать, но такая задача оказывалась невыполнимой, тем не менее, главный герой Хан Харахчын и его соратник Хыйым Хысхыл соглашаются помочь старику, но, к сожалению, также терпят поражение. Старик велит им поскорее возвращаться домой – близок тот момент, когда «демонические» мысли завладеют им, тогда он убьёт богатырей.

Этот образ интересен тем, что в нём находят своё отражение особенности первобытного человеческого мышления, составляющего основу мифов. По К. Леви-Строссу логика бинарных оппозиций является одной из главных особенностей первобытного мышления человека, отражённого в мифологии. При восприятии мира важен принцип биполярности, т. е. по К. Леви-Строссу, первобытный человек пытался осмысливать и упорядочить мир с помощью бинарных оппозиций, например: солнце-луна, день-ночь, жизнь-смерть, своё-чужое и т. д. Таким образом, в нашем случае оппозиция проявляется в ипостасях злого, демонического начала в

характере горного старика и в его доброй светлой сущности, которые меняются в зависимости от смены дня и ночи, т. е. в образе старика, днём бывшего «светлым», с заходом солнца – «тёмным», очевидно наличие бинарной оппозиции подобно тому, как «прослеживаются бинарные оппозиции в славянской мифологии. В некоторых случаях, в первую очередь это касается западнославянской мифологии, бинарные оппозиции проявляются в именах божеств, например, Белобог и Чернобог, Жива и Мора. Так, в “Славянской хронике” Гельмольда (XII в.) Чернобог представлен злым богом, который приносит беды и смерть, а Белобог показан добрым богом, богом радости и счастья» [15, с. 43].

### **Заключение**

Таким образом, в героических сказаниях хакасов мы выделяем необычных персонажей – каменных и горных людей и проклятого божествами старика, живущего в чёрной пещере. Они наделяются функцией защитников и покровителей. Эти образы обнаружены нами в неопубликованных героических сказаниях «Ах сараттыг Ах хан» (записано А. Г. Кызласовой от сказителя К. А. Бастаева 16–21 февраля 1949 г.); «Хара тораттыг Хара Хан» (записано А. Т. Кызласовой от сказителя К. А. Бастаева в 1949 г.), «Хасха Хара аттыг Хан Харахчыл» (записано М. И. Добровой в 1948 г. от сказителя М. К. Доброва). Надо полагать, что образы каменных и горных людей в героических сказаниях хакасов, вероятно, возникли в силу мифологических представлений об окружающем мире и культа гор, бытовавших у древнего этноса, и получили дальнейшую художественную разработку. Интересен образ старика, который несёт ещё и определённую поучительную нагрузку: за плохие деяния приходится расплачиваться. В образе старика, днём бывшего «светлым», с заходом солнца – «тёмным», очевидно наличие бинарной оппозиции, которая проявляется в ипостасях злого, демонического начала в характере горного старика и в его доброй светлой сущности, которые меняются в зависимости от смены дня и ночи, т. е. в этом образе прослеживаются отдельные черты первобытного мышления.

### **Литература**

1. Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. – Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2006. – 208 с.
2. Бурнаков В. А. Каменные изваяния в сакральном пространстве хакасов // Проблемы истории, филологии, культуры. – Магнитогорск : МГТУ им. Г. И. Носова, 2012. – С. 335–344.
3. Бурнаков В. А. Камень в мировоззрении хакасов (конец XIX–XX век) // Вестник НГУ. Серия : История, филология. – 2013. – Т. 12. – Вып. 7 : Археология и этнография. – С. 265–275.
4. Кызласов И. Л. Гора – прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 83–92.
5. Майнагашева Н. С., Челтыгмашева Л. В., Чистобаева Н. С., Чаптыкова Ю. И., Шульбаева Н. В. Современное состояние хакасского фольклора (отчёт фольклорной экспедиции ХакНИИЯЛИ за 2016 г.) // Научное обозрение Саяно-Алтая : Серия «Филология». – 2017. – № 2 (18). – С. 106–116.
6. Чаптыкова Ю. И., Челтыгмашева Л. В. Мифологические рассказы о духах-хозяевах горы, воды, огня в фольклоре хакасов (по материалам фольклорной экспедиции 2016 г. в Таштыпском и Аскизском районах Республики Хакасия) // Мир науки, культуры, образования. – 2016. – № 6 (61). – С. 424–427.
7. «Ах сараттыг Ах хан» (запись сделана Кызласовой А. Г. от сказителя Бастаева К. А. 16–21 февраля 1949 г.) // Рукописный фонд ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ». – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 75. – Л. 99–129.
8. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов) : эксперим. изд. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1381 с.
9. Хакасско-русский словарь / Отв. ред. О. В. Субракова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
10. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. – Абакан : Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.
11. «Хара тораттыг Хара Хан» (запись сделана Кызласовой А. Т. от сказителя Бастаева К. А. в 1949 г.) // Рукописный фонд ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ». – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 75. – Л. 90.
12. Николаева Н. Н. Отрицательные персонажи в героическом эпосе бурят // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 4 (34) : в 3 ч. – Ч. 2. – С. 145–148.
13. Кызласов Л. Р. Древнейшая Хакасия. – Москва : Изд-во Московского университета, 1986. – 295 с.

14. «Хасха Хара аттыг Хан Харахчыл» (запись сделана Добровой М. И. от сказителя Добра М. К. в 1948 г.) // Рукописный фонд ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ». – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 92. – Л. 95.
15. Плотникова О. А. Боги и герои Древней Руси. – Москва : Вече, 2016. – 255 с.

#### References

1. Burnakov V. A. Spirits of the middle world in the Khakas' traditional world view. Novosibirsk, Publ. House of the Institute of Archeology and Ethnography of the SB RAS, 2006, 208 p. (In Russ.)
2. Burnakov V. A. Stone sculptures in the Khakas' sacred space. In: Problems of history, philology, culture. Magnitogorsk, G. I. Nosov Magnitogorsk State Technical University Publ., 2012, pp. 335–344. (In Russ.)
3. Burnakov V. A. Stone in the Khakas' world view (late XIX–XX century). *NSU Bulletin. Series: History, Philology*. 2013, vol. 12, iss. 7: Archaeology and Ethnography, pp. 265–275. (In Russ.)
4. Kyzlasov I. L. Mountain – the ancestor in Khakas folklore. *Soviet Ethnography*. 1982, No. 2, pp. 83–92. (In Russ.)
5. Mainagasheva N. S., Cheltygmasheva L. V., Chistobaeva N. S., Chapytkova Yu. I., Shulbaeva N. V. Current state of Khakas folklore (report of the folklore expedition of Khakas Research Institute of Language, Literature and History for 2016). *Scientific Review of the Sayan-Altai. Series Philology*. 2017, No. 2 (18), pp. 106–116. (In Russ.)
6. Chapytkova Yu. I., Cheltygmasheva L. V. Mythological stories about the host spirits of the mountain, water and fire in the Khakas' folklore (based on the materials of the 2016 Folklore Expedition in the Tashtyp and Askiz Districts of the Republic of Khakasia). *Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniya*. 2016, No. 6 (61), pp. 424–427. (In Russ.)
7. Akh sarattyg Akh khan (recorded by Kyzlasova A. G. from narrator Bastaev K. A. in february 16–21, 1949). In: The Manuscript Fund of the Khakas Research Institute of Language, Literature and History. Fund 1, inv. 1, doc. 75, sh. 99–129. (In Khakas)
8. Kuzmina E. N. Index of typical places of Siberian peoples' heroic epic (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakas, Shors, Yakuts): experimental publication. Novosibirsk, SB RAS Publ., 2005, 1381 p. (In Russ.)
9. Khakas-Russian dictionary. Ex. ed. O. V. Subrakova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p. (In Khakas and Russ.)
10. Butanaev V. Ya. Burkhanism of the Turks in the Sayan-Altai. Abakan, Khakas State University Publ. House, 2003, 260 p. (In Russ.)
11. Khara torattyg Khara Khan (recorded by Kyzlasova A. T. from narrator Bastaev K. A. in 1949). In: The Manuscript Fund of the Khakas Research Institute of Language, Literature and History. Fund 1, inv. 1, doc. 75, 90 sh. (In Khakas)
12. Nikolaeva N. N. Negative characters in the Buryats' heroic epic. *Philology. Theory & Practice*. 2014, No. 4 (34): in 3 parts, part 2, pp. 145–148. (In Russ.)
13. Kyzlasov L. R. Ancient Khakasia. Moscow, Moscow University Publ. House, 1986, 295 p. (In Russ.)
14. Khaskha Khara attyg Khan Kharakhchyl (recorded by Dobrova M. I. from narrator Dobrov M. K. in 1948). In: The Manuscript Fund of the Khakas Research Institute of Language, Literature and History. Fund 1, inv. 1, doc. 75, 95 sh. (In Khakas)
15. Plotnikova O. A. Gods and heroes of Ancient Russia. Moscow, Vechе Publ., 2016, 255 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.151/.157)  
DOI 10.25587/w8870-8558-1795-k

Р. В. Корякина

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

## ЭПИТЕТЫ, ОБРАЗОВАННЫЕ ОТ НОМИНАЦИЙ ДРАГОЦЕННЫХ МЕТАЛЛОВ, В ЯКУТСКОМ И АЛТАЙСКОМ ЭПОСАХ

*Аннотация.* Сравнительное изучение эпического творчества родственных в далеком прошлом народов остается актуальным в современном эпосоведении. Рассмотрены эпитеты, образованные от номинаций драгоценных металлов «золото» и «серебро», в якутском и алтайском эпосах в сравнительном аспекте для выявления сходства и различий функционирования данных эпитетов в эпосе у двух тюркских народов на материале алтайского и якутского эпических текстов. Новизна проведенного исследования заключается в том, что ранее не рассматривались частота употреблений, определяемые слова, семантическая нагруженность и характер функционирования эпитетов (*урун*) *көмүс* (як.) – *күмүш* (алт.) ‘из серебра, серебряный’; *кыһыл көмүс* (як.) – *алтын* (алт.) ‘из золота, золотой’ в указанных эпических текстах в сравнении. Используются контрастивный анализ, анализ словарных дефиниций, контекстуальный и количественный методы. В ходе исследования найдены сходства в структуре, звучании, семантике групп определяемых слов и в функционировании рассматриваемых эпитетов, которые обусловлены генетической общностью якутского и алтайского народов. Выявлены также различия, в частности, более частотное использование эпитета (*урун*) *көмүс* ‘серебряный’ в якутском олонхо и эпитета *алтын* ‘золотой’ в алтайском *кай чөрчөк* указывают на предпочтение древними якутами серебра, а алтайцами – золота; соответственно, в качестве компонента имени собственного положительных персонажей в якутском олонхо выступает эпитет *көмүс* ‘серебряный’, в алтайском эпосе *кай чөрчөк* – эпитет *алтын* ‘золотой’; также номинации драгоценных металлов в современном якутском языке (*көмүс* ‘золото’, *алтан* ‘медь’) в эпических текстах сохранились в устаревших значениях (‘серебро’ и ‘золото’) и др. Различия и особенности в функционировании данных эпитетов в якутском и алтайском эпических текстах восходят к стадияльному отличию сравниваемых эпосов.

*Ключевые слова:* эпический текст, эпитет, золотой, серебряный, кай чөрчөк, олонхо, богатырь айыы, определяемое слово, алтайцы, тюркские народы.

*Благодарности:* Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

R. V. Koryakina

### Functioning of “metal” epithets in Yakut and Altai epic texts

*Abstract.* A comparative study of the epic creativity of peoples related in the distant past remains relevant in modern epic studies. The article considers the epithets formed from the nominations of precious metals “gold” and “silver” in the Yakut and Altai epics in a comparative aspect to identify the similarities and differences in the functioning of these epithets in the epic of the two Turkic peoples based on the material of the Altai and Yakut epic texts. The novelty of the conducted research lies in the fact that the frequency of use, defined words, semantic loading and the nature of the functioning of epithets (*urung*) *kemus* (yak.) – *kümüsh* (alt.) ‘made of silver, silver’ were not considered earlier; *kyhyl kemus* (yak.) – *altyn* (alt.) ‘made of gold, golden’ in the indicated epic texts in comparison. A contrastive analysis, an analysis of dictionary definitions, as well as contextual and quantitative methods are used. In the course of the study, similarities were found in the structure, sound, semantics

---

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

E-mail: [georgien17@mail.ru](mailto:georgien17@mail.ru)

KORYAKINA Raisa Vasilyevna – Scientific Secretary, Senior Researcher, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: [georgien17@mail.ru](mailto:georgien17@mail.ru)

of groups of defined words and in the functioning of the epithets under consideration, which are due to the genetic commonality of the Yakut and Altai peoples. Differences were also revealed, in particular, the more frequent use of the epithet (*wrung*) *kemus* 'silver' in the Yakut *olonkho* and the epithet *altyn* 'golden' in the Altai *kai chörchök* indicate the preference of the ancient Yakuts for silver, and the Altaians – for gold; accordingly, in the Yakut *olonkho*, the epithet *kemus* 'silver', in the Altai epic *kai chörchök*, the epithet *altyn* 'gold', is used as a component of the name of the proper positive characters; also the nominations of precious metals in the modern Yakut language (*kemus* 'gold', *altan* 'copper') in epic texts have been preserved in obsolete meanings ('silver' and 'gold'), etc. Differences and features in the functioning of these epithets in the Yakut and Altai epic texts go back to the stage the difference between the compared epics.

**Keywords:** epic text, epithet, gold, silver, *kai chörchök*, *olonkho*, *bogatyr aiyy*, defined word, Altaians, Turkic peoples.

**Acknowledgments:** The study was carried out within the framework of the NEFU research project "Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects for comparative study".

## Введение

По мнению основоположника сравнительного изучения эпосов народов Сибири И. В. Пухова, контакты якутов с хакасами, тувинцами, алтайцами и шорцами имели место еще в первом тысячелетии н. э. [1, с. 84]. Как известно, эти контакты отразились и в эпическом творчестве этих народов, о чем можно узнать из фундаментальных трудов В. В. Радлова [2], Л. П. Потапова [3], В. М. Жирмунского [4], А. П. Окладникова [5], Е. М. Мелетинского [6], С. С. Суразакова [7], И. В. Пухова [8], В. Н. Иванова [9] и др. Предметом данного исследования выбраны эпитеты, как одно из основных изобразительных средств эпоса. В. Я. Пропп справедливо заметил, что в эпосе: «Эпитет придает существительному точную зрительную или иную определенность, заставляя слушателя или читателя видеть или воспринимать предмет так, как этого хочет певец, как это нужно для данного повествования» [10, с. 524]. В данной работе рассматриваются эпитеты, образованные от номинаций драгоценных металлов «золото» и «серебро», в якутском и алтайском эпосах в сравнительном аспекте для выявления сходства и различий функционирования данных эпитетов в эпосе у двух тюркских народов на материале алтайского и якутского эпических текстов. Интересно, что, как отмечает Л. Л. Габышева, металлургическая терминология в тюркских языках оформилась еще до распада пратюркской общности и из всех наименований металлов наибольшей частотностью в фольклорных текстах тюркских народов отличаются эпитеты, обозначающие железо, серебро и золото [11, с. 115]. Новизна проведенного исследования заключается в том, что ранее не рассматривались частота употреблений, определяемые слова, семантическая нагруженность и характер функционирования эпитетов (*yurun*) *kemus* (як.) – *kümüsh* (алт.) 'из серебра, серебряный'; *kyhyll kemus* (як.) – *altyn* (алт.) 'из золота, золотой' в указанных эпических текстах в сравнении. По структуре эти эпитеты в обоих эпосах – производные от номинации соответствующих металлов.

В данной работе мы возьмем за основу следующее определение эпитета: «Эпитет – художественное определение (определение в эстетической функции) предмета, лица, явления, процесса, ситуации, выделяющее, подчеркивающее, усиливающее существенный, с точки зрения автора, признак, который может повторять или подновлять значение определяемого слова, быть типичным и неотъемлемым для целого класса предметов, индивидуальным признаком конкретного предмета, создавать микро- и макрообраз, придавая ему живописность, содержать скрытые смыслы и оценку, создавать эмоциональный настрой произведения, усиливать впечатление на реципиента, обращаясь к его интеллектуальному, эмоциональному и эстетическому восприятию» [12, с. 20]. Примеры рассматриваемых металлических эпитетов приводятся в составе минимального контекста – эпических формул (сокращенно ЭФ). При проведенном исследовании применяются контрастивный анализ, анализ словарных дефиниций, контекстуальный и количественный методы. В качестве методологической базы для данного исследования использованы труды В. М. Жирмунского, В. Я. Проппа, И. В. Пухова, Л. Л. Габышевой, С. С. Суразакова и др.

Материалом для исследования послужили тексты академических изданий якутских *olonkho* «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина [13], «Кыыс Дэбиллийэ» Н. П. Бурнашева [14], «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева [15], «Строптивый Кулун Куллустуур» («Куруубай

хааннаах Кулун Куллустуур») И. Г. Тимофеева-Теплоухова [16] и алтайского эпоса «Маадай Хара» А. Г. Калкина [17], «Алтай-Буучай» Н. Улагашева [18]. Готовые переводы на русский язык взяты из вышеназванных академических изданий. При толковании семантики устаревших слов используется трехтомный «Словарь якутского языка» этнографа и фольклориста XIX в. Э. К. Пекарского и в ссылках указывается номер столбца (сокращенно – стб.). Методом сплошной выборки в текстах якутских олонхо было обнаружено 205, в текстах алтайского эпоса – 312 металлических эпитетов.

### Эпитет (*үрүн*) *көмүс* ‘серебряный’ в якутском олонхо

Из текстов якутского олонхо выписано 115 примеров с эпитетом *көмүс* и 26 примеров с – *үрүн көмүс*. Следует отметить, что, если в современном якутском языке слово *көмүс* подразумевает ‘золото, золотой’, то в эпических текстах *көмүс* означает ‘серебро, серебряный’ [19, стб. 1142]. Определяемые слова эпитета (*үрүн*) *көмүс* ‘серебряный’ можно распределить на следующие тематические группы:

**1. Страна, жилище богатырей айыг:** *булгунньах* ‘холм’, *сэргэ* ‘коновязь’, *ордуу* ‘вместилище; пристанище’ [20, стб. 1864], *уяа* ‘колыбель, зыбка; дом’ [21, стб. 2983] *уорук* ‘дом (юрты)’ [21, стб. 3047], *олбуор* ‘забор’, *холлобос* ‘стена якутской юрты’ [21, стб. 3453], *хайа* ‘гора’. Примеры:

<i>Бу күлүмүрдээн көстөр</i> <i>Көмүс ордубут таһыгар...</i> [14, с. 170]	Возле лучезарной <b>Серебряной обители</b> нашей... [14, с. 171]
<i>Абыс уостаах</i> <i>Алтан сэргэтигэр,</i> <i>Ус уостаах</i> <i>Үрүн көмүс сэргэтигэр...</i> [15, с. 110]	к <b>золотой коновязи</b> своей, восьмирядной резьбой украшенной, к <b>серебряной коновязи</b> своей, трехрядной резьбой окаймленной, ... [15, с. 111]

В первом примере эпитет *көмүс* ‘серебряный’ в сочетании с лексемой *ордуу* ‘пристанище’, выступая в денотативном значении, в то же время имеет дополнительную положительную коннотацию ‘родной, дорогой сердцу’ и указывает на трепетное отношение древних якутов к родному дому, к родному очагу. Во втором примере мы имеем, как справедливо отмечает Ю. П. Борисов, характерный для стиля якутского олонхо ритмико-синтаксический параллелизм, образованный чередованием контекстуальных синонимов [22, с. 49]. В нашем случае в качестве контекстуальных синонимов выступают эпитеты *алтан* в исконно общетюркском значении ‘золотой’ и *көмүс* ‘серебряный’ в сочетании с одним и тем же определяемым словом *сэргэ* ‘коновязь’. Эпитет *көмүс* ‘серебряный’ в данном примере, как и в предыдущем, выступая в денотативном значении, в то же время приобретает дополнительную положительную коннотацию ‘дорогой сердцу’ и отражает особое отношение наших предков к коновязным столбам *сэргэ*, связанное с культом лошади.

**2. Внешность, доспехи богатырей айыг:** *издэстэр* ‘щёки’, *түөс* ‘грудь’, *тарбах* ‘палец’, *хаас* ‘бровь’, *харах* ‘глаз’, *тангас* ‘одежда’, *батас* ‘пальма’ [19, стб. 403], *куйах* ‘кольчуга’. Примеры:

<i>Хара көмүс хаастаах-харахтаах...</i> [16, с. 9]	У него такие подвижные <b>Черного серебра брови и глаза...</b> [16, с. 286]
<i>Уһугар оһоллоох,</i> <i>Угун устун уһуор көмүс ойуулаах</i> <i>Уһун субуйа батаһын шилиннэ</i> [14, с. 160].	в острие смерть несущий, по рукояти <b>серебряными узорами</b> украшенный, – длинный батас к себе прикрепил [14, с. 161].

Первый пример представлен отрывком из эпической формулы-описания богатыря айы Кулун Куллустуура, главного героя одноимённого олонхо, состоящей из 62 строк (1–62). Здесь глаза и брови богатыря айы по цвету уподобляются чёрному серебру, эпитет *Хара көмүс* подчёркивает благородную красоту богатыря айы. Во втором примере речь идёт о пальме девушки-богатырки Кыыс Дэбилийэ, в данном случае эпитет *көмүс* ‘серебряный’ дополняет портретную характеристику прекрасной и бесстрашной богатырки.

