

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».

Сентябрь 2021

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

А. Н. Николаев, д. б. н.

Заместители главного редактора

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

Ответственный редактор

М. В. Куличкина

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

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

Выпускающий редактор: *Р. В. Корякина*

Члены редакционной коллегии серии:

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

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY. SERIES "EPIC STUDIES"

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

September 2021

"VESTNIK OF NEFU" EDITORIAL BOARD

Head Editor

A. N. Nikolaev, Dr. Sci. Biology

Deputy Chief editors

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

Executive editor

M. V. Kulichkina

THE EDITORIAL BOARD OF THE SERIES

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

Executive editor: *R. V. Koryakina*

The members of the editorial board of the series:

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

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Говенько Т. В.</i> Стратификация эпоса в трудах академика А. Н. Веселовского	5
<i>Амбарцумян А. А.</i> Армяно-иранский эпос «Ростам Зал» и «Давид Сасунский»	19
<i>Манджиева Б. Б.</i> О сюжетосложении песни малодербетовского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар»	26
<i>Османова Г. З.</i> Мифологическое пространство в эпосе «Книга моего деда Коркута»	35
<i>Вртанесян Г. С.</i> Отражение Ильина дня в эпических и фольклорных текстах	43
<i>Кемберли Б. Н.</i> Истоки физической культуры в огузском героическом эпосе и в азербайджанской традиционной культуре	58
<i>Кузьмина А. А.</i> Вклад Н. В. Емельянова в исследование мотивов якутского героического эпоса	67
<i>Борисов Ю. П.</i> Русизмы в раннем тексте олонхо «Ала Булкун бухатыр»: семантические и функциональные аспекты	76
<i>Анисимов Р. Н., Корякина Р. В.</i> Лексемы-историзмы якутского эпоса, имеющие параллели в монгольских языках. Часть I	88
<i>Suleymanov S. S.</i> The Arabic lexical units in Medieval literary Azerbaijani	110

РЕЦЕНЗИИ

<i>Кузьмина Е. Н.</i> Рец. на энциклопедию: Фольклор народов Башкортостана	124
<i>Фазлутдинов И. К.</i> Рец. на кн.: Мухаметзянова Л. Х. Татарские дастаны в мировой цивилизации	127
<i>Исаева А. К.</i> Рец. на кн.: Маничкин Н. А. Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов	130

ЮБИЛЕИ

<i>Ефимова Л. С., Илларионова Т. В.</i> Научная деятельность профессора В. В. Илларионова (к 75-летию юбилею)	134
<i>Филиппов Г. Г.</i> Исследователь языка, поэтики и педагогики олонхо (к 75-летию юбилею Н. И. Филипповой)	136

ХРОНИКА

<i>Лиджиев М. А.</i> Вклад А. Ш. Кичикова в развитие и становление калмыцкой филологической науки (к 100-летию со дня рождения)	138
---	-----

CONTENT

<i>Govenko T. V.</i> The stratification of epic in the works of academician Aleksandr Veselovsky	5
<i>Hambardzumyan H. A.</i> The Armenian-Iranian epic <i>Rostam Zal</i> and the epic <i>David of Sassoun</i>	19
<i>Mandzhieva B. B.</i> On the plot of the Maloderbetovsky cycle songs of the Kalmyk heroic epic <i>Jangar</i>	26
<i>Osmanova G. Z.</i> The mythological space in the epic <i>The Book of Dede Gorgud</i>	35
<i>Vrtanesyan G. S.</i> The depiction of the St. Elijah's Day in epic and folklore texts	43
<i>Qemberli B. N.</i> The roots of physical culture in the Oghuz heroic epic and in Azerbaijani traditional culture	58
<i>Kuzmina A. A.</i> Contribution of Nikolay Emelyanov to the studying of motifs of the Yakut heroic epic	67
<i>Borisov Yu. P.</i> Russisms in early olonkho text <i>Ala-Bulkun bogatyr</i> : semantic and functional aspects	76
<i>Anisimov R. N., Koryakina R. V.</i> Lexemes-historical words of the Yakut epic with parallels in the Mongolian languages. Part 1	88
<i>Suleymanov S. S.</i> The Arabic lexical units in Medieval literary Azerbaijani	110

REVIEW

<i>Kuzmina E. N.</i> Review of the encyclopaedia "Folklore of the peoples of Bashkortostan"	124
<i>Fazlutdinov I. K.</i> Review of the book "Tatar dastans in world civilisation" by L. Kh. Mukhametzhanova	127
<i>Isaeva A. K.</i> Review of the book "Shamanism and spiritual-magical practices of Kyrgyz people" by N. A. Manichkin	130

ANNIVERSARY

<i>Efimova L. S., Illarionova T. V.</i> Research activities of professor Vasilii Illarionov (to his 75 th anniversary)	134
<i>Filippov G. G.</i> Researcher of olonkho language, poetics and pedagogy (to the 75 th anniversary of Nina Filippova)	136

CHRONICLE

<i>Lidzhiev M. A.</i> Anatoliy Kichikov's Contribution to the development and formation of the Kalmyk philological science (to the 100 th anniversary)	138
--	-----

УДК 398.22

DOI 10.25587/14978-0541-3882-p

Т. В. Говенько

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

СТРАТИФИКАЦИЯ ЭПОСА В ТРУДАХ АКАДЕМИКА А. Н. ВЕСЕЛОВСКОГО

Аннотация. О многословном составе эпоса в свое время писали А. Н. Афанасьев, О. Ф. Миллер, Ф. И. Буслаев и др., но только А. Н. Веселовский предпринял попытку рассмотреть это явление с точки зрения контактно-генетических связей и типологических сходжений в эпическом мотиво- и сюжетосложении. Отказавшись от абстрактных размышлений об эстетических достоинствах эпоса, А. Н. Веселовский одним из первых сделал ставку на знаковую систему с организованной поэтикой и сюжетно-композиционной структурой. Руководствуясь идеей эволюции сознания, процессов восприятия и воспроизведения эпических текстов, ученый искал причины и следствия видовой проектировки эпической традиции в когнитивных способностях «коллективного разума» к рецепции и репродукции, в сложившихся у того или иного этноса социальных норм и институтов, в наличии или отсутствии военно-политических конфликтов и отношения к ним общества, в пребывании или непрестанности народа под национальным гнетом, в межнациональном диалоге, в прагматике ценностных суждений, в конфронтации между старыми идеалами и новыми условиями жизни и т. д. Другими словами, вопрос видовой стратификации решался А. Н. Веселовским с методологической точки зрения. Выясняя условия формирования «внутренней законности народно-поэтического организма», он не только выявил разные виды эпических образований, но и обнаружил надежные критерии для классификации эпических конгломератов. Пользуясь текстологическим и источниковедческим методами комплексного анализа трудов А. Н. Веселовского об эпосе, нам удалось выявить данные им характеристики для разных эпических пластов с сохранением авторских формулировок. Ученый не устанавливал между ними обязательной эволюционной связи, как и не отрицал возможности перехода от одного вида эпоса к другому, если для того были созданы объективные предпосылки. Принципиальное значение для него имела сама методика опознания вида текста по признакам, которые определяют его феноменологию, семантическую структуру, функционирование словесно-художественных универсалий, и его места в многослойном составе эпического наследия.

Ключевые слова: фольклор; эпос; эпические памятники; эпосоведение; фольклористическая текстология; методология; стадийно-типологический метод; сравнительно-исторический метод; классификация эпоса; научное наследие А. Н. Веселовского.

Т. V. Govenko

The stratification of epic in the works of academician Alexandr Veselovsky

Abstract. Although A. N. Afanasyev, O. F. Miller, F. I. Buslaev and others wrote about the multi-layered composition of the epic, Alexandr Nikolaevich Veselovsky was the only one to take an attempt to consider this phenomenon from the point of view of contact-genetic relations and typological mergers in the epic motion and plotting. Refusing abstract reflections on the aesthetic advantages of the epic, A. N. Veselovsky was one of the first to decide on a sign system with an organized poetic and plot-composite structure. Guided by the idea of the evolution of consciousness, processes of perception and reproduction of epic texts, the scholar searched for the causes and consequences of the species division of the epic tradition in the cognitive abilities of the “collective mind” to receive and reproduce; in the social norms and institutions that were established in the present ethnos;

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

E-mail: govenko@mail.ru

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

E-mail: govenko@mail.ru

in the presence or absence of military-political conflicts and attitudes towards them; in people's experiencing or not experiencing oppression in their state; in an interethnic dialogue; in pragmatics of value judgments; in confrontation between old ideals and new living conditions, etc. In other words, the species stratification was explained by A. N. Veselovsky from a methodological point of view. Identifying the conditions for the formation of the "internal legality of the people's poetic organism", he revealed different types of epic formations; moreover, he discovered reliable criteria for the classification of epic conglomerates. Taking advantage of the complex analysis of the works by A. N. Veselovsky on the epic, we managed to identify the properties described by him in various epic layers, while preserving his original wording. The scholar did not establish the mandatory evolutionary relationship between them; neither did he deny possible transitions from one type of epic to another, if objective prerequisites were created. The most important thing for him was the methodology itself making it possible to identify the type of a text with the use of the properties that determine its phenomenology, semantic structure, functioning of verbal-artistic universal, and its places in the multi-layered composition of the epic heritage.

Keywords: folklore; epic; epic monuments; epic studies; folkloristic textology; methodology; stadial-typical method; comparative historical method; epic classification; A. N. Veselovsky's scholarly heritage.

Введение

Поставив перед собой задачу извлечь «предание» из личного творчества, А. Н. Веселовский столкнулся с проблемой многослоевого состава эпоса. В связи с этим он разработал уникальную методику для опознания эпических текстов по видовым признакам. Делая ставку на фактологию, которая, по его мнению, должна была предоставить объективные научные результаты, Веселовский тем самым дал повод следующему поколению ученых размышлять о сильном влиянии на него западноевропейского позитивизма второй половины XIX в. При этом именно такой подход позволил ему одному из первых заговорить о систематизации, классификации, стратификации эпоса, как о наиболее эффективных приемах при компаративистском подходе, способных обеспечить исследователей источниковедческой базой, заложить прочный фундамент для будущих указателей мотивов, сюжетов, топосов, приемов поэтического стиля и т. д., необходимых, с его точки зрения, как для изучения глубинного нарративного слоя, так и диалектики эпоса от момента его зарождения до личного творчества.

В книге «Историзм былин и специфика фольклора» (1982) С. Н. Азбелев писал: «О стадильных разновидностях эпоса говорил в свое время А. Н. Веселовский, эрудиция которого позволяла обобщить историю эпоса на материале различных стран мира» [1, с. 25], ему же принадлежит «стройная и достаточно универсальная схема закономерностей, которым подчиняется эволюция национального эпоса» [1, с. 25]. По мнению Азбелева, «А. Н. Веселовский различал четыре стадильные формы эпоса» [1, с. 25]: первая форма – лирико-эпические песни, которые слагались по горячим следам исторического события; вторая форма – эпические песни, они поются через поколение; третья форма – циклы песен, спевание вокруг одного лица; четвертая форма – эпопея. Эту классификацию А. Н. Веселовский действительно применял к общей картине исторического развития эпоса, однако она не могла удовлетворить запрос на изучение многослоевого состава эпоса, дать оценку контактно-генетическим связям и типологическим схождениям его «внутреннего роста», учесть специфику процессов, связанных с национальной и культурной самоидентификацией и т. д. Именно поэтому ученый был вынужден продолжить поиск новых методологий, опирающихся на феноменологию, семантическую структуру, функционирование словесно-художественных универсалий эпического текста.

Наблюдения над «живой» эпической традицией: русской, сербской, новогреческой, финно-угорской, кавказской, монгольской и т. д., – позволили А. Н. Веселовскому предположить, что эпическая система, несмотря на типологическое сходство, в каждом из этносов складывалась по индивидуальному сценарию, требующему объяснения. На особенностях сложения эпических текстов отразились многие факторы: когнитивные – способность «коллективного разума» образовывать новые связи относительно новых событий и воспоминаний; качество социальных норм и институтов; наличие или отсутствие военно-политических конфликтов; пребывание или непробывание под национальным гнетом; участие в межнациональном диалоге; возможности прагматического воспроизведения в устном народном творчестве общественного мнения

и идеала; уровень ценностных суждений и многое другое. От этого зависела специфика сюжетообразующих центров в дальнейшем развитии эпоса. Так, например, «Песнь о Роланде» выделяется религиозно-фанатичным пафосом, поскольку «религию, ставшей национальной (ведь воспринимали ее именно так), необходимо было защищать, отстаивать ее превосходство над неверующими» [2, с. 265]; «Песнь о Нибелунгах», хоть и является подлинно-национальным героическим эпосом, выросла из сказочной истории о Зигфриде, а русский эпос сплотился вокруг собирательного образа князя Владимира, но он – не историческое лицо и «не герой, а лишь связующий центр для других богатырей» [2, с. 267]. Рецензируя труды коллег, А. Н. Веселовский отмечал, что они редко учитывали эти факторы, приписывая общие признаки произведениям, генеалогия которых не совпадала.

Таким образом, видовая стратификация эпоса должна была предоставить критерии для установления «внутренней законности народно-поэтического организма» [3, с. 170] и обосновать причины разновидности эпических образований. К примеру, А. Н. Веселовский не видел основания для типологизации древних *chansons de geste* Каролингского цикла и бретонского романа. По его оценке, они относились к разным видам эпоса как с точки зрения общественного и личного мирозерцания, так и с позиции представления и восприятия героических типов и их деяний. «Очень вероятно, – писал А. Н. Веселовский по этому поводу в рецензии “Новые исследования о французском эпосе” (1885), – что в основе всех явлений лежит нечто общее, но едва ли не рано приступать к его объяснению, не разбив на отдельные группы упомянутые выше факты и не изучив в каждой особо их психологическую причинность» [4, с. 245], – только тогда станет очевидным, что идеалы бретонского романа «ближе к таким произведениям, как Floire et Blanceflor, Athis et Prophilias» [4, с. 245].

Стратификация эпоса

На основании комплексного анализа свода трудов А. Н. Веселовского мы реконструировали созданную им стратификацию эпоса, сохранив авторские формулировки и критерии для каждого вида. Между ними ученый не закреплял обязательную эволюционно-преемственную связь, как и не отрицал возможности перехода, если для того были созданы объективные предпосылки.

1. Мифологический или ритуальный вид эпоса

Первые вербально-демонстрационные признаки этой разновидности эпоса А. Н. Веселовский обнаружил в обрядовой поэзии поминальных песен, прославляющих жизнь предков и покинувшего этот мир человека. «Расстояние» между рождением и смертью объекта оплакивания ученый посчитал объективной предпосылкой к возникновению рассказа о нем и его жизни. Чередование «лирических сетований» с воспоминаниями об усопшем повлияло на стереотипию формальных показателей эпоса: земная биография входит в эпический блок и реализовывается посредством речевых норм языка и простейших повествовательно-художественных схем, а эмоциональное сопровождение со «жгучими аффектами горя и ликования» [5, с. 237] формирует нормы риторики и исполнительской традиции эпических текстов. В итоге получается «речитатив с лирическими порывами, обращениями, припевом; драматическое действие без драмы» [6, с. 578]. Похожей точки зрения придерживался и английский филолог С. М. Боура [7, с. 15–22].

Поскольку в родовом быте у исторически не сложившегося народа «нет еще унаследованного традицией стиля, нет эпического схематизма, нет типических положений, которые позднейшая эпика будет вносить в изображение любого события, нет приравнения восплаемого лица к условному типу героя, героизма и т. п.» [5, с. 231] – родо-племенной певец поет о том, что знает, и его текст тесно связан с действительностью, с настоящим. Идеализация была прочно связана с целеполаганием, а время было цикличным, как сама природа. «Схемы героического эпоса, существовавшие в этой первичной стадии развития, могли быть только бесцветны: идеализация совершалась в формах небесного мифа, потому что на земле нет для нее условий, нет громких подвигов, нет истории» [8, с. 507], – подчеркивал А. Н. Веселовский. Сравните этот вывод с заключением С. Ю. Неклюдова в работе «Закономерности стадияльной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири» (1986): «На ранней стадии становления жанра, когда исторические представления еще не сформировались,

а мифологическое сознание безраздельно господствует, рубеж между разными типами фольклорного повествования довольно зыбкий» [9, с. 65]. То есть, в данном случае мы можем возразить Е. М. Мелетинскому, который неоднократно подчеркивал, что А. Н. Веселовский преувеличил роль «музыки и танца по отношению к поэзии» [10, с. 25] и недооценил роль ритуально-мифологического комплекса в формировании эпоса, в то время как Веселовский связывал эпос с пляской и драматической игрой не меньше, чем с «содержанием, заимствованным из старого мифа, предания» [6, с. 578]. «Миф в таком эпосе преобладает, – подчеркивал А. Н. Веселовский, – условия героизма слишком слабы, чтобы стать на первом плане, часто элементы мифический и героический сливаются. В этом случае можно говорить о более прочных отношениях эпоса с мифом» [11, с. 295], так как в нем «сохранились следы его древнего прикрепления к обрядовому акту: именно к акту заговора, заклинания, гадания» [12, с. 354]. Другими словами, эпическая поэзия в синкретической формации представлялась ученому сопряженной с ритуальным обрядом и мифическим преданием, задавшими ей структурообразующие и семантико-стилистические параметры, и способной законсервироваться в подобном виде.

Художественная система ритуально-мифического эпоса, сформировавшись внеисторически, могла трансформироваться и в сказочно-героическую эпопею. Такой путь был свойственен тем народам, которые не испытали яростных распр между племенами даже в период роста национального самосознания, и тем, у которых сохранились пережитки идеологии родового строя. Размышляя в этом контексте над двойственной природой богатырской сказки, Веселовский выделял архаическую сказку – предшествующую классическому героическому эпосу, и юмористическую животную сказку – завершившую эволюцию эпоса.

Типологическими признаками мифологического или ритуального вида эпоса А. Н. Веселовский обозначил:

- способ познания окружающего мира через «формулу мифа» [13, с. 54–55];
- эпические схемы, которые «не разнообразны и просты и оригинальность их обуславливается качеством центров, вокруг которых они кристаллизуются» [8, с. 508];
- дуализм;
- «первобытную историческую обстановку» [8, с. 508], которой придается сакральное значение;
- избранничество: чудесное рождение героя, его необычное детство, обладание магической силой и т. д.;
- сюжетообразующие функции мифопоэтических приемов: о вещих снах, о предзнаменованиях, о предсказании событий, предопределяющих судьбу и т. д.;
- противопоставление первопредку, демиургу, шаману, культурному герою и т. д. чудовищ, великанов и т. д.;
- инициативные события: богатырские состязания, брачные состязания, героическое сватовство, свадебные поездки героя, магический сон, пленение и т. д.;
- исполнитель владеет магией слова и знает сакральные формулы, его чествуют «как носителя заповедной обрядовой мудрости; когда он являлся – садили на особое место, седалище <...>, с которого он вещал» [12, с. 344].

К этому виду А. Н. Веселовский относил «Калевалу», «Нарты», «Веды», алтайские, калмыцкие, монгольские сказания, эддическую поэзию, духовные стихи о Егории Храбром и прочее.

2. Лирико-эпический или лирико-героический вид эпоса

«Героические песни являются отражением исторических моментов» [8, с. 507] и формируются у тех народов, где историческая парадигма уже начинает доминировать над мифологической. В результате военных конфликтов оттаивались «новые интересы, столкновения объединяли племенное сознание» [5, с. 236]. Лирико-эпические песни слагались по горячим следам исторического события, затронувшего народные интересы и взволновавшего коллективное воображение, «когда решается судьба сложения, поднятия или падения народности» [8, с. 507], защиты родины от национального врага, и потому отличались «страстным» воспеванием героического идеала. В противном случае, подчеркивал А. Н. Веселовский, героический эпос не развивался.

Наблюдения над лирико-героическими песнями привели многих специалистов к выводу, что естественной почвой не только для создания, но и для сбережения сложившейся нормы этого жанра, стал дружинно-родовой или военный быт. С этой точкой зрения был согласен и А. Н. Веселовский. Он считал, что древние лирико-эпические песни исполнялись так же, как и обрядовые – коллективно.

В работе «Эпические повторения как хронологический момент» (1897) ученый писал, что «древнегреческий дифирамб, до его видоизменения в V–IV веках, пелся хором: певец повествовал о страданиях либо подвигах бога или героя, хор подхватывал, отвечая. Хором пелись, по всей вероятности, и похоронные и героические песни у готов и франков. <...> И теперь еще раздаются в хоровом исполнении старые эпические песни и игровые балладного содержания. Их характерная черта – припев, *refrain*, и подхватывание стиха из одной строфы в другую» [14, с. 310–311]. То есть, можно предположить, что сначала дружинный певец был запевалой и непосредственным участником «военных былей и подвигов», и при этом он занимал высокое положение в обществе, как распределитель и руководитель песенного обряда, о чем свидетельствуют традиционные эпитеты «великий», «старый», «мудрый», «вещий» и т. д. Однако несмотря на явный «личный почин», ни в сознании самого певца, ни в социуме его деятельность еще не могла быть осознана «как индивидуальный процесс, отделяющий поэта от толпы» [15, с. 60]. Его задача не подразумевала, как мы сказали бы сейчас – работы над текстом. Он должен был транслировать словом силу и мощь дружины, не посрамившей памяти предков, и сохранить «прошлое» в идеальном состоянии для потомков.

Этих же «сакральных» принципов придерживались и последующие поколения исполнителей лирико-героических песен, однако, укладывая в «готовые рамки» «новые» подвиги, певец не только «воспевал вождей и витязей, лелеял их славу, слагал лирико-эпические песни на события дня, но помнил и старые песни предков и о предках своего героя. Он знал их родословную, и это знание вносило в его репертуар новый принцип генеалогической циклизации; в его памяти чередовались в длинной веренице героические образы и обобщался идеал героизма, который естественно влиял на все новое, входившее в кругозор песни: типы физической мощи и красоты, храбрости и вежества, предательства и верности, подвига» [5, с. 237] – герой был стереотипизирован, он мог и должен был совершать то, что положено, что стало «общим местом» – признаком его величия.

На этой стадии развития сознание человека еще не достигло способности выходить за рамки конкретно-образного мышления, поэтому «эпические определения так же односторонни, как определения слова» [8, с. 508], – подчеркивал А. Н. Веселовский. «Герои определенным образом снаряжаются к бою, в путь, вызывают друг друга, столуют; один, как другой; все это выражается определенными формулами, повторяющимися всякий раз, когда того потребует дело» [5, с. 237]. Одномерностью отзывается и похвальба героя перед битвой, и прелюдия к ней, и сама битва: «В русских, сербских, болгарских и румынских песнях витязь, выезжая на бой, точно расправляет свои мышцы, швыряя высоко, под облака, свою палицу, копье либо саблю и подхватывая на лету тяжелое оружие, которым вращает легко, точно лебединым пером» [16, с. 86]. Силе богатыря обязательно соответствует не только его оружие, но и конь, «предназначенный для него, подчиняющийся лишь его воле» [16, с. 88] – лютый и неустрашимый зверь, эпический образ которого досконально разработан в германском, романском, греческом, славянском и прочих эпосах. Герой отправляется в путь, чтобы испытать свою силу и храбрость, свою нравственную и физическую стойкость.

Морфология лирико-эпических песен, по мнению А. Н. Веселовского, была во многом идентична сказке, что можно рассматривать и как хронологический признак: ее модель также представляла собой однолинейную схему с «нанизыванием» мотивов, а в центре повествования стоял герой, с той лишь разницей, что в сказке концентрация внимания сосредотачивалась на его собственной судьбе и подвигах, относительно добывания жены или чудесных благ, а в эпосе – им решалась судьба народа. Это-то и определяло не только пафос, но и состав художественно-поэтических и структурно-семантических компонентов лирико-эпической песни: «пели о победах и поражениях, выходили на сцену, в освещении хвалы, порицания или страха, одни и те же имена витязей, вождей; вокруг них собран интерес, вокруг них их боевые

товарищи, дружина, о них слагаются песни брани и мести, поминальные, величальные; поются и циклизуются, притянутые тем или другим решающим событием, славой одного имени» [16, с. 88], «чувство народного самосознания вырастает рядом с культом героя» [14, с. 326] и идеалом героизма, который становился символом. В исследовании «Поэтика и генезис былины» (1924) А. П. Скафтымов пришел к аналогичному выводу, подчеркнув, что в лирико-эпических песнях главный герой является единственным объектом «самостоятельного и самодавяющего интереса и любования; все остальное приобретает смысл только в приложении к нему и через него; на его победоносном ударе фиксируется все напряжение, весь восторг и воодушевление всей былины от начала до конца» [17, с. 145].

Доминирующая одномерность «народного сознания» отражалась и на логике сюжета, основными приемами которого являются повторы и захваты. Чтобы найти объяснение этому феномену, ученый советовал изучать психологию, чувства, ход мыслей людей предыдущих эпох и формаций. «Мы твердим о банальности, о формализме средневековой поэзии любви, – писал Веселовский, – но это наша оценка: что до нас дошло формулой, ничего не говорящей воображению, было когда-то свежо и вызывало ряды страстных ассоциаций» [18, с. 529]. Однако несмотря на это, драматургии в лирико-эпической песни не было, и «наново мотивировать связь спетых вместе действий» [5, с. 238] она была не способна. Песни этого вида могли лишь давать новые «центры для цикла песен» [8, с. 510], то есть для все того же нанизывания, пребывая в строго ограниченных жанровых рамках. Эту идею А. Н. Веселовского впоследствии подтвердил А. Д. Михайлов на материале французского героического эпоса [19, с. 9–12].

«Шаблон» лирико-эпической песни мог быть востребован, и даже возрождаться, когда в обществе возникали условия для развития культа личности или культа народности. Опираясь на разнообразный международный материал, Веселовский обнаружил достаточно много случаев, где национальный герой служил «образцом, схемой, в формах которой отливаются и позже воспоминания о витязях новых поколений» [8, с. 517]. Это и рыцарские романы, и исландские саги, и христианские легенды и жития, воспевающие «образы идеального подвига и подвижничества» [8, с. 517]. Классическими образцами этого вида эпоса А. Н. Веселовский называл южнорусские былины, украинские думы, болгарские и сербские юнацкие песни, старо-французские *chansons de geste*, старо-немецкие *Ludwigslieder* и т. д.

3. Эпический или эпико-драматический вид эпоса

«Пафос держится немногими поколениями; затем настроение замирает вместе с непосредственностью, но остается интерес к содержанию песни: из лирико-эпической она становится эпической, материалом не для певца, а для сказителя» [6, с. 578]. Эмоции уступают место «эпическому спокойствию объективного рассказа» [8, с. 517], вырабатывается оценочность мнения, и наряду с эпическим сюжетом появляются лирический и драматический ракурс. «Какую из данных форм изберет поэт – будет зависеть от его произвола. <...> Но еще более это зависит от качества мирозерцания, от перемены или обогащения поэтических идеалов, приведенного поворотом в культуре, либо знакомством с новой. На этом основана историческая смена эпоса лирикой и драмой. Тут опять действует теория подбора. Прежние поэтические образы (мифа и эпоса) представлялись в слишком тесной связи с облекшей их одеждой; новый поэтический синтез будет искать иного выражения, и сочетание их подарит нас новой поэзией» [20, с. 140].

Трагизм прошлого «новое поколение ощущало менее страстно, а личная память о подвигах продолжала держаться и крепнуть» [15, с. 312]. Репрезентативность выводит эпос на новую фазу, где изменение дискурса становится одной из главных причин «объективирования народной эпической песни» [8, с. 517], что побуждает и исполнителя, и слушателя выразить свое собственное отношение к рассказу о событии и лицах, и это естественным образом влечет за собой «вопросы нравственного порядка, внутренней борьбы, судьбы и ответственности» [5, с. 259], трагической вины и экспрессивного напряжения.

Исполнители этого вида эпических произведений могли уже позиционировать себя как профессионалы, которые «бродили, слышали и знали много песен» [5, с. 238]. В процессе декламации они подвергали переосмыслению «рабочий» материал, приводили его «к своему пониманию, к уровню времени» [16, с. 61], но само спевание происходило, как правило, по старинке: либо вокруг одного идеального героя или места, либо фактом приурочения становился некий

мотив, вокруг которого разворачивались дальнейшие события. Этот процесс был организован по принципу коллокации, когда выбор одного компонента осуществлялся по смыслу, а второй подстраивался по привычке. Особенно это заметно в текстах «с клеймом на ввозном товаре». Например, «слабая внутренняя связь между Владимиром и такими богатырями, как Дюк и Иван Гостиный сын, держащаяся главным образом идеей похвалы за столом, едва ли не указывает, что именно в этой сцене произошло соединение двух эпических течений, привлекавшее к княжескому столу – заезжих молодцев, в состав русского эпоса – бродячие, не приуроченные темы» [17, с. 430], – замечал ученый в трактате «Южнорусские былины» (1884).

Уникальность формата эпико-драматической песни А. Н. Веселовский видел прежде всего в том, что, с одной стороны, он позволял исполнителю оставаться в рамках традиционной поэтики и эстетики, «шаблонно» описывать красоту и отвагу героя, его умение владеть оружием и т. д., а с другой стороны, стимулировал к сюжетосложению, поскольку прежней презентации идеального героя и ему, и аудитории уже было недостаточно. То есть, с точки зрения содержания, эпико-драматическая песня «является продуктом разложения эпоса под влиянием личной мысли» [6, с. 583], иницирующей выразить свое понимание предания. Отсюда возникает новый тип повествования – сквозной сюжет. Он может пересекаться с сюжетом традиционным, но мотивации поступков героя объясняет иначе, исходя из вполне себе актуально-жизненных ситуаций: возвращения утраченного родового наследства, мести обидчику, наказания предателя и т. д.

Внезапные перемены, неожиданные осложнения, интриги, конфликты, непредвиденные обстоятельства – все это материализуется за счет существующего повествовательного фонда: «и там, и здесь к ней (песни – Т. Г.) потянули песни житейского, балладного, сказочного содержания» [5, с. 239], эпизоды из книжной письменности. В сюжетной канве эпико-драматических песен могли получить свое прямое и косвенное отражение богатырские сказки, инициативные обряды, ритуальные акты и т. д. Например, в средние века в содержании эпических песен стали неожиданно преобладать как духовно-назидательные, так и провиденциально-чудесные мотивы, и если раньше «Песнь о Хильдебранте» держалась на архаической коллизии, ведущей к трагическому исходу, то в более позднее время она трансформировалась в семейную историю со счастливым концом: сын находит отца, а отец – сына.

Полагаясь не только на предание, но и на свою собственную память и фантазию, исполнитель эпико-драматической песни включался в естественный процесс сюжетосложения: самостоятельно организовывал сюжетные и внесюжетные связи, более свободно чувствовал себя «в орудовании мифом» [5, с. 246], активнее проявлял свои индивидуальность и мастерство в импровизации и комбинации мотивов. Он отозвался на потребность реконструировать разбросанную по разным сказаниям биографию героя и стал рассказывать «о его предках и прадедах, о которых, быть может, ни слова не говорилось в первичной редакции исполняемой им песни» [20, с. 492], о героическом детстве, первых подвигах и даже сватовстве, которому могут предшествовать брачные испытания. «Такого рода полународные, полусознательные, то есть личные своды-спевки, сохранились: они-то и могли лечь в основу больших эпоей» [6, с. 578], – подчеркивал А. Н. Веселовский в работе «История или теория романа?» (1886).

С усилением значения драматических признаков в эпическом повествовании сама собой возникала потребность в новых категориях и элементах композиции и стиля; стали появляться новые локусы, к которым привязывались сюжетообразующие мотивы; по мере приближения сюжета к кульминации рождались новые перипетии; росло число действующих лиц, роль и место которых зависело от конечной цели повествования и т. д. «Кантилена начинает двигаться медленнее, рассказывать обстоятельнее, с повторениями и замедлениями – это второй возраст эпической песни, собственно эпическая кантилена со свойственным ей эпическим стилем» [6, с. 578], – констатировал А. Н. Веселовский в лекциях об эпосе.

Характерный для таких песен эпический повтор стал выполнять структурообразующие функции:

– «соподчинения» впечатлений, следующих друг за другом в порядке времени с эффектом усиления силы воздействия на слушателя: «Мы сказали бы, например: пока Роланд трубит (умирает, рубит и т. д.), совершается то-то и то-то; старый певец несколько раз повторяет:

Роланд трубит, и со всяким воспоминанием соединяется новая подробность, современная целому, единичному действию» [15, с. 309];

– демонстрацию «длительности основного акта» [15, с. 309] за счет повтора действия: «Брали они молодых коней, / Брали седельшка черкесские / И седлали они молодых коней, / Брали они кисточки шелковы / И бросали они кисточки шелковые, / Брали в руки тросточки дубовые, / Садилась они на добрых коней» [15, с. 309];

– риторическое усиление «эстетического впечатления» и воздействие на психику слушателя, «как, например, в эпитетах: хитроумный, стародревний, как, например, в сербских песнях у витязя три сердца или даже десять сердец, то есть сердце богатырское» [15, с. 310], как в старофранцузском растроение смерти героя;

– создание соответствующего настроения у аудитории, настроя на прослушивание, достижение эффекта максимального сопереживания драматизму событий, сложностям на пути героя, выпавшим на его долю испытаниям и т. д., прежде, чем герой достигал победы и кульминации.

Эпосу для реализации на уровне семантики и морфологии уже было недостаточно стилистического схематизма, «наслоения фактов, слияния несколькими веками разделенного» [20, с. 471]. Начался процесс его перехода из разряда топоса к символу, от вымысла к замыслу, что закономерно влекло за собой критическое отношение к прежнему содержанию с точки зрения новой жизни.

Свидетельством того, что эпос достиг новой формации, А. Н. Веселовский считал факт его письменной фиксации. Возьмем, например, «Гисторию о киевском богатыре Михаиле сыне Даниловиче двенадцати лет» из рукописи XVIII в. и сказку-побывальщину о Михайлике. И та, и другая – «ни что иное, как прозаический пересказ былин (о Михаиле Даниловиче – Т. Г.), стих которых иногда легко восстановить» [17, с. 31], – писал он в одном из этюдов «Южнорусских былин» (1881). Причина их близкой связи заключается в том, что они «представляют смежные явления, еще не далеко отошедшие друг от друга» [14, с. 28], однако при этом «Гистория» – это попытка перехода от народного мифа к его творческому воспроизведению в типах литературы.

В качестве примеров этой формации А. Н. Веселовский приводил древнегерманские песни о Сигурде (Зигфриде), о Гудрун, англо-саксонские песни о Беовульфе, якутские олонхо и т. д.

4. Эпопейный вид эпоса

Обобщая свои наблюдения над эпопеями тех народов, которые достигли перехода от идеализации к символизму в историческом эпосе, А. Н. Веселовский выделил для них следующие типологические показатели:

– сложение эпопеи происходит на пике народно-политического самосознания;

– у исполнителя и аудитории сформировано единое национальное самосознание, чувство исторической родины и народной гордости;

– предание полностью покрывает «народное настроение настоящего» [14, с. 58];

– «личный поэтический акт без сознания личного творчества» [14, с. 58] с точки зрения идеологии;

– наличие «песенного предания с типами, способными изменяться содержательно, согласно с требованиями общественного роста» [16, с. 58];

– предпочтение эпико-драматического пафоса, предполагающего трагический конфликт и его разрешение;

– события обращены не только к прошлому, но и к настоящему, и это проявляется в обобщении исторического опыта народа, как правило, в переломный для него период;

– параллельно устной традиции существует книжная форма эпопеи.

На вопрос, почему в ряде этносов не сложились эпопеи, А. Н. Веселовский отвечал так: если национальная борьба затянулась настолько, что обнаружились «новые фазы интеллектуального развития» [8, с. 510] и переход к другой стадии общественно-экономического развития – «условия сложения эпопеи уже пережиты были историей» [8, с. 510]. Например, в русском эпосе «борьба с татарами заслонила собой другую, более древнюю, лежавшую в основе древнейшего эпоса» [8, с. 510] борьбу за национальное существование. «Эпос не успел отгородиться от всех последующих времен, замкнуться в неразрывное целое и сохраниться в форме национального предания, как началась новая народная борьба при других исторических условиях. Такая же

участь постигла сербский эпос» [20, с. 472–473], греческий, испанский, монгольский и многие другие. Впоследствии этот тезис об абсолютизированной форме эпоса с закрытой поэтической системой подтвердил С. Ю. Неклюдов. «Сохраняя верность сложившимся в древности канонам, он продолжает повествовать о событиях все той же «до-исторической» (или, вернее, «вне-исторической») эпохи, сохраняющей мифологический облик, и совершенно не реагирует даже на крупнейшие исторические события в жизни народа» [21, с. 70], а его организующим началом все также остается «биография главного героя, событиями которой являются поединки с врагами и брачные приключения» [21, с. 71], – писал он о монгольском эпосе.