### 3. Представители Верхнего мира: *кынат* ‘крыло’, *түү* ‘перо’ и др.

<p>...тэллэх * туюһу тэлгии туппунт курдук нэлим <b>көмүс кынаттаах</b>, саабылан батаһы таннары туппунт курдук чыллырыыт <b>көмүс түүлээх</b>, ... далан өксөкү кыыл... [13, с. 150]</p>	<p>...с огромными <b>серебряными крыльями</b>, словно сложенными кусками бересты из нижнего ряда покрывки урасы, с колючими <b>серебряными перьями</b>,... громадная птица-Ёксёкю... [13, с. 151]</p>
---	---

Здесь приведен отрывок из описания (27 строк) мифической птицы, в которую превратилась удаганка Айы Умсуур, прилетевшая помочь Нюргун Боотуру в его смертельной схватке с богатырём Нижнего мира. Эпитет *көмүс* ‘серебряный’ служит для создания образа мифической птицы с необычным сверкающим серебряным оперением.

### 4. Имена собственные жителей Среднего и Верхнего миров:

<p>Үүттээх таас олбохтоох, Үс хос мөнгү <b>көмүс чынчалаах</b> Үрүг Аар Тойон обонньор... [14, с. 252]</p>	<p>на бело-молочном коне восседающего, с висками, в три слоя <b>серебром</b> покрытыми, Юрюнг Аар Тойона-старца... [14, с. 253]</p>
<p>Күн-халлаан анныгар Көтөн-мөнгөн үөскээбит Көбөлчөр борон аттаах <b>Көмүс Кырыктай</b> бухатыыр... [15, с. 150]</p>	<p>прославленным богатырём по имени <b>Кёмюс Кырыктай</b>, владеющим сиво-серым конём, привольно-беспечно под солнечным небом, выросшим... [15, с. 151]</p>

Как видно, здесь эпитет *көмүс* ‘серебряный’, будучи компонентом имени собственного данных персонажей, служит для акцентирования почтенного возраста Верховного божества Юрюнг Аар Тойона, божественного предназначения богатыря айы Кёмюс Кырыктай и, в конечном счёте, – для идеализации этих героев.

#### Эпитет *кыһыл көмүс* ‘золотой’ в якутском олонхо

Выписано 37 примеров с эпитетом *кыһыл көмүс* ‘золотой’, и все они – из текста одного олонхо – «Строптивый Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова, в остальных олонхо эпитет *кыһыл көмүс* ‘золотой’ представлен эпитетом *алтан* в значении ‘золотой’, производным от исконного общетюркского значения лексемы *алтан* ‘золото’ – 27 примеров.

Все определяемые слова эпитетов *кыһыл көмүс* и *алтан* в значении ‘золотой’ относятся к одной тематической группе – описанию обитателей Верхнего и Среднего миров: их внешности, жилища и магических свойств:

<p><i>Бойлууот ыал ураһатын саҕа</i> <b>Кыһыл көмүс ырыысалаах,</b> &lt;...&gt; Уолах тиит быһаҕаһын саҕа <b>Кыһыл көмүс торуоскалаах.</b> &lt;...&gt; Кыдама атырдьах саҕа <b>Кыһыл көмүс куорсуннаах,</b> &lt;...&gt; Өрөһөлөөх-өтөбөлөөх Урун Айыы тойон... [16, с. 41]</p>	<p>&lt;...&gt; облачён в <b>золотую ризу</b> Величиною с урасу зажиточных людей; &lt;...&gt; <b>Золотая трость</b> [в его руке] – с половину высокой лиственницы. &lt;...&gt; Имеет &lt;...&gt; <b>Золотое перо</b> Величиною с вилы, &lt;...&gt; Он – [владелец табунов] с огромными кучами навоза Этот Юрюнг Айыы Тойон... [16, с. 316]</p>
--	---

Здесь приведены фрагменты из ЭФ-описания Верховного божества Юрюнг Айыы Тойона (1421–1465), где и одежда (золотая риза), и вещи (*торуоска* ‘трость’, *куорсун* ‘перо’) наделены эпитетом *кыһыл көмүс* ‘золотой’, который, несомненно, в союзе с широко используемой гиперболизацией призван подчеркнуть особое положение и значимость верховного небожителя. В данной ЭФ также обращает на себя внимание, что использование металлического эпитета *кыһыл көмүс* ‘золотой’ обусловлено сингармонизмом, о котором немецкий учёный Карл Райхл пишет: «...ещё одна черта, общая для большинства тюркских языков, – сингармонизм. В основе сингармонизма лежит процесс ассимиляции: различные аффиксы видоизменяются, с тем, чтобы соответствовать качеству корневой гласной. ...он придает языку певучесть и производит на слушателя своеобразное акустическое впечатление» [23, с. 25].

<p><i>Абыстаах байтаһын биэ</i> <i>Абыс ойобостоох ангаар холун саҕа</i> <i>Кырыылаах сьлбаран манан</i> <i>булаайахтаах,</i> <b>Кыһыл көмүс кыһааннаах</b> <i>Кылааннааҕа буолбут,</i> &lt;...&gt; <i>Күн Толомон Ньургустай удаҕан...</i> [16, с. 21]</p>	<p>Шаманка Кюн Толомон Ньургустай &lt;...&gt; С глянцево-белой, с острыми краями колотушкой Величиной с переднюю ногу Упитанной восьмитравной кобылицы, Отрубленную вместе с восемью ребрами, – Лучшая из имеющих <b>Золотые шаманские подвески...</b> [16, с. 298]</p>
---	---

В данном отрывке из ЭФ-описания небесной удаганки Кюн Толомон Ньургустай (566–585) рассматриваемый эпитет является частью метонимии-эвфемизма *Кыһыл көмүс кыһааннаах* ‘имеющих золотые шаманские подвески’ и указывает, в первую очередь, на ее небесное происхождение, а также на превосходную степень обладания Кюн Толомон Ньургустай магическими свойствами.

#### Эпитет *алтан* в значении ‘золотой’ в якутском олонхо

Хотя слово *алтан* в современном якутском языке, в отличие от всех остальных тюркских и монгольских языков, означает ‘медь’, в словосочетаниях *алтан түөстээх далбарайым* ‘златогрудый мой птенчик’, *алтан сэргэ* ‘золотая коновязь’, *алтан ньээкэ* ‘золотое, драгоценное гнездо’, часто встречающихся в фольклоре, он сохраняет исконное общетюркское значение слова ‘золото’ [14, с. 298].

В текстах олонхо выявлено 27 примеров с эпитетом *алтан* в значении ‘золотой’. Определяемые слова: *сэргэ* ‘коновязь’, *ньээкэ* ‘дорогое гнездо, родной очаг’ [20, стб. 1716], *түөс* ‘грудь’.

<p><i>Көмүс түөстээх күүрэгэйим,</i> <i>Алтан түөстээх далбарайым,</i> <i>Дьэ, баһыыбаны тут;</i> [16, с. 253]</p>	<p>Среброгрудый жаворонок мой, <b>Златогрудый</b> птенчик мой, Прими благодарность; [16, с. 512]</p>
<p><i>Дьэ онтон орто аан ийэ дойдуга,</i> &lt;...&gt; <i>холборон маҕал хочо оттоку туой</i> <i>киинигэр алтан ньээкэтигэр кэлэн...</i> [13, с. 94]</p>	<p>прилетели на среднюю землю &lt;...&gt; на <b>золотую середину</b>, на глиняный пуп пречистой, светлой долины... [13, с. 95]</p>

В первом примере имеет место типичное образное обращение к юной красавице, дочери или невесте, которое можно встретить в текстах всех якутских олонхо. Следующие два примера отражают особенное отношение древних якутов к этим реалиям их жизни. Например, коновязные столбы – *сэргэ* – особо почитаются якутами в связи с культом лошади [15, с. 389]. Выражением *алтан ньээкэ* обозначался родной очаг героев олонхо, который был для них символом и местом семейного счастья.

<i>Дьэ, көмүс түөстээх күүрэгэйим, алтан түөстээх далбарайым... [13, с. 278]</i>	<b>Среброгрудый</b> жавороночек мой, <b>Златогрудая</b> птишка моя... [13, с. 279]
<i>Көрдөһүү көмүс тылбын көтөх, Аартаһыы алтан тылбын ылый! [16, с. 118]</i>	Внемли <b>серебряным</b> словам мольбы моей, <b>Золотым</b> словам просьбы моей! [16, с. 387]
<i>Абыс уостаах Алтан сэргэтигэр, Ус уостаах Үрүг көмүс сэргэтигэр... [15, с. 110]</i>	к <b>золотой</b> коновязи своей, восьмирядной резьбой украшенной, к <b>серебряной</b> коновязи своей, трехрядной резьбой окаймленной... [15, с. 111]

Как видно из данных примеров, эпитет *алтан* в архаичном значении ‘золотой’ в большинстве случаев встречается в качестве контекстуального синонима в паре с эпитетом *көмүс*, который также только в эпических текстах реализует устаревшее значение ‘серебряный’.

Таким образом, можно установить, что эпитет *алтан* в архаичном значении ‘золотой’: 1) имеет устоявшийся узкий круг о/с (*сэргэ* ‘коновязь’, *ньээкэ* ‘дорогое гнездо, родной очаг’, *түөс* ‘грудь’), по отношению к которым является постоянным эпитетом и в таком «сращенном» виде встречается в текстах всех якутских олонхо. Здесь уместно вспомнить высказывание исследователя древнеиндийского эпоса С. Л. Невелевой о том, что постоянство эпитетов в эпических текстах обусловлено статичностью качеств, присущих как эпическим персонажам, так и предметам, наполняющим эпический мир [24, с. 20]; 2) по традиции, преимущественно встречается в качестве контекстуального синонима в паре с эпитетом *көмүс*, который также только в эпических текстах реализует устаревшее значение ‘серебряный’.

#### Эпитеты *алтын* ‘золотой’ и *күмүш* ‘серебряный’ в алтайском эпосе кай чөрчөк

В тексте алтайских кай чөрчөк обнаружено 300 примеров с эпитетом *алтын* ‘золотой’ и 12 примеров с эпитетом *күмүш* ‘серебряный’. Определяемые слова условно можно разбить на 2 тематические группы:

#### 1. Лексемы для описания внешности, страны, жилища, доспехов и вооружения алыпов:

<i>Ай бүлдүрлү алтын чирдек бу төжбөнгөн... [17, с. 71]</i>	Изображением месяца украшена <b>золотая</b> кошма под ним... [17, с. 255]
<i>Алтан эки ай жаркынду, Алтын тана бу топчылу Ас жакады кийбей кайтты. Жетен эки күн жаркынду, Күмүш тана бу топчылу Күн жакады кийбей кайтты [17, с. 73].</i>	С шестьюдесятью двумя яркими, как луна, <b>Золотыми</b> перламутровыми пуговицами Горностаевую доху надел. С семьюдесятью двумя сияющими, как солнце, <b>Серебряными</b> перламутровыми пуговицами Солнечную доху надел [17, с. 257].
<i>Јууга минер Камчы-Јееренди Алтын ээриле ээртеди... [18, с. 57]</i>	[Коня] для войны Камчы-Дьеерен <b>Золотым</b> седлом оседлал... [18, с. 58]
<i>(Алтын-Тарга) Алтын тажуур алып берди [17, с. 89].</i>	(Алтын-Тарга) Подала <b>золотой</b> тажуур [17, с. 274].

Как видно из примеров, даже повседневные предметы, которыми пользуются алтайские алыпы (*чирдек* ‘кошма’, *тана бу топчылу ас жакады* ‘пуговицы белоснежной горностаевой дохи’, *тажуур* ‘сосуд для вина’), – золотые. Не говоря о богатырской одежде (*алтын кўлер бу бөрүкти ала күйүп бронзовый* ‘с золотыми узорами шлем’, *алтын кўлер бу ла тонын* ‘бронзовый с золотыми узорами панцирь’), вооружении (*алтын сапту тонрак бычак* ‘нож-складень с золотой рукояткой’). Снаряжение коня алыпа – тоже соответствующее (*Алтын ээр* ‘золотое седло’, *Алтын үйген* ‘золотая узда’; *кўлер алтын ээр* ‘бронзово-золотое седло’, *Алтын тискин* ‘золотые поводья’). Эти примеры подтверждают высказывание известного российского фольклориста А. П. Скафтымова о языке русских былин: «Общей приподнятостью в некий воображаемый мир лучшего всегда пронизан и аксессуарно-обстановочный слой былины (декоративная идеализация). ... Коротко брошенными чертами идеального убранства, обстановки, всяких принадлежностей костюма, жилища, утвари и т. п. былина всегда создает колорит идеально украшенного мира» [25, с. 72]. Эпитет *алтын* ‘золотой’ служит здесь для создания образа могущественного алтайского алыпа, а также указывает на его высокий социальный статус. В упоминаниях о стране героя: *Алтын ташту бу Алтайы <...> Кўмүш ташту Алтайына* ‘На Алтай свой златокаменный... Среброкаменный его Алтай’ эпитеты *алтын* ‘золотой’ и *кўмүш* ‘серебряный’, образованные от наименований драгоценных металлов, выступают как контекстуальные синонимы и, приобретая дополнительную семантику ‘очень родной, дорогой сердцу’, которая звучит художественно выразительно, указывают на трепетное отношение героя к своей родине. Интересно сочетание: *Айлаткышту алтын бичик* ‘мудрая золотая книга’ – здесь подразумевается чудесная книга, по которой эпические герои узнают свою судьбу и обо всем, что происходит на земле [17, с. 462]. Эпитет *алтын* ‘золотой’ указывает на благоговейное отношение к этой общепризнанной мудрой книге.

Относительно функционирования эпитета *алтын* ‘золотой’ в сочетании с определяемыми словами данной группы правомерно утверждение С. Л. Невелевой о том, что имеет место усложнение «материального» качества до идеального (и мифологического) признака [24, с. 13]. Как видно из примеров, эпитет *кўмүш* ‘серебряный’ однозначно уступает по частотности употребления эпитету *алтын* ‘золотой’ и встречается в тексте большей частью в качестве контекстуального синонима к нему.

## 2. В составе имени собственного персонажей кай чөрчөк:

<i>Алтын-Тарга абакайы</i> <i>От айакта ол отуртыр</i> [17, с. 71].	Почтенная его супруга Алтын-Тарга У очага сидела [17, с. 255].
<i>Ай-кааннын ол балазы</i> <i>Алтын-Кўсқў деген атту кызы бар – дийт</i> [17, с. 195].	У него есть дочь (Ай-Каана) По имени Алтын-Кюскю [17, с. 384].
Ак-кааннын улу уулы Ак-боро ол дор атту Алтын-Бизе... [17, с. 221]	Старший сын Ак-Каана, На светло-сером коне ездящий Алтын-Бизе... [17, с. 410]

В данных примерах эпитет *алтын* ‘золотой’ является компонентом имени только одной группы персонажей – алыпов, их жен и дочерей, и служит для акцентирования их духовно и физически идеализированного возвышенного образа. К данной функции эпитета *алтын* ‘золотой’ в полной мере можно отнести утверждение С. Д. Львовой относительно образов-металлов (в составе сравнений), особенно золота, а также серебра, посредством которых подчеркивается достоинство, значимость персоны богатыря в алтайском эпосе [26, с. 133].

В ходе проведенного исследования привлек внимание еще один металлический эпитет – эпитет *кўлер* ‘бронзовый’ в алтайских эпических текстах. Обнаружено больше примеров с этим эпитетом (17), чем с эпитетом *кўмүш* ‘серебряный’. Определяемые слова: *куйак* ‘панцирь, кольчуга’, *ээр* ‘седло’, *кур* ‘пояс’, *күйүп бөрүкти* ‘шлем’, *казан* ‘чаша’, *тажуур* ‘сосуд для вина’, *меелей* ‘рукавицы’, *чакы* ‘коновязь’:

<p>[Алтын-Тарга] Кўнге кўйбес кўре тайга бу кеберлү <b>Кўлер</b> тажуур бу экелди, ... Айга кўйбес ала тайга бу кеберлү <b>Алтын</b> тажуур алып берди [17, с. 89].</p>	<p>Принесла <b>бронзовый</b> тажуур, Похожий на коричневую гору, не выгорающую от солнца. Подала <b>золотой</b> тажуур, Похожий на пегую гору, не выгорающую от луны [17, с. 273].</p>
<p>Кўнге тўнгей бу чолмонду <b>Кўлер алтын</b> курын берди [17, с. 120].</p>	<p>С солнцеподобной звездой <b>Бронзово-золотой</b> пояс подала [17, с. 307].</p>
<p>Кезер чилизин кезе тудар <b>Кўлер</b> меелей берген жүрет, Алып мойнын үзе тудар <b>Алтын</b> меелей берген жүрди [17, с. 121].</p>	<p>Чтобы шейное сухожилие кезера сдавить, <b>Бронзовые</b> рукавицы дала, Чтобы шею алыпа сдавить, <b>Золотые</b> рукавицы дала [17, с. 308].</p>

Как видно из примеров, эпитет *кўлер* ‘бронзовый’ используется в паре с эпитетом *алтын* ‘золотой’ или в качестве контекстуального синонима к нему там, где речь идет обо всем, что связано с алыпам (утварь, богатырская одежда) и служит для акцентирования особого социального статуса положительных персонажей алтайского эпоса. Возможно это указывает на то, что у древних алтайцев бронза ценилась наравне с золотом и серебром.

#### Заключение

На основе произведенного исследования можно заключить, что рассмотренные металлические эпитеты *алтын* ‘золотой’, *кўмүш* ‘серебряный’ в алтайском кай чөрчөк и (*үрүн*) *көмүс* ‘серебряный’, *кыһыл көмүс/алтан* ‘золотой’ в якутском олонхо являются общефольклорными; по структуре они – производные от номинации соответствующих драгоценных металлов; в денотативном значении характеризуют объекты по материалу, из которого они изготовлены; примечательно, что они созвучны: (*үрүн*) *көмүс* (як.) – *кўмүш* (алт.) ‘серебряный’; *алтан* (як.) в исконном значении ‘золотой’ – *алтын* (алт.) ‘золотой’. В эпических текстах обоих народов они часто встречаются в качестве контекстуальных синонимов, при этом выбор этих эпитетов в качестве контекстуальных синонимов в составе ЭФ обусловлен присущим большинству тюркских языков явлением сингармонизма. Также обнаруживается совпадение тематических групп определяемых слов (внешность, доспехи, страна, жилище богатырей айыы, обитателей Верхнего мира и алтайских алыпов; в качестве компонента имени собственного положительных персонажей) и, соответственно, их функционирование в сочетании с этими определяемыми словами – они служат для создания «колорита идеально украшенного мира» эпоса и для идеализации эпических положительных героев.

Таким образом, обнаруженные в результате сопоставительного анализа сходные черты эпитетов *алтын* ‘золотой’, *кўмүш* ‘серебряный’ в алтайском кай чөрчөк и (*үрүн*) *көмүс* ‘серебряный’, *кыһыл көмүс/алтан* ‘золотой’ в якутском олонхо, по всей вероятности, объясняются генетической общностью якутского и алтайского народов, хорошо освещенной в фундаментальных трудах В. В. Радлова, В. М. Жирмунского, Е. М. Мелетинского, И. В. Пухова и др.

Выявлены также и некоторые различия:

1. Количественное соотношение примеров с эпитетом *көмүс* в устаревшем значении ‘серебряный’ (154) с примерами с эпитетом *кыһыл көмүс* и *алтан* в значении ‘золотой’ (55) в текстах якутского олонхо указывает на то, что из двух драгоценных металлов древние якуты отдавали предпочтение серебру, а алтайцы – золоту (примеров с эпитетом *кўмүш* ‘серебряный’ – 12, с эпитетом *алтын* ‘золотой’ – 300).

2. В алтайских эпических текстах наравне с эпитетами *кўмүш* ‘серебряный’, *алтын* ‘золотой’ используется эпитет *кўлер* ‘бронзовый’, при этом обнаруживается совпадение круга определяемых слов и функционирования в сочетании с этими словами.

3. Интересно, что номинации драгоценных металлов в современном якутском языке (*көмүс* означает ‘золото’, *алтан* – ‘медь’) в эпических текстах сохранились в устаревших значениях (‘серебро, серебряный’ [13, ст. 1142]; ‘золотой’ [14, ст. 82]), при этом эпитет *алтан*: 1) имеет

устоявшийся узкий круг о/с (*алтан сэргэ* ‘золотая коновязь’, *алтан ньээкэ* ‘дорогое гнездо, родной очаг’, *алтан түөстээх далбарайым* ‘златогрудый мой птенчик’), по отношению к которым является постоянным эпитетом и в таком «сращенном» виде встречается в текстах всех якутских олонхо; 2) по традиции преимущественно встречается в качестве контекстуального синонима в паре с эпитетом *көмүс* ‘серебряный’.

Возможно, выявленные при сопоставительном исследовании различия и особенности в функционировании «металлических» эпитетов в якутском и алтайском эпических текстах объясняются стадийным отличием сравниваемых эпических текстов.