Эпопея – это «цельный, полный эпос» [11, с. 294], за которым «чувствуются групповые народные песни», но по своей композиции и замыслу она обязана личностной инициативе, хотя по стилю это еще далеко не авторская работа. Для поддержания национальной идеи поэт «бессознательно берется за материал старых преданий и песенных типов, которые поколения певцов и слушателей постепенно приближали к своему пониманию, к уровню времени» [16, с. 57]. «Мечтания о массовом певце-народе должны быть оставлены» [22, с. 205], – заявлял А. Н. Веселовский. Более того, в сложившемся феодальном обществе наступает такой момент, когда «господство над содержанием и формой рождает самосознание певца» [11, с. 246]. Принятие этого факта имело важное значение для научной концепции ученого в целом, так как критерии, по которым оценивается авторское мастерство в устно-поэтической традиции, принципиально отличаются от литературной. Так, например, о профессионализме сказителя можно судить:

- по знанию и искусному владению формой, стилистикой, умением применить риторические приемы, эксплицировать архаичные и героические модели, прочно связанные с фольклорными и мифологическими темами и героями;
- по умению согласовать сюжетный план с контекстом, придерживаясь принципов конвенциональной топики вступления и заключения;
- по навыку использовать повторы одного и того же акта, «скрещивающихся (или задерживающих) повторений» [4, с. 247], приобретающих в эпопее морфологическое значение;
- по сноровке на ходу подбирать мотивы в соответствии с их функциями и т. д.

Размышляя о движущей силе эпоса, А. Н. Веселовский неоднократно подчеркивал, что он не может существовать «без исторического движения, всегда воинственного, глубоко охватившего народ, пересоздавшего его для новых движений и идеалов» [8, с. 512] и заимствований. «Живым центром» эпики ученый называл такие эпохи, когда поют много и на все лады, и этот процесс затрагивает все социальные уровни: от простого народа до высшего света.

Здесь важно отметить, что в представлении А. Н. Веселовского эпопея – это не вершина в эволюционной цепи и не эстетический триумф, при котором «красота появляется, достигается, творится» [23, с. 96]. Многие народы отмечены циклизацией эпоса, когда «сведены все мотивы, все мирозерцания предыдущей, эпической эпохи» [6, с. 578], типичные герои и образы по принципу селекции, но при этом они не смогли выйти на уровень эпопей.

К важнейшим предпосылкам формирования эпопеи А. Н. Веселовский относил следующие:

- переход от мифологического времени к эпическому;
- замена хронологического синкретизма детерминированным;
- «акт первого выхода личного творчества из массового» [8, с. 512]; «эпические циклы сложились и ждут только диаскеваста, который обратил бы их в эпопею» [8, с. 509];
- богатство эпических песен и их «внутреннее единство, обусловленное единством содержания» [6, с. 578];
- однозначная реакция всех членов общества на эпопею как на национальное достояние с исключительной ролью «исторической традиции, родовой и народной» [5, с. 237];
- цельность господствующих в обществе религиозных представлений, социально-исторических институтов, культурных и национальных ценностей, выдержавших массовое восприятие и множественное осмысление эпических компонентов.

В качестве примеров классических эпопей А. Н. Веселовский называл «Илиаду», «Одиссею», «Песнь о Нибелунгах», «Песнь о моем Сиде», «Песнь о Роланде», животную эпопею о Ренаре, как героическую эпопею «наизнанку» и т. д.

5. Постэпический вид эпоса

Архитектонические и прагматические составляющие предания полностью перекрывают друг друга только на той стадии эпоса, «когда даны а) народ и б) интересы, всех одинаково и широко волнующие» [8, с. 513]. Эпос, утративший связь с историей, с народом – прекращает свое существование, считал А. Н. Веселовский.

С течением времени единение певца и народа ослабевало: эпос становился «объектом личного вдохновения, типами прекрасного» [8, с. 508]. С унаследованным материалом работал человек, привычный «к самонаблюдению, к анализу своей психики, он вносил его и в те традиционные, мифические рассказы, которые составляли основные темы эпоса. От этого получалось новое освещение: главный интерес не сосредотачивался, как в былое время, на событие, а на участие, которое принимало в нем то или другое лицо, на их мотивах и побуждениях, на их внутренней борьбе, одним словом, на всем том мире личности, который раскрыт был новым прогрессом истории» [6, с. 583]. Эпос приобретал новое понимание и трансформировался в сторону деградации традиционных форм или их гибридизации с литературой.

Что же происходит с эпической традицией, когда подлинная сущность ее дискурса утрачивает свою ценность и оценка «исторической достоверности» смещается в сторону «исторической вероятности»? Ответ на этот вопрос ученый давал, исходя из «частных случаев»:

- в обществах с пережитками идеологии родового строя эпос продолжал развиваться в сторону мифологизации: на главного героя были перенесены атрибуты демиурга или сказочного героя, имеющего связную биографию (мотивы чудесного рождения, героического детства, фантастических подвигов, добывание жены и т. д.);

- если одна народность была инкорпорирована другой до того, как сложилась ее национальная идентичность, предшествующая традиция поглощалась «чужой» и переставала существовать как самостоятельное явление или существовала параллельно в пределах одной жанровой группы;

- если в обществе национальная идея не перекрывала социальную, а сословная рознь была настолько заметна, что произошло «раздвоение народного сознания» [8, с. 517], эпос дифференцировался, дробился и сужался до сословных интересов.

Преимущество предания в эпосе продолжает наблюдаться как на сюжетном, так и на стилистическом уровне, однако на этом этапе на первый план выдвигаются релевантные элементы текста: личностные характеристики героев, описание подробностей, придающие достоверность событиям, лирико-драматический пафос – «гуманное содержание мысли становится глубже, типы человечнее, интересы шире» [13, с. 142], – героическое начало уступает свое место новеллистической интриге. На этом фоне свои позиции укрепляют такие жанровые образования, как исторические песни, думы, баллады и романсы.

Обнаруживаются и другие тенденции: древнейшие песни перепеваются по требованию и вкусам времени; появляются новые типы героев (разбойники, протестующие, обездоленные, изгои и т. д.); поэтическая система становится открытой для бродячих сюжетов «международного вульгарного эпоса» [8, с. 518], при наличии «сходных типов поэтического мышления, образов, народных идеалов» [8, с. 514]; поэтический стиль сознательно притянут под старину; события, описанные в эпическом произведении, могут искусственно обрести ритуально-мифологический контекст.

Представить себе «певца ото всех и за всех, поющего про то, что всем известно и всех интересует» [6, с. 579] в этой прослойке становится практически невозможно. Эпическое мирозерцание дифференцируется еще глубже и коррелирует с социально-экономическим положением разных общественных групп. В простонародной среде А. Н. Веселовский обнаруживает два направления: отрицание идеализации эпоса вплоть до карикатурных форм («Юморизм как следствие несоответствия между древней формой, содержанием и сузившимся идеалом жизни» [8, с. 516]), либо ностальгия по ней, когда «изувеченное предание возвращается в виде народной лубочной книги в сферу, где доживают свой век и старые эпические песни» [8, с. 518]. В творчестве же высших классов изменения происходят в сторону персонализации: образ героя очеловечивается, возникает желание разобраться в причинах конфликта, объяснить их суть. Внимание поэта «обращено на изображение психических моментов, за счет которого

сокращается момент эпического рассказа» [8, с. 518], подчиняясь «условиям лирико-драматического творчества» [8, с. 518], закладываются основы романного жанра.

Заключение

Все, кто когда-либо переживал знакомство с трудами А. Н. Веселовского, отмечают внутреннюю взвешенность и глубину мысли этого выдающегося ученого, его потрясающую эрудицию, превосходный стиль, оригинальность в подаче материала, способность выходить за горизонты общепризнанных понятий и представлений. Вместе с тем, в научном сообществе еще при жизни ученого закрепилось мнение о трудностях в восприятии сочинений А. Н. Веселовского. Как писал В. М. Истрин, проследив жизнь «целого поэтического рода на протяжении всей его истории» [24, с. 32], Веселовский мог с легкостью перекинуться на анализ мельчайших деталей, и общее впечатление от его работы оставалось тяжелым – труд казался слишком эклектичным.

Чтобы снять эту проблему, для начала нам надо признать в Веселовском ученого с интегральным типом мышления. Стремясь выйти за пределы конвенциональных положений, он синтезировал методы и теории, которые доказывали свою эффективность применительно к диалектике эпоса, и при этом старался не впадать в феноменистско-эмпирические представления, отмеченные им как негативные особенности позитивизма. С этих позиций эпосоведческая концепция Веселовского выстраивается в амбициозный проект с продуманной системой и внутренней законностью связей между его отделами.

Творческий процесс покрыт от нас завесой, не раз подчеркивал А. Н. Веселовский, но мы можем его понять, если узнаем, с чего все начиналось и как развивалось, если изучим механизмы конструирования условного мира, повернемся лицом к прагматике текста в самом широком смысле слова. Видовая стратификация эпоса была предпринята А. Н. Веселовским для выделения и описания набора признаков и критериев для систематизации «многослоевого» эпоса, и не противоречила эволюционно-генетической концепции его исторической поэтики. Имея дело с материалом, который обладает свойством расслаиваться, приурочиваться к разным военно-политическим событиям, мигрировать, трансформироваться, впускать в себя другие жанровые образования и т. д., А. Н. Веселовский одним из первых увидел в каталогизации эпоса важный инструмент осмысления законов не только его мотиво- и сюжетостроения, но и всего фольклорного и литературного фонда. Предложенный им конструктив исключал возможности маневрирования и домыслов, позволял осмыслить коммуникативную функцию эпического текста, значимость его контекста и интертекста, когнитивности и релятивности.

Сегодня интерес к каталогизации как метода изучения эпоса растет как в России, так и за рубежом (см. указатели З. Д. Джапуа [25], Е. Н. Кузьминой [26], Е. М. Мелетинского [27], Н. В. Петрова [28], Ю. И. Смирнова [29], Х. Ясон [30, 31] и т. д.) и опыт А. Н. Веселовского может оказаться здесь весьма ценным и полезным.

Литература

1. Азбелев С. Н. Историзм былин и специфика фольклора. – Ленинград : Наука, 1982. – 328 с.
2. Веселовский А. Н. Die neueren Forschungen auf dem Gebiete der russischen Volkspoesie. Zweiter Artikel. Ein deutsches Werk über die russischen Bylinen. (Новые исследования в области русской народной поэзии. Статья вторая. Немецкий труд о русских былинах) (1882) // Веселовский А. Н. Работы о фольклоре на немецком языке (1873–1894). Опыт параллельного перевода / подг. текстов, коммент. Т. В. Говенько. – Москва : ИМЛИ РАН, 2004. – С. 254–331. (На немецком и русс. яз.)
3. Веселовский А. Н. Сравнительная мифология и ее метод (1872) // Веселовский А. Н. Избранное : На пути к исторической поэтике / сост., послесловие и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 167–211.
4. Веселовский А. Н. Новые исследования о французском эпосе // Журнал министерства народного просвещения. – 1885. – Ч. ССXXXVIII. – С. 239–285.
5. Веселовский А. Н. Синкретизм древнейшей поэзии и начала дифференциации поэтических родов (1899) // Веселовский А. Н. Избранное : Историческая поэтика / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 343–374.

6. Веселовский А. Н. История или теория романа? (1886) // Веселовский А. Н. Избранное : На пути к исторической поэтике / сост., послесловие и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 577–602.
7. Боура С. М. Героическая поэзия. – Москва : Новое литературное обозрение, 2002. – 388 с.
8. Веселовский А. Н. Эпос (Из авторского конспекта лекционных курсов 1881–1882 и 1884–1885 гг.) // Веселовский А. Н. Избранное : На пути к исторической поэтике / сост., послесловие и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : Автокнига, 2010. – С. 507–520.
9. Неклюдов С. Ю. Закономерности стадияльной эволюции эпоса Центральной Азии и Южной Сибири // *Mongolica*. Памяти академика Бориса Яковлевича Владимирцова, 1884–1931 / ред. колл. : А. Н. Кононов (пред.) и др. – Москва : Наука, 1986. – С. 66–79.
10. Мелетинский Е. М. «Историческая поэтика» А. Н. Веселовского и проблема происхождения повествовательной литературы // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. – Москва : Наука, 1986. – С. 25–52.
11. Веселовский А. Н. Из лекций по истории эпоса / отв. ред. В. М. Гацак // Типология народного эпоса. – Москва : Наука, 1975. – С. 287–319.
12. Веселовский А. Н. От певца к поэту. Выделение понятия поэзии (1899) // Веселовский А. Н. Избранное : Историческая поэтика / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 343–374.
13. Веселовский А. Н. Заметки и сомнения о сравнительном изучении средневекового эпоса (По поводу итальянских сказок) // Собрание сочинений Александра Николаевича Веселовского. Т. XVI. – Москва–Ленинград : Изд-во АН СССР, 1938. – С. 1–82.
14. Веселовский А. Н. Эпические повторения как хронологический момент (1897) // Веселовский А. Н. Избранное : Историческая поэтика / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 305–342.
15. Веселовский А. Н. Из введения в историческую поэтику. Вопросы и ответы (1894) // Веселовский А. Н. Избранное : Историческая поэтика / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 55–80.
16. Веселовский А. Н. Южнорусские былины // Веселовский А. Н. Избранное : эпические и обрядовые традиции / сост., примеч., послесловие Т. В. Говенько. – Москва : Политическая энциклопедия, 2013. – С. 10–432.
17. Скафтымов А. П. Поэтика и генезис былин. – Саратов : Изд-во Саратовского университета, 1994. – 320 с.
18. Веселовский А. Н. Из истории эпитета (1895) // Избранное : Историческая поэтика / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 509–534.
19. Михайлов А. Д. Французский героический эпос. Вопросы поэтики и стилистики. – Москва : Наследие, 1995. – 360 с.
20. Веселовский А. Н. Из лекций по истории эпоса (1884) // Веселовский А. Н. Историческая поэтика / под ред. В. М. Жирмунского. – Ленинград : Художественная литература, 1940. – С. 446–492.
21. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. – Москва : Наука, 1984. – 309 с.
22. Веселовский А. Н. Новые книги по народной словесности (1886) // Веселовский А. Н. Избранное : Критические статьи и заметки / сост., примеч. и послесловие Т. В. Говенько. – Москва–Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2016. – С. 188–255.
23. Веселовский А. Н. Определение поэзии (1959) // Веселовский А. Н. Избранное : Историческая поэтика / сост., вступ. ст. и коммент. И. О. Шайтанова. – Москва : РОССПЭН, 2006. – С. 81–170.
24. Истрин В. М. Методологическое значение работ А. Н. Веселовского / Памяти академика Александра Николаевича Веселовского. По случаю десятилетия со дня его смерти (1906–1916 гг.). – Петроград : Отд. рус. яз. и словесности Рос. акад. наук, 1921. – С. 13–34.
25. Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос. Текстология. Семантика. Поэтика. – Москва : Наука, Восточная литература, 2016. – 381 с.
26. Кузьмина Е. Н. 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.

27. Мелетинский Е. М. Примерный указатель сюжетов нартского эпоса (по русским источникам) // Нартский эпос : Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе : Северо-осетинское кн. изд-во, 1957. – С. 74–81.
28. Петров Н. В. Сюжетно-мотивный состав русского эпоса : модели эпического нарратива : дисс. ... к. филол. н. – Москва, 2007. – 302 с.
29. Смирнов Ю. И. Былины. Указатель произведений в их вариантах, версиях и контаминациях. – Москва : ИМЛИ РАН, 2010. – 280 с.
30. Ясон Х. Модели и категории эпического нарратива // Проблемы структурно-семантических указателей : сборник статей / под ред. А. В. Рафаевой. – Москва : РГГУ, 2006. – С. 38–71.
31. Jason H. Motif, type and genre : a manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. – Helsinki : Suomal. tiedeakat., 2000. – 279 p. – (FF Communications; № 273 (vol. 125)). (На англ. яз.)

References

1. Azbelev S. N. Historism of the epic and specificity of folklore. Leningrad, Nauka Publ., 1982, 328 p. (In Russ.)
2. Veselovsky A. N. New studies in the field of Russian folk poetry. The second article. German work on Russian epics. In: Veselovsky A. N. Works on folklore in German. 1873–1894. Experience of parallel transfer. Preparation of texts, comments by T. V. Govenko. Moscow, IMLI RAN Publ., 2004, pp. 254–331. (In German and Russ.)
3. Veselovsky A. N. Comparative mythology and its method (1872). In: Veselovsky A. N. Selected: Toward historical poetics. Comp., afterword and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, Avtokniga Publ., 2010, pp. 167–211. (In Russ.)
4. Veselovsky A. N. New research on French epic. *Magazine of the Ministry of Folk Enlightenment*. 1885, CCXXXVIII, pp. 239–285. (In Russ.)
5. Veselovsky A. N. Syncretism of the most ancient poetry and the start of differentiation of poetic genera (1899). In: Veselovsky A. N. Selected: Historical poetics. Comp., introd. article and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 343–374. (In Russ.)
6. Veselovsky A. N. History or theory of the novel? In: Veselovsky A. N. Selected: Toward historical poetics. Comp., afterword and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, Avtokniga Publ., 2010, pp. 577–602. (In Russ.)
7. Bowra S. M. Heroic poetry. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2002, 388 p. (In Russ.)
8. Veselovsky A. N. Epic (From the author's lecture notes of the 1881–1882 and 1884–1885 courses). In: Veselovsky A. N. Selected: Toward historical poetics. Comp., afterword and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, Avtokniga Publ., 2010, pp. 507–520. (In Russ.)
9. Neklyudov S. Yu. Regularities of the stage evolution of the epic of Central Asia and Southern Siberia. In: Mongolica. In memory of academician Boris Yakovlevich Vladimirtsov, 1884–1931. Ed. coll. A. N. Kononov (ed. chair) and others. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 66–79. (In Russ.)
10. Meletinsky E. M. "Historical poetics" by A. N. Veselovsky and the problem of the origin of narrative literature. In: Historical poetics. Results and prospects of the study. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 25–52. (In Russ.)
11. Veselovsky A. N. From lectures on the history of epic. In: Typology of folk epic. Ed. V. M. Gatsak. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 287–319. (In Russ.)
12. Veselovsky A. N. From the singer to the poet. The highlighting of the notion of poetry (1899). In: Veselovsky A. N. Selected: Historical poetics. Comp., introd. article and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 343–374. (In Russ.)
13. Veselovsky A. N. Notes and doubts about the comparative study of medieval epics (on Italian tales). In: Collected works of Alexander Nikolaevich Veselovsky. Vol. XVI. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1938, pp. 1–82. (In Russ.)
14. Veselovsky A. N. Epic repetitions as chronological moment (1897). In: Veselovsky A. N. Selected: Historical poetics. Comp., introd. article and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 305–342. (In Russ.)
15. Veselovsky A. N. From an introduction to historical poetics. Questions and answers. In: Veselovsky A. N. Selected: Historical poetics. Comp., introd. article and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 55–80. (In Russ.)

16. Veselovsky A. N. South Russian bylinas. In: Veselovsky A. N. Selected: epic and ritual traditions. Comp., notes, afterword by T. V. Govenko. Moscow, Politicheskaya entsiklopediya Publ., 2013, pp. 10–432. (In Russ.)
17. Skaftymov A. P. Poetics and genesis of bylinas. Saratov, Saratov University Publ., 1994, 320 p. (In Russ.)
18. Veselovsky A. N. From the history of the epithet (1895). In: Veselovsky A. N. Selected: Historical poetics. Comp., introd. article and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 509–534. (In Russ.)
19. Mikhaylov A. D. French heroic epic. Questions of poetics and stylistics. Moscow, Naslediye Publ., 1995, 360 p. (In Russ.)
20. Veselovsky A. N. From lectures on the history of the epic (1884). In: Veselovsky A. N. Historical poetics. Ed. by V. M. Zhirmunsky. Leningrad, State Publ. House of fine literature, 1940, pp. 446–492. (In Russ.)
21. Neklyudov S. Yu. Heroic epic of Mongolian peoples. Oral and literary traditions. Moscow, Nauka Publ., 1984, 309 p. (In Russ.)
22. Veselovsky A. N. New books on folk literature (1886). In: Veselovsky A. N. Selected: Critical articles and notes. Comp., notes, afterword by T. V. Govenko. Moscow, Saint Petersburg, Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2016, pp. 188–255. (In Russ.)
23. Veselovsky A. N. Definition of poetry (1959). In: Veselovsky A. N. Selected: Historical poetics. Comp., introd. article and comments by I. O. Shaitanov. Moscow, ROSSPEN Publ., 2006, pp. 81–170. (In Russ.)
24. Istrin V. M. The methodological significance of the works of A. N. Veselovsky. In memory of academician Alexander Nikolayevich Veselovsky. On the occasion of the 10th anniversary of his death (1906–1916). Petrograd, Department of Russian Language and Literature of the RAS, 1921, pp. 13–34. (In Russ.)
25. Dzhapua Z. D. Abkhaz Nart epic. Textology. Semantics. Poetics. Moscow, Nauka, Oriental literature Publ., 2016, 381 p. (In Russ.)
26. Kuzmina E. N. Index of typical places of heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakases, Shorians, Yakuts): Experimental edition. Ed. N. A. Alekseev. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1382 p. (In Russ.)
27. Meletinsky E. M. Approximate index of the Nart epic plots (based on Russian sources). In: Nart epic: Materials of the Meeting of October 19–20, 1956. Ordzhonikidze, North Ossetian Book Publ. House, 1957, pp. 74–81. (In Russ.)
28. Petrov N. V. Plot-motif composition of the Russian epic: models of epic narrative. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 2007, 302 p. (In Russ.)
29. Smirnov Yu. I. Bylinas. Index of the works in their variants, versions and combinations. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the RAS Publ., 2010, 280 p. (In Russ.)
30. Jason H. Models and categories of epic narrative. In: Problems of structural and semantic indexes: a collection of articles. Ed. A. V. Rafeeva. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 2006, pp. 38–71. (In Russ.)
31. Jason H. Motif, type and genre: a manual for compilation of indices & a bibliography of indices and indexing. Helsinki, Suomal. tiedekat. Publ., 2000, 279 p. (FF Communications; № 273 (vol. 125)).

УДК 398.224(=19/.222.1)
DOI 10.25587/x7599-6864-5954-u

А. А. Амбарцумян

Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца

АРМЯНО-ИРАНСКИЙ ЭПОС «РОСТАМ ЗАЛ» И «ДАВИД САСУНСКИЙ»

Аннотация. В статье представлена история записей, публикации и исследования вариантов эпоса «Ростам Зал», также обозначены ареалы и пути распространения данного эпоса. Анализируются жанровые особенности эпоса «Ростам Зал»; рассматриваются жанровые признаки классического эпоса и их соотносимость с эпосом «Ростам Зал», в частности, национально-исторический фон, характер героизма, структурная целостность и идеологическое единство отдельных частей. Основные мотивы эпоса «Ростам Зал» сравниваются с соответствующими мотивами армянского народного эпоса «Давид Сасунский». Устанавливается характер общности и возможные взаимодействия. Частично рассматриваются мифологические мотивы и вопрос их отношения с индоевропейской мифологией.

В статье впервые в фольклористике предпринята попытка систематизировать и классифицировать все существующие варианты эпоса «Ростам Зал», представить особенности их распространения и локализации. Хотя в прошлом проводились некоторые сравнения с армянским эпосом «Давид Сасунский» и с иранским «Шахнаме», наличие небольшого количества вариантов не позволяло исследователям провести полное и обстоятельное изучение. В данной статье же проводится всестороннее сравнение «Ростам Зала» с эпосом «Давид Сасунский», также анализируются ранее опубликованные исследования. Хотя эпос был очень популярен в Армении и сказывался до 70-х гг. прошлого века, он мало изучен. Большая часть исследований проводилась в начале XX в., в советское время проводилось очень мало исследований.

Изучение этого эпического произведения важно не только с точки зрения фольклористики, но и с точки зрения изучения многовековых армяно-иранских культурных связей и различных взаимодействий. Это и обуславливает актуальность исследования вариантов эпоса «Ростам Зал».

При исследовании использовались историко-сравнительный, географический и структурно-типологический методы. Использован исторический метод при изучении распространения и бытования «Ростам Зала», при определении времени, места и обстоятельства записей вариантов эпоса. С помощью структурно-типологического метода выделены общие структурные единицы для всех вариантов – мотивы. Сравнительный анализ позволил выявить средства, объемы и возможности реализации мотивов в тексте.

Ключевые слова: Ростам Зал; Давид Сасунский; Сасна Црер; Армянская эпическая традиция; Шахнаме; вариант; миф; мотив; эпос; богатый.

Н. А. Hambardzumyan

The Armenian-Iranian epic *Rostam Zal* and the epic *David of Sassoun*

Abstract. The article presents the history of the recording, publication and research of variants of the Armenian-Iranian epic *Rostam Zal*, as well as the epic's geographical range and spreading ways. The genre features of *Rostam Zal* are analyzed, along with the genre features of the classic epic and their relevance to the *Rostam Zal* epic are highlighted and discussed, in particular, the national historical background, the nature of heroism, structural integrity, and ideological unity of the separate parts. The main motifs of the epic *Rostam Zal* are compared with the similar motifs of the Armenian folk epic *Sasna Tsrer* and fairy tales. The nature of the commonalities and possible influences are also discussed. Mythological motifs and the question of their links with Indo-European mythology are partially considered.

АМБАРЦУМЯН Айк Ашотович – к. филол. н., зав. Издательского отдела и с. н. с. Матенадарана, Институт древних рукописей им. Месропа Маштоца, Ереван, Республика Армения.

E-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

HAMBARDZUMYAN Hayk Ashot – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher and Head of Publishing Department of Matenadaran, Institute of Ancient Manuscripts after Mesrop Mashtoc, Yerevan, Republic of Armenia.

E-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

For the first time in folklore studies, the article makes an attempt to systematize and classify all the existing versions of the epic *Rostam Zal*, and to present the features of their distribution and localization. Although some comparisons with the Armenian epic *David of Sassoun* and with the Iranian *Shahnameh* were made in the past, the limited number of variants did not allow researchers to conduct a complete and thorough study. The article provides a comprehensive comparison of *Rostam Zal* with the epic *David of Sassoun*, as well as a review of the previous studies. Although the epic was very popular in Armenia and was narrated until the 1970s, it has not been studied enough. Most of the research was carried out in the early 20th century, with very little investigated in the Soviet period.

The study of this epic work is important not only from the point of view of folklore studies, but also from the point of view of studying the old Armenian-Iranian cultural ties and various interactions. Therefore, the relevance of the study of variants of the epic *Rostam Zal* is great.

The study used the historical-comparative, geographical and structural-typological methods. We used the historical method when studying the distribution and existence of the epic *Rostam Zal*, determining the time, place of the recordings of the epic variants. Using the structural-typological method, we identified common structural units for all variants – motifs. Comparing them, we indicated the means, scope and possibilities of their realization in the text.

Keywords: Rostam Zal; David of Sassoun; Sasna Tsrer; Armenian epic tradition; Shahnameh; variant; myth; motif; epic; hero.

Введение

Общим именем «Ростам Зал» называются армянские варианты древних иранских богатырских сказаний и эпоса «Шахнаме» [1]. Наряду с другими произведениями армянского эпического фольклора и эпоса «Давид Сасунский» они записывались в период с конца XIX в. и до 70-х гг. XX в.

В поэме поэта X–XI вв. Фирдоуси «Шахнаме» («Книга Царей») Ростам (Рустам) – сын одного из центральных персонажей, Зала. Он является одним из главных участников многовековых войн между Ираном и Тураном. Война этих стран – главная тема иранского эпоса. Ростам, а затем его сын Сохраб – главные герои «Шахнаме». Мотивы их неузнавания друг друга, сражения и история убийства Сохраба – одни из самых интересных, впечатляющих и трагических эпизодов мирового эпического наследия [2, с. 64–67]. В целом богатый и увлекательный мир «Шахнаме», мотивы, изображающие подвиги героев эпоса, полюбили за пределами иранской среды и имели определенный отзвук в эпических традициях других народов, проживающих в этом регионе. И не случайно сказы об этом иранском герое получили распространение в армянском и курдском фольклоре.

Изучение эпоса «Ростам Зал» начинается с исследования записанных и опубликованных второго и третьего сказов, а затем продолжается в некоторой степени в советский период. Однако систематичности это не приобрело. Основная причина в том, что этот эпос не рассматривался как самостоятельное произведение. В отличие от эпоса «Давид Сасунский» [3], он практически лишен национальной самобытности, в нем слабо выражены местные особенности.

Первые исследования «Ростам Зала» определяют и рассматривают основные проблемы, связанные с изучением этого эпоса: как и когда он формировался; передавался ли он через книжную традицию или только устно; без посредника или через курдский фольклор; каковы его отношения с «Шахнаме» Фирдоуси; какова его связь с персидскими источниками до Фирдоуси; какова его связь с эпосом «Давид Сасунский» и в целом с армянской эпической традицией.

Предполагается, что «Ростам Зал» был создан под влиянием «Шахнаме», но типологическое исследование вариантов эпоса и средневековой армянской литературы показывает, что мотивы вариантов этого эпоса в армянской эпической традиции реализуются задолго до Фирдоуси. Также можно предположить влияние поэм «Барзунама» и «Фераморзнама», написанных под влиянием Фирдоуси в XI–XII вв. Но «Ростам Зал» отличается от этих литературных произведений: «Некоторые эпические мотивы и мифологические персонажи очень древние, даже восходящие к индо-иранским корням. В целом, этот армяно-иранский эпос подвергся свободной переработке в армянской среде с помощью простых и незатейливых фольклорных художественных средств, далеких от литературных приемов и особенностей Фирдоуси или “Барзунама”», – пишет известный армянский фольклорист Саркис Арутюнян [4, с. 5].

В армянских источниках V в., в частности в «Истории Армении» основателя армянской историографии Мовсеса Хоренаци (Моисей Хоренский) есть упоминания о персидских эпических героях и мотивах, которые позже встречаются в «Шахнаме» [5, с. 48, 64]. Также сюжеты древних иранских легенд встречаются в книгах историографов Агатангелоса [6, с. 29, 260–261] и Павстоса Бузанда [7, с. 148–154], [8, с. 165–170].

Возможно, эти сюжеты и имена проникли в армянскую литературу и фольклор из источников поэмы Фирдоуси (Карнамак) или только устным путем: «Большая часть мифологических и эпических мотивов Ирана проникла в Армению устным путем задолго до Фирдоуси и “Карнамака”. Были приняты армянами, сначала аристократическим классом, затем крестьянами, которые столетиями рассказывали легенды, мифы, сказки. Эти рассказы полюбили крестьяне и соединили с армянскими эпосами и этот материал возрос в новое качество. Эпос был идеально национализирован, благодаря живому творческому процессу. Трудно сказать, какой мотив иранский, а какой чисто армянский. В данном случае можно говорить только об их сходстве и параллелях», – отмечает Карапет Мелик-Оганджян [9, с. 79]. То есть эти мотивы могли оказаться в армянской устной эпической традиции, потом и в письменных источниках задолго до создания «Шахнаме». Это предположение подтверждается тем, что отдельные мотивы не содержатся в «Шахнаме», но встречаются в армянском эпосе и в «Ростам Зале».

Но наличие отдельных мифологических мотивов не означает, что «Ростам Зал» как отдельный эпос был уже сформирован. Большое эпическое повествование было развито позже на основе этих мифологических мотивов под влиянием армянской эпической традиции, наверное, в XI–XII вв. Это предположение подтверждается анализом жанровых особенностей, историчности, характера героизма, мотивов и степени распространённости эпоса.

Запись вариантов

Можно определить три этапа записей эпоса «Ростам Зал»:

- 1) 1880–1915 гг.;
- 2) 1932–1934 гг.;
- 3) 1972–1974 гг.

Этапы записей «Ростам Зала» совпадают с особенностями и временем записей эпоса «Давид Сасунский» или «Сасна Црер». И это не случайно, так как эти эпосы родом из Западной Армении. Запись вариантов была прервана геноцидом армян 1915 г. в Османской империи и эмиграцией сказителей. На следующем этапе, в первый советский период, или было очень мало возможностей для записи, или эти эпосы мало рассказывались. В начале 1930-х гг. в Советском Союзе был определенный интерес к фольклору, особенно к эпосам, по идеологическим и политическим причинам, но он был недолгим. Этот период заканчивается началом Второй мировой войны. Уже на последнем этапе, в 1970-е гг., экспедиции Института археологии и этнографии Национальной академии наук Армении вместе с другими фольклорными материалами записали и варианты армяно-иранского эпоса.

Точная дата записи первого варианта «Ростам Зала» неизвестна, но интересно, что первый вариант записал Гарегин Срвандзтянц. Именно он записал и первый вариант эпоса «Давид Сасунский» в 1873 г. [10, с. 201]. Последующие записи также были сделаны в основном людьми, записавшими эпос «Сасна Црер»: Гарегин Овсепян [11, с. 205–245], Баграг Халатянц [12, с. 24–79], Саргис Айкуни [13, с. 3–70], Ерванд Лалаян [14, с. 69–85] и др.

Уже в годы советской власти, во время фольклорных экспедиций и индивидуальных командировок, начавшихся в начале 30-х гг. прошлого века, было записано 10 вариантов этого эпоса на армянском и курдском языках [9, с. 159].

В последний период, в 1970-е гг., было записано 10 вариантов, однако из них были опубликованы лишь два [15, с. 54–65].

Наша экспедиция (2018 и 2020 гг.) искала новые варианты эпоса в разных районах Армении, но, к сожалению, их найти не удалось. Сегодня мы имеем около 30 вариантов эпоса «Ростам Зал».

Распространённость

Как и эпос «Давид Сасунский», «Ростам Зал» был записан в основном в Восточной Армении, но опять же, от тех сказителей, которые были родом из Западной Армении. Этот факт

говорит о том, что родиной этого произведения является Западная Армения. Большинство сказителей слышали эпос на родине. Они до геноцида жили в деревнях Васпураканской провинции. Исходя из этого, можно с большой уверенностью утверждать, что родиной «Ростам Зала» является Васпуракан, а точнее Рштуник. Это близлежащие районы озера Ван, ныне относящиеся к территории Турции. Предположение подтверждается тем фактом, что в этом регионе проживало большое количество курдов. По имеющимся данным, этот эпос был распространен и в курдской среде. Есть варианты на курдском языке.

Сравнивая имеющиеся данные, можно сказать, что «Ростам Зал» распространился в основном в семье, от отца к сыну или от деда к внуку. Сказители были в основном случайные люди, ремесленники и крестьяне, а не профессионалы [12, с. 7].

Условно можно выделить два основных направления распространения эпоса: 1) Васпураканские провинции: Рштуник, Айоц Дзор (Турция) – Эчмиадзин – Александрополь (Армения) – Сурмалу (Российская империя, ныне Турция) – Нор Баязед (Армения); 2) Алашкерт (Турция) – Апаран – Мартуни (Армения).

Жанровые особенности эпоса

Дошедшие до нас варианты «Ростам Зала» почти лишены национально-исторической окраски. За некоторыми исключениями, они не связаны с географической средой сказителей и аудитории; в них мало этнографических реалий и картин жизни народа [11, с. 12].

Главная особенность жанра классического эпоса – героизм, который часто формируется на основе общего или местного патриотического пафоса. Ввиду отсутствия национальной и исторической топографии в «Ростам Зале», его героизм носит универсальный характер. Это приводит к общим принципам эпической идеологии. Идеологического единства нет, действия героев обусловлены либо личными интересами, либо требованиями феодальной иерархии.

«Ростам Зал» по некоторым мотивам – конфликту королей и князей, неучастию в битвах и т. д. – схож с европейскими эпосами, например, с испанской «Песней о Сиде». Однако даже в этом случае нет рыцарского кодекса, регулирующего поведение героев, что характерно для европейских эпосов и рыцарских песен.

В некоторых случаях действия героев, не регулируемые соответствующим кодексом поведения или моральными нормами христианского мировоззрения, такими, как присущие армянскому эпосу терпимость к врагу, определенное отношение к простому народу или к работе, превращаются в разбойничество и забаву.

Структура эпоса и персонажи

В отличие от эпоса «Давид Сасунский», где структурная система – 1-4 ветвь-часть, принята и относительно устойчива, структура сказов «Ростам Зала» совершенно иная. Связь между отдельными частями слабая. В некоторых вариантах есть последовательность: отец-сын-внук – Зал-Рустам-Сохраб.

Есть отдельные герои, история которых построена вокруг одного героического эпизода их жизни: Сам, Зал, Ростам, сын Ростам – Мгер или Сохраб или Фахрамаз, сын Сохраба – Брзо, племянник Рустама – Бежан, племянник Ростам – Киви, сыновья последнего – Биджанг и Бурзи, сын последнего – Тейпур, сестра Ростам – Бани. Есть рассказы о Гюйе и Тюсе – визирях иранского царя [12, с. 12]. В целом эпический мир, в отличие от «Давида Сасунского», довольно густонаселен. Есть эпические и сказочные персонажи и существа: советница, помощница, мстительные старушки, женщины-прорицательницы, старики, олени, голуби, однорукий герой – Чопой Экдаст, Тайре Паймата и др. Реализуются эпические гипермотивы и мотивы, связанные с функциями этих персонажей.