### Литература

1. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов) / [сост. Д. К. Сивцев ; отв. ред. В. Н. Иванов]. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2003. – С. 84–141.
2. Radloff W. Aus Sibirien. – Niederlande : Anthropological Publications Oosterhout N.B., 1968. – 489 p. (На немецком яз.)
3. Потапов Л. П. Исторические связи алтае-саянских народов с якутами (по этнографическим материалам) // Советская этнография. – 1978. – № 5. – С. 85–95.
4. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
5. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом // История Якутской АССР. Т. 1. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – С. 257–277.
6. Мелетинский Е. М. «Общие места» и другие элементы фольклорного стиля в эддической поэзии [Электронный ресурс]. URL : [https://www.studmed.ru/meletinskiy-em-obschie-mesta-i-drugie-elementy-folklorного-stilya-v-eddicheskoj-poezii\\_986af5df450.html](https://www.studmed.ru/meletinskiy-em-obschie-mesta-i-drugie-elementy-folklorного-stilya-v-eddicheskoj-poezii_986af5df450.html) (дата обращения : 25.05.2020).
7. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – Москва : Наука, 1985. – 255 с.
8. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 328 с.
9. Иванов В. Н. Якутский героический эпос олонхо в контексте сравнительного изучения // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2016. – № 1. – С. 22–29.
10. Пропп В. Я. Русский героический эпос [Электронный ресурс]. URL : <https://litresp.com/chitat/ru/%D0%A5/hrolenko-aleksandr-timofeevich/yazik-foljklora-hrestomatiya/39> (дата обращения : 01.12.2020).
11. Габышева Л. Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2012. – Т. 9. – № 3. – С. 115–120.
12. Павшук А. В. Языковая природа и функции эпитета в художественном тексте : на материале романа Асорина «Воля» : автореф. дис. ... к. филол. н. – Москва, 2007. – 21 с.
13. Дьулуруйар Ньургун Боотур = Ньургун Боотур Стремительный : [олонхо] / текст К. Г. Оросина. – Якутск : Госиздат ЯАССР, 1947. – 409 с. (На якутском и русс. яз.)
14. Кыыс Дэбилийэ : якутский героический эпос / сказитель Н. П. Бурнашев. – Новосибирск : Наука, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русс. яз.)
15. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» / сказитель В. О. Карагаев. – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русс. яз.)
16. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур = Строптивый Кулун Куллустуур : якутское олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. – Москва : Наука, 1985. – 605 с. (на якутском и русс. яз.)
17. Маадай Кара. Алтайский героический эпос / сказитель А. Г. Калкин. – Москва : Наука, 1973. – 474 с. (На алтайском и русс. яз.)
18. Алтай баатырлар. Алтай кай чорчоктар = Алтайские богатыри. Алтайский героический эпос. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2016. – 800 с. – (Памятники эпического наследия Алтая ; Т. 2). (На алтайском и русс. яз.)
19. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 1. – Москва : АН СССР, 1958. – Стлб. 1–1280.

20. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 2. – Москва : АН СССР, 1959. – Стлб. 1281–2508.
21. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 3. – Москва : АН СССР, 1959. – Стлб. 2509–3858.
22. Борисов Ю. П. Основные черты параллелизма в якутском олонхо и в алтайском эпосе // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 11 (29). – Ч. 2. – С. 44–50.
23. Райхл К. Тюркский эпос : традиции, формы, поэтическая структура / пер. с англ. Д. А. Функа. – Москва : Восточная литература, 2008. – 383 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
24. Невелева С. Л. Вопросы поэтики древнеиндийского эпоса : Эпитет и сравнение. – Москва : Наука, 1979. – 136 с.
25. Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин // Статьи о русской литературе. – Саратов : Саратовское кн. изд-во, 1958. – С. 3–76.
26. Львова С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Соготок» и кай чэрчэк «Маадай-Кара») // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3 (15). – С. 126–139. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36605.

### References

1. Pukhov I. V. Heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. Commonness, similarities, differences. In: *Epic olonkho and epic poetry of Sakha (Yakuts)*. Comp. D. K. Sivtsev, ed. V. N. Ivanov. Yakutsk, Publ. House of the SB RAS, 2003, pp. 84–141. (In Russ.)
2. Radloff W. From Siberia. Niederlande, Anthropological Publications Oosterhout N.B., 1968, 489 p. (In German)
3. Potapov L. P. Historical connections of the Altai-Sayan peoples with the Yakuts (based on ethnographic materials). *Soviet ethnography*. 1978, No. 5, pp. 85–95. (In Russ.)
4. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic. Selected Works. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 727 p. (In Russ.)
5. Okladnikov A. P. Yakut epic (olonkho) and its connection with the South. In: *History of the Yakut ASSR*. Vol. 1. Moscow, Leningrad, Academy of Sciences of the USSR Publ., 1955, pp. 257–277. (In Russ.)
6. Meletinsky E. M. “Common places” and other elements of folk style in Eddic poetry [Web resource]. URL: [https://www.studmed.ru/meletinskiy-em-obschie-mesta-i-drugie-elementy-folklornogo-stilya-v-eddicheskoj-poezii\\_986af5df450.html](https://www.studmed.ru/meletinskiy-em-obschie-mesta-i-drugie-elementy-folklornogo-stilya-v-eddicheskoj-poezii_986af5df450.html) (accessed May 25, 2020). (In Russ.)
7. Surazakov S. S. Altai heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1985, 255 p. (In Russ.)
8. Pukhov I. V. Heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho. Yakutsk, SB RAS Publ., Yakut filial, 2004, 328 p. (In Russ.)
9. Ivanov V. N. Yakutsk heroic epic olonkho in the context of comparative study. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2016, No. 1, pp. 22–29. (In Russ.)
10. Propp V. Ya. Russian heroic epic [Web resource]. URL: <https://litresp.com/chitat/ru/%D0%A5/hrolenko-aleksandr-timofeevich/yazik-foljklora-hrestomatiya/39> (accessed December 1, 2020). (In Russ.)
11. Gabysheva L. L. Symbolic meaning of metal nominations in the epic of the Yakuts and other Turkic peoples. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2012, vol. 9, No. 3, pp. 115–120. (In Russ.)
12. Pavshuk A. V. Linguistic nature and functions of the epithet in the literary text: on the material of Asorin’s novel “Will”. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 2007, 21 p. (In Russ.)
13. Nyurgun Bootur the Swift: [olonkho]. Text by K. G. Orosin. Yakutsk, State Publ. House of the YaASSR, 1947, 409 p. (In Yakut and Russ.)
14. Kyys Debiliye: Yakut heroic epic. Narrator N. P. Burnashev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Russ.)
15. Yakut heroic epic “Mighty Er Sogotokh”. Narrator V. O. Karataev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Russ.)
16. Obstinate Kulun Kullustuur: Yakut olonkho. Narrator I. G. Timofeev-Teploukhov. Moscow, Nauka Publ., 1985, 605 p. (In Yakut and Russ.)
17. Maadai Kara. Altai heroic epic. Narrator A. G. Kalkin. Moscow, Nauka Publ., 1973, 474 p. (In Altai and Russ.)
18. Altai heroes. Altai heroic epic. Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk Publ., 2016, 800 p. (Monuments of the epic heritage of Altai; Vol. 2). (In Altai and Russ.)

19. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language. Vol. 1. Moscow, Academy of Sciences of USSR, 1958, col. 1–1280.
20. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language. Vol. 2. Moscow, Academy of Sciences of USSR, 1959, col. 1281–2508.
21. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language. Vol. 3. Moscow, Academy of Sciences of the USSR, 1959, col. 2509–3858.
22. Borisov Yu. P. The main features of parallelism in the Yakut olonkho and in the Altai epic. *Philology: Theory & Practice*. 2013, No. 11 (29), part 2, pp. 44–50. (In Russ.)
23. Reichl K. Türkic epic: traditions, forms, poetic structure. Transl. from English by D. A. Funk. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 2008, 383 p. (Research on the folklore and mythology of the East). (In Russ.)
24. Neveleva S. L. Questions of the poetics of the ancient Indian epic: Epithet and comparison. Moscow, Nauka Publ., 1979, 136 p. (In Russ.)
25. Skaftymov A. P. Poetics and genesis of epics. In: Articles about Russian literature. Saratov, Saratov Book Publ. House, 1958, pp. 3–76. (In Russ.)
26. Lvova S. D. Comparisons in the Yakut and Altai epics (based on the olonkho “Mighty Er Sogotokh” and the kai cherchek “Maadai-Kara”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, No. 3 (15), pp. 126–139. DOI: 10.25587 / SVFU.2019.15.36605. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.157)  
DOI 10.25587/o8374-9878-7032-k

С. Д. Львова

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

## ГИПЕРБОЛИЗАЦИЯ В ЯКУТСКОМ ЭПОСЕ (на материале текстов олонхо «Могучий Эр Соготох» и «Кыыс Дэбилийэ»)

*Аннотация.* В статье представлены результаты изучения приема гиперболизации в якутском эпосе. Целью работы является раскрытие потенциала художественного преувеличения в эпосе олонхо посредством выявления основных видов гипербол в нем. Новизна исследования заключается в том, что гиперболизация в якутском олонхо не была предметом отдельного изучения. Актуальность обусловлена необходимостью углубленного изучения речевых средств эпической образности как наиболее важных поэтических особенностей, способных раскрыть уникальность якутского олонхо. Исследование проводилось с привлечением структурно-функционального метода и семантического анализа. Материалом исследования послужили образцовые эпические тексты «Кыыс Дэбилийэ» (1941 г. записи) и «Могучий Эр Соготох» (1982), изданные в академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» с переводом на русский язык. Особое внимание уделяется составлению краткого обзора изучения гипербол в якутском фольклоре, затрагивается вопрос об определении терминов «гипербола» и «гиперболизация». Предлагается классификация видов гипербол олонхо по средствам (лексические, речевые), по степени (относительные, абсолютные), по тематике (антропоцентрические, артефактные, натуровитальные, натуромортные, абстрактные) и по функции (описательные: статичные и динамичные; моделирующие по трем уровням) гиперболизации, которая опирается на работы Е. П. Войтенко, Ю. И. Борисенко и др. Приводятся наиболее характерные примеры речевых конструкций с художественным преувеличением, которые подвергаются семантическому анализу. Автор приходит к выводу о том, что гиперболизация, в особенности его абсолютный тип, придает эпосу олонхо своеобразный фантастический стиль, о котором Г. У. Эргис, И. В. Пухов, П. А. Слепцов выражались как о «крайней гиперболичности» и «сверхгиперболизации». В перспективе рассматривается сравнительный анализ текстов трех различных эпических традиций олонхо с целью выявления индивидуальных или локальных особенностей в использовании приема гиперболизации, а также сравнительное изучение гипербол якутского олонхо с материалом других тюркских эпосов.

*Ключевые слова:* эпос, якутское олонхо, эпическая образность, стилистический прием, гиперболизация, гипербола, классификация гипербол, речевые средства, литота, сравнение, метафора.

*Благодарности:* Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

S. D. Lvova

## The hyperbolization in the Yakut epic (based on the texts of olonkho *Mighty Er Sogotokh* and *Kyys Debiliye*)

*Abstract.* The article presents the results of studying the technique of hyperbolization in the Yakut epic. The aim of the work is to reveal the potential of artistic exaggeration in the olonkho epic by identifying the main types of hyperbole in it. The novelty of the research lies in the fact that hyperbolization in the Yakut olonkho was not the subject of a separate study. The relevance is due to the need for an in-depth study of the speech means of epic imagery as the most important poetic features that can reveal the uniqueness of the Yakut olonkho. The research was carried out using the structural-functional method and semantic analysis. The research material

---

Львова Сахая Даниловна – с. н. с., зав. сектором «Олонховедение» Научно-исследовательского института Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: [lvovasakhaya@mail.ru](mailto:lvovasakhaya@mail.ru)

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

E-mail: [lvovasakhaya@mail.ru](mailto:lvovasakhaya@mail.ru)

was exemplary epic texts *Kyys Debiliye* (recorded in 1941) and *Mighty Er Sogotokh* (1982), published in the academic series *Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East* with translation into Russian. Particular attention is paid to compiling a brief overview of the study of hyperboles in Yakut folklore, the question of the definition of the terms “hyperbole” and “hyperbolization” is raised. A classification of types of olonkho hyperboles by means (lexical, speech), by degree (relative, absolute), by level (three levels), by subject (anthropocentric, artifact, natural, life, abstract), by property (static and dynamic) and by the function (descriptive and modeling) hyperbolization, which is based on the work of E. P. Voitenko, Yu. I. Borisenko, and others. Descriptive analysis of examples of hyperboles, determination of their type is given. The author comes to the conclusion that hyperbolization, especially its absolute type, gives the olonkho epic a kind of fantastic style, about which G. U. Ergis, I. V. Pukhov, P. A. Sleptsov were expressed as “extreme hyperbolicity” and “over-hyperbolization”. In the future, a comparative analysis of the hyperbole of the Yakut olonkho with the material of other Turkic epics is considered.

*Keywords:* epic, Yakut olonkho, epic imagery, stylistic device, hyperbolization, hyperbole, classification of hyperboles, speech means, litotes, comparison, metaphor.

*Acknowledgements:* The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects for comparative study”.

## Введение

В настоящее время в якутской фольклористике активно продолжают исследования, направленные на развитие теории олонхovedения [1; 2; 3; 4; 5]. Из ряда недостаточно разработанных тем нами в особенности выделяются речевые средства эпической образности как наиболее важные поэтические особенности, способные раскрыть уникальность эпоса олонхо – высшей формы словесного искусства якутского народа.

Необходимость исследования художественно-изобразительных средств олонхо в общем контексте эпической традиции и относительно конкретного произведения была определена как одна из насущных задач на пути к созданию компендиума якутского эпоса, являющегося основной целью местных фольклористов [6, с. 16–19]. В настоящей статье объектом нашего исследования обозначена гиперболизация, являющаяся самым архаичным и ярким проявлением эпической образности [7, с. 299, 305]. Гипербола (греч. *hyperbole* «чрезмерность, избыток, преувеличение») – средство художественного изображения, основанное на чрезмерном преувеличении; образное выражение, заключающееся в непомерном преувеличении событий, чувств, силы, значения, размера изображаемого явления [8]. Единицей исследования послужили речевые конструкции из эпических текстов, выраженные с явным и намеренным преувеличением. В качестве материала исследования выбраны образцовые тексты якутских олонхо «Кыыс Дэбилийэ» Н. П. Бурнашева [9] и «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева [10], изданные в академической двуязычной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Новизна исследования заключается в том, что гиперболизация в якутском олонхо не была предметом отдельного изучения. Цель работы – раскрытие свойств гиперболизации в якутском эпосе посредством выявления основных видов гипербол в нем. Предусмотрено решение таких задач, как краткий обзор истории изучения гипербол якутского фольклора, выборка единиц исследования – речевых конструкций с гиперболизацией из текстов олонхо, классификация видов гиперболы. При разработке темы привлечены структурно-функциональный метод, семантический анализ, материал исследования составлен методом сплошной выборки. Виды гиперболы определены на основе классификаций, составленных Е. П. Войтенко на материале хакасского и русского эпических текстов, Ю. И. Борисенко на материале русского языка и др.

## Определение термина и изученность гиперболизации

Гипербола в целом определяется современными исследователями по-разному, его изучают в качестве «приема», «средства создания образности, изобразительности, выразительности», «фигуры», «тропа» [11, с. 49] и т. д. Исследователи-фольклористы рассматривают гиперболу в основном как средство и относят её к ряду «образных языковых средств» (Е. П. Войтенко), «изобразительных средств» (Г. У. Эргис, И. В. Пухов), «поэтических средств» (Л. Д. Нестерова), «речевых средств» (Л. С. Санжеева), «средств создания образа» (А. Ф. Алиева) и т. п. Мы намерены придерживаться подхода, в котором определяем гиперболу как речевое средство

эпической образности, а гиперболизацию – как прием. Таким образом, гиперболизация – это стилистический прием выразительности, основанный на преувеличении тех или иных свойств изображаемого предмета или явления. Также подчеркиваем художественную условность гиперболизации в эпосе, её стилеобразующую роль [12, с. 78], т. к. она «в наибольшей степени соответствует задачам жанра эпического произведения – созданию героического образа» [13, с. 130]. Кроме всего этого, необходимо упомянуть о том, что словом «гипербола» обозначается и сам продукт гиперболизации – речевая конструкция.

В русском языке принято выделять четыре основных типа гипербол: **лексический** (преувеличение достигается путем использования слов «совершенно», «все», «абсолютно»), **метафорический** (на основе метафоры, которая переносит свойства с одного предмета на другой), **фразеологический** (устойчивое закрепленное выражение) и **количественный** (численное преувеличение) [14]. Также предлагают различать два вида гиперболы по степени отклонения от нормы: **относительный** и **абсолютный** [15, с. 43]. Если относительная гипербола в какой-либо степени просто усиливает, преувеличивает то или иное качество предмета, то абсолютная («ирреальная», «виртуальная») гипербола не соответствует объективной реальности, она выходит за рамки возможного.

Существует еще много видов и разных классификаций, из которых мы выделим одну работу, представляющей нам более подходящей в изучении гипербол эпических произведений. Ю. И. Борисенко определяет гиперболу как «прием неправдоподобного описания, основанный на количественном отступлении от нормы как в сторону увеличения (собственно гипербола), так и в сторону уменьшения (мейозис) при описании свойств, качеств предмета в широком смысле» [16, с. 58]. На материале русскоязычных текстов исследователь выделил следующие типы гипербол по типу переноса свойств: **антропоцентрический** (преувеличение свойств человека), **артефактный** (преувеличение свойств, связанных с продуктами производительной деятельности человека), **натуровитальный** (преувеличение свойств объектов живой природы) и **натуромортный** (преувеличение свойств объектов неживой природы) [17, с. 67].

Гиперболы с привлечением фольклорных материалов тюрко-монгольских народов (алтайского, тувинского, хакасского, якутского, кыргызского, синьцзянь-ойратского и т. д.) рассмотрены в рамках отдельных статей или раздела в изучении поэтики фольклора [7; 18; 19; 20; 21; 22]. Л. Ц. Санжеевой исследована поэтика бурятского эпоса, в котором она одним из ярких речевых средств эпической образности утверждает гиперболу. Основным предметом эпической гиперболизации она указывает физическую силу персонажа. Также исследователем выявлены наложения гиперболы на другие тропы и выделены **гиперболические эпитеты**, **гиперболические сравнения** и **гиперболические метафоры** [7, с. 35–36]. Наиболее важной для нашей темы представляется диссертационная работа Е. П. Войтенко, проводившей сравнительное изучение образных языковых средств, в т. ч. систему гипербол, хакасского и русского эпосов. В своих положениях она опирается на типологию и классификацию гипербол Л. А. Астафьевой на материале русских былин [23]. Так, Е. П. Войтенко разделяет гиперболы русского и хакасского эпосов в соответствии с их функциями на **моделирующие** (создание монументальной картины эпического мира) и **типизированно-описательные** (описание эпического локуса, действий персонажей и их портретных характеристик). В свою очередь, гиперболы с моделирующей функцией подразделены на три типа по степени гиперболизации: 1) **гиперболизация в пределах представлений человека** о самом себе, о своих поступках и действиях при помощи образов артефактов и количественно-временных характеристик (персонажный мир); 2) **гиперболизация выходит за рамки собственно персонажного уровня** на более высокий, природный, т. е. используются сравнения, соположения, сопоставления с природным, окружающим миром (мир природы); 3) **расширение ситуаций до бесконечности**, выход за рамки обитания персонажей в водно-наземно-воздушной среде («космический» мир). А гиперболы с типизированно-описательной функцией подразделены на **динамические** (характеризующие эпические действия) и **статические** (портретные и психологические описания персонажей, характеристики эпических локусов и др.) [22, с. 16–17].

Особенность гиперболизации в якутском эпосе, пожалуй, первым отметил А. А. Иванов – Кюндэ в своей работе «Художественная форма якутской поэзии» (1930). Он пишет, что

гипербола в фольклоре используется очень часто и, т. к. приемом преувеличения якуты владели издавна, любая якутская песня, сказка, любое олонхо «содержит самые смелые гиперболы, насколько позволяет воображение человека» (*киһи өйө төһө ыларынан, киһи айаһар төһө батарынан харса суох омунаах буолар* [24, с. 50]). Стоит отметить, что А. А. Иванов уже тогда установил, что гиперболы олонхо отличаются нереальными качествами, фантастичностью. По его наблюдению, гиперболы, употребляемые в повседневной речи и в произведениях современных писателей, в сравнении с фольклорными эпитетами не переходят границы реальности. И второе, исследователь обратил внимание на гиперболическую метафору, указав, что приведенный пример одновременно является гиперболой и метафорой [24, с. 51].

Якутский фольклорист Г. У. Эргис рассматривает гиперболизацию наряду с героизацией как «своеобразную устоявшуюся эпическую форму» отражения исторического пути развития народа [25, с. 197]. По его мнению, героизация и гиперболизация действий и характеров богатырей, равно преломлению действительности «через призму своеобразного эпического художественного вымысла», происходит на почве якутской мифологии. Природу же гиперболы в олонхо исследователь оценивает следующим образом: «Героический характер олонхо порождает контрастность и гиперболичность его образов, которые часто переходят в прямую фантастику. Но гиперболичность и фантастика в олонхо внутренне глубоко реалистичны. Вымысел и фантазия в эпосе представляют собой художественное обобщение реальных явлений в монументальных образах. В целом для олонхо характерен возвышенный стиль эпической героизации» [25, с. 208]. Он также упомянул, что в других жанрах якутского фольклора гипербола употребляется более умеренно, чем в олонхо.