В некоторых вариантах Ростам и другие герои родом из Сасуна. Сасун – центральный город-крепость одноименного горного района в Западной Армении и родина героев армянского эпоса.

Также персонажи «Ростам Зала» являются родственниками героев эпоса «Давид Сасунский». Если Мгер Старший, Давид и его сын Мгер Младший происходят от патриарха эпоса Санасара, то Зал, Ростам и другие – от брата Санасара – Багдасара [12, с. 13]. В других вариантах иранские герои – сыновья Мгера Старшего. Существует много объяснений этим родственным связям, но мы предполагаем, что эти особенности связаны и с тем, что многие сказители эпоса «Ростам Зал» знают и рассказывают «Давид Сасунский».

В армянских вариантах «Ростам Зала» главные герои в основном имеют те же имена, что и герои «Шахнаме», но сказители добавили новые мотивы, характерные для армянской эпической традиции.

Общие мотивы эпосов

Сказители переработали и локализовали сюжеты. Можно наблюдать влияние национального героического эпоса «Давид Сасунский». Ряд важных эпических мотивов, которых нет в «Шахнаме», но присутствуют в армянском эпосе, перенесены в «Ростам Зал». Например, мотивы нахождения коня, наказания сборщиков налогов, страха героя перед многочисленным вражеским войском и т. д. [13, с. 14–24, 25–89]. Многие мотивы универсальны и встречаются в других эпосах и сказках. Например, мотивы поединка героев, получения оружия и подробного описания внешнего вида героя [13, с. 25–89], богатырской охоты, быстрого взросления богатырей, поединка отца с сыном, снов, нахождения волшебных коней из моря, прожорливости героев, гадания на звездах, борьбы с девами, причинения вреда детям, выбора богатырского коня и т. д. [11, с. 205–202].

Многие из перечисленных мотивов встречаются и в нашем эпосе. Однако есть мотивы, которые реализуются только в «Давиде Сасунском». Например, мотив вставления зубов на лоб врага [12, с. 28–29], подсчёта количества вражеских палаток и их сравнения с числом звезд на небе [11, с. 205–202], крови в кулаке героя, мощного голоса богатыря [14, с. 70–80], трех ударов во время боя, налогообложения, не твердой почвы под ногами героя, рассечения врага пополам и т. д.

В вариантах «Ростам Зала» отношения с эпосом «Давид Сасунский» выражаются по-разному. Например, в варианте, записанном Саркисом Айкуни у Сахо из Мокса, кроме общих мотивов есть и другие особенности: различаются враждующие стороны – идолопоклонники и крестопоклонники. Главный герой Сам приходится сыном христианскому царю Сасуна, несмотря на то, что в «Шахнаме» Сам – сын Зала, отца Ростамы [13, с. 3–5]. Сказители путают центрального героя армянского эпоса Давида с иранским героем – Ростамом.

Кроме этого, встречается главная клятва и формула храбрости сасунских героев: «Хлеб и вино, Господ всемогущий». Обнаруживаются и другие общие формулы речи.

В сказе, записанном Багратом Халатянцем, действия разворачиваются в Сасуне. Царь города – Зал, Давид – его брат, сын Давида – Бурзе. Сказитель называет этих героев Црурами, то есть неистовыми или храбрецами [12, с. 24–79]. Неистовость и храбрость являются главными чертами сасунских героев.

Это явление можно объяснить тем, что народ хочет сделать любимых героев эпосов родственниками. Однако, изучая варианты, мы видим, что несмотря на упоминания персонажей «Давида Сасунского», на наличие некоторых общих мотивов и средств выражения, эти эпосы являются самостоятельными произведениями. За исключением версий «Ростам Зала», где герои действуют в Сасуне или являются родственниками, в других сказах не упоминаются места и герои армянского эпоса. В этом случае очевидно мощное влияние нашего национального эпоса на некоторые сказы «Ростам Зала». А в случае с другими вариантами, не считая некоторых, иногда многочисленных мотивов, мы видим в «Ростам Зале» общие эпические мотивы.

Наряду с упомянутыми мотивами в одних и тех же вариантах часто используются сказочные и мифологические мотивы и формулы. Например, битва с драконом, осаждающим город семь лет, встреча с оленем во время охоты, превращение героя в дервиша, превращение голубей в девушек и т. д. Или история заканчивается мотивом свадьбы, которая длится семь дней и семь ночей, и сказочной формулой трех яблок, падающих с неба [13, с. 53–60].

Многие из приведенных выше эпических мотивов допускают мифологические параллели. Среди других мифологических мотивов можно отметить прямое сходство с основным индоевропейским мифом. В вариантах Е. Лалаяна и Б. Халатянца реализован мотив души дэва, которая хранится в дереве. Или встречается миф о драконе, поедающем птенца, и о герое, сражающемся с драконом [14, с. 77].

Можно предположить, что эти мифологические мотивы в основном происходят из персидской эпической традиции, но они также были широко распространены в армянском эпическом фольклоре. Опять же, на данном этапе работы очень сложно установить их точное

происхождение и древность. Дальнейшее изучение мифологических мотивов даст возможность пролить свет на эти вопросы.

Заключение

Особенности распространения и локализации, общие мотивы, художественные средства выражения указывают на близость «Ростам Зала» к армянской эпической традиции, особенно к эпосу «Давид Сасунский» и к народным сказкам. Более того, это родство даже больше, чем связь с предполагаемым источником «Ростам Зала» – с «Шахнаме».

С жанровой точки зрения, «Ростам Зал» нельзя считать классическим героическим эпосом, но по своим особенностям он все же колеблется между мифологическим эпосом и героической сказкой с элементами, характерными для устного эпоса.

Публикация и дальнейшее изучение вариантов «Ростам Зала» позволит нам еще более детально и глубже вникнуть в поставленные вопросы. В 2021 г. в издательстве Института археологии и этнографии Национальной академии наук Армении вышел сборник всех вариантов эпоса «Ростам Зал» [16], который даст возможность исследователям фольклора открыть для себя новые и очень интересные произведения, исследовать этот эпос в параллелях с армянской эпической традицией и с эпосами других народов.

Литература

1. Фирдоуси. Шахнаме / пер. Ц. Б. Бану и А. А. Лахути ; коммент. А. А. Старикова ; под ред. А. А. Лахути и А. Н. Болдырева. – Москва : Изд-во АН, 1957–1989. – Т. 1. – 675 с. ; Т. 2. – 643 с. ; Т. 3. – 591 с. ; Т. 4. – 458 с. ; Т. 5. – 390 с. ; Т. 6. – 655 с.
2. Фирдоуси. Шахнаме (От сказания о Ростаме и Сохрабе до сказания о Ростеме и хакане Чина). Т. 2 / пер. с фарси Ц. Б. Бану ; коммент. А. А. Старикова. – Москва : Изд-во АН, 1960. – 643 с.
3. Сасунские удалыцы. Армянский народный эпос : избранные варианты / пер., сост. и словарь-комментарии К. Мелик-Оганджяна. – Ереван : Эдит Принт, 2008. – 571 с.
4. Հարությունյան Մ. Իրանական հոգևոր մշակույթի արտացոլումները հայ հին ավանդության մեջ // Իրան-Նամե հանդես. – 1993. – թիվ 7. – Էջ. 3–7. (На армянском яз.)
5. Мовсес Хоренаци. История Армении / пер. с древнеарм., введение и прим. Г. Саркисяна. – Ереван : Айастан, 1990. – 291 с.
6. Агатангелос. История Армении / пер. с древнеарм. К. Тер-Давтяна и С. Аревшатяна. – Ереван : Наири, 2004. – 336 с.
7. Фавстос Бузанд. История Армении / пер. с древнеарм. М. Геворгяна ; ред. С. Т. Еремяна. – Ереван : АНА, 1953. – 256 с.
8. Շահնամվարյան Ավ. Շահնամեն և հայկական աղբյուրները. – Երևան : Հայաստան, 1967. – 190 էջ. (На армянском яз.)
9. Մելիք-Օհանջանյան Կ. Ֆիրդուսին և Իրանի վիպական մոտիվները Շահնամեում ու հայ մատենագրության մեջ // Ֆիրդուսի. – Երևան : Հայպետհրատ, 1934. – էջ. 1–116. (На армянском яз.)
10. Սրուանձտեանց Գ. Համով-հոտով. – Կ.Պոլիս : Գ.Պախտալեան տպ, 1884. – 585 էջ. (На армянском яз.)
11. Հովսեփյան Գ. «Ռուստամ Չալ» ժողովրդական վեպ // Ազգագրական հանդես. – 1901. – № 7–8. – էջ. 205–254. (На армянском яз.)
12. Խալաթեանց Բ. Իրանի հերոսները հայ ժողովրդի մեջ. – Փարիզ : Բանասեր, 1901. – 84 էջ. (На армянском яз.)
13. Հայ-քրդական վեպեր (գրառ. Ս. Հայկունի) // Էմինեան ազգագրական ժողովածու. – 1904. – հատ. 5. – էջ. 3–70. (На армянском яз.)
14. Ռուստամ Չալ (գրառ. Ե. Լալայան) // Ազգագրական հանդես. – 1906. – № 14. – էջ. 69–85. (На армянском яз.)
15. Չալ օղի Ռուստամ // Հայ ազգագրություն և բանահյուսություն, (Գեղարքունիք). Հատոր 14 / կազմ. Ռ. Գրիգորյան. – Երևան : ԳԱԱ, 1983. – էջ. 54–65. (На армянском яз.)
16. Ռուստամ Չալ. Հայ-իրանական դյուցազնավեպ / կազմ.՝ Ս. Հարությունյան, Հ. Համբարձումյան, Տ. Դավաթյան, Ն. Վարդանյան, Ա. Պողոսյան, Խմբ.՝ Հ. Համբարձումյան. – Երևան : ԳԱԱ ՀԱԻ, 2021. – 372 էջ. (На армянском яз.)

References

1. Ferdowsi. *Shahnameh*. Transl. by Ts. B. Banu and A. A. Lahuti, comments by A. A. Starikov, ed. A. A. Lakhuti and A. N. Boldyreva. Moscow, Academy of Sciences Publ., 1957–1969, vol. 1, 675 p.; vol. 2, 643 p.; vol. 3, 591 p.; vol. 4, 458 p.; vol. 5, 390 p.; vol. 6, 655 p. (In Russ.)
2. Ferdowsi. *Shahnameh* (From the legend of Rostam and Sohrab to the legend of Rostem and Chin's Khakan). Vol. 2. Transl. from Farsi by Ts. B. Banu, comments by A. A. Starikov. Moscow, Academy of Sciences Publ., 1960, 643 p. (In Russ.)
3. Armenian epic Daredevils of Sassoun: selected variants. Transl., comp. and comments by K. Melik-Oganjanyan. Yerevan, Edit Print Publ., 2008, 571 p. (In Russ.)
4. Harutyunyan S. Reflections of Iranian culture in the old Armenian tradition. *Iran-Name Magazine*. 1993, no. 7, pp. 3–7. (In Armenian)
5. Movses Khorenatsi. *History of Armenia*. Transl. from Old Armenian, introduction and notes by G. Sargsyan. Yerevan, Hayastan Publ., 1990, 291 p. (In Russ.)
6. Agatangelos. *History of Armenia*. Transl. from Old Armenian by K. Ter-Davtyan and S. Arevshatyan. Yerevan, Nairi Publ., 2004, 336 p. (In Russ.)
7. Faustus Buzant. *History of Armenia*. Transl. from Old Armenian by M. Gevorgyan, ed. S. T. Eremyan. Yerevan, Armenian Academy of Sciences Publ., 1953, 256 p. (In Russ.)
8. Shahsuvaryan A. *Shahnameh and Armenian Sources*. Yerevan, Hayastan Publ., 1967, 190 p. (In Armenian)
9. Melik-Ohanjanyan K. Firdousi and Iranian epic motifs in *Shahnameh* and in Old Armenian Literature. In: Firdousi. Yerevan, Haypethrat Publ., 1934, pp. 1–116. (In Armenian)
10. Srvandztyants G. *Amov-otov*. Constantinople, G. Paghtatlian Publ., 1884, 585 p. (In Armenian)
11. Ovsepyan G. National epic “Rustam Zal”. *Azgagrakan Handes*. 1901, no. 7–8, pp. 205–254. (In Armenian)
12. Khalatyants B. Iranian heroes in Armenian. Paris, Banaser Publ., 1901, 84 p. (In Armenian)
13. Armenian-Kurdish epics (written by S. Aykuni). *Eminian Azgagrakan Handes*. 1904, vol. 5, pp. 3–70. (In Armenian)
14. Rustam Zal (written by E. Lalayan). *Azgagrakan Handes*. 1906, no. 14, pp. 69–85. (In Armenian)
15. Zal ogli Rostam. In: *Armenian Ethnography and Folklore* (Gegharkunik). Vol. 14. Comp. R. Grigoryan. Yerevan, NAS Publ., 1983, pp. 54–65. (In Armenian)
16. Rostam Zal: Armenian-Iranian epic. Comp. S. Harutyunyan, H. Hambardzumyan, T. Dalalyan, N. Vardanyan, A. Pogosyan; ed. H. Hambardzumyan. Yerevan, Institute of Archaeology and Ethnography NAS RA Publ., 2021, 372 p. (In Armenian)

УДК 398.224(=512.37)
DOI 10.25587/03624-6247-7315-z

Б. Б. Манджиева
Калмыцкий научный центр РАН

О СЮЖЕТОСЛОЖЕНИИ ПЕСНИ МАЛОДЕРБЕТОВСКОГО ЦИКЛА КАЛМЫЦКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА «ДЖАНГАР»

Аннотация. Статья посвящена изучению сюжетосложения «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил» («Догшин Шар Гүргү мангас хааг дуут Улан Шовшур дөрэцүлгсн бөлг») Малодербетовского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар», зафиксированного в 1862 г. Исследование сюжетосложения песни, принадлежащей к одному из ранних по времени фиксации циклу эпоса «Джангар», представляется актуальным в свете ее недостаточной изученности. Целью работы является рассмотрение сюжетосложения одной из архаичных песен «Джангара» с применением описательного и сравнительного методов. В результате рассмотрения текста мы пришли к выводу, что сюжетосложение «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил» представляет собой единую цепь из отдельных законченных эпизодов, в которых присутствует и драматический накал, и напряженность, и динамизм, направленные на раскрытие основной идеи эпоса. Комплекс мотивов, взаимосвязанных между собой, образует сюжет, который строится на конфликте, обусловленном завязкой, кульминацией и развязкой. Конфликтная ситуация обуславливает выбор (самовыбор) богатыря для отправления его в боевой поход, затем герой, преодолев препятствия, встречающиеся в пути, вступает в единоборство с противником, но терпит временное поражение. Дальнейшее развитие сюжета вводит новые действующие лица – богатырскую дружину, которая спешит на помощь герою. Вместе с прибывшими богатырями герой реализует как свое предназначение, так и предназначение своего коня и священного оружия – копья, он побеждает антагониста, возвращает бумбайский народ и возрождает Бумбу, тем самым восстанавливает мировую гармонию и возвращает слушателей к исходной точке – пиру во дворце Джангара.

Ключевые слова: эпос «Джангар»; песня; сюжет; развитие сюжета; мотив; богатырь; герой; конфликт; единоборство; оружие; пир.

Благодарность: Исследование проведено в рамках государственной субсидии – проект «Устное и письменное наследие монгольских народов России, Монголии и Китая: трансграничные традиции и взаимодействия» (№ АААА-А19-119011490036-1).

B. B. Mandzhieva

On the plot of the Maloderbetovsky cycle songs of the Kalmyk heroic epic *Jangar*

Abstract. The article considers the plot of the Songs about how the glorified Ulan Shovshur khan of the mangasses of the Ferocious Shara Gyurgyu (*Dogshn Shar Gyurgyu manghs haag duut Ulan Shovshur deretsyulgsn belg*) of the Maloderbetovsky cycle of the Kalmyk heroic epic *Jangar*, recorded in 1862. The study of the plot composition of the song belonging to one of the earliest recorded cycles of the epic *Jangar* seems relevant in the light of its insufficient study. The aim of the work was to examine the plot of one of the archaic songs *Jangar* using the descriptive and comparative methods. After studying the text, we came to the conclusion that the plot of the Song of how the famous Ulan Shovshur khan of the mangas conquered the Fierce Shara Gyurgyu consist of a sequence of individual complete episodes, each full of drama, tension, and dynamics, all aimed at

МАНДЖИЕВА Байрта Барбаевна – к. филол. н., в. н. с. отдела фольклора и литературы Калмыцкого научного центра РАН, Элиста, Россия.

E-mail: mbbairta@yandex.ru

MANDZHIEVA Bayrta Barbaevna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher of the Department of Folklore and Literature of the Kalmyk Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Elista, Russia.

E-mail: mbbairta@yandex.ru

revealing the main idea of the epic. The complex of motifs, interconnected with each other, forms a plot built on the conflict, conditioned by the onset, culmination, and denouement. The conflict situation determines the choice (self-selection) of the hero to send him on a military campaign; then the hero, overcoming the obstacles encountered along the way, enters into single combat with the enemy, but suffers a temporary defeat. The further development of the plot introduces new characters – a heroic squad, which hurries to help the hero. Together with the heroes who have arrived, the hero realizes both his destiny and the destiny of his horse and sacred weapon – a spear, he defeats the antagonist, returns the Bumbai people and revives Bumba, thereby restoring world harmony and returning listeners to the starting point – a feast in the Jangar palace.

Keywords: epic *Jangar*; song; plot; plot development; motif; warrior; hero; conflict; combat; weapon; feast.

Acknowledgements: The research was carried out within the framework of the state subsidy – the project “Oral and written heritage of the Mongolian peoples of Russia, Mongolia and China: transboundary traditions and interactions” (no. AAAA-A19-119011490036-1).

Введение

В джангароведении рассмотрению проблем сюжетосложения эпических песен «Джангара» посвящены исследования А. Ш. Кичикова [1, 2], Э. Б. Овалова [3, 4, 5], Н. Ц. Биткеева [6, 7, 8], Т. Г. Борджановой [9, 10], Н. Б. Пюрвеевой [11], Е. Э. Хабуновой [12], Д. В. Убушиевой [13, 14, 15], Ц. Б. Селеевой [16, 17, 18] и др.