Исследователем И. В. Пуховым, проводившим сравнительные исследования текстов якутского и алтайского эпосов, были выявлены гиперболы в сочетании со сравнением – гиперболические сравнения (в алтайском эпосе установлены пространственные сравнения) [26, с. 224–225], а также им было отмечено, что «олонхо, как обычно, прибегает к **сверхгиперболизации**» [26, с. 215]. О «крайней гиперболичности, фантастичности, поразительной необычности» всего того, что описывается в олонхо, упоминал и языковед П. А. Слепцов [27, с. 335].

Следовательно, на сегодняшний день результаты изучения гиперболы в олонхо сводятся к следующим: установлено, что гиперболизация наиболее развита в олонхо, чем в любом другом жанре якутского фольклора, она имеет стилиобразующую роль в героическом эпосе; гипербола в олонхо отличается крайностью и особой фантастичностью; отмечено сочетание гиперболы с другими речевыми средствами, а также выделены гиперболическая метафора и гиперболическое сравнение. В развитие этих положений и на основе материала изученных текстов олонхо, предлагаем выделить следующие виды гипербол в якутском эпосе.

#### **Виды и классификация гипербол олонхо**

В результате анализа речевых конструкций гиперболизации на материале текстов олонхо, мы приходим к выводу, что гиперболы можно классифицировать следующими способами:

1. *По средствам гиперболизации*, т. е. с помощью чего достигается гиперболизация: а) лексические, б) речевые: посредством гиперболы, литоты, сравнения, метафоры, гротеска.

Лексическими средствами гиперболизации в олонхо служат усилительные наречия и обрванная лексика. К примеру, в тексте «Могучий Эр Соготох» сказитель употребляет следующие **наречия**: *адьас* ‘совсем, вовсе, совершенно’, *олус* ‘очень’, *сүрдээх*, *олус сүрдээх* ‘страшно, ужасно’. С их помощью достигается эффект экспрессии, и слушатель сразу понимает, что описываемый предмет или явление отличается от обычного и жизненного, например, главный герой встречает женщину *абаасы*, которая ходит ‘со **страшно большой** раскаленной железной сковородой’ *сүрдээх улахан кытарбыт / тимир хобордоох тутуурдаах* [10, с. 132–134]. Здесь следует отметить, что при употреблении этих лексических средств весьма важную роль играет интонация в словах. Можно даже сказать, что от того, каким образом сказано это слово, зависит степень гиперболизации объекта, в нашем случае – размера сковороды. Подразумевается, что женщина *абаасы* является антропофагным персонажем, и в её сковороде помещается человек. Далее рассмотрим пример утрирования ситуации с привлечением образных слов: *Абыс унуобун халыгыраабыт, / Тобус унуобун толугураабыт!* [9, с. 226] досл. ‘восемь костей твоихбрякнули, / девять костей твоих погремели!’ [пер. наш]. В этом выражении **звукоподражатель-**

**ные глаголы** выполняют функцию усиления изнуренного состояния богатырки во время битвы с богатырем из Верхнего мира. Описываемая героиня от слабости не просто вздрагивает, а её кости дрожат настолько сильно, что даже издадут звуки. К категории лексических средств гиперболизации, вероятно, можно отнести и **числительные**, с помощью которых образуются количественные гиперболы. Например: *Сэттэ уон силлиэ холоругу / Иннилэригэр сирдьиттэнэн, / Абыс уон аан будурбаны / Аттыларыгар аргыстанан, / Тобус уон добун буурбаны / Ойбосторугар добордонон* ‘семьдесят метелей / проводниками их стали, / восемьдесят сильных буранов / спутниками их стали, / девяносто сильнейших вьюжных бурь / попутчиками их стали’ [9, с. 204–205]. В тексте олонхо «Кыыс Дэбилийэ» гиперболизация осуществляется с помощью количественных числительных 5, 6, 7, 8, 44, 70, 80, 90, 300; в «Могучий Эр Соготох» – 5, 7, 70, 77, 60, 80, 90, 100.

Отметим, что лексические средства гиперболизации преувеличивают относительно, т. е. усиливают только реальные признаки и качества явлений. По-другому дело обстоит с преувеличениями, в которых задействованы некоторые речевые средства, в особенности – литота, метафора и гротеск.

Гиперболизация посредством **гиперболы**. Здесь, как и в случаях гиперболизации с помощью других речевых средств – сравнения, метафоры и т. д., возникает следующий вопрос: правильно ли говорить о сочетании гиперболы с другими речевыми средствами? Ответ мы находим в вышеизложенном определении понятий гиперболы и гиперболизации: ныне речь идет не о гиперболе (средство) со сравнением (средство), а гиперболизации (прием) посредством сравнения (средство). Следовательно, говорить о сочетаниях речевых средств, по крайней мере относительно изучения гиперболизации в олонхо, не совсем корректно. Понятие гиперболы как речевого средства намного уже, она не сравнивает, не оживляет, не переносит свойство другого явления, а только преувеличивает его в какой-либо степени. Приводим пример гиперболизации посредством гиперболы: *Киэн халлаан аңаарын / Саба халыйар / Үс бастаах / Далан Өксөкү* ‘половину широкого неба / крыльями застилая, / трехглавая / огромная Ёксёкю-птица’ [10, с. 96–97]. Здесь стоит учесть, что при переводе на русский язык произошло замещение огромного размера птицы на её крылья, в оригинале половину неба заслоняет сама птица.

**Литота**, которую иногда называют обратной гиперболой, является не менее популярным средством гиперболизации. Например: *Кымаахтыыр тириш, / Кыһыйар эт / Ханан да хаалымыар диэри, / Дэлби таһыйан-таһыйан баран* ‘Кожи не ущипнуть, / мяса не накрести – / живого места не осталось, / так она их исхлестала’ [9, с. 236–237]. Функция такого утрирования заключается в доведении ситуации до абсурда с целью вызвать эмоцию у слушателя. Наглядный образ действительно изумляет: от выпоротых богатырей остались лишь их скелеты без единой плоти и кожи, но они все еще живы!

Гиперболизация посредством **сравнения** – одна из самых распространенных и ярких видов гиперболизации в олонхо. С помощью сравнения в рассматриваемом тексте гиперболизируются размеры и объемы, свойства предметов и явлений. Пример: *Тыһаҕас ынах саба тибиллэммитэ, / Бургунас ынах саба / Буотама таас буркуннаммыта* ‘с двухгодовалую телку снежные наносы намело, / с трехгодовалую телку каменные завалы / сильным ветром нанесло’ [10, с. 96–97].

Гиперболизация посредством **метафоры** тоже распространена в олонхо. Такие гиперболы, равно как и гиперболические сравнения, обладают ярко развитым, расширенным образом. Можно даже сказать, что они стоят на уровень выше сравнений по образности, т. к. не просто уподобляют явления, а как бы связывают реальное с нереальным. Рассмотрим следующий пример: *Үс дойду үрдүнэн / Үтүө аата / Үргүүк таба түүтэ буолан, / Үрэлийбит* [10, с. 112], досл. ‘по трем мирам / славное имя его, / шерстинками [меха] пугливого оленя обратившись, / распространилось’ [пер. наш]. Здесь не только упоминается сходство распространения славы персонажа с развеванием бесчисленных шерстинок животного, а происходит передача воображаемой зримой картины – слава чуть ли реально превращается в развеивающиеся шерстинки. Таковыми же свойствами обладают широко распространенные гиперболические метафоры олонхо с олицетворением типа «имя его, превратившись в быка, на три мира вызывающе заревело».

В роли речевого средства гиперболизации в олонхо может встречаться и **гротеск**. В качестве примера отметим гротеск со своеобразным противопоставлением: *Сордон балык тахсан*

*туһахха иннибитэ, / Куобах кыыл тууга киирбитэ* ‘щука-рыба, вынырнув, в силки угодила, / заяц-зверь в верши попал’ [10, с. 96–97]. Противопоставление водного и животного мира, контрастное сочетание несочетаемого происходит с целью гиперболизации степени хаоса в среднем мире, случившегося во время битвы богатырей.

2. По степени гиперболизации: а) относительная (в пределах возможного), б) абсолютная (крайняя, иррациональная).

Разделение относительной и абсолютной гиперболизации основывается на степени отклонения от истины (предметно-логической нормы). Степень гиперболизации в олонхо почти всегда чрезвычайно высокая, т. е. абсолютных гипербола больше чем относительных. Относительные гиперболы являются настолько обычными, естественными элементами стиля изложения олонхо, что слушатели, даже сами сказители не замечают их вообще. Другое дело – абсолютные гиперболы, которые являются предметом восхищения, свидетельством безграничного воображения и смекалки сказителя. Такие гиперболы вносят в эпос фантастическое содержание. Думается, именно абсолютные гиперболы чаще всего вызывают заветный отклик у аудитории – возгласы восхищения «Но-о!». Любое олонхо, даже самый заурядный сюжет, в декламации талантливого сказителя, владеющего способностью импровизировать абсолютные гиперболы, будет отличаться особой выразительностью. В качестве примера приводим изображение еле живых богатырей после трехдневной яростной драки: *Тобус тонобосторугар / Дугуйданан үөскээбит / Тойон болуо сүрэхтэрэ / Ойобосторун быһынан охсуолаабыт, / Абыс ойобосторун быһыгар / Халхаланан үөскээбит / Хара быардара / Халтан ойобосторунан быгыалаабыт* ‘девятью позвонками-звеньями / схороненные-защищенные / мощные сердца их / меж [оголенных] ребер забились-заколотились, / восьмью ребрами-обручами / окруженные-заслоненные / черные печени их / меж оголенными ребрами обнажились’ [9, с. 132–133]. Т. е. богатыри сражались, не чувствуя меры, их тела были искромсаны, внутренние органы чуть не выпадали, а образумились они только тогда, когда их жизнь «повисла на тонком волоске».

3. По тематике объекта гиперболизации: а) антропоцентрическая, б) артефактная, в) натуровитальная, г) натуромортная, д) абстрактная.

Классификацию Ю. И. Борисенко по типу переноса свойств мы оцениваем универсальной и вполне применимой для изучения гипербола якутского эпоса. Особняком стоит изучение в олонхо антропоцентрического типа гиперболы, т. к. эпос в целом концентрируется на главного героя – богатыря, весь сюжет развивается вокруг его судьбы. В эпосе преувеличивается все в богатыре – эстетическая красота, сила, ловкость, могущество, его действия, эмоции. При дальнейшем исследовании гипербола на более широком материале этот тип может быть подразделен на подтипы с целью раскрытия разнообразности гиперболизации. Также, как нам видится, в этой классификации «гиперболизированное содержимое» якутского эпоса помещается не полностью. Кроме указанных четырех типов по материалам олонхо определяются гиперболы, преувеличивающие абстрактные понятия. В связи с этим мы решили попробовать выделить дополнительный «абстрактный» тип гиперболы. На материале рассмотренных текстов выявлено три примера подобного типа, они являются вариантами широко распространенных устоявшихся формул олонхо, например: *Аллаах атым / Кыайыталаан тардыталаан дьалкыппат / Албан дьаһах ааттардаахый буолуоҕа, / Сонобостой сылгыкайым / Соһуталаан дьулуруйбат / Сонун дьолуо сурахтаныа* ‘таким, что даже резвый конь мой / сдвинуть не сможет, / славным именем будет владеть, / такой, что даже молодой конь мой / тащить не в силах, великой славой прославится’ [10, с. 94–95]. Объектом гиперболизации здесь является «слава, известность». Речь, конечно, идет о славе богатыря, но отнести его к типу антропоцентрической гиперболы не представляется возможным. К этой же категории относятся абстрактные понятия «счастье», «беда», «приветствие», «болезнь» и др.

Артефактному типу гипербола относим гиперболизации богатырского снаряжения (главным образом – лука и пальмы), жилища богатыря и предметов в нем. Объектами натуровитального типа гиперболы являются богатырский конь, табун лошадей и рогатый скот, звери и птицы и др. В числе натуромортных типов отмечаются гиперболы, описывающие гору или утес, возвышенность, перевал и т. д., среди которых особенно выделяется камень.

4. По функции гиперболизации: а) описательная, б) моделирующая.

В результате сравнительного анализа русского и хакасского текстов, Е. П. Войтенко пришла к выводу о том, что гиперболы в эпосе выполняют две основные функции – типизированно-описательную и моделирующую. Такое выделение типов гипербол по выполняемым ими функциям полностью соответствует и материалу якутского эпоса.

Итак, гиперболы с описательной функцией по свойству объекта гиперболизации делятся на: а) статичные и б) динамичные. В олонхо встречаются оба вида. Динамичность гипербол является одним из главных особенностей художественного содержания якутского эпоса. Приводим пример традиционной динамичной гиперболизации выстрела из лука: *Ытан куугунатан кээспитэ, / Тобус уордаах этин сирдьиттэнэн, / Сааллар чабылбан аргыстанан, / Холлобостоох уот буолан, / Үөһээ диэжки субурус гынан хаалбыта* ‘с силой её пустил – / девятью грозными громами ведомая, / сверкающей молнией сопровождаемая, / пламенем [величиной] с берестяную бочку став, / вверх она / тут же взмыла’ [10, с. 108–111]. Описывается, казалось бы, весьма простое и мгновенное действие. Но этот выстрел вызывает чуть ли не стихийное бедствие: выпущенной стреле сопутствуют ярый гром и молнии, сама стрела превращается в огненный вихрь и стремительно летит вверх. При множестве действий в происходящем моментальность вылета стрелы передается без малейшего умаления скорости.

Гиперболы с моделирующей функцией по уровню гиперболизации: 1) на уровне человека, 2) на уровне Среднего мира, 3) на уровне Вселенной (три мира). Принцип этой группировки близок к классификации по степени гиперболизации, например, первый тип гиперболы может быть соотнесен к преувеличению в пределах возможного, в пределах представлений человека о самом себе. Исследователь Е. П. Войтенко установила, что третий, «космический» уровень характерен хакасским гиперболам, в русских былинах подобные преувеличения отсутствуют. Это она объясняет тем, что хакасский эпос является архаическим эпосом, и содержит все еще сильную мифологическую основу. Изученный нами материал свидетельствует о наличии третьего уровня и в якутском эпосе. Но предварительно стоит напомнить о немного ином характере мышления и мировоззрения древнего якута, связанного с трехчастной структурой мироздания. Так, в олонхо Вселенная состоит из Верхнего, Среднего и Нижнего миров. И самая крайняя гиперболизация в олонхо охватывает именно эти три мира в совокупности: слава могучего богатыря разносится по трем мирам, эхо яростного крика богатыря слышится во всех трех мирах, разрушение от страшной битвы богатырей охватывает все три мира и т. д. Поэтому, мы посчитали нужным скорректировать границы уровней гиперболизации согласно представлениям якутов о строении мира. Итак, рассмотрим два примера: 1) *Аан дойдуну / Атахпынан аймаатым, / Улуу дойдуну / Тобукпунан соймоотум* ‘изначальную землю, / ногами топча, всю потревожил, / великую землю, / по колено рыхля, всю исходил’ [10, с. 104–105]; 2) *Холлобос быһабаһын саба кутаалаах уоту өрө уһуутаан кээстэрэ – / Кинкиниир кизэн халлааны тилэри көтөн, Кэкэ Чуураан ууһун унуордаан, <...>/ Улуутуйар Улуу Тойон обонньор Халын аймабын, Харанга сэриитин Сирэлгэн уот буолан тахсан, Систэрин этин сиритэ сизэн кээстэ, Сэттэли сыл устата / Тизэрэ таһыллан, Тартарар өлүү буолан / Таннары буккулла сыһпыттара...* [9, с. 220–222] ‘Огненное пламя, ими извергнутое, / величиной с половину берестяной кадки, / гулкую ширь небес пролетев, / над родом Кэкэ Чуураана пролетев, <...>/ старца Улуутуйар Улуу Тойона многочисленная родня, / тьма-тьмущая народа, – / [и там] в жар превратившись, / пламя это спины им так опалило, / что семь лет, ничком упав, / в судорогах-припадках бились...’ [9, с. 219–221]. Первая гипербола реализуется в рамках Среднего мира, подразумевается, что персонаж – богатырь Нижнего мира обошел все земли Среднего мира в поисках достойного соперника. Во втором примере описание выходит за пределы Среднего мира, сила битвы могучих богатырей заставляет страдать от припадков жителей Верхнего мира. В продолжение гиперболизации этой разрушающей битвы повествуется о том, как подобным же образом испытывают мучения обитатели Нижнего мира. И таким искусным образом эти гиперболы выражают трехчастную модель мироздания якутского эпоса. Стоит отметить, что в изученных текстах олонхо гиперболизация выходит на уровень трех миров только во время главной схватки противников, служащей кульминацией сюжетного развития. В остальных случаях преувеличение ограничивается вторым, «природным» уровнем, и такая гиперболизация является наиболее популярной

в рассмотренных олонхо. В целом гиперболы, участвующие в создании монументальной картины эпического мира, привлекаются в олонхо нередко.

### Заключение

Таким образом, в результате изучения гиперболизации на материале эпических текстов «Могучий Эр Соготох» В. О. Каратаева и «Кыыс Дэбилийэ» Н. П. Бурнашева определено четыре способа классификации гипербол олонхо: по средствам гиперболизации, по степени гиперболизации, по тематике объекта и по выполняемой функции. Было установлено, что основными средствами гиперболизации в олонхо являются речевые средства эпической образности – гипербола, литота, сравнение, метафора и гротеск. Гиперболизация в олонхо также осуществляется с помощью таких лексических средств как усилительные наречия, звукоподражательные глаголы и числительные.

По степени гиперболизации в олонхо доминируют абсолютные гиперболы, которые придают эпосу своеобразный фантастический стиль, о котором Г. У. Эргис, И. В. Пухов, П. А. Слепцов выражались как о «крайней гиперболичности» и «сверхгиперболизации». По тематике объекта гиперболизации олонхо изобилует антропоцентрическими гиперболами, что соответствует задачам жанра эпоса, т. е. созданию героического образа главного героя.

В целом, изученный материал позволяет нам утверждать, что потенциал художественного приема гиперболизации раскрыт в полной мере именно в эпосе олонхо, чем в любом другом жанре якутского фольклора. Дальнейшее развитие исследования предусматривает сравнительный анализ текстов трех различных эпических традиций олонхо с целью выявления индивидуальных или локальных особенностей в использовании приема гиперболизации, а также сравнительное изучение гипербол якутского олонхо с материалом других тюркских эпосов.

### Литература

1. Борисов Ю. П. О некоторых художественно-образительных средствах языка якутского олонхо // Гуманитарные научные исследования. – 2015. – № 12 (52). – С. 27–33.
2. Борисова А. А. Мотив уничтожения чудовища абаасы в якутском олонхо в сравнительном анализе с бурятским эпосом // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 118–124. – DOI : 10.25587/c2037-7658-4383-w.
3. Корякина А. Ф. Мотивы одноименных олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» : устойчивость, вариативность, импровизация // Сибирский филологический журнал. – 2019. – № 3. – С. 20–31. – DOI : 10.17223/18137083/68/2.
4. Кузьмина А. А. Архаические и поздние слои поэтики якутского героического эпоса олонхо (на материале Вилуйской экспедиции 1938 года) // Научный диалог. – 2020. – № 7 : 254–265. – DOI : 10.24224/2227-1295-2020-7-254-265.
5. Сатанар М. Т. Экспликация некоторых кодов мифологической системы якутского эпоса олонхо (к постановке вопроса о фольклорном времени и пространстве) // Научный диалог. – 2020. – № 6. – С. 302–319. – DOI : 10.24224/2227-1295-2020-6-302-319.
6. Никифоров В. М. От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу : история фиксаций и специфика интерпретаций. – Новосибирск : Наука, 2010. – 139 с.
7. Санжеева Л. Ц. Поэтика фольклорного текста (на материале бурятского эпоса) : дис. ... д. филол. н. – Улан-Удэ, 2011. – 356 с.
8. Шабанов Н. А. Словарь литературоведческих терминов. Инта, 2008 [Электронный ресурс]. URL : <https://www.textologia.ru/slovari/literaturovedcheskie-terminy/giperbola/?q=458&n=51> (дата обращения : 20.11.2020).
9. Кыыс Дэбилийэ : Якутский героический эпос. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русском яз.).
10. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и русском яз.).
11. Борисенко Ю. И. Гипербола : лингвистический статус и структурные типы // Сборник научных трудов SWORLD. – 2012. – Т. 27. – № 1. – С. 49–53.