Эпический сюжет предстает как некая единая цепь повествования, состоящая из отдельных законченных эпизодов. По мнению Б. Н. Путилова, «важнейшими слагаемыми системы эпоса являются сюжетика и повествование» [19, с. 169], ученый предлагает рассматривать их на двух уровнях – синтагматическом и парадигматическом. Концепция, разработанная Б. Н. Путиловым, предполагает рассмотрение эпического сюжета «как реализации определенной инвариантной сюжетной темы и одновременно – в плане выражения в нем некоторых конвенциональных принципов, свойственных кодовой системе эпоса. <...> Повествование есть способ осуществления сюжетного движения, ввода и вывода персонажей, предметов, перемещения локусов и т. п. Ходом повествования регулируются полнота и глубина сюжетного развития, обуславливаются границы текстовой реализации сюжетной темы, попадание или непопадание в текст тех или иных вероятностных элементов сюжетики» [19, с. 169]. Термин «сюжетный инвариант», предложенный Б. Н. Путиловым, объясняет сходство «в ряде опорных пунктов сюжетного развития, в узловых (а подчас и второстепенных) мотивах» [19, с. 169].

Сюжет героического эпоса «Джангар» «несет в себе определенную идейно-эстетическую концепцию, в которой нет ничего случайного: любая деталь направлена на реализацию замысла, каждый эпизод соотнесен с целым, каждый элемент выражает образ» [11, с. 10].

Материал исследования

Материалом исследования являются оригинальные тексты трех песен Малодербетовского цикла калмыцкого героического эпоса «Джангар» на ойратской письменности *«тодо бичиг»* («ясное письмо»), записанных в 1862 г., хранящихся в рукописном отделе фонда библиотеки Санкт-Петербургского университета под шифром ХуLQ 544 и имеющих название: «Джангара (список М[ало]дербетовского улуса)». В 2020 г. вышел в свет первый из запланированных в составе Свода калмыцкого фольклора пяти томов калмыцкого героического эпоса «Джангар». В том вошли три песни на калмыцком языке, составляющие Малодербетовский цикл, параллельный перевод на русский язык, осуществленный Т. А. Михалевой, вступительная статья Б. Б. Манджиевой. В издании впервые опубликовано факсимиле рукописи Малодербетовского цикла на ойратской письменности *«тодо бичиг»* («ясное письмо»), которое является ценнейшим источником для всестороннего текстологического исследования древнего эпического памятника.

Сюжетосложение «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов свирепого Шара Гюргю покорил»

В Малодербетовском цикле прослеживается четко выраженная сюжетно-композиционная последовательность песен, сюжетная законченность и самостоятельность каждой из них.

Согласно «внутреннему сюжетно-структурному единству песен, последовательной связи глав» [2, с. 211], песни Малодербетовской трилогии расположены следующим образом:

«Ут Цаһан маңһсиг богд Жаңһр дөрэцүлгсн бөлг» («Песнь о том, как богдо Джангар мангаса Уту Цагана покорил»);

«Күрл Эрднь маңһс хааг богд Жаңһр дөрэцүлгсн бөлг» («Песнь о том, как богдо Джангар хана мангасов Кюрюл Эрдени покорил»);

«Догшн Шар Гүргү маңһс хааг дуут Улан Шовшур дөрэцүлгсн бөлг» («Песнь о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил»).

В тематическом плане первая песня Малодербетовского цикла «Песнь о том, как богдо Джангар мангаса Уту Цагана покорил» представляет собой «эпос воинский»: богатырский поединок Хонгора с Шара бирменом, поход богатырей Джангара, решивших прийти на выручку Хонгору, битва Джангара с Уту Цаганом и победа над ним. Вторая песнь изучаемого цикла – «Песнь о том, как богдо Джангар хана мангасов Кюрюл Эрдени покорил» относится к «эпосу поиска» [2, с. 224] и имеет прочную связь с богатырской сказкой.

Сюжет «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов свирепого Шара Гюргю покорил», третьей в Малодербетовском цикле, начинается с описания мирного и безмятежного утра в ставке Джангара. На фоне полного благополучия неожиданно поведение хана: – *Эзн, нойн Жаңһр тинијс босв. / Хүрдн Цаһан замнь / Шүүсинь белдэд ирв. / Эзн, нойн Жаңһр / Шүүсэн зоогл уга, / Уха туңһа[һа]д бээв.* ‘Властитель, нойон Джангар, потягиваясь, поднялся. / Проворный Цаган, стольник его, / Кушанья приготовил, принёс. / Властитель, нойон Джангар, / Кушаний не отведав даже, / В размышления погрузился’ [20, с. 274–275].

Богатыри, собравшиеся на совет, пытаются узнать причину такого поведения хана, но Джангар не отвечает им. Оскорбленные молчанием Джангара богатыри покидают хана. Джангар, поручив державу Хонгору, отправляется в неизвестном направлении.

Дальнейшее развитие сюжета ведет к драматической коллизии. Давний враг Бумбы Шара Гюргю-хан, узнав, что Джангар покинул свою страну, решил захватить его державу и, собрав «муравьёв многочисленное войско / На пятом миллионе со счёту сбившись» [20, с. 293], напал на бумбайскую страну. Хонгор, со всех сторон защищая дворец, один бился с несметными полчищами Шара Гюргю-хана, силы были неравными, и раненый богатырь взывает к Джангару. Услышав его зов, Кёке Галзан тут же примчался к дворцу. Сцена сражения Хонгора с войском Шара Гюргю, состоящим из многочисленных оборотней-*шулмусов*, раскрывает героический характер Хонгора, не боясь смерти, бьется с врагом. Исключительность этого богатыря джангарчи изображает через обращение Зандан Зула, хатун Хонгора, к его коню: *Дөш мөңгн эмэлин бүүргт / Ут цаһан болдын өлгэд, / Дөрвн хар турунднь мөргэд авв. / – Эзн, богд кERG уга гihэд / Оркгсн нутгиг харса[д] бээжс, / Нээтг Улан Хоңһр һолан / Өгэд орквза! / Бумб далала эдл / Дала чигн олдх, / Бумбин орнла эдл / Нег орн чигн олдх, / Нанла эдл / Нег шивгчн, хатн чигн олдх, / Зуг нээтг улан һолынъ / Эмд авч һарч үз! – гihэд, / Тальвад о[r]кв.* ‘На луку широкого, как наковальня, посеребрённого седла / Длинный булатный меч его повесила она / И, четырёх чёрным копытам [скакуна] поклонившись, сказала: / – Властителем, богдо, ненужной посчитав, / Оставленную страну защищая, / Молодой Улан Хонгор жизни / Как бы не лишился! / Бумба океану подобный / Океан ещё найдётся, / Бумба стране подобная / Страна ещё найдётся, / Мне подобная / Женщина, чтобы хатун его стать, ещё найдётся, / Только молодую жизнь его / Спасти постарайся! – так сказав, / [Скакуна] отпустила’ [20, с. 298–299].

Несмотря на упорное сопротивление героя, враг оказался сильнее, Хонгор попадает в плен. Шара Гюргю-хан подвергает его нечеловеческим мукам и бросает в яму на дне бурного моря. Драматизм сюжета достигает наивысшей точки, когда сказитель изображает картину гибели Бумбы: *Дуут Бумбин ор[и]нь довтлв, / Дуут Жаңһрин зеерд адуһар / Нег хаалһ һарһв. / Дуут Бумбин ор[и]нь / Долан хаалһар туув. / Өлг ноха, / Өнчн көвү үдәл уга туув. / Эзн, богдын хатн ахта / Далн хойр хаани хатыг / Нег шинжүрәр холвад туув. / Бумбин Цаһан уулынъ булһр[ул] ад, / Бумб далаһинъ ширгә[һә]д, / Дуут Жаңһра гих неринъ таслад, / Тууһад авад одв.* ‘На прославленную Бумбу страну его набег они совершили, / Прославленного Джангара рыжих коней табун / По одной дороге угнали. / Прославленной Бумбы страны [народ] / По семи дорогам погнали. / Ни голодной собаки, / Ни мальчика-сироты не оставив, погнали. / С властителя, богдо хатун во главе / Семидесяти двух ханов хатун, / Цепью одной сковав, погнали. / Бумбайскую

Цаган гору разрушив, / Бумбу океан иссушив, / Прославленного Джангара имя забвению предав, / Погнали' [20, с. 304–305].

Дальнейшее развитие сюжетной линии связано с ханом Джангаром, который после долгих скитаний встречает небесную красавицу-*рагини*, сидящую в одиночестве в золотисто-жёлтом дворце. Джангар, забравшись во дворец, увозит ее с собой. Соорудив белокаменный дворец, он живет с *рагини* в супружестве и по прошествии десяти лунных месяцев у них рождается сын.

Развитие двух сюжетно-параллельных линий героев

Последующее развитие сюжета «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил» происходит по двум параллельным линиям – Шовшура и Джангара.

Развитие двух сюжетно-параллельных линий героев отличается от традиционного сюжета богатырской сказки, которое строится следующим образом: первый ход – будущий герой-наследник престарелых родителей рождается дома и, получив предназначенного коня, отправляется к своей суженой, затем, выиграв брачные испытания, женится и возвращается к родителям, второй ход – возвращение угнанных в рабство родных героя.

Сюжетное развитие «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покорил» строится в соответствии с новыми функциями героев эпоса. В соответствии с сюжетной структурой богатырской сказки Шовшур, наследник Джангара, должен был родиться в Бумбе и отправиться в страну суженой. Но этого не происходит потому, что, согласно сюжету второй песни «Күрл Эрднь манһс хааг богд Жаһһр дөрэцүлгсн бөлг» («Песнь о том, как *богдо* Джангар хана мангасов Кюрюл Эрдени покорил»), Джангар возвратившись в Бумбу после длительного отсутствия, встречает свою ханшу Шавдал состарившейся. Соответственно, в силу ее старения тема рождения наследника не могла получить своего развития. В связи с этим смещение функции Шовшура явилось результатом реалистической трактовки образа ханши Шавдал. Функцию юного героя выполняет сам Джангар: он отправляется в «иной мир» и после бесцельных скитаний в состоянии забытья прибывает в страну будущей молодой ханши – красавицы-*рагини*, и у них рождается сын.

Родившийся сын Джангара имеет явные признаки чудеснорожденного героя: пуповину ребенку отец перерезает своим мечом, именуемым Билгин Шарвангом, об этом же свидетельствует быстрый рост новорожденного: *Көвүн һурв хонад, / Һулжң Зеердинь унад аңһучлв, / Аңһучлад, эйк эк хойран тежэһэд бээв*. 'Мальчик, трое суток спустя / На безудержного Зерде его сев, на охоту отправился, / Охотясь, отца и мать своих кормил' [20, с. 306–307].

Дальнейшее развитие сюжета приводит к встрече мальчика с бумбайскими богатырями и передаче через него вести Джангару. Так, нареченный Шовшуром юный богатырь, охотясь, впервые встречает богатырей Джангара, которые дарят ему коня с просьбой отвезти его отцу. Встреча мальчика с богатырями происходит и на следующий день, на этот раз они передают его отцу огромную синюю стрелу. Увидев ту стрелу, Джангар узнал и вспомнил о своей стране. Поведение Джангара, вызвавшее недоумение, а затем и обиду всех его приближенных, раскрывается в словах, с которыми Джангар обращается к своему сыну Шовшуру, не имевшему представления о происхождении своих родителей, живущих одинокой семьей: – *Һаңхн Жаһһр гидэ кун би. / Жирһлин мини дутунь чи билэч! / Чама хээһэд һарлав, / Ар Бумбин оран долад авсн, / Һунхн Улан Шовиур мини! – гихэд, / Дарцг цаһан эрвңдэн теврэд авв. – / Арэ Улан Хоһһрарн долад авсн, / Һунхн Улан Шовиур [мини! – гив].* 'Одиноким Джангаром величали меня. / В жизни мне не хватало только тебя! / Чтобы тебя найти, я отправился в путь, / Северную Бумбу страну мне заменивший / Трёхлетний Улан Шовшур мой! – так говоря, / К груди прижал, обнял его. – / Улан Хонгора Прекрасного мне заменивший / Трёхлетний Улан Шовшур [мой! – сказал]' [20, с. 314–315].

В богатырской сказке герой, женившись на своей суженой, продолжительное время находится в стране тестя. «Длительное пребывание героя в стране тестя объясняется как следствие забвения родины, провала памяти» [2, с. 72]. Мотив забвения родины присутствует и в рассматриваемой песне, вспомнить о родине призывает Джангара его конь: *Һаза бээсн Зеерднь / Далн хойр цуурдад авв: / – Эр күмн нутган үл сангсн болхнчн, / Эр мөрн би бумблунин казан санв би!* '[В это время] на улице Зерде / Семьдесят два раза протяжно проржал: / – Если ты, мужчина,

по владениям своим не скучаешь, / То я, скакун, по бумбайскому разнотравью скучаю!» [20, с. 316–317].

Напоминание о забытой родине послужило точкой отсчета к решительным действиям Джангара. Он наказывает сыну отвезти свою мать к ее родным в страну Шаджин Девя-хана, затем отправиться в Бумбу, и сам направляется в родную страну.

Последующее развитие сюжетной линии Джангара продолжает идти параллельно линии Шовшура: он отправляется, чтобы спасти и вызволить Хонгора из нижнего мира, а Шовшуру, юному богатырю, чья линия становится определяющей в сюжетном повествовании, предстоит сразиться с могучим оборотнем-мангасом Шара Гюргю-ханом, вернуть ханшу Шавдал и народ Бумбы на родину.

По мнению А. Ш. Кичикова, «угон врагами народа богатыря оставляет устрашающий след в виде дороги (или нескольких дорог, проложенных караванами угнанных)» [2, с. 79]. Здесь после угона Шара Гюргю народа Бумбы и табуна Джангара тоже остаются следы: *Дуут Жаңһрин зеерд адуһар / Нег хаалһ һарһв. / Дуут Бумбин ор[и]нь / Долан хаалһар туув. / Өлг ноха, / Өнчн көвү үлдэл уга туув. / Эзн, богдын хатн ахта / Далн хойр хаани хатыг / Нег шинжүрэр холвад туув.* 'Прославленного Джангара рыжих коней табун / По одной дороге угнали. / Прославленной Бумбы страны [народ] / По семи дорогам погнали. / Ни голодной собаки, / Ни мальчика-сироты не оставив, погнали. / С властителя, *богдо хатун* во главе / Семидесяти двух ханов *хатун*, / Цепью одной сковав, погнали' [20, с. 304–305].

Отыскав по этим следам бумбайский народ, Шовшур разузнает о противнике войске шулму-сов и мангасов, которое числом своим «муравьёв многочисленнее».

Кульминацией песни является сражение Шовшура и богатырей Бумбы с Шара Гюргю-ханом и его войском. В эпосе «еще на выработалось средства, чтобы описать действия больших военных соединений, действия организованных армий <...>. Тем не менее, картина боя <...> должна быть признана художественно правдивой и в известной степени исторически верной <...> поскольку сражение армий в решающий момент состояло из тысяч одновременных и последовательных единоборств» [21, с. 335]. Таковы и картины сражения в эпосе «Джангар», в частности в рассматриваемой песне наиболее точно иерархическая структура эпической Бумбы отражена в описании начала битвы богатырей: *Гүмб зан тавг хээсн Харан һуйдад, / Зун бухинь дэврэд орв. / Алтн Чееж Агсг Уланан һуйдад, / Барун бухарнь дэврэд орв. / Арнзлан һуйдад, / Һунхн Улан Шовишур / Дунд бухар дэврэд орв. / Сэн, мууһинь йилһн чавчад, / Сааде талкинь савн чавчад, / Хойр үзүринь хөмн чавчад, / Найн хойр бархдынь түлкн чавчад, / Дөчн дөрвн тугинь хуһлад, / Дөчн дөрвн бээринь эвдэд одв.* 'Гюмбе своего слоноподобного Хара стегая, / На левое крыло войска напал. / Алтан Чеджи, / Агсаг Улана своего стегая, / На правое крыло войска напал. / Аранзала своего стегая, / Трёхлетний Улан Шовшур / В середину войска ворвался. / Сильных и слабых, различая, рубили, / С луками кто, тех с размаху рубили, / С двух сторон тесня, рубили, / Восемьдесят два *бархада*, тесня, порубили, / Сорок четыре знамени низвергли, / В сорок четыре ряда войско сокрушили' [20, с. 328–329].

После того, как ведущие богатыри Джангара испытывают силу оружия в поединках, согласно эпическому сюжету и выделенному исследователями признаку эпической симметрии, лицом к лицу должны столкнуться главные противники – ханы. Однако в рассматриваемой песне вместо хана Джангара с ханом Шара Гюргю сражается его сын Шовшур. Здесь прослеживается трансформация мотива, когда новое поколение героев оказывается сильнее предыдущего. Шовшур, обретенный ценой гибели Бумбы, рождается как спаситель страны. Богатырь Шовшур побеждает Шара Гюргю-хана.

Вторая сюжетная линия – поиски Джангаром богатыря Хонгора – получает свое развитие с попаданием Джангара в нижний мир. Пройдя по подземельям, он достигает седьмого подземелья, где встречает двух юношей, первый из которых может две горы с места на место переставлять, второй может за каждой щекой целое море держать. Взяв их в помощники, Джангар продолжает поиски Хонгора.

В развитие сюжетного действия вводится еще один персонаж – старуха «с медным клювом, с копытами *дзерена*», которая является потенциальным врагом героя. Джангар расправляется с ней, разрубив надвое, верхняя ее часть ввысь улетела, а нижняя – вниз провалилась.

«Истребление женщин мангасова семейства, даже не проявляющих враждебности по отношению к герою, неизбежно должно совершиться: пока живы эти хранительницы “внешних душ” демона, матери его еще нерожденного потомства, он не уничтожен окончательно» [22, с. 117]. Герой отправляется туда, куда провалилась часть старухи-*шулмуски*, повелев двум юношам вытянуть его, когда он дернет за аркан.

Спустившись, Джангар видит «без верёвок-креплений белоснежную [кибитку-]дворец». «Одной из отличительных черт, характеризующих и подчеркивающих мифологическое происхождение суженой, является своеобразие ее жилища, именуемого *байшинг* (дворец) или *орго* (ханская юрта-ставка)» [2, с. 53]. В богатырской сказке калмыков известен и такой тип жилища, как юрта «без поддержки-подвески сверху, без лестницы снизу» [2, с. 54]. По мнению С. Ю. Неклюдова, «в основе описания женского жилища лежит некий архетипический образ, имеющий эротическую природу и родственный древней мифологической метафоре “женщина-город”. Оно отличается потаенностью, замкнутостью, в него трудно проникнуть, оно не допускает во внутрь себя, скрыто в удаленном месте, иногда прямо ускользает от преследователя (летающая башня)» [22, с. 171–172].

Кульминацией сюжетной линии Джангара является единоборство героя с сыновьями старухи-*шулмуски*. Семерых из них уничтожив, Джангар находит трехмесячного младенца-*мангаса*. Сцена борьбы захватывает, герой никак не может одолеть младенца-*мангаса*, оказавшегося неуязвимым: «Звонким стальным мечом стал рубить он его, / Словно от крепкой скалы, / Со звоном [меч] отскакивать стал, / Лезвие, сплюснвшись, с обухом сровнялось» [20, с. 353]. «В теле же демона – как женского, так и мужского пола, – в одном из его больших пальцев, в одном из его девяти желудка, часто обнаруживается неуязвимый железный младенец, сочетающий в себе признаки нерожденного потомства врага и некой его неистребимой “внутренней силы”» [22, с. 125].

В единоборстве «основной мишенью для богатыря, сражающегося с *мангасом*, будет та точка его тела, которая представляет собой средоточие души и его уязвимое место» [22, с. 123]. Джангар находит у младенца-*мангаса* уязвимое место: *Өргэд хэлэв – / Оңһлзгч бөөрднь / Китд зууни сүвин чинэн / Газр геглэнэ. / Зүн бийдэн зүүдг арз болд хутһан сүһлв, / Зүн хэврһинь хадрад хаяд оркв, / Барун хэврһинь хадрад хаяд оркв, / Голт луудң зүркинь шу татад оркв. ‘Поднял его, осмотрел – / Подле почек / Примерно с ушко китайской иглы / Просвет он заметил. / На левом боку висевший из чистой стали нож достав, / Левый бок ему вспорол, / Правый бок ему вспорол / И живое бьющееся сердце его вырвал’* [20, с. 354–355].

Сцена единоборства Джангара с младенцем-*мангасом* на этом не заканчивается, вырванное сердце запыхало пламенем и околдовало его. Джангар, владеющий магической способностью управлять стихиями, вызвал волшебный очищающий дождь. Так расправившись с врагом, Джангар возвращается к деве-*рагини*, и, согласно ее желанию отправиться в небесную страну, забирает с собой и решает выбраться из-под земли. По его сигналу те двое юношей, ложные его помощники, вытягивают девушку, но сбрасывают героя обратно в подземелье, перерезав аркан.

Сюжет о приключениях Джангара в нижнем мире вводит в действие новые персонажи – помощников героя. Так, когда сорвавшийся вниз Джангар лежал с разбитым бедром, две мыши – самец и самка – к нему подбежали, чтобы полакомиться его мясом. Мышь-самка отхватила кусок, и Джангар, слегка задев, раздробил ей бедро. Мышь-самец исцелил ее листочками волшебного дерева Галбар Зандан, эти же листья исцеляют и Джангара. Он выбирается из подземелья, взбираясь по ветвям волшебного дерева.

Развязкой сюжетной линии Джангара является его сражение с *шулмусами*, которые стерегли богатыря Хонгора, нахождение его костей, которые оказываются придавленными множеством камней и бревен на дне бурного красного моря. Джангар вытаскивает эту груды на берег и, собрав и разложив Улан Хонгора белые кости, исцеляет его листочками волшебного дерева. О горестях и радостях пережитых поговорив, богатыри возвращаются домой. Шара Гюргю-хан побежден, Бумба возрождена, счастливая развязка завершается пиром во дворце Джангара.

Заключение

Таким образом, изучение «Песни о том, как прославленный Улан Шовшур хана мангасов Свирепого Шара Гюргю покори́л» показало, что сюжет эпической песни вобрал в себя

элементы традиционного сюжета богатырской сказки о рождении наследника – будущего богатыря-защитника своего рода-племени, но в героическом эпосе сын Джангара Шовшур, обретенный ценою гибели Бумбы, рождается как спаситель страны Бумбы – юный герой побеждает Шара Гюргю-хана, освобождает и возвращает бумбайский народ на родину.

Рассмотрение песни Малодербетовского цикла эпоса «Джангар» показало, что сюжет несет в себе определенную идейную концепцию, в которой «любая деталь направлена на реализацию замысла, каждый эпизод соотнесен с целым, каждый элемент выражает образ» [11, с. 10]. Сюжет песни представляет собой единую цепь из отдельных законченных эпизодов, в которых присутствует и драматический накал, и напряженность, и динамизм, направленные на раскрытие основной идеи эпоса. Комплекс мотивов, взаимосвязанных между собой, образует сюжет, который строится на конфликте, обусловленном завязкой, кульминацией и развязкой.

Конфликтная ситуация обуславливает выбор (самовыбор) богатыря для отправления его в боевой поход, затем герой, преодолев препятствия, встречающиеся в пути, вступает в единоборство с противником, но терпит временное поражение. Дальнейшее развитие сюжета вводит новые действующие лица – богатырскую дружину, которая спешит на помощь герою. Вместе с прибывшими богатырями герой реализует как свое предназначение, так и предназначение своего коня и священного оружия – копья, он побеждает антагониста, возвращает бумбайский народ и возрождает Бумбу, тем самым восстанавливает мировую гармонию и возвращает слушателей к исходной точке – пиру во дворце Джангара.

Литература

1. Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар» (Вопросы исторической поэтики). – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1976. – 156 с.
2. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – Москва : Восточная литература, 1992. – 320 с.
3. Овалов Э. Б. Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе «Джангар» : Основные образы и поэтические особенности. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1977. – 78 с.
4. Овалов Э. Б. Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов. – Элиста : АПП «Джангар», 2004. – 183 с.
5. Овалов Э. Б. Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях. – Элиста : НПП «Джангар», 2008. – 304 с.
6. Биткеев Н. Ц. Сюжетная структура «Джангара» (Композиция эпического повествования калмыцких и монгольских джангарчи) // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов : материалы Всесоюзной научной конференции (Элиста, 17–19 мая 1978 г.). – Москва : Наука, 1980. – С. 220–228.
7. Биткеев Н. Ц. Поэтическое искусство джангарчи : Эпический репертуар Ээлян Овла. Певец и традиция. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1982. – 96 с.
8. Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар» : Проблемы типологии национальных версий. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1990. – 155 с.
9. Борджанова Т. Г. Сюжетные функции жанров обрядовой поэзии в эпосе «Джангар» // «Джангар» и проблемы эпического творчества : тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции (Элиста, 22–24 августа 1990 г.) / отв. ред. Н. Ц. Биткеев. – Элиста : Калмыцкий институт общественных наук АН СССР, 1990. – С. 58–59.
10. Борджанова Т. Г. Песня о Шара Гюргю в разновременных записях // «Джангар» в евразийском пространстве (к 200-летию первой публикации калмыцкого героического эпоса «Джангар») : материалы Международной научно-практической конференции (Элиста, 27 сентября – 2 октября 2004 г.). – Элиста : КалмГУ, 2004. – С. 39–41.
11. Пюрвеева Н. Б. Поэтика героического эпоса «Джангар». – Элиста : АПП «Джангар», 2003. – 240 с.
12. Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар» : поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). – Ростов-на-Дону : Изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 256 с.
13. Убушиева Д. В. Багацохуровский цикл «Джангара» в записях XIX века : сюжетика и сохранность эпического текста : автореф. дис. ... к. филол. н. – Элиста : КалмГУ, 2009. – 21 с.

14. Убушиева Д. В. Песня «О битве богатыря Алого Хонгора с Авланги ханом» в записи от Бадмы Обушинова (к вопросам текстологии) // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2011. – № 1. – С. 168–173.
15. Убушиева Д. В. Мотив одиночества в ранних циклах эпоса «Джангар» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3. – С. 55–62. – DOI : 10.25587/z4539-2607-3422-f.
16. Селеева Ц. Б. Структура эпического сюжета (на материале синьцзян-ойратской и калмыцкой версий эпоса «Джангар») // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2008. – № 4. – С. 79–85.
17. Селеева Ц. Б. Функционально-семантические особенности типических мотивов в сюжете синьцзян-ойратской версии «Джангара» // Новый филологический вестник. – 2019. – № 4. – С. 53–64.
18. Селеева Ц. Б. «Героическое сватовство» в синьцзян-ойратской версии «Джангара» : сюжетный состав и композиционная структура // Новый филологический вестник. – 2019. – № 2. – С. 65–78.
19. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 1999. – 288 с.
20. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: Малодербетовский цикл / вступ. ст. Б. Б. Манджиевой ; сверка текстов песен с оригиналом на «ясном письме» Б. Б. Горяевой, Б. Б. Манджиевой, Ц. Б. Селеевой ; пер. Т. А. Михалевой ; примеч., комм., словарь, указатели Б. Б. Манджиевой, Т. А. Михалевой ; отв. ред. Г. Ц. Пюрбеев, С. Ю. Неклюдов, В. В. Куканова. – Москва : АО «Первая Образцовая типография», Филиал «Чеховский Печатный Двор», 2020. – 544 с. – (Свод калмыцкого фольклора). (На калмыцком и рус. яз.)
21. Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд. – Ленинград : Гослитиздат. Ленингр. отд-ние, 1958. – 603 с.
22. Неклюдов С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Эпос книжный и устный. – Москва : Индрик, 2019. – 592 с.

References

1. Kichikov A. Sh. Study of the heroic epic “Jangar” (Questions of historical poetics). Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1976, 156 p. (In Russ.)
2. Kichikov A. Sh. Heroic epic “Jangar”. Comparative typological study of the monument. Moscow, Oriental literature Publ., 1992, 320 p. (In Russ.)
3. Ovalov E. B. A poem about the defeat of the fierce Hara Kinyas in the epic “Jangar”: Basic images and poetic features. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1977, 78 p. (In Russ.)
4. Ovalov E. B. Typology of motifs and plots in the epic of the Mongolian peoples. Elista, APP “Jangar” Publ., 2004, 183 p. (In Russ.)
5. Ovalov E. B. Plot and style traditions in the epic “Jangar” and its versions. Elista, NPP “Jangar” Publ., 2008, 304 p. (In Russ.)
6. Bitkeev N. Ts. The plot structure of “Jangar” (Composition of the epic narrative of the Kalmyk and Mongolian jangarchi). In: “Jangar” and the problems of the epic creativity of the Turkic-Mongolian peoples: Proceedings of the All-Union scientific conference (Elista, May 17–19, 1978). Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 220–228. (In Russ.)
7. Bitkeev N. Ts. The poetic art of jangarchi: The epic repertoire of Eelian Ovlya. Singer and tradition. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1982, 96 p. (In Russ.)
8. Bitkeev N. Ts. Kalmyk heroic epic “Jangar”: Problems of the typology of national versions. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1990, 155 p. (In Russ.)
9. Borjanova T. G. Plot functions of the genres of ritual poetry in the epic “Jangar”. In: “Jangar” and the problems of epic creativity: abstracts of reports and messages of the International scientific conference (Elista, August 22–24, 1990). Ed. N. Ts. Bitkeev. Elista, Kalmyk Institute of Social Sciences of the Academy of Sciences USSR, 1990, pp. 58–59. (In Russ.)
10. Borjanova T. G. Song about Shara Gyurgyu in recordings of different times. In: “Jangar” in the Eurasian space (to the 200th anniversary of the first publication of the Kalmyk heroic epic “Jangar”): materials of the International scientific and practical conferences (Elista, September 27 – October 2, 2004). Elista, Kalmyk State University Publ., 2004, pp. 39–41. (In Russ.)

11. Pyurveeva N. B. Poetics of the heroic epic “Jangar”. Elista, APP “Jangar” Publ., 2003, 240 p. (In Russ.)
12. Khabunova E. E. The heroic epic “Jangar”: poetic constants of the heroic life cycle (comparative study of national versions). Rostov-on-Don, Publ. House of the North Caucasian Scientific Center of Higher Education, 2006, 256 p. (In Russ.)
13. Ubushieva D. V. Bagatsokhurovsky cycle of “Jangar” in the records of the XIX century: plot and preservation of the epic text. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Elista, Kalmyk State University Publ., 2009, 21 p. (In Russ.)
14. Ubushieva D. V. The song “About the battle of the hero of the Scarlet Khongor with Avlanga khan” in the entry from Badma Obushinov (to the questions of textual criticism). *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Research RAS*. 2011, no. 1, pp. 168–173. (In Russ.)
15. Ubushieva D. V. The motif of loneliness in the early cycles of the epic “Jangar”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 3, pp. 55–62. DOI: 10.25587/z4539-2607-3422-f. (In Russ.)
16. Seleeva Ts. B. The structure of the epic plot (based on the Xinjiang Oirat and Kalmyk versions of the epic “Jangar”). *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Research RAS*. 2008, no. 4, pp. 79–85. (In Russ.)
17. Seleeva Ts. B. Functional and semantic features of typical motifs in the plot of the Xinjiang Oirat version of “Jangar”. *The New philological bulletin*. 2019, no. 4, pp. 53–64. (In Russ.)
18. Seleeva Ts. B. “Heroic matchmaking” in the Xinjiang Oirat version of “Jangar”: plot composition and compositional structure. *The New philological bulletin*. 2019, no. 2, pp. 65–78. (In Russ.)
19. Putilov B. N. Excursions into the theory and history of the Slavic epic. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 1999, 288 p. (In Russ.)
20. Kalmyk heroic epic “Jangar”: Maloderbetovsky cycle. Introduction by B. B. Mandzhieva; verification of the lyrics with the original on the “clear letter” by B. B. Goryaeva, B. B. Mandzhieva, Ts. B. Seleeva; transl. by T. A. Mikhaleva; note, commentary, dictionary, indexes by B. B. Mandzhieva, T. A. Mikhaleva; ex. ed. G. Ts. Pyurbeyev, S. Yu. Neklyudov, V. V. Kukanova. Moscow, JSC “Pervaya Obratstovaya tipografiya”, Branch “Chekhovskii Pechatnyi Dvor”, 2020, 544 p. (Corpus of Kalmyk Folklore). (In Kalmyk and Russ.)
21. Propp V. Ya. Russian heroic epic. 2nd ed. Leningrad, Goslitizdat Publ., 1958, 603 p. (In Russ.)
22. Neklyudov S. Yu. Folklore landscape of Mongolia. Book and oral epic. Moscow, Indrik Publ., 2019, 592 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.1)
DOI 10.25587/11413-4712-1269-0

Г. З. Османова
Институт фольклора НАНА

МИФОЛОГИЧЕСКОЕ ПРОСТРАНСТВО В ЭПОСЕ «КНИГА МОЕГО ДЕДА КОРКУТА»

Аннотация. В исследовании рассматривается место и роль культа пещеры в эпическом тексте, которая с первобытных времен до наших дней несёт в себе значение убежища, защиты для человечества, выступая также как мифическое пространство. Следует отметить, что мифотворчество, которое стало богатым наследием для всего мира, является важной частью культурной истории человечества, на протяжении тысячелетий оно сыграло доминирующую роль в духовной жизни человека. Миф – это система представлений о мире, предшествующая исторической мысли; он может быть восстановлен на основе фактов этнографии, археологии, лингвистики, психологии и др. наук. Мифологическая картина мира характеризуется космологичностью, которая пронизывает все.

Мотив пещеры имеет в истории тюркской культуры, в системе её ценностей свое субъективное место. Пещера также является культурным носителем со своей священной направленностью вне физического пространства, она защищает людей, дает им убежище, открывает двери в новую жизнь со своими скрытыми моментами. Определение важности всех этих характеристик является одним из факторов, обуславливающих актуальность исследования.

Основной целью исследования является изучение культа пещеры, раскрытие мифологической мысли, которая занимает особое место в тексте эпоса. Теоретико-методологическую основу данного исследования составляют научно-теоретические положения известных фольклористов и литературоведов об устном народном творчестве, в т. ч. о мифологическом мышлении народа. Материалом исследования являются сказание «Песнь о том, как Басат убил Тепегеза (Циклопа)» эпоса «Книга моего деда Коркута», сказки и образцы письменной литературы, являющиеся одним из основных жанров народной литературы. Предметом исследования является мотив пещеры, встречающийся в этих произведениях. Научная новизна исследования заключается в том, что мотив пещеры, встречающийся в тексте эпоса, привлекается к исследованию сравнительно с аналогичными мотивами в других фольклорных жанрах и образцах письменной литературы. В исследовании были использованы методы подхода для выявления сходных мифологических мотивов, сюжетных соответствий, а также историко-сравнительный и теоретико-типологический анализ.

Ключевые слова: «Книга моего деда Коркута»; тюркская культура; эпос; легенда; народное мышление; мифологические мотивы; культ; пещера; сон; хтонический мир; пространство.

G. Z. Osmanova

The mythological space in the epic *The Book of Dede Gorgud*

Abstract. The study examines the place and role of the cave cult in the epic text, which, from primitive times to the present day, means a refuge and protection for humanity, also functioning as a mythical space. It should be noted that myth-making, which has become a rich heritage for the whole world, being an important event in the cultural history of mankind and for thousands of years it has played a dominant role in the spiritual world of man. The myth is a system of ideas about the world that precedes historical thought; it can be reconstructed based on the facts of ethnography, archeology, linguistics, psychology and other sciences. The mythological world view is

ОСМАНОВА Гюльнар Закир кызы – доктор философии по филологии, в. н. с. отдела «Фольклор и письменная литература» Института фольклора Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан.

E-mail: gulnar.osmanova05@gmail.com

OSMANOVA Gulnar Zakir Kyzi – Ph.D. in Philology, Leading Researcher of the Folklore and Written Literature Department of the Institute of Folklore, Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan.

E-mail: gulnar.osmanova05@gmail.com

characterized by a cosmology that runs through everything. The motif of the cave has its subjective place in the history of the Turkic culture, its system of values. The cave is also a cultural carrier with its sacred orientation beyond physical space, which protects people, gives them shelter, opening the door to a new life with its hidden moments. Determining the importance of all these characteristics is one of the factors that determine the relevance of the study. The main purpose of the study is to study the cave cult, with the aim of revealing mythological thought, which occupies a special place in the text of the epic.

The theoretical and methodological basis of this study is formed by the scholarly and theoretical notions of famous folklorists and literary scholars about the oral folk tradition, including the mythological thinking of the people. The material of the research is the legend *The Song of How Basat killed Tepeges (Cyclops)* of the epic *The Book of Dede Korkud*, fairy tales and examples of written literature, which are one of the main genres of folk literature. The subject of research is the cave motif found in these works. The scholarly novelty of the research lies in the fact that the cave motif found in the text of the epic is involved in research in comparison with similar motifs in other folklore genres and samples of written literature. The study used the method of comparative typological approach, identified similar mythological motifs, plot correspondences on the basis of historical-comparative and theoretical-typological analysis.