12. Литературный энциклопедический словарь / Под общей ред. В. М. Кожевникова и П. А. Николаева. – Москва : Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
13. Алиева Ф. А. Гипербола как средство создания образа в эпических жанрах фольклора народов Дагестана // Вестник Дагестанского научного центра. – 2014. – № 52. – С. 130–135.
14. Что такое гипербола? [Электронный ресурс]. URL : <https://astroneergo.ru/chto-takoe-giperbola-primery-i-opredelenie-giperbola-v/> (дата обращения : 19.11.2020).
15. Сковородников А. П. О риторических приемах с операторами «увеличение» и «уменьшение» // Мир русского слова. – 2007. – № 3. – С. 40–47.
16. Борисенко Ю. И. Гипербола и гротеск : проблема соотношения понятий // Мир науки, культуры, образования. – 2009. – № 5 (17). – С. 56–58.
17. Борисенко Ю. И. Механизмы образования гиперболы в русской речи // Мир науки, культуры, образования. – 2011. – № 1 (26). – С. 67–69.
18. Musaeva U., Tentimisheva Ch. Hyperbole is one of the main expressive means used in the epic Manas // Известия ВУЗов. – 2014. – № 4. – С. 191–193.
19. Соян А. М. Особенности употребления гипербол в тувинском героическом эпосе «Бокту-Кириш, Бора-Шээлей» // Научные труды Тувинского государственного университета : материалы ежегодной научно-практической конференции (Кызыл, 21 октября 2017 г.). – Кызыл : ТувГУ, 2017. – С. 101–103.
20. Селеева Ц. Б. Роль гипербол в создании эпических образов синьцзян-ойратской версии «Джангара» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 63–74. – DOI : 10.25587/s3314-4995-2854-a.
21. Корякина А. Ф. Гиперболы как изобразительно-выразительные средства в якутском олонхо и бурятском улигере // Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов : материалы Всероссийской научной конференции, посвященной 110-летию И. В. Пухова. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2015. – С. 45–53.
22. 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. дис. ... к. филол. н. – Новосибирск, 2010. – 23 с.
23. Астафьева Л. А. Сюжет и стиль былин : дис. ... д. филол. н. – Москва, 1993. – 354 с.
24. Иванов А. А. – Кюндэ. Саха бэйиэсийэтин уус-уран куормата. – Дьокуускай : Саха судаарыстыбатын кинигэтин бэчээтэ, 1930. – 56 с. (На якутском яз.).
25. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 400 с.
26. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН, Як. филиал, 2004. – 328 с.
27. Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГИ ПМНС СО РАН, 2008. – 544 с.

## References

1. Borisov Yu. P. On some artistic-visual means of the language of Yakut olonkho. *Humanitarian research*. 2015, No. 12 (52), pp. 27–33. (In Russ.)
2. Borisova A. A. The motif for the destruction of the abassy monster in the Yakut olonkho in a comparative analysis with the Buryat epic. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3 (19), pp. 118–124. DOI: 10.25587/c2037-7658-4383-w. (In Russ.)
3. Koryakina A. F. Motifs of the olonkho of the same name “Nyurgun Bootur the Swift”: stability, variability, improvisation. *Siberian Journal of Philology*. 2019, No. 3, pp. 20–31. DOI: 10.17223/18137083/68/2. (In Russ.)
4. Kuz'mina A. A. Archaic and late layers of poetics of the Yakut heroic epic olonkho (based on the material of the Vilyui expedition of 1938). *Nauchnyi dialog*. 2020, No. 7, pp. 254–265. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-7-254-265. (In Russ.)
5. Satanar M. T. Explication of some codes of the mythological system of the Yakut epic olonkho (to the question of folklore time and space). *Nauchnyi dialog*. 2020, No. 6, pp. 302–319. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-6-302-319. (In Russ.)
6. Nikiforov V. M. From archaic olonkho to early feudal epic: history of fixations and specificity of interpretations. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 139 p. (In Russ.)

7. Sanzheeva L. C. Poetics of folklore text (on the material of the Buryat epic). Dissertation of Doctor of Philological Sciences. Ulan-Ude, 2011, 358 p. (In Russ.)
8. Shabanova N. A. Dictionary of literary terms. Inta, 2008 [Web resource]. URL: <https://www.textologia.ru/slovari/literaturovedcheskie-terminy/giperbola/?q=458&n=51> (accessed November 20, 2020). (In Russ.)
9. Kyys Debiliye: Yakut heroic epic. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Russ.)
10. Yakut heroic epic. “Mighty Er Sogotokh”. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Russ.)
11. Borisenko Yu. I. Hyperbole: linguistic status and structural types. *Collection of scientific works SWORLD*. 2012, vol. 27, No. 1, pp. 49–53. (In Russ.)
12. Literary encyclopedic dictionary. Ed. V. M. Kozhevnikov & P. A. Nikolaev. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1987, 752 p. (In Russ.)
13. Alieva F. A. Hyperbole as a means of creating an image in epic genres of folklore of the peoples of Dagestan. *Vestnik of Dagestan Scientific Center*. 2014, No. 52, pp. 130–135. (In Russ.)
14. What is hyperbole? [Web resource]. URL: <https://astroneergo.ru/chto-takoe-giperbola-primery-i-opredelenie-giperbola-v/> (accessed November 19, 2020). (In Russ.)
15. Skovorodnikov A. P. On rhetorical techniques with operators “increase” and “decrease”. *World of the Russian word*. 2007, No. 3, pp. 40–47. (In Russ.)
16. Borisenko Yu. I. Hyperbole and grotesque: the problem of the correlation of concepts. *Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniya*. 2009, No. 5 (17), pp. 56–58. (In Russ.)
17. Borisenko Yu. I. Mechanisms of formation of hyperbole in Russian speech. *Mir Nauki, Kul'tury, Obrazovaniya*. 2011, No. 1 (26), pp. 67–69. (In Russ.)
18. Musaeva U., Tentimisheva Ch. Hyperbole is one of the main expressive means used in the epic Manas. *Izvestiya VUZov*. 2014, No. 4, pp. 191–193. (In Russ.)
19. Soyana A. M. Features of the use of hyperboles in the Tuvan heroic epic “Boktu-Kirish, Bora-Sheelei”. In: Scientific works of the Tuva State University: materials of the annual scientific-practical conference (Kyzyl, October 21, 2017). Kyzyl, Tuvan State University Publ., 2017, pp. 101–103. (In Russ.)
20. Seleeva Ts. B. The role of hyperboles in the creation of epic images of the Xinjiang Oirat version of “Dzhangar”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3 (19), pp. 63–74. DOI: 10.25587/s3314-4995-2854-a. (In Russ.)
21. Koryakina A. F. Hyperboles as pictorial and expressive means in the Yakut olonkho and Buryat uliger. In: Comparative study of the Turkic-Mongolian epics: materials of the All-Russian scientific conference dedicated to the 110<sup>th</sup> anniversary of I. V. Pukhov. Yakutsk, NEFU Publ., 2015, pp. 45–53. (In Russ.)
22. Voitenko E. P. Figurative linguistic means in the Khakas and Russian epics (based on the Khakas heroic epic “Ai-Khuuchin” and Russian epic texts of Siberia and the Far East). Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Novosibirsk, 2010, 23 p. (In Russ.)
23. Astaf'eva L. A. The plot and style of epics. Dissertation of Doctor of Philological Sciences. Moscow, 1993, 354 p. (In Russ.)
24. Ivanov A. A. – Kyunde. The artistic form of Yakut poetry. Yakutsk, Yakut State Book Publ. House, 1930, 56 p. (In Yakut)
25. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 400 p. (In Russ.)
26. Pukhov I. V. Heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho. Yakutsk, Yakut filial of SB RAS Publ., 2004, 328 p. (In Russ.)
27. Sleptsov P. A. Stages and problems of Yakut linguistics. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2008, 552 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.157/.31)  
DOI 10.25587/e0513-4605-2563-u

*Л. Н. Герасимова*

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

## **ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ ОСОБЕННОСТЬ ЯКУТСКИХ И БУРЯТСКИХ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНЫХ ГЛАГОЛОВ В ЭПИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ**

*Аннотация.* В статье приводится анализ изобразительных глаголов якутского языка в качестве экспрессивной лексики в сравнении с бурятскими изобразительными глаголами с целью выявления особенностей функционирования глаголов в контексте эпического текста. Актуальность исследования обусловлена недостаточной изученностью использования изобразительной лексики в эпических текстах и необходимостью рассмотрения их функциональных особенностей в сравнительном аспекте. Материалом для исследования послужили тексты олонхо И. И. Бурнашева – Тонг Суорун «Сын лошади Богатырь Дыырай» («Сылгы уола Дыырай Бухатырь») и бурятского героического эпоса Елбона Шалбыкова «Аламжи Бэргэн». В анализе задействовано 84 изобразительных глагола из якутского олонхо и 41 глагол из бурятского эпоса, которые по контексту и семантике определяют образное действие. В работе использованы метод сплошной выборки для сбора примеров изобразительных глаголов из эпических текстов; компонентный анализ для характеристики понятийного составляющего слова; метод контекстуального анализа, предоставляющий возможность выявить различные значения и оттенки значений исследуемых глаголов в составе контекста в зависимости от их функций. При выявлении функциональных особенностей изобразительных глаголов за основу была взята классификация текстовых функций эмотивной лексики Л. Г. Бабенко. Результат проведенного анализа показывает, что изобразительные глаголы используются в большей степени в описании персонажей, их внешнего вида и движений, что говорит об описательно-характерологической функции. Также немалая часть глаголов выполняет интерпретационную и эмоционально-оценочную функции, которые привлечены для описания природы, жилища, утвари и орудия. Следует отметить, что якутский сказитель чаще прибегает к детализациям и образным описаниям с целью придания зрелищности, красочности картин и действий, а бурятский сказитель основное внимание уделяет динамике движений и действий для живости и яркости течения событий, развития сюжетов. Анализ функциональных особенностей якутских и бурятских изобразительных глаголов на материале эпических текстов позволяет нам сказать, что их особенность и общность заключается в их непосредственном участии в создании образов, описании картин, характеристике действий.

*Ключевые слова:* эпос, эпический язык, экспрессивная лексика, изобразительные глаголы, олонхо, бурятский эпос, функциональность, сравнительное изучение, сказительство, лексический словарь сказителя.

*Благодарности:* Исследование выполнено в рамках научно-исследовательского проекта СВФУ «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения».

*L. N. Gerasimova*

### **Functional feature of Yakut and Buryat image-forming verbs in epic text**

*Abstract.* The article provides an analysis of the image-forming verbs of the Yakut language as an expressive vocabulary in comparison with Buryat image-forming verbs in order to identify the features of the functioning of verbs in the context of an epic text. The relevance of the study is due to the insufficient study of the image-forming

---

*ГЕРАСИМОВА Лилия Николаевна* – н. с. сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: [gelinica@yandex.ru](mailto:gelinica@yandex.ru)

*GERASIMOVA Liliya Nikolayevna* – Researcher of the Sector “Folklore Linguistic”, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: [gelinica@yandex.ru](mailto:gelinica@yandex.ru)

vocabulary using in epic texts and the need to consider their functional features in a comparative aspect. Olonkho *Son of a Horse Bogatyr Dyrai* by Innokenty Burnashev – Tong Suorun and Buryat heroic epic *Alamzhi Bergen* by Elbon Shalbykov were used as the material for the study. The analysis involved 84 image-forming verbs from the Yakut olonkho and 41 verbs from the Buryat epic, which determine the figurative action by context and semantics. The work used the method of continuous sampling to collect examples of image-forming verbs from epic texts; a component analysis to characterize the conceptual item of the word; a method of contextual analysis, which makes it possible to identify different meanings and shades of meanings of the studied verbs in the context, depending on their functions. In identifying the functional features of image-forming verbs, the classification of textual functions of emotive vocabulary by L. G. Babenko was taken as a basis. The result of the performed analysis shows that image-forming verbs are used to a greater extent in describing characters, their appearance and movements, which speaks of a descriptive and characterological function. Also, an important part of the rest verbs relates to the interpretive and emotional-evaluative functions, which are used to describe the nature, abode, utensils and weapon. It should be noted that the Yakut storyteller pays more attention to detailed and figurative descriptions to create entertainment, colorful pictures and actions, while the Buryat storyteller pays more attention to movements, the course of actions for liveliness and brightness of events, the development of plots. An analysis of the functional features of the Yakut and Buryat image-forming verbs in epic texts allows us to say that their peculiarity and commonality lies in their direct participation in the creation of images, the description of pictures, and the characterization of actions.

*Keywords:* epic, epic language, expressive vocabulary, image-forming verbs, olonkho, Buryat epic, functionality, comparative study, storytelling, lexical dictionary of the storyteller.

*Acknowledgments:* The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Heroic epics of the Turkic-Mongolian peoples of Eurasia: problems and prospects for comparative study”.

## Введение

Изобразительные глаголы – это лексико-семантическая группа глаголов, в значении которых «главную роль играют чувственное восприятие и движение, причем в подавляющем большинстве случаев выступает зрительный образ» [1, с. 203]. Они, выступая в качестве экспрессивно-выразительных средств, широко и богато используются в эпических текстах.

В статье производится анализ употребления изобразительных глаголов якутского языка в качестве экспрессивной лексики в сравнении с бурятскими изобразительными глаголами с целью выявления особенностей функционирования глаголов в контексте эпического текста, что вложит свою лепту в определение общностей и различий эпических традиций тюрко-монгольских народов. Актуальность исследования обусловлена недостаточной изученностью использования изобразительной лексики в эпических текстах и необходимостью рассмотрения их функциональных особенностей в сравнительном аспекте.

Начало сравнительного изучения якутского героического эпоса с другими эпосами тюрко-монгольских народов было заложено эпосоведом И. В. Пуховым, который указал общие, сходные и различные черты в сюжетах, образах и стилях эпосов [2; 3]. В публикациях последних лет по сравнительному изучению якутского и бурятского эпосов якутскими исследователями затронуты темы мотива уничтожения чудовища *абаасы* (А. А. Борисова) [4], образной системы эпосов (А. Ф. Корякина) [5], образа женщины-богатырки (А. Н. Данилова) [6], параллелей в поэтике эпосов (А. Ф. Корякина) [7], аллитерационной системы эпосов (Л. В. Роббек) [8], параллелизмов (Ю. П. Борисов) [9] и др.

Фактическим материалом для исследования послужили тексты олонхо И. И. Бурнашева – Тонг Суорун «Сылгы уола Дыырай Бухатыыр» («Сын лошади Богатырь Дыырай») (6687 строк) [10] и бурятский героический эпос Елбона Шалбыкова «Аламжи Бэргэн» (5297 строк) [11]. В работе использованы метод сплошной выборки для сбора примеров изобразительных глаголов из эпических текстов; компонентный анализ для характеристики понятийного составляющего слова; метод контекстуального анализа, предоставляющий возможность выявить различные значения и оттенки значений исследуемых глаголов в составе контекста в зависимости от их функций.

## Функциональная особенность изобразительных глаголов в якутском и бурятском эпических текстах

В анализе задействовано 84 изобразительных глагола из якутского олонхо и 41 глагол из бурятского эпоса, которые по контексту и семантике определяют образное действие. Как

отмечает Л. К. Хертек, «сказитель, создающий и воспроизводящий текст эпического произведения, огромное значение придает тому, какими словами и фразами он пользуется, и каким образом (напев, речитатив) он рассказывает, то есть сказитель будто намеренно привлекает внимание к языковой форме выражения, настраивая слушателя на осознанное, активное восприятие» [12, с. 188]. Для полноты и яркости передачи образа, выражения эмоций и чувств, сказителями широко используются изобразительные глаголы.

При выявлении функциональных особенностей изобразительных глаголов за основу была взята классификация текстовых функций эмотивной лексики Л. Г. Бабенко, т. к. изобразительные глаголы, обладая ярко выраженной экспрессивностью, эмоциональной оценкой и изобразительностью, имеют качества эмотивной лексики. В классификации Л. Г. Бабенко выделены 4 функции: описательно-характерологическая (создание психологического портрета образа персонажей); интерпретационная и эмоционально-оценочная (эмоциональная интерпретация мира, изображенного в тексте, и его оценка); интенциональная (обнаружение внутреннего эмоционального мира образа автора); эмоционально-регулятивная (воздействие на читателя) [13, с. 156]. В нашем анализе выявлено наличие следующих функций:

*1. Описательно-характерологическая функция:*

В данную группу входят изобразительные глаголы, которые привлечены в описании внешнего вида персонажей и их действий (47 якутских и 17 бурятских изобразительных глаголов).

Так, например, в якутском олонхо глаголы якутский (далее як.) *уөкэй* «быть прямым и высоким» [14, с. 469], як. *биэкэй* «быть очень тонким в талии, тонкостанным» [15, с. 348] и як. *дарай* «иметь широкие плечи; быть, казаться широкоплечим» [16, с. 108] применяются для создания портрета главного героя олонхо – богатыря айыы Сын лошади Дыырай, усиливают его крепкость и силу: *Баар эбит, добоор, / Үрдүгэ үс бэчээтинэй үтүө киһи, / Алын тилэбэ быһыйга быһыылаах, / Оттоку унуоҕа бодьуйга боруобалаах, / Үрүт унуоҕа модьуга мөссүүннээх, / Үс түһэ кэбиһэ былас / Үөкэйэр өттүктээх эбит, / Биэс былас биэкэйэр биһллээх, / Алта былас дарайар сарыннаах...* [10, с. 32] ‘Оказывается, есть, друзья: / Сверху три печатных / Добрый молодец, / Судить по пяткам – / Бегун отменный, / Средние кости толстые, / Видать, сильный человек, / На три маховых сажени / Высокие бедра у него, / На пять маховых сажени / Тонкая талия у него, / На шесть маховых сажени / Широкие плечи развернулись’ [10, с. 206].

Глаголы як. *хоронноо* «от *хорой*: 1. быть, казаться торчащим вверх; 2. разг. становиться выше ростом, расти» [17, с. 602] и як. *томтолдьуй* «от *томтой*: быть, казаться выпуклым, округлым, возвышаться» [18, с. 444] замечены в детальном описании телодвижений богатыря, когда он собирается заговорить: *Итиниэхэ Сылгы уола Дыырай тыл кэпси / Өрөөбүт уоһун өһүллэ, / Хоммут уоһун хомуйда, / Алтан дьаакыр айабын аппаннатта, / Үрүг көмүс сүөлэгэй күүмэйин көбүөлэттэ. / Уоһа хоронноото, / Уолуга томтолдьуйда, / Үнүү батас курдук / Үтүрү-батыры көрөн кэбистэ, / Быһах хатат курдук / Быһа-таһа көрөн кэбистэ* [10, с. 53] ‘К этому образине / Лошадиный сын Дыырай-силач / Обращается с речью, / Уста застывшие раскрыл, / Медный, как якорь, рот / Открывает, гортанью серебряной, / Пошевелил, губы выпячивает, / Горло поднимается, / Взглянул глазами остро, / Словно лезвием меча, / Будто собирается тотчас / Резать-кромсать’ [10, с. 226].

Глагол як. *айбалдьый* «от *айбай*: плавно и широко раскидываться, колыхаться» [1, с. 285] участвует при описании внешнего вида и телодвижений красавицы Айталы Куо, помогая изобразить невинную красоту героини: *Эт бүтэй унуоҕа көстөр, / Унуоҕ бүтэй силиштэ дьааккы-йар, / Үчүгэй дьахтар, / Көссүө-көссүөтүк көрөн барда, / Нарын-нарыннык сангара сырытта, / Астаан-үөллээн айбалдьыйан барда, / Күүстээн-астаан күүгэлдьийэ сырытта* [10, с. 116] ‘Сквозь тело белеют кости, / Сквозь кости слегка волнуется / Костный мозг – так она прелестна, / Глядя нежным взглядом, / Что-то говорит голосом тихим, / Начала готовить пищу, / Двигаясь так грациозно’ [10, с. 281].

Глагол як. *аппаннаа* «от *аппай*: 1. приоткрываться, закрываться не вплотную; 2. беспечно широко разевать рот» [19, с. 505], который используется преимущественно при определении действий человека, в данном случае, употребляется в описании действий коня: *Бу сылгы / Үөһэ диэкки өрө көрдө, / Алтан чааньнык айабын аппаннатта, / Үрүг көмүс үөлэгэйин көбүөхтэттэ, / Киһи-сүөһү уөскүү илигинэ, / Айыы-буруй таарыйа илигинэ, / Сылгы сүөһү*

*тыллаах эбит, / Тыл бөбө сиикэйдээх, / Олонхотун олонхо омунаах, / Ити сылгы сагара-ингэрэ турда* [10, с. 84] ‘Конь смотрит в небо, / Разинул пасть, подобную / Медному чайнику, / Серебряной гортанью задвигал. / До большого размножения / Людей и скота, / Пока грехи не объяли мир, / Лошадиный род умел говорить / (Нет сказа, чтоб не приврать. / Олонхо не обходится без преувеличения.) / Конь начал говорить’ [10, с. 254].

Действия, характерные для образа скотницы Старушки Симэхсин, украшены изобразительными глаголами як. *эпэннээ* «1. едва переводить дыхание, запыхаться; 2. пер. вздыматься, колыхаться, дыбиться, волноваться (о поверхности воды, волнах)» [20, с. 267], як. *аппаннаа* «от *аппай*: 1. приоткрываться, закрываться не вплотную; 2. беспечно широко разевать рот» [19, с. 505] и як. *тойтос гын* «от *тойтой*: 1. быть, казаться очень маленьким и полным (о фигуре человека); 2. быть, казаться очень коротким, кургузым» [18, с. 424], данные глаголы придают комичность и живость в движении персонажа: *Дьалаана суох сагаран барда, / Ытсыта суох ыллаан барда, / Этиэн булума эппэнни сырытта, / Сагарыан булума аппангы турда... / Уган тиэрэ баран тойтос гына түстэ* [10, с. 101] ‘Всполошённо подпрыгнула, / Впопыхах заговорила, закричала, / Едва переводя дыхание, / Топчась, прыгая на месте ... Вскрикнула, упала в обморок’ [10, с. 268].

В бурятском эпосе глагол бурятский (далее бур.) *орболзохо* «1. лохмато вздыматься; 2. ощериваться; 3. топорщиться (о шерсти)» [21, с. 37] содействует в ярком изображении злости и гнева богатыря: *Ууралажи байбал-даа, / Оройн хара үһэйе / Орболзуулан байбал-даа, / Оошын сагаан шүдүөө / Хүхүнүүлжи байбал-даа* [11, с. 150] ‘У Аламжи Мэргэна] от гнева / Дыбом встали на голове / Черные волосы, / Заскрежетали во рту / Белые зубы’ [11, с. 151].

Глаголы бур. *бухыхэ* «1. пригибаться, наклоняться, сгибаться; склонять (голову); 2. сгибать (спину); горбиться; быть горбатым» [22, с. 168], бур. *маряаха* «подкрадываться, красться; нацеливаться» [22, с. 543], бур. *нахиша* «1. быть согнутым; 2. прогибаться, сгибаться» [22, с. 596] в примере: *Мангад Шара Гахай-ла / Бүдүүн гэхү үбүһэйе / Бүхүйлгөөүгэй маряабал, / Нарин гэхү үбүһэйе / Нахилгаагүэй марайжи / Ошолдожи талибал* [11, с. 124] ‘Узнав его, / Рыжий мангадхай / Стал подкрадываться, / Не пригибая совсем / Толстых стеблей, / Не приминая даже / Тонких стеблей’ [11, с. 125] участвуют при описании телодвижений чудовища, показывают легкость и гибкость движений.

В описании неотразимой и чарующей глаза красоты трех девиц причастен глагол бур. *толорхо* «излучать свет, светиться, сиять» [21, с. 245]: *Зүүнхэн хасарын толондо / Зүүнхэн хада толтожи / Нуугаа гэхэн юүмэ-даа, / Баруун хасарын толондо / Баруун уула толтожи / нуугаа гэхэн юүмэ-даа!* [11, с. 184] ‘От блеска их левых щек / Восточная гора, говорят, / Ярким светом сияет, / От сиянья их правых щек / Западная гора, говорят, / Чудным светом светится’ [11, с. 185].

Изобразительный глагол бур. *далайха* «1. 1) замахиваться, размахиваться; 2) поднимать (руку, меч и т. п.); 2. размах, замах» [22, с. 254] употреблен для показа телодвижений богатыря при борьбе с чудовищем, подчеркивает мощь и здоровый вид богатыря: *Аламжи Мэргэн хүбүүнин / Зүүнхэн ехэ гараараа / Зүүнхэн ехэ тайгаяа / Дэлим гэжи далайжи / Баруун ехэ хасарын / Мангад Шара Гахаяа / Ташилдажи байлгалай* [11, с. 122] ‘И левой могучей рукой / Аламжи Мэргэн молодой, / Размахнувшись во всю ширь / Бескрайней восточной тайги, / Ударил наотмашь / По правой широкой щеке / Рыжего мангадхая’ [11, с. 123].

Таким образом, изобразительные глаголы с описательно-характерологической функцией в эпическом тексте направлены на характеристику персонажей, их внешнего вида и действий. Нами отмечено, что якутские глаголы участвуют в большей части в детальном описании персонажей, характеристике их внешностей и действий, а бурятские глаголы задействованы в значительной мере в описании телодвижений и действий персонажей.

#### 2. Интерпретационная и эмоционально-оценочная функция:

Глаголы с данной функцией привлечены для описания природы (28 якутских и 11 бурятских изобразительных глаголов); жилища, утвари и орудия (9 якутских и 15 бурятских изобразительных глаголов).

#### - Описание природы:

В большинстве случаев, изобразительные глаголы якутского языка, задействованные в описании природы, привлекаются при создании представлений о природе Среднего мира, часто

они даются во вступительной части эпического текста, где образуется начальная картина о жизни на Земле. Например, глагол як. *мэтэлдьий* «от *мэтэй*: выгибаться вперед, выставяя живот» [1, с. 293] участвует в описании сосен: *Мэссээн нууча кыргызтара / Биэлэй күөх солкоттон тутуһан / Биэрэк сиргэ кишрэннэр үгкүүлээн / Мэтэлдьийэн эрэллэрин курдук / Бэрдыгэс мастаах эбит ээ* [10, с. 16] ‘Подобно тому, как нарядные / Девицы русские, собравшись / На берегу, держась / За бело-голубые платки, / Играя бедрами, / Заводят призывный хоровод, / Растут пышно сосенки!’ [10, с. 190].

Глаголы як. *кынталый* «от *кынтай*: быть стройным, с высоко, горделиво поднятой головой» [23, с. 272] и як. *кынтас гын* «от *кынтай*: быть стройным, с высоко, горделиво поднятой головой» [23, с. 272] включены в отрывок, раскрывающий образ холмов: *Кытай омуқ сириттэн / Кылбабар бэйэлээх, / Кынталлыбыт быһыылаах, / Кылдыылаах харахтаах, / Кырааскалаах тумустаах, / Кырымнанан куоластаах / Кыталык кыыл кэлэн / Сэттэ түүннээх күнү мэлдьи / Кытытын кырыя көтөн, / Кынтас кына түһэн, / Кырыылаах тумсунан / Кыһыл чиэрбэни / Кыайан кытаахтаан сиэбэтэх, / Кырна бөбө кыайан сыстыбатах / Кыйдам мабан / Кырдаллардаах эбит, эбэт!* [10, с. 16] ‘Прилетая с китайской стороны, / Белый стерх величавый, / Обозревая глазами с ободками, / Бросая голосом звонким, / Подобным скрипичному, призыв, / Семь дней и семь ночей / Облетает по краям весь дол, / Красным клювом граненым / Не может схватить ни одного / Красного червячка – такой чистоты / Крепкие холмы белые / Раскинулись вокруг’ [10, с. 191].

Во время борьбы богатырей с помощью изобразительных глаголов описываются перемены, происходящие в природе, в частности, в водных объектах, как море или река, создают чувство волнения, переживания и передают мощь борьбы. Например, в примере с глаголом як. *долгулдьуй* «1. слегка волноваться, рябить; 2. слегка, мерно колыхаться; 3. толчками, рывками качать, шатать, трясти; 4. плавно идти, двигаться, плыть; 5. плавно переходить из одного состояния в другое; плавно двигаться» [16, с. 154]: *Таас Таалыйа хонууну наймылдьыттылар, / Кыһыл кыппыайка быһыттан түстэ. / Улуу муора уута долгулдьуйа турда, / Далай муора уута дьалкыйан табыста* [10, с. 128] ‘Каменистое поле Таалыйа / Тяжелыми вспахали ногами, / Красными песками разносится; / Взволновалось великое море, / Глубокого океана вода / Поднимается выше берега’ [10, с. 291], ощущается крупность и сокрушительность схваток.

Сотворению образа священного дерева Аал Луук Мас, как части природы, уделяется особое внимание. Красота и величие Аал Луук Мас также сказывается в начале олонхо. В примере: *Тойон киһи кымыс иһэр / Оһуор ойуулаах, / Бочугурас ойоҕостоох, / Томторболоох айахтаах / Чороон ымыйаларын / Таннарыта тунпун курдук / Лоһуор көмүс туораахтаах эбит. / Бу абыс салаата / Абыс ааттаах үрэх баһыгар тиийэннэр / Таннарыта намылыһан түспүттэр эбит* [10, с. 20] ‘Будто развесили, опрокинув, / Чороны праздничные, / С резными краями, / С боками узорными, / Из которых пьют кумыс / Именитые господа, / С крупными желудями. / Эти восемь ветвей, / Достигнув далекие истоки / Восьми великих рек, / Согнулись вниз’ [10, с. 194], глагол як. *намылый* «смешиваться, опускаться вниз, стлаться» [1, с. 293] передает то, что разросшиеся ветви священного древа стали тяжелыми, длинными, но в то же время сохраняют свою изысканность.

В бурятском сказании так же, как и в якутском эпосе, глаголы, участвующие при описании природы, прослеживаются в начале эпического текста. Например, глагол бур. *намаалха* «1. покрываться листьями (ши листвоной); 2. распускаться (о листьях)» [22, с. 590] привлечен для создания портрета роскошной лиственницы: *Тайгуйн хүйтүн булагган / Эрвэ дээрһээн ургаба. / Эмтэй улаан шүнүһөн / Ара бэһээн намаалба / Алтан сэсэг намаагаар, / Эбэр бэһээн намаалба / Мүнгүн сэсэг намаагаар* [11, с. 60] ‘Близ таежного / Студеного родника / Целебная красная лиственница выросла: / С северной стороны / Золотые листья у нее распустились, / С южной стороны / Серебряные листья у нее распустились’ [11, с. 61].

Автор для того, чтобы передать больше яркости и образности в действиях персонажей, может использовать сравнения с явлениями природы, и изобразительные глаголы могут быть частью сравнительной конструкции. Так, например, в отрывке: *Зандан хара тайган / Дорьболдожи байбал-даа / Дуун шуун хоёртон* [11, с. 120] ‘От крика-рева его / Могучая вековая тайга / Вся содрогалась’ [11, с. 121] глагол бур. *дорьбохо* «1. трястись, содрогаться;

2. сильно биться (о сердце)» [22, с. 294] участвует как подтверждающий элемент силы богатыря. Такое встречается и в эпизоде с глаголом бур. *орболзохо* «1. лохмато вздыматься; 2. ощериваться; 3. топорщиться (о шерсти)» [21, с. 37], где проявляется мощность стрелы богатыря: *Бухюуеын дуухан шууяба, / Зэнийын дуухан яньянба: / Ойдо байһан модоншин / Орболзожи ошолой, / Олон түмэн буган / Ундуй һундуй унаба; / Тайгуйн модон таръяба, / Тажи эреэн бугани / Тархья дүйжи унаба* [11, с. 101] ‘Зазвенела стрела, / Засвистел ее наконецник, / Лесные деревья / Закачались и повалились. / Тысячи изюбров / Вповалку попадали, / Деревья таежные затрещали, / Могучий пестрый изюбр упал, / Оглушенный треском таким’ [11, с. 101].

В предложении: *Захайн-хани модондой / Задаражи байхада, / Загал-хани Гогооной / Инзага-лан байхада / Түрөө гэхэн тэрэл-даа!* [11, с. 58] ‘Когда распускалось / Первое дерево, / Когда отелилась / Могучая изюбриха, / Родился он, говорят’ [11, с. 59] объект живой природы употреблен в определении времени, а глагол бур. *задарха* «1. раскрываться, развязываться, распечатываться; распускаться (о деревьях и цветах); 2. перен. расстраиваться; разваливаться, распадаться, разрушаться» [21, с. 373] дефинирует его.

- Описание жилища, утвари и оружия:

Помимо вышесказанного, в олонхо много примеров зафиксировано в описании жилища, оружия богатыря и *сэргэ* (коновязи). В изображении жилища богатыря с внешней стороны используется глагол *сэгэлдьит* «от *сэгэй*: слегка равномерно приподниматься, раскачиваться» [24, с. 540] для создания тяжелого, крепкого вида двери: *Биир өттүгэр биэс уон / Сиэркилэ таас түннүктээх, / Агаар өттүгэр абыс уон / Айдаан таас түннүктээх, / Соботох өттүгэр тобус уон / Сөлүүдэ таас түннүктээх. / Сиилинэй бухатыыр тэбинэн сэгэлдьитэн киирэр / Сэттэ уон тийэх эһэ / Тириитинэн тигэн дыаптайан оҥоһуллубут / Лип-хаан халбаннаах эбит* [10, с. 31] ‘На одной стороне / Пятьдесят окон зеркальных, / На другой половинке / Окна шумного стекла, / На единственной стороне / Девяносто окон слюдяных, / А дверь тяжеленная / Защита шкурами / Семидесяти медведей крупных, / Так прочно сделана, / Что сильнейший богатырь / Приоткрывает чуть-чуть’ [10, с. 205].

При описании ритуального столба коновязи *сэргэ* принимает участие глагол *бачыгыраа* «быть, казаться очень близко расположенными, образывая ряд (вид издалека на множество довольно крупных предметов)» [15, с. 280], который поясняет расположение столбов: *Тобус тойон киһи / Утарыта хаамсан киирэн / Дорообо бэрсэн эрэллэрин курдук / Тойон баабыр сэргэтэ / Бачыгырайан көһүннэ* [10, с. 29] ‘Напротив видны девять / Больших столбов – коновязей, / Будто девять знатных господ / Идут навстречу, привечая / Друг друга степенно’ [10, с. 203].

Глагол *кылбай* «1. светиться ярко; быть, казаться ярким, блестящим, сверкать; 2. сиять близкой, белеть; 3. быть, казаться ярким, светлым; сиять новизной, свежестью» [23, с. 225] привлечён к образному повествованию копыя: *Кытыл унуортан / Кылбайбытынан кэлэр / Кыыс-дыахтар имнээх хааныгар / Хатарыллан оҥоһуллубут кылааннаах / Хараарар хара дыэрэнкэй / Үгүүлэрдээх эбит* [10, с. 34] ‘Копья, закаленные / В крови с лица молодухи, / Играя черной молнией, настигающие / С побережья близкого, / Оказывается, есть у него’ [10, с. 208]. А глагол *олодуй* «1. оглядываться во все стороны, держа голову высоко; 2. казаться энергичным, решительным и предприимчивым» [25, с. 258] – в фрагменте о роковом мече: *Унуоргу тыаттан олодуйан кэлэр / Уолан киһи уостаах тиһин хааныгар / Уһааран-кэхтэрэн оҥорбут / Уорааннаах уһун тайба батастаах эбит* [10, с. 34] ‘Разящий из дальнего леса / Роковой у него меч, / Закаленный в крови / Из губ и зубов / Юноши, лихой / Есть тоже у него’ [10, с. 208].

В «Аламжи Бэргэн» глагол бур. *намхалзаха* «1. качаться, колебаться, зыбиться (о почве под ногами); 2. ходить величаво, важно» [22, с. 590] принимает участие при описании жилища, которое является частью сравнительной конструкции и показывает пронзительность действия коня: *Зогсоһон-ло бэээрээ / Инсагаажы байбал-даа, / Ханьянсара инсагаажы байба-ла: / Орид-дом сагаан байсанеын / Узуураһаан дээши оболзожи гараба, / Оройһоон дооши намхалзажи бууба-ла* [11, с. 94] ‘Едва остановившись, / Конь заржал. / Так громко заржал, / Что белый стройный дворец / Сверху донизу зашатался, / Снизу доверху задрожал’ [11, с. 95].

К описанию жилища можно отнести еще один эпизод с участием изобразительных глаголов бур. *хэлтэлзэхэ* «переваливаться с боку на бок, качаться из стороны в сторону (говорится

о походе вперевалку хромящего на обе ноги)» [21, с. 515] и бур. *хэсылдихэ* «1. сидеть на одном боку (при верховой езде); 2. наклоняться набок; накрениться» [21, с. 525], в котором представляется изображение заброшенного и неухоженного дворца: *Ургажи байһан ногооншин / Ургаһаара байбал-даа, / Хара хирээ хаахирбал, / Шара үнэгэн шинишбэл. / Үргүн сагаан байсаненын / Үрөөһөн тээшээ байнал-даа, / Хэсылдэжи хэлтэйжи / Ошоһонин тэрэл-даа* [11, с. 242] ‘Росшая там трава / Росла, как и прежде, / Лишь черный ворон каркал, / Рыжая лисица скулила. / Большой светлый дворец / Совсем скособочился, / Накренившись набок, / Стоял он. / Горевала-печалилась’ [11, с. 243].

Замечено, что значительное количество изобразительных глаголов привлечено при описании орудия персонажей. К примеру, глаголы бур. *нугарха* «1. сгибаться; перегибаться, гнуться; 2. (перезабываться, разбединяться) нугардаг буу ружьё-переломка» [22, с. 617], бур. *хамхарха* «1. отламываться; ломаться; 2. рушиться» [21, с. 392], бур. *шамарха* «засучиваться, задирается, отворачиваться (напр., о полах одежды, рукаве и т. п.)» [21, с. 603] содействуют при изображении разбиения топора чудовища: *Хадайн шинээн мангадай / Сарбагай сагаан Хүхэн-лэ / Хатуу газараар хамхаражи ошобо, / Хада уула бүри ханхинажи хийдэжи, / Бутаражи арилба; / Зөөлүн газараар / Нугуражи шамаражи ошобо-лоо* [11, с. 126] ‘Широкий плотничий топор / Машадхая, горе подобного, / [Отскочив], упал на твердую землю, / Ударился о скалу, звеня, полетел, / Раскалываясь на части, / И, сплюсцившись, искорежившись, / Ушел глубоко в мягкую землю’ [11, с. 127]. Кроме этого глагол бур. *бутарха* «1. разбиваться вдребезги, разваливаться; 2. рассыпаться» [22, с. 158] задействован в картине расколки железной палицы: *Дүшин бүүдээр хэмнэһэн / Түмүр хара мугуй-ла / Дурбэн тээшээ / Зада дэлбэ хүрүжи, / Бутаражи унаба!* [11, с. 126] ‘Тяжелая железная палица / Весом в сорок пудов / Раскололась на части, / И куски ее разлетелись / На все четыре стороны’ [11, с. 127].

Глаголы с интерпретационной и эмоционально-оценочной функцией представляют окружающую среду, природу, материальный мир персонажей. Изобразительные глаголы бурятского языка с данной функцией во многих случаях содействуют изображению действий с участием предметов утвари и орудия, а также в сравнительных конструкциях для характеристики действий персонажей через описание природных объектов. Якутские изобразительные глаголы становятся непосредственными участниками подробного описания объектов окружающей среды.

### Заключение

В результате проделанного анализа на основе классификации текстовых функций эмотивной лексики Л. Г. Бабенко можем сказать, что зафиксированные в якутском и бурятском эпосах изобразительные глаголы употребляются в большей степени при описании внешнего вида и движений персонажей, что говорит об их описательно-характерологической функции. Также немалая часть глаголов выполняют интерпретационную и эмоционально-оценочную функции, привлекаются для описания природы, жилища, утвари и орудия. Следует отметить, что якутский сказитель чаще прибегает к детализациям и образным описаниям с целью придания зрелищности, красочности картин и действий, а бурятский сказитель основное внимание уделяет динамике движений и действий для живости и яркости течения событий, развития сюжетов. Анализ функциональных особенностей якутских и бурятских изобразительных глаголов в эпических текстах позволяет нам сказать, что общность изобразительных глаголов двух языков заключается в их непосредственном участии в создании образов, описании картин, характеристике действий.

### Литература

1. Харитонов Л. Н. Типы глагольной основы в якутском языке. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1954. – 312 с.
2. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 326 с.
3. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо : публикации, перевод, теория, типология : избранные статьи. – Якутск : Изд-во СО РАН, Якутский филиал, 2004. – 212 с.

4. Борисова А. А. Мотив уничтожения чудовища абаасы в якутском олонхо в сравнительном анализе с бурятским эпосом // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020, № 3 (19). – С. 118–124. – DOI : 10.25587/c2037-7658-4383-w.
5. Корякина А. Ф. Сравнительный анализ образной системы якутского и бурятского эпосов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2015. – Т. 12. – № 2. – С. 96–103.
6. Данилова А. Н. Женщина-богатырка в якутском и бурятском эпосах (опыт сравнительно-типологического исследования) // Фольклор в контексте культуры : материалы II Всероссийской научной конференции (Махачкала, 10 марта 2011 г.). – Махачкала : ДГПУ, 2011. – С. 83–86.
7. Корякина А. Ф. Некоторые параллели в поэтике якутского олонхо и бурятского улигера (на примере олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» Платона Ойунского и улигера «Абай Гэсэр Могучий» в записи Маншуда Имегенова) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2013. – № 12-1 (30). – С. 112–117.
8. Роббек Л. В. Основные отличия и сходства аллитерационных систем олонхо и эхирит-булагарских улигер // Тенденции развития науки и образования. – 2018. – № 43-5. – С. 43–46.
9. Борисов Ю. П. Параллелизмы в якутском олонхо «Сылгы уола Дыырай бухатыыр» и бурятском улигере «Аламжи Бэргэн» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2014. – Т. 11. – № 3. – С. 83–89.
10. Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дыырай Бухатыыр = Сын лошади Богатырь Дыырай. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2013. – 376 с. (На якутском и русс. яз.)
11. Бурятский героический эпос / Сост. М. И. Тулохонов. – Новосибирск : Наука. Сиб. отделение, 1991. – 312 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На бурятском и русс. яз.)
12. Хертек Л. К. К вопросу о лингвистическом анализе эпических текстов // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 12-1 (54). – С. 188–190.
13. Бабенко Л. Г. Лингвистический анализ художественного текста. Теория и практика : учебник, практикум. 2-е изд. – Москва : Флинта : Наука, 2004. – 496 с.
14. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 12 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2015. – 595 с.
15. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта. Т. 2 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2005. – 912 с.
16. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта. Т. 3 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 844 с.
17. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 13 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2016. – 637 с.
18. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 10 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 575 с.
19. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта. Т. 1 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 680 с.
20. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 18 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 576 с.
21. Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряд-ород толи. Бурятско-русский словарь. В 2 т. Т. 2. О-Я. – Улан-Удэ : Республиканская типография, 2010. – 708 с.
22. Шагдаров Л. Д., Черемисов К. М. Буряд-ород толи. Бурятско-русский словарь. В 2 т. Т. 1. А-Н. – Улан-Удэ : Республиканская типография, 2010. – 636 с.
23. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 5 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2008. – 616 с.
24. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 9 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2012. – 630 с.
25. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 7 / Под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 517 с.