Keywords: *The Book of Dede Gorgud*; Turkic culture; epic; legend; folk thought; mythological motifs; cult; cave; sleep; chthonic world; space.

Введение

Тюркские народы имеют древнее и богатое историческое прошлое. Это прошлое отражается в их фольклоре, культуре и литературе. Мотив пещеры играет важную роль в тюркской культуре и системе верований. Эпос тюркских народов также отражает эту реальность. В древнетюркских представлениях пещеры были связаны с духами предков, а тема доброжелательных духов предков превратила пещеры в мифическое священное место. Такая идея включает пещеру в эпическую традицию как сакральное пространство. В результате в эпосе формируется пещерный мотив. Пещерный мотив характерен для эпического творчества как тюркских народов, так и тюрков-огузов и тюрков-азербайджанцев. Пещера Тепегез в эпосе «Книга моего деда Коркута», следы пещеры в «Кёроглу», пещеры, наблюдаемые в азербайджанских народных сказках, показывают, что этот мотив широко распространен в эпической системе. Наряду с пещерным мотивом закрытые и темные пространства, в которые она трансформируется, имеют одинаковую функциональную семантику.

Сказания эпоса «Книга моего деда Коркута», легенды, сказки и др. образцы фольклора также являются ценными источниками для изучения древних традиций, мифологии тюркских народов. С этой точки зрения, мы попытаемся исследовать культ пещеры в «Сказе о том, как Басат убил Тепегеза», который является продуктом древней тюрко-огузской эпической традиции, содержащей мифологические представления в «Книге моего деда Коркута». Пещера – это точка рождения, где человек переоценивает себя, находит свое «я», заново начинает жизнь, проходя трансформацию. Пещера, изначально представленная как замкнутое, темное и узкое пространство, становится позитивным, широким и светлым пространством с точки зрения процесса развития героя во времени.

Про пещеру можно получить более подробную информацию в исследованиях о древнем обществе [1, с. 214]. О связях тюркского эпоса с географическими объектами можно читать в исследованиях В. В. Бартольда, В. М. Жирмунского и др. [2, 3]. В энциклопедиях географическое пространство и распространение эпических локусов описаны в кратких очерках [4, с. 332–333; 5, с. 311–312]. Из исследований выясняется, что «все природные замкнутые пространства, горные или скалистые норы, пещеры – знак новой жизни, нового начала в тюркской мифологической системе» [6, с. 36].

Пещера – это не просто пространство для размышлений в физическом смысле, это пространство может стать темным и замкнутым, суженным в зависимости от настроения человека. Пещера становится темным и замкнутым пространством не только в физическом, но и в духовном смысле – здесь герой оказывается зажатым, закрытым от внешнего мира. Замкнутые пространства, такие как пещеры, подземелья, колодцы, подвалы, которые ведут к «изоляции» души, символизируют потусторонний мир.

А. Халил в своей монографии «Ритуальные основы огузского эпоса» оценивает роль пещеры в древнетюркской традиционной культуре: «Архаический ритуал инициации был реализован в пещере. Пещера предков, культ пещеры, связи духа предков с пещерой идет отсюда. И поэтому инициацию, которая оставила свои разнообразные следы в эпосе, можно считать образцом “культуры пещеры” человечества» [7, с. 115].

По мнению исследователя М. Элиаде: «В подобном мире человек не чувствует себя замкнутым в рамках своего существования. Он тоже открыт, он общается с миром, поскольку использует тот же язык – язык символов. Если мир говорит с ним с помощью звезд, растений и животных, с помощью рек и гор, времен года и суток, то человек отвечает ему, в свою очередь, своими мечтами и воображением, своими предками и тотемами (которые суть и природа, и сверхъестество, и люди), своей способностью умирать и воскресать в ритуале инициации (уподобляясь здесь Луне и растительной жизни), своей способностью перевоплощаться в духа, надевая маску, и так далее» [8, с. 64].

Пещера Тепегеза как мифологическое пространство

В «Песне о том, как Басат убил Тепегеза» пещера также является местом, где Басат духовно перерождается, чтобы стать героем, и она свидетельствует о победе огузского общества в лице Басата. Таким образом, Басат сражается в пещере с Тепегезом, который является бедствием для народа, и убивает его. Тепегез пытается обмануть Басата, используя символы кольца, меча и купола. Но Басат понимает, что это объект лжи. В этом эпосе пещера является местом рождения битвы и победы. Басат проходит испытание в схватке с Тепегезом в пещере и, обретая возможность самореализации, умирает и воскресает.

Профессор Р. Алиев о мотиве воскресения в сказках пишет: «Структурное разнообразие мотива воскресения в азербайджанских сказках определяется и ролью подземного мира (пространства) в жизни героев. Здесь герой не умирает физически, а, перенося черты смерти, опирается на примитивные представления о воскресении из мертвых и приобретает сакральное содержание» [9, с. 159]. Эти особенности также относятся и к герою эпоса Басату.

Следует отметить, что пещера в тюркской фольклорной традиции как колодец, лес, подземный мир и т. д. также считалась обителью хтонических демонов. В пещере живет и Тепегез, являющийся противоборствующей силой и отличающийся этой силой в тексте «Книги моего деда Коркута»; с этой точки зрения пещера имеет не только положительные черты, но и представляет темное отражение подсознания. В этом контексте Тепегез занимает деструктивную позицию по отношению к упорядоченному миру, отражая негативные и темные черты, в то время как пещера служит символом перехода в подземный мир.

О. Алиев подчеркивает, что в наших сказках темница – одна из дополнительных деталей образа великана. Смерть великана от рук положительного героя в его собственном подземном мире является самым высоким показателем храбрости героя. Итак, «величие представителей зла указывает на преимущество добра, противостоящего ему» [10, с. 33].

Пещера воспринимается как переходная, так и поворотная точка в реальном и символическом смысле. Герой входит в это замкнутое пространство вне своей воли, но выходит отсюда только по собственной воле, своим разумом. По этой причине выход из пещеры является доказательством его самоутверждения. На этапе входа в пещеру и выхода из неё наиболее важно не событие, а пространство, то есть пещера. Без пещеры он не может выпрыгнуть наружу, усовершенствовав себя, начать новую жизнь. Вход в пещеру является для него испытанием. Как пройти через это испытание зависит от него самого.

«Сказ о том, как Басат убил Тепегеза» также содержит ритуал обертывания в кожу, который выполняет функцию «умирая перейти в потусторонний мир». Басат разрывает кинжалом ботинок Тепегеза и вылезает из него, а также обертывается овчиной и, наконец, снова спасается. Здесь имеется еще один нюанс. При встрече с Тепегезом он видит его спящим. А сон, как известно, является признаком хаоса. Потусторонний мир – это обитель мертвых. По этой же причине образы, принадлежащие потустороннему миру, встречаются с героем во время сна, который является символом смерти. Следует отметить, что хаос является таинственным, необъяснимым скрытым миром в человеческом сознании. Он формируется посредством различных моделей. Факт этого подсознания реализует свою действительность такими образами, как

хромоногий, слепой, одноглазый, лысый и т. д. Эти особенности дарят силу мифическим персонажам и показывают их связь с потусторонним миром. Это мы видим на примере Тепегеза.

Пещеры по строению похожи на могилу. Входящие в пещеру видят только знаки и если они смогут правильно их истолковать, то пещера превращается не в убивающее, а в рождающее пространство. В исследуемом нами тексте пещера также, в начале казавшаяся закрытым, темным, душным, скучным и тесным пространством, со временем, с точки зрения периода развития и перемены героя, превращается в положительное просторное и светлое пространство. Пещера, с этой точки зрения, является пространством, которое обеспечивает развитие, формирование героя, то есть Басата.

Согласно мифическому мышлению, пещера является символическим выражением архетипа «Великая Мать», которая связана с культом Умай, покровительницей женщин и детей. Также отмечается эквивалентность пещеры с чревом матери. Таким образом, вход в пещеру, которая является универсальным символом развития и распространения, напоминает период развития в утробе матери. Этот символический взгляд указывает на то, что пещера обладает такими же защитными и плодотворными свойствами, как и утроба матери.

Как известно, пещера связана с мифологическими верованиями. Она представляет переходное пространство, которое простирается между сакральным и этим земным миром. Пещера со своим хаотическим, темным миром ассоциировалась с потусторонним миром, подземным царством мертвых как неструктурное, аморфное пространство в мифопоэтическом мышлении. Дж. Бейдили в своей книге «Тюркский мифологический словарь» пишет, что «Пещеры, которые находятся в железных горах, в алтайских сказках чаще всего описываются как ворота, открывающиеся в подземный мир» [11, с. 235]. В целом, при объяснении образа пещеры в мифологии используются такие понятия как хаос, беспорядок, злые духи, грусть, возрождение, монументальные гробницы. По этой же причине, с самого начала человеческого существования пещеры были источником легенд и представляли хаос.

Исследователь Эндер Усулоглы пишет, что «На древненорвежском языке слово пещера – “хеллир”. А это доказательство того, что английское слово ад – “хелл” является производным от имени королевы теней “Хелл” в древнескандинавской мифологии» [12]. Пещеры служат мостом между Страной мертвых и жизнью. По этой же причине в некоторых цивилизациях пещера является священной. В тюркской мифологии пещера также рассматривается как место повторного существования, обитель мертвых и по этой же причине является священным местом. Например, по мнению исследователей, название святилища – пещеры Асафкаф (Асхабул-Кахф), которая расположена в 12 километрах от города Нахчыван между Иландагом (гора Иландаг – природная достопримечательность города Нахчыван; в переводе с азербайджанского: «Змеиная гора») и горой Нахаджир, означающее «пещерные люди», несмотря на исламизированность, сохранило архаичные черты верования. В целом, в Азербайджане имеется множество памятников – пещер-святилищ, которые отображают древнее поверье о пещерном культе.

Мы сталкиваемся с пещерным мотивом в таких азербайджанских народных сказках, как «Бафтахы Шах Аббас» («Шах Аббас – позументщик») [13, с. 286], «Шах оглу Бахрамын нагылы» («Сказка о Бахrame, сыне Шаха») и др. [13, с. 170]. Как и в других текстах, в них также путь героев проходит через пещеру, которая является пространством хтонических образов. Помимо этого, как и написано в «Энциклопедии народов мира», «Пещера иногда замещает дом, но в ней, скорее, спасаются от опасности, чем живут, или укрываются от мира. В библейской традиции неоднократно скрываются в пещерах израильтяне, цари, пророки, Давид и др.» [5, с. 311]. Откровение Пророку Мухаммеду также произошло именно в пещере, которая находится на горе Хира (на окраине Мекки).

Пещера и архаический ритуальный переход

Пещера занимает особое место среди мест, где совершается архаический ритуал. В древности пещера использовалась как ритуальное пространство непосредственно на природе. Этот процесс продолжался до глобального изменения климата и значительного развития культуры. Следовательно, в истории человечества есть пещерный период. Этот период охватывает достаточно долгое время. Пещера была местом убежища, дома и могилы для людей. Люди рождались в пещерах и умирали в пещерах. Пещера использовалась как место для живых,

так и для мертвых. В этом смысле пещера приобретает значение сакрального пространства. Главный вопрос здесь – возникновение анимизма, возникновение магических представлений. Есть много факторов, которые способствуют освящению пещеры. Одним из наиболее важных факторов является использование пещеры как дома для мертвых. Люди жили в одной пещере, а мертвых оставляли в другой. Пещеры с мертвыми становятся священными. Потому что люди верили, что мертвые воскреснут. Это мнение подтверждается также едой и различными вещами, помещенными рядом с мертвыми. Присутствие таких предметов рядом с мертвым указывает на веру в то, что он воскреснет «в потустороннем мире». С этой точки зрения древний человек верил в «потусторонний мир». Это поверье позволяет нам характеризовать пещеру как священное место. Тот факт, что пещера считается священным местом, привел к тому, что в более поздние времена такие места посещались как священные. И в настоящее время существуют древние пещеры, населявшиеся тюркскими народами и огузами, и некоторые из них посещаются до сих пор. Например, пещера Асхаби-кахф в Нахчыване до сих пор посещается людьми. Сюда приходят люди с разными пожеланиями и приносят различные дары. Они верят, что их пожелания сбудутся. Известно, что «Асхаби-кахф» означает «обитатели пещеры». Якобы они проспали триста лет и были разбужены повелением Бога. Об этом ходят разные легенды.

О пещерах, где находится могила Деда Коркута, одного из главных героев «Книги моего деда Коркута», ходят легенды. Одна из таких пещер находилась недалеко от Дербента, и долгое время посещалась людьми. В результате оползня пещера была засыпана землей и исчезла, но люди до сих пор помнят о ней. Древний человек был в более тесном контакте с природой. Эпическая информация также в какой-то мере сохраняет связь с природой. Мы видим эпического героя больше в горах и в лесу. Мы видим, что похожие мотивы есть и в индийском эпосе, отражающем древнюю эпическую традицию мира. Герой «Рамаяны» Рама много лет путешествует. Бродя по дикой природе, его жена Сити попадает в тюрьму и достигает далекого демонического царства Рамана на Ланкинском острове [7, с. 214; 14]. Здесь наблюдается путешествие в мир иной. Попытка героя спасти возлюбленную, мать, брата, отца и дочь из царства мертвых часто встречается в эпической традиции. «Похожее путешествие можно увидеть в древней шумерской эпической традиции. В шумеро-аккадском эпосе “Бильгамыс” Утнапишти отправляется в “иной мир”» [15, с. 20; 16, с. 23]. Он ходит, пересекает море и т. д. Дело в том, что места, которые посетил герой во время своего путешествия, также имеют мифологический смысл, связанный с древним началом. «То же мифологическое значение имеет переход Утнапишти с моря и Кёроглу с реки. Как одно из событий, которое символизирует переход от хаоса, переход воды знаменует начало архаического ритуала. Такие элементы перехода сформировали общие мотивы в шумерской и турецкой эпической традиции» [16, с. 24].

Следы пещеры можно найти в эпосе «Кёроглу». В азербайджанских версиях эпоса Кёроглу использует пещеру на Белой скале (Ак кая) в Чанлибеле как контрольно-пропускной пункт на караванном пути. Это уже относительно социализированная концепция пещеры с функциональной точки зрения. Сам Чанлибель – это сосновый бор в горах. Многие эпические герои используют такие места. «Создание героя как героя происходит в Чанлибеле, локусе космоса. Когда Кёроглу поселился в Чанлибели, место, принадлежащее герою, было определено. Отправной точкой для будущих посещений является Чанлибель. Чанлибель, как место, имеющее как физическое, так и священное значение, защищает и сохраняет героя и дает ему успешное начало пути» [17, с. 284].

Якутское олонхо, отражающее древнюю эпическую традицию тюркских народов, также богато пространственным локусом. У главного героя эпоса есть два направления пространства: вертикальный спуск и горизонтальное движение. Трудности, с которыми сталкивается герой во время путешествия, показывают хаос и прохождение сквозь космос. Темный лес, море, шторм, туман – события, показывающие переход от хаоса. Пещера – самая старая среди этих переходов. Потому что древние люди использовали его как дом, как место жительства.

В «Книге моего деда Коркута» мы встречаем разные пространственные локусы. Их можно сравнить с различными эпосами мира: в русском фольклоре среди элементов, преобразующих переход героя в потусторонний мир, – приключения Садко в подводном царстве и Ильи

Муромца в священных горах. Опять же очень популярный мотив в русском фольклоре, с которым герой сталкивается во время путешествия, – это то, что герой проходит через непроходимое место. Герою предстоит пройти мимо Бабы Яги, мертвого хозяина ужасного леса, и если он не может перейти их, это стоит ему жизни [18, с. 147].

В архаическом ритуале переход из пещеры можно объяснить на разных уровнях:

1. На мифологическом уровне. Переход на этом уровне имеет две основные особенности: одна – приход к хаосу, а другая – выход из хаоса. В целом сюжет отражает переход от хаоса к космосу. Кёроглу известен как персонаж, установивший мифологический порядок при выходе из хаоса. Космос Кёроглу – это Чанлибель, а его хаос – вне его. Чанлибель – это место, где начинается и заканчивается переход, олицетворяющее пространство. «На ритуально-мифологическом уровне сам Чанлибель является ритуальным местом. Именно Кёроглу и его конь совершают ритуальный переход. Конь здесь выступает посредником и медиатором. Его основная функция – обеспечить движение во время поездки, которая будет осуществляться между двумя местами, т. е. восстановить модель мифологического мира. Поддержка коня важна для создания Чанлибель, который является истинным выражением этого мифологического мира» [17, с. 284]. Кёроглу, создавший мифологическое пространство и установивший порядок, был обеспечен передвижением двумя конями. Это указывает на священный статус коня в архаическом ритуале. Конь героя тоже проходил через ритуал сакрализации в темном месте наподобие пещеры. Архаическую ритуальную функцию коня, отраженную в эпической традиции, можно сравнить с жертвоприношением коня в шаманских ритуалах Алтая.

2. На уровне архаичного ритуала. На этом уровне все обеспечивают переход от профана к сакральному. Это особенность старого общества, которое все старалось освятить и пыталось магическим образом воздействовать на природу. Покидание своего родного края Огуза или Чанлибеля показывает переход с разными формами. Чанлибель представляет священное место. Чанлибель как ритуальное пространство можно объяснить по-разному. Здесь архаичные корни элементов ритуала «переход через гору» и «переход через лес» уходят в пещеру.

3. На социальном уровне. Здесь элементы, которые создают хаос в обществе, собираются и мобилизуются для создания социального порядка. Тех, кто совершает героические подвиги и не поддерживаются властью, собирают и включают в общество, основанное в Чанлибеле. Эти люди, которые по отдельности занимаются различными видами деятельности, вместе помогают обеспечивать общественный порядок и всегда вместе борются за защиту прав и справедливости. Таким образом, Кёроглу также играет важную роль в социальном контексте. Вопросы, обсуждаемые на этом уровне, стали более важными и актуальными. Поскольку в обществе всегда есть социальные трудности, права и справедливость. В такой ситуации на первый план выходит желание решать социальные проблемы. Люди мечтают о спасителе, герое. Вера народа в родину, землю, камень, пещеру побудила героя родиться из земли, из почвы, из могилы. Он получает силы от духов своих предков. Герой, рожденный из могилы, охраняется духами-хранителями в родовой пещере. Это, в свою очередь, придает