#### References

1. Kharitonov L. N. The types of verbs stem in Yakut language. Moscow, Leningrad, AS USSR Publ., 1954, 312 p. (In Russ.)

2. Pukhov I. V. The heroic epic of the Altai-Sayan peoples and the Yakut olonkho. Yakutsk, SB RAS Publ., Yakut filial, 2004, 326 p. (In Russ.)
3. Pukhov I. V. Yakut heroic epic – olonkho: publications, translation, theory, typology: selected articles. Yakutsk, SB RAS Publ., Yakut filial, 2004, 212 p. (In Russ.)
4. Borisova A. A. The motif of the abasyy monster destruction in the Yakut olonkho in a comparative analysis with the Buryat epic. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3 (19), pp. 118–124. DOI: 10.25587/c2037-7658-4383-w. (In Russ.)
5. Koryakina A. F. Comparative analysis of the imaginative system of the Yakut and Buryat epics. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2015, Vol. 12, No. 2, pp. 96–103. (In Russ.)
6. Danilova A. N. The woman-warrior in the Yakut and Buryat epics (the experience of a comparative and typological study). In: *Folklore in the context of culture: materials of the 2<sup>nd</sup> All-Russian scientific conference (Makhachkala, March 10, 2011)*. Makhachkala, DSPU Publ., 2011, pp. 83–86. (In Russ.)
7. Koryakina A. F. Some parallels in the poetics of the Yakut olonkho and the Buryat uliger (on the example of olonkho “Nyurgun Bootur The Swift” by Platon Oyunsky and uliger “The Mighty Abai Geser” in the record of Manshud Imegenov). *Philology. Theory & Practice*. 2013, No. 12-1 (30), pp. 112–117. (In Russ.)
8. Robbek L. V. The main differences and similarities between the alliterative systems of olonkho and ekhirit-bulagar uligers. *Trends in the development of science and education*. 2018, No. 43-5, pp. 43–46. (In Russ.)
9. Borisov Yu. P. Parallelisms in the Yakut olonkho “Sylgy uola Dyrai buhatyyr” and the Buryat uliger “Alamzhi Bergen”. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2014, Vol. 11, No. 3, pp. 83–89. (In Russ.)
10. Burnashev I. I. – Tong Suoron. The Son of Horse Bogatyr Dyrai. Yakutsk, NEFU Publ., 2013, 376 p. (In Yakut and Russ.)
11. Buryat heroic epic. Comp. M. I. Tulokhonov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 312 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East]. (In Buryat and Russ.)
12. Khertek L. K. On the question of linguistic analysis of epic texts. *Philology. Theory & Practice*. 2015, No. 12-1 (54), pp. 188–190. (In Russ.)
13. Babenko L. G. Linguistic analysis of literary text. Theory and practice: textbook, workshop. 2<sup>nd</sup> ed. Moscow, Flinta, Nauka Publ., 2004, 496 p. (In Russ.)
14. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 12. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2015, 595 p.
15. Defining dictionary of Yakut language. Vol. 2. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 912 p.
16. Defining dictionary of Yakut language. Vol. 3. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 844 p.
17. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 13. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 637 p.
18. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 10. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 575 p.
19. Defining dictionary of Yakut language. Vol. 1. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 680 p.
20. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 10. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 576 p.
21. Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryat-Russian dictionary. In 2 vol. Vol. 2. O-Ya. Ulan-Ude, Respublikanskaya tipografiya Publ., 2010, 708 p.
22. Shagdarov L. D., Cheremisov K. M. Buryat-Russian dictionary. In 2 vol. Vol. 1. A-N. Ulan-Ude, Respublikanskaya tipografiya Publ., 2010, 636 p.
23. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 5. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 616 p.
24. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 9. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2012, 630 p.
25. Large defining dictionary of Yakut language. Vol. 7. Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 517 p.

## ЮБИЛЕИ

М. П. Чочкина<sup>1</sup>, А. В. Киндикова<sup>1</sup>, А. А. Конунов<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Горно-Алтайский государственный университет

<sup>2</sup>Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова

### ХРАНИТЕЛИ НАРОДНОЙ ДУХОВНОСТИ

**С. С. Каташ – известный алтайский фольклорист, литературовед  
(к 95-летию со дня рождения)**



В декабре 2020 г. исполняется 95 лет Каташу Сергею Сергеевичу, видному деятелю науки, образования и культуры Республики Алтай. Сергей Сергеевич родился 25 декабря 1925 г. в с. Онгудай Горно-Алтайской автономной области (ныне Республика Алтай). Как и всем, кто пережил лихолетья, нелегкое детство выпало на его долю: осиротев в пять лет, жил в семьях старших братьев, затем воспитывался в детдомах и пришкольных интернатах. Несмотря на выпавшие трудности, Сергей Сергеевич выдержал, закалил характер, который помог ему выжить в невероятно тяжелых и критических условиях военного времени. В 1941 г. поступил в Ойротское педучилище, затем перевелся в национальный рабфак. После окончания факультета языка и литературы МГПИ им. В. И. Ленина, в 1948 г. он возвращается в Горный Алтай. И начинает трудовую деятельность в должности редактора художественной литературы

местного издательства, затем лектора обкома партии. С 1951 по 1953 гг. работал начальником управления культуры. Будучи начальником управления культуры Горно-Алтайского облисполкома, он одним из первых инициировал вопрос о реабилитации великого алтайского художника, общественно-политического деятеля Г. И. Чороса-Гуркина (за эту инициативу был отправлен в

---

*ЧОЧКИНА Майя Петровна* – к. филол. н., доц., зав. каф. алтайской филологии и востоковедения Горно-Алтайского государственного университета, Горно-Алтайск, Россия.

E-mail: [Chochkina@mail.ru](mailto:Chochkina@mail.ru)

*ЧОЧКИНА Майя Петровна* – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of the Department of Altai Philology and Oriental Studies, Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia.

E-mail: [Chochkina@mail.ru](mailto:Chochkina@mail.ru)

*КИНДИКОВА Альбина Викторовна* – к. филол. н., доц. каф. алтайской филологии и востоковедения, факультет алтаистики и тюркологии Горно-Алтайского государственного университета, Горно-Алтайск, Россия.

E-mail: [akindikova@mail.ru](mailto:akindikova@mail.ru)

*KINDIKOVA Albina Viktorovna* – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of the Department of Altai Philology and Oriental Studies, Faculty of Altaistics and Turkology, Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia.

E-mail: [akindikova@mail.ru](mailto:akindikova@mail.ru)

*КОНУНОВ Аркадий Алексеевич* – к. филол. н., с. н. с. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, Горно-Алтайск, Россия.

E-mail: [konun1974@mail.ru](mailto:konun1974@mail.ru)

*KONUNOV Arkady Alekseevich* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics, Gorno-Altai, Russia.

E-mail: [konun1974@mail.ru](mailto:konun1974@mail.ru)

отставку). Сергей Сергеевич с 1953 по 1954 г. работает учителем русского, алтайского языков и литературы в областной национальной школе.

Последующие годы его деятельность тесно связана с наукой и высшим образованием. Он возглавляет сектор литературы Научно-исследовательского института истории, языка и литературы (ныне НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова). Вскоре был рекомендован в аспирантуру института литературы Академии наук Казахской ССР, которую успешно закончил в 1958 г., защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме «Сравнительно-историческое изучение алтайского эпоса “Козын-Эркеш” с казахским эпосом “Козы-Корпеш и Баян-Слу”». Сравнительно-сопоставительный метод позволил ему выявить, что некогда общий эпос в новых исторических условиях, в котором оказываются алтайцы и казахи, начинают развиваться по-разному, и это привело к самобытным вариантам. Установив общность идейного содержания, образов, он выделяет существенные различия: архаичность алтайского варианта и обогащение новыми мотивами казахского эпоса.

С 1962 г. жизнь С. С. Каташа связана с Горно-Алтайским педагогическим институтом (позднее преобразованном в классический университет при его активном участии). За более чем сорок лет он трижды избирался заведующим, деканом историко-филологического факультета, исполнял обязанности проректора по науке и учебной работе. В 1984 г. Сергей Сергеевич успешно защитил докторскую диссертацию по теме «Специфика жанров алтайского фольклора: Мифы, легенды, предания, песенно-обрядовая и афористическая поэзия» в Институте языка и литературы АН УзССР в г. Ташкент. Он впервые предпринял попытку классификации древних жанров алтайского фольклора и их идейно-тематическую характеристику. С. С. Каташ ввел в научный оборот малоизвестные, самобытные образцы магической поэзии и мифологии алтайцев, создававшихся на протяжении многих веков. Через памятники духовной культуры показал мировоззрение алтайцев на различных этапах их исторического развития.

Невероятное трудолюбие, глубокий ум, широкий кругозор позволили стать ему зачинателем новых направлений исследований алтайского фольклора. Темы его аспирантов по символике мифологических образов в алтайском фольклоре, обрядовой поэзии алтайцев, по фольклорным истокам драматического искусства расширили диапазон фольклористических изысканий. Под его руководством был пополнен архив собранными фольклорными материалами, которые в настоящее время имеют большое значение. Так, он в 1956 г. встретился с одним известнейшим на Алтае сказителем Г. С. Юлуковым и записал от него героический эпос «Алтай-Буучай». В 1984 г. Сергей Сергеевич организовал большую летнюю экспедицию в Онгудайский, Усть-Канский районы по сбору устной поэзии алтайцев. В число участников экспедиции помимо студентов алтайского отделения входил доктор филологических наук, профессор М. М. Мурадов, научный сотрудник НИИ Т. Б. Шинжин. За годы работы в Горно-Алтайском государственном педагогическом институте (ныне университете) исследователем подготовлено 6 монографий: «Литературные портреты» (1971), «Путь молодой литературы» (1973), «Мифы, легенды Горного Алтая» (1978), «Мудрость всегда современна» (1984), «Эркемен – человек ласковый» (1998), «Лик Алтая (литература, история, культура)» (2000), а также 3 программы по дисциплинам: «Алтайское устное народное творчество», «История алтайской литературы», «Литература тюркских народов» и более 400 статей. Он участвовал в подготовке серии алтайского героического эпоса «Алтайские богатыри» («Алтай баатырлар»), академического издания «История алтайской литературы» (2004) в 2-х томах, одобренного к публикации Институтом мировой литературы РАН, академического издания «История советской многонациональной литературы».

Научно-творческие интересы С. С. Каташа направлены прежде всего на изучение алтайской устной поэзии с живым бытованием эпической традиции – героических сказаний, мифологии, обрядовой поэзии, других жанров фольклора. Сергей Сергеевич был известен также как критик-литературовед, исследовавший актуальные проблемы алтайской словесности, начиная с эволюции жанров, исторической поэтики и до вопросов метода, стиля, традиций, новаторства, литературных взаимосвязей тюркоязычных народов России и СНГ. В 1972 г. он был принят в Союз писателей СССР.

С. С. Каташ принимает активное участие в общественной жизни родного вуза, города, Республики Алтай, Алтайского края. Он был страстным пропагандистом интернационализма.

Сергей Сергеевич являлся членом правления краевой и российской организаций общества «Знание», членом российского Комитета тюркологов, членом постоянного международного алтаистического конгресса РАС. За многолетнюю активную общественную и научную работу в сфере культуры и образования Сергей Сергеевич Каташ был награжден Орденом Дружбы народов, Золотой медалью ЮНЕСКО, удостоен почетных званий «Заслуженный работник культуры Российской Федерации», «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации».

Работы исследователя остаются популярными, востребованными и сегодня, что говорит об их научной обоснованности, о принципиальных независимых взглядах автора на научную проблему. Он был истинным патриотом родного Алтая, популяризируя культуру алтайского народа во всех уголках Земли, где ему удавалось выступать на научных конференциях, конгрессах, форумах.

### Сазон Саймович Суразаков – воин, учёный, педагог



В этом году общественность Республики Алтай отмечает 95-летие со дня рождения С. С. Суразакова (23.12.1925–10.03.1980) – фронтовика, доктора филологических наук, профессора. Он один из организаторов гуманитарной науки в Республике Алтай.

С. С. Суразаков родился в многодетной семье в с. Нижний Сайдыс Майминского р-на Республика Алтай. Он был пятнадцатым ребёнком в семье. Его отец Сайму был один из уважаемых представителей из рода *чанты* и человеком с паранормальными способностями, т. е. шаманом.

Сазон Саймович в 1937 г., окончив 5 классов Сайдысской школы, поступил учиться в педагогическое училище. Далее, будучи студентом МГПИ им. В. И. Ленина, добровольно ушел на фронт (январь 1942 г.). На подступах к Смоленску был тяжело ранен. После госпиталя продолжил учебу и окончил институт (1946). С. С. Суразаков, талантливый ученик двух

выдающихся тюркологов Н. А. Баскакова и Л. П. Потапова, успешно защитил кандидатскую диссертацию (1950). Трудовая деятельность началась в Горно-Алтайском учительском институте (1950), а с открытием НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова стал его первым директором.

Как у каждого первопроходца, круг деятельности С. С. Суразакова был широк и многогранен. Автор стихов, поэм, рассказов. Внес вклад в подготовку кадров нового поколения алтайских писателей, в создание писательской организации Республики Алтай. Весомы его заслуги в области образования, является автором учебников по алтайской литературе и фольклору для школ и вуза, но подлинный подвиг его связан с наукой. В области литературоведения значительно расширил рамки исторического развития письменной литературы, впервые представил литературу XIX в., провел огромную работу по реабилитации репрессированных писателей, что существенно обогатила алтайскую литературу 1920–1930-х гг.; на основе этих материалов представлена новая периодизация алтайской литературы. С. С. Суразаков целеустремленно занимался сбором и изучением устного народного творчества этносов Алтая и вводит систематизацию архивного фонда института. Является основателем многотомного свода алтайского героического эпоса «Алтайские богатыри» («Алтай баатырлар», в настоящее время издано 16 томов (1958–2019)). В алтайской фольклористике велика значимость издания его труда «Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае» (1961). По существу, с этого издания начинается подлинно-научный подход к записи, текстологии, переводу и эдичии алтайского героического эпоса. В записи С. С. Суразакова от А. Г. Калкина эпос «Маадай-Кара» вышел в академической двуязычной серии «Эпос народов СССР» (ныне «Эпос народов Европы и Азии»), который причислен к золотому фонду мировой классики. Теоретическое обобщение эпического наследия алтайцев им изложено в докторской диссертации «Этапы развития алтайского героического

эпоса» (1973). Признание в науке получила его монография «Алтайский героический эпос» (1985), как работа по исторической поэтике алтайского эпоса, опередившая свое время проницательностью эволюционных соотношений, методическим мастерством и новизной аналитического подхода. Дальнейшее продвижение сибирской фольклористической науки невозможно без учета исключительно важных результатов собирателей и научно-исследовательской деятельности С. С. Суразакова.

## Алексей Григорьевич Калкин – Гомер XX века



В этом году, 4 апреля 2020 г., исполнилось бы 95 лет со дня рождения выдающегося алтайского *кайчы* (сказителя) из рода Саал, кавалера Ордена дружбы народов, члена союза писателей СССР Алексея Григорьевича Калкина (05.04.1925, с. Паспарта Улаганского района Республики Алтай – 18.08.1998, г. Горно-Алтайск).

Дед и отец А. Г. Калкина были известными сказителями Алтая. Отец Григорий Иванович (1901–1969) родился также в с. Паспарта. От первой жены у него 7 детей (А. Г. Калкин третий), от второй жены – 2 детей. Он знал много народных сказок, легенд, мифов, преданий, загадок, пословиц. Также хорошо знал народные обычаи и обряды, был неплохим костоправом. В 1943 г. Г. И. Калкин вернулся из фронта с тяжелейшими ранениями (пятки обеих ног были оторваны осколком, в голове остался осколок от снаряда). Вследствие осложнения ранения в голову он ослеп. По словам А. Г. Калкина, он до конца своей жизни исполнял *кай*.

Алексей Григорьевич считал отца своим первым учителем в исполнении *каем* героических сказаний. От отца он усвоил более десяти сказаний, в т. ч. героический эпос «Маадай-Кара». Кроме отца, с раннего возраста он имел возможность видеть и слышать таких знаменитых сказителей, как Оспыйнак Чолтуков, Диндилей, Данил Тобоков, Тоолок Токтогулов, М. Язаров, В. Тазрашев. От них он услышал и стал исполнять известные эпические произведения: «Кан-Будей», «Кюн-Сологой», «Кан-Капчыкай» (из репертуара О. Чолтукова), «Алтай-Буучай» (из репертуара Диндилея), «Темене-Коо», «Когюдей-Мерген», «Телбен-каан», «Ескюс-уул» (из репертуара Т. Токтогулова), «Алтын-Эргек», «Очы-Бала» (из репертуара М. Язарова), «Сурды-Баатыр» (из репертуара В. Тазрашева).

Как профессиональный *кайчы* выступал с 1948 г. Наукой в записи от А. Г. Калкина зафиксировано более 40 героических сказаний (каждое имеет объем от одной до восьми тысяч стихов) и более сотни сказок, мифов, преданий, песен афористической поэзии алтайцев. 19 эпических текстов опубликованы в многотомном своде «Алтайские богатыри» («Алтай баатырлар»). Эпос «Маадай-Кара», изданный в серии «Эпос народов СССР» (ныне «Эпос народов Европы и Азии»), причислен к национальным шедеврам культурного генофонда народов мира. Эпос «Очи-Бала» вышел в двуязычной академической серии «Памятники народов Сибири и Дальнего Востока».

Научными центрами России и за ее пределами осуществлены от А. Г. Калкина звукозаписи алтайского эпоса (Пушкинский дом, Центральный дом народного творчества, Государственная консерватория им. М. И. Глинки, Институт филологии СО РАН, Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Институт фольклора Хельсинского университета и др.). Хранятся звукозаписи также в фондах всероссийского и ряда сибирских комитетов радиовещания.

Такие сказители Алтая, как С. Савдин, Т. Чачияков, Ш. Ялатов, при жизни глубоко сетовали, что у них нет учеников-наследников в сказительском искусстве. Единственный сказитель А. Г. Калкин имел по семейной сказительской линии своего преемника – сына Элбека (1953 г. р.). Репертуар Элбека Калкина сформирован главным образом из отцовского репертуара. В настоящее время мы надеемся на сына Элбека Калкина Маадья, что он продолжит великое наследие своих предков, как и всего алтайского народа.

*Н. Е. Захарова*

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## АННА НИКОЛАЕВНА МЫРЕЕВА (к 90-летию со дня рождения)

*Я прожила счастливую жизнь:  
мне удалось всю жизнь заниматься любимым делом  
и служить своему народу  
(А. Н. Мыреева)*

История североведения неразрывно связана с именем Анны Николаевны Мыреевой – ученого, посвятившего свою жизнь исследованию родного эвенкийского языка и фольклора. 22 декабря 1930 г. в с. Буяга Алданского района в семье эвенкийского охотника Николая Павлова родилась дочь. Пытливый ум, большая тяга к знаниям и саморазвитию, старательность и аккуратность во всем, четкость и организованность позволили совсем юной Анне из далекой Якутии, несмотря на все сложности того времени, окончить в 1955 г. Ленинградский государственный университет им. А. И. Герцена с отличием. Начала трудовую жизнь Анна Николаевна в Чагдинской средней школе Алданского района учителем русского языка. Затем ее перевели в эвенкийское село Кутана Алданского района. Дети-эвенки ждали учителя, который бы помог постигать малознакомый им русский язык и литературу, таким учителем и стала Анна Николаевна. Это назначение, как оказалось, было судьбоносным. Стало понятно, куда она будет вкладывать полученные знания – на благо и развитие своих эвенков. А знакомство с эвенкийскими родовыми сказаниями нимнгакалана Н. Г. Трофимова показало, насколько богат и красив может быть родной эвенкийский язык. Но не так долго проработав, влюбилась, вышла замуж и переехала за мужем в г. Якутск.



Конечно же, высококвалифицированный специалист со знанием эвенкийского языка был нужен своему народу. И узнав, что такой человек находится в Якутске, Семен Иванович Николаев, этнограф, сотрудник Института языка, литературы и истории ЯФ АН СССР, разыскал ее и смог убедить заняться увлекательной наукой во благо своего народа, для изучения родного языка. Осознав всю ответственность возложенной на нее миссии, молодая Анна Николаевна Мыреева ринулась постигать азы научной работы.

В 1957 г. Анна Николаевна поступила в Институт языка, литературы и истории Якутского филиала Академии наук сначала лаборантом, затем научным сотрудником. Первостепенной задачей своей работы она видела в описании говоров своего языка. Первой научной экспедицией и первой самостоятельной исследовательской работой, безусловно, было описание родного томмотского говора эвенкийского языка. Совместно с А. В. Романовой, которая была не только ее непосредственным руководителем, но и подругой, они выпустили очерки токкинского и

---

*ЗАХАРОВА Наталья Егоровна* – к. филол. н., н. с., Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия.

E-mail: [zakharova\\_nataly@mail.ru](mailto:zakharova_nataly@mail.ru)

*ZAKHAROVA Natalya Egorovna* – Candidate of Philological Sciences, Researcher, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch, Yakutsk, Russia.

E-mail: [zakharova\\_nataly@mail.ru](mailto:zakharova_nataly@mail.ru)

томмотского (1962), учурского, майского и тоттинского говоров (1964), а затем и «Диалектологический словарь эвенкийского языка: по материалам говоров эвенков Якутии» (1968).

Круг научных интересов Анны Николаевны определился сразу – это, в первую очередь, диалектология и лексикология. И в 1970 г. в г. Новосибирске под научным руководством Глафиры Макарьевны Василевич успешно защищает кандидатскую диссертацию. Очень символично, что она защищена по говорам алданских эвенков – «Учурский и томмотский говоры эвенкийского языка». За десять лет был накоплен большой языковой материал, который в последующем вылился не только в диалектологические работы, но и в такой труд, как «Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков» (1975) и множество научных статей. Таким образом, ее первые шаги в науке были сделаны качественно и фундаментально. А вместе с тем была заложена основа для будущих исследовательских работ. На протяжении последующих лет Анна Николаевна не переставала ездить к «своим эвенкам», как она называла сородичей, в разные регионы страны и за ее пределами. С большой любовью к своей родной культуре написаны «Лексика эвенкийского языка: Растительный и животный мир» (2001) и «Лексика эвенкийского языка: Традиционное хозяйство» (2005) – в них описана лексика, отражающая специфику этноса. В своих трудах Анна Николаевна всегда старалась показать все богатство и красоту родного языка. Итогом многолетней работы стал «Эвенкийско-русский словарь», который содержит около 30 000 слов и является наиболее полным изданием на сегодня. Словарь включен в серию «Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока» (2008).

Анна Николаевна была обеспокоена критическим состоянием эвенкийского языка, этим проблемам посвящены ряд статей в научных сборниках и выступления в СМИ. Именно это подтолкнуло в далеких 1990-х гг. группу активистов возродить национальный обрядовый праздник эвенков. В разных местах проживания эвенков он называется по-разному: Бакалдын или Икэнипкэ, но суть одна – благопожелания и благословение духов. Сегодня он отмечается повсеместно, где живут эвенки, и при соблюдении всех традиций и обрядов. Благодарные эвенки свято берегут свой праздник и передают уже новому поколению. Анна Николаевна была не только идейным вдохновителем, но и активным участником и пропагандистом. Она сама проводила обряды, пела и танцевала хороводные танцы.

С самого начала своей научной деятельности Анну Николаевну интересовал фольклор. Исследование языка, тем более такого самобытного как эвенкийский, не представляется без обращения к фольклорным произведениям. Неоценим ее вклад и в фольклористику. Совершенное знание родного языка помогли ей в фиксации и дальнейшей обработке уникальных произведений устного народного творчества эвенков. Совершенно на другой уровень поднялись эвенкийские эпические произведения. За том «Эвенкийские героические сказания», открывающий большую серию Сибирского отделения РАН «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» (1990), Анна Николаевна Мыреева была удостоена Государственной премии РФ в области науки и техники. В него вошло два сказания: «Храбрый Содани-мата» и «Всесильный богатырь Дэвэлчэн». Этот том ценен тем, что в нем запечатлен живой голос исполнителя. Имя талантливого нимнгакалана, простого охотника, таежного жителя Николая Гермогеновича Трофимова из древнего рода Бута всегда будет стоять с именем Анны Николаевны. Во время своей первой экспедиции молодая исследовательница не успела записать полный текст сказания «Иркисмондя-сонинг», так в кратком варианте он был включен в сборник «Фольклор эвенков Якутии» (1971). В то время Николай Гермогенович вызвался самостоятельно его дописать. Это был 1960 г., с этого времени началась трудоемкая работа по обработке шести циклов сказания. Это не единственный их совместный труд. Так же последнее сказание, которое Н. Г. Трофимов записал перед смертью, «Торгандун Средней Земли», оказалось последним изданием и Анны Николаевны, которое вышло в свет уже после ее смерти в 2013 г. Это самое крупное и уникальное эпическое произведение эвенков.

А. Н. Мыреева сама выступила в качестве информанта, подготовила и издала эвенкийские сказки, услышанные ею в детстве. Они вышли в разных научно-популярных журналах. Совместная работа с Г. И. Варламовой отличается своей теоретической направленностью в анализе фольклорных текстов. Это изданные сборники «Типы героических сказаний эвенков» (2008),

вариант сказания о Нюнгурмок (2015), записанный в 1989 г. А. Н. Мыреевой и Г. И. Варламовой во время научной экспедиции к хабаровским эвенкам.

Анна Николаевна Мыреева совмещала свою научную деятельность с преподавательской. Долгое время преподавала на кафедре северной филологии Якутского педагогического училища и Якутского государственного университета. Ею написано множество учебных пособий в помощь студентам по родному языку, а также разговорников и словарей для начинающих и не владеющих родным языком эвенков. Анна Николаевна занималась переводческой деятельностью. Ею переведены на эвенкийский язык произведения А. С. Пушкина, детские стихи А. Л. Барто, а также эвенкийские фольклорные произведения на русский и якутский языки. Сегодня популярны эвенкийские песни, написанные и переведенные Анной Николаевной. А за перевод «Евангелия от Луки» она была удостоена высокой награды Русской Православной церкви – Ордена Святой равноапостольной княгини Ольги III степени.

Анна Николаевна Мыреева – известный тунгусо-маньчжуровед, специалист в области лексикологии и диалектологии эвенкийского языка, поэт, переводчик, полевой исследователь, побывавшая во всех местах компактного проживания эвенков от Красноярского края до Сахалина, от берегов Северного Ледовитого океана до Внутренней Монголии (КНР). Она была активным общественным деятелем, болеющим за судьбу своего народа и пламенным коммунистом, верящим в справедливость и беззаветно любящим жизнь. Вся научная и общественная деятельность Анны Николаевны была направлена на возрождение, сохранение и развитие языка и культуры своего эвенкийского народа.

А. С. Халилов

Институт Фольклора Национальной Академии наук Азербайджана

## АКАДЕМИКУ МУХТАРУ КАЗЫМОГЛУ ИМАНОВУ 65



Мухтар Казым оглу Иманов родился 28 мая 1955 г. в с. Ахура Шарурского района Нахичеванской Автономной Республики Азербайджанской ССР. В 1977 г. окончил филологический факультет Азербайджанского государственного университета (ныне Бакинский государственный университет). В 1980–1983 гг. проходил обучение в аспирантуре в Институте литературы им. Низами при НАНА в области теории литературы. В 1984 г. защитил кандидатскую, в 2007 г. – докторскую диссертацию. В 2014 г. избран членом-корреспондентом НАНА.

М. Казымоглу начинал свою трудовую деятельность учителем азербайджанского языка и литературы в восьмилетней школе с. Хамзели Шарурского района Нахичеванской Автономной Республики (1977–1980). После окончания аспирантуры, в 1983–1992 гг. трудился в качестве младшего научного

сотрудника, затем научного сотрудника и старшего научного сотрудника в отделе мифологии Института литературы им. Низами при Национальной Академии Наук Азербайджана. В 1992–2000 гг. был главным редактором в издательстве «Язычы». В 1999 г. участвовал в выборах и был избран членом муниципалитета им. М. А. Расулзаде г. Баку. В 2001–2003 гг. работал во «Дворце Фольклора» научно-культурного центра при НАНА в качестве старшего научного сотрудника. После переименования центра в 2003 г. в Институт Фольклора исполнял обязанности ведущего научного сотрудника в отделе фольклора тюркских народов. С 2011 г. – директор Института Фольклора НАНА.

М. Казымоглу – известный учёный в области литературоведения и фольклороведения. Изданы 7 его научных книг, в т. ч. посвящённых актуальным проблемам фольклороведения («Психологизм в современной азербайджанской прозе», 1991; «Архаические корни смеха», 2005; «Поэтика народного смеха», 2006; «Удвоение образа в фольклоре», 2011; «Эпос. Проза. Проблемы», 2011; «Портреты», 2013; «Фольклор – это прошлое и настоящее», 2014), больше 100 научных статей, а также многочисленные публицистические труды. Последовательно занимаясь сбором, исследованием и публикацией фольклора, учёный является руководителем проекта и соавтором многих книг по этой части. Множество трудов опубликовано в зарубежных странах. Выступал с докладами на многочисленных международных симпозиумах, конференциях и конгрессах. Под его руководством было подготовлено 5 докторов философии.

С 2011 г. является Председателем научного Совета Института Фольклора и Совета по защите научных диссертаций в области фольклороведения. Главный редактор самого влиятельного издания в области фольклороведения в Азербайджане, журнала «Архетип», член редакционной коллегии научных журналов «Деде Горгуд» и «Тюркология». М. Казымоглу – председатель

---

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

E-mail: [aqaverdi@yandex.ru](mailto:aqaverdi@yandex.ru)

*KHALILOV Agaverdi Sarkhan oglu* – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Head of Chair, Folklore Institute, National Academy of Sciences of Azerbaidzhan, Baku, Azerbaidzhan.

E-mail: [aqaverdi@yandex.ru](mailto:aqaverdi@yandex.ru)

Экспертного Совета и руководитель научно-методического семинара по литературе Государственной Комиссии по приёму студентов. Член Совета управления вещанием общественной телевизионной и радиовещательной компании.

Монографии М. Казымоглу «Архаические корни смеха» и «Поэтика народного смеха» – серьёзные научные труды, направленные на исследование теоретических вопросов в азербайджанском фольклороведении. В этих произведениях, где показано отличие смеха в фольклоре от смеха в письменной литературе, его самобытность и уникальная функция, выдвигается научная концепция народной смеховой культуры Азербайджана, глубоко исследуется архаическая семантика народного смеха, его мифологическая и магическая суть, указана неверность тенденции отнесения критериев «убивающего смеха» к образцам комического фольклора, показана ведущая роль животворящего смеха в фольклоре, абсолютное отличие комических конфликтов от серьёзного противостояния, выдвинуты основательные доводы в связи с оказанием влияния именно этого фактора, главным образом, на сюжет и структуру образов.

Защитив докторскую диссертацию по теме «Генезис и поэтика смеха в азербайджанском фольклоре» (2007), М. Казымоглу продолжает исследования в этом направлении в своём труде «Удвоение образа в фольклоре» (2011), где впервые предметом исследования стали проблемы героя и заменяющего образа, героя и антигероя, героя и лже-героя, и было выявлено, что удвоение образа пришло из мифологии (в особенности, из мифов о близнецах), что нашло своё отражение во многих жанрах и характерных моделях (правитель и шут, умный и глупец, праведник и лжец, баланс и дисбаланс и т. д.). Указав на то, что эти модели являются характерными не только для народной литературы, но и для народной культуры, в целом предоставив фактические материалы и подкрепив теоретическими соображениями, М. Казымоглу обращает внимание на крайне важный вопрос – понятие «фольклор» ни в коем случае не ограничивается только народной литературой, в него входят и народная музыка, народные игры, народное ткачество, народная архитектура, народная медицина, народная одежда и другие сферы. Такой подход к крупномасштабному пониманию фольклора несёт важнейшее научное значение в двух аспектах: а) фольклор изучается в единстве с этнографией; б) особенно учитывается то, что фольклор создан на основе устных традиций. М. Казымоглу, обращая особое внимание на вопрос устности, указывает, что образцы народной литературы, в отличие от письменной литературы, создавались в процессе выражения, и рассматривает этот факт как один из основополагающих вопросов в фольклороведении. Не случайно в своих статьях, посвящённых собиранию фольклора, принципам составления и исследования «Некоторые базовые принципы собирания и систематизации фольклора», «Короглу: проблемы, размышления», «Карабахский фольклор: от проблем к перспективам», «Ашугское искусство и исторические обычаи», «Азербайджанское фольклороведение: история и современность» и др., указывает на ошибки, исторически допускаемые фольклороведами, не учитывавшими тонкости самого процесса устного творчества и сказительского искусства. Исходя из выводов, сделанных М. Казымоглу, важно принимать во внимание сам процесс сказания в таких жанрах, как баяты, плачи, анекдоты, сказки, дастаны, дабы исключить серьёзные ошибки в научном описании и классификации, составлении и изучении данных жанров. К примеру, изучение саза отдельно от песен, а песен отдельно от саза, не придавая особого значения тому, насколько зависимы ашугские стихи от ашугской музыки, приводит к серьёзным недостаткам во многих исследовательских работах в данной области.

Придавая особое значение литературному наследию и наследованию, и относясь с великим уважением ко всем предыдущим исследователям, выявляя наиболее ценные образцы азербайджанского фольклороведения, М. Казымоглу считает самобытность фольклора основным критерием закономерности в народном творчестве. По мнению М. Казымоглу, художественно-эстетическое богатство фольклора и его национальная суть отражаются в натуральности источника сказания и в таком виде текст представляет для науки особую значимость.

## IN MEMORIAM

*Н. А. Хуббитдинова*

Уфимский федеральный исследовательский центр РАН

### ГУЛЬНАР ЮЛДЫБАЕВА И МИР ТЮРКСКОГО ЭПОСОВЕДЕНИЯ

...Олоно оло итегез, –  
Кәңәш алып йөрөгөз;  
Кесене кесе итегез, –  
Кәңәш биреп йөрөгөз.

(Урал батыр аманатынан)

... Старшего по годам чтите, –  
Слушайте советов его;  
Младшего по годам чтите, –  
Давайте советы ему.

(из завета Урал-батыра)

Эпос «Урал-батыр» является древним эпическим памятником башкирского народа. Он является неким сводом законов для жизни людей, прививает им нравственно-этические принципы, позволяющие жить в мире и согласии. Он привлекает к себе своей жизнеутверждающей силой как обычных людей, так и ученых исследователей. Сегодня немало трудов, посвященных эпосу «Урал-батыр», в которых он разносторонне исследуется в различных научных направлениях языковедами, философами, литературоведами и, конечно же, фольклористами (А. И. Харисов, А. Н. Киреев, А. С. Мирбадалева, А. А. Петросян, Д. Ж. Валеев, Н. Т. Зарипов, М. М. Сагитов, С. А. Галин, А. М. Сулейманов, Р. Ф. Рязанов, Ф. А. Надршина, Г. Н. Хусаинова, З. Г. Аминев, В. Г. Котов). Среди них достойное место занимала и Гульнар Вилдановна Юлдыбаева (1976–2020).



Гульнар Юлдыбаева родилась 28 декабря 1976 г. в с. Саитбаба Гафурийского района Башкирии в многодетной семье младшим ребенком. Окончив в 1994 г. Саитбабинскую среднюю школу, она поступила учиться на Факультет башкирской филологии и журналистики Башкирского государственного университета. Учебу совмещала с работой, сперва в школе воспитателем, затем с 1997 г. работала лаборантом-исследователем отдела фольклора и искусств (ныне фольклористики), которым руководил д. филол. н. А. М. Сулейманов. Окончила университет в 2000 г., в 2006 г. в г. Казани успешно защитила кандидатскую диссертацию на тему «Сюжет и стиль эпоса “Урал-батыр”» (рук. Г. Р. Хусаинова). Таким образом, от лаборанта-исследователя она выросла до ведущего научного сотрудника отдела фольклористики (2019).

Говорят, среди ученых бывают кабинетные исследователи и полевики. Гульнар Юлдыбаева относится ко второй категории. Почти с момента возобновления экспедиционных выездов в Институте, с 2003 г. она была неустанным их участником. Порой выезды осуществлялись не один раз в летний период, а по несколько раз в течение года. И летом, и весной, и осенью Гульнар Юлдыбаева вместе с другими сотрудниками пешком отмеряла многие километры и по крупицам собирала сокровища устного народного творчества. Из более чем 30 экспедиций

---

*ХУББИТДИНОВА Нэркэс Ахметовна* – д. филол. н., г. н. с. отдела литературоведения, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия.

E-mail: [narkas08@mail.ru](mailto:narkas08@mail.ru)

*KHUBBITDINOVA Nerkes Akhmetovna* – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher, Department of Literary Studies, Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia.

E-mail: [narkas08@mail.ru](mailto:narkas08@mail.ru)

Г. В. Юлдыбаева была руководителем 9 научно-исследовательских выездов в районы как Республики Башкортостан, так и за ее пределами, где компактно проживают башкиры. Результаты всех экспедиций были опубликованы в сборниках материалов, составителем и сосоставителем которых неизменно была она сама: «Современный фольклор башкир северного Башкортостана» (2008), «Экспедиционные материалы: Балтачевский район» (2008), «Духовные сокровища башкир Саратовской и Самарской областей» (2008), «Экспедиционные материалы челябинских башкир» (2012), «Диалог культур: Курганская область» (2019), «Диалог культур: Пермский край» (2020) и т. д. Также она принимала участие в международных экспедициях – на Алтай в 2012 г., в Хакасию в 2017 г. С 2000 г. из более чем 20 проектов, поддержанных РГНФ и РФФИ, она была руководителем 9 грантов.

Как уже было сказано, Г. В. Юлдыбаева была автором более 400 публикаций, из которых одна монография «Сюжет и стиль эпоса “Урал-батыр”» на башкирском языке, более 20 сборников материалов фольклорных экспедиций (составитель), статей, изданных в различных научных изданиях, цитируемых в международных индексах цитирования, журналах РИНЦ, рекомендованных ВАК и Министерством образования и науки РФ, сборниках материалов научных конференций различного уровня.

Монография Г. В. Юлдыбаевой «Сюжет и стиль эпоса “Урал-батыр”» (Уфа, 2007) призвана обобщить опыт предыдущих ученых, в ней она подробно рассматривала мотивы, сюжет и стиль эпоса, акцентировала свое внимание, прежде всего, на их художественно-эстетические особенности и роль в развитии основного сюжета. В 2014 г. по проекту Гульнар Юлдыбаевой издан архивный первоисточник эпоса «Урал-батыр» с параллельной подачей его на кириллице. До настоящего времени полная версия исходного текста эпоса не издавалась. Поэтому академическое факсимильное издание башкирского эпоса сегодня является весьма актуальным и значимым (Уфа, 2014).

В последние годы Г. В. Юлдыбаева вплотную приступила к разработке темы будущей докторской диссертации, посвященной более углубленному и обширному изучению поэтики башкирского эпоса в целом. В целях расширения диапазона своих исследований, она обращалась не только к башкирскому эпосу, но и эпическим памятникам других тюркских народов. Она смело вышла на международную арену, стала своим близким другом и коллегой для многих ученых тюркского мира. Активное общение с известными учеными из разных республик РФ и ближнего зарубежья Н. О. Тадышевой (Алтай), Т. Г. Басанговой (Калмыкия), Н. С. Майнагашевой (Хакасия), Т. А. Бакчиевым (Киргизия), Ж. С. Эшанкуловым (Узбекистан), А. А. Амбарцумян (Армения) и другими позволило ей работать в этом направлении плодотворно и целенаправленно. Подобная исследовательская работа способствовала бы выявлению общих и сходных моментов в поэтике эпических произведений разных народов и башкирского эпоса, установлению самобытных этнических традиций последнего. Гульнар Юлдыбаева, продолжая традиции предыдущих ученых, связывала собой башкирскую науку с научным тюркским миром.

Г. В. Юлдыбаева до последних дней проделывала титанический труд. Она практически завершила многолетнюю работу над своими томами из академической серии «Башкирское народное творчество». Так, том «Народная медицина» представляет собой первый в башкирской фольклористике опыт изучения народной медицины. В томе воссоздана целостная картина народного целительства башкирского народа. Том «Из записей XX–XXI вв.» состоит из фольклорных материалов, собранных во время экспедиций 1959–1990 и 2003–2019 гг. Здесь представлены все традиционные жанры башкирского фольклора. Том «Башкирский народный эпос “Заятуляк и Хыхулы”» включает в себя все варианты эпоса, записанные как в предыдущие, так и в последующие года во время фольклорных экспедиций различных лет.

Безвременный ее уход во многом вверх научное сообщество в шок и погрузил в безутешное горе коллег, друзей, родных и близких. Она всегда жила теми нравственно-этическими, человеческими принципами, которыми изобилует эпос «Урал-батыр», один из постулатов которого мы привели в эпиграфе – старших уважала, младшим помогала советом, своим примером и опытом вела за собой многих.

Гульнар Юлдыбаева навсегда останется в наших сердцах молодой, красивой женщиной и успешным ученым с большой буквы.

## **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 предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40x50 мм и не более 120x170 мм. К ним прилагается список подрисовочных 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 ”**

**№ 4 (20) 2020**

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

Подписано в печать 29.12.2020. Формат 70x108/16.  
Печ. л. 14,0. Уч.-изд.л. 14,25. Тираж экз. Заказ №.

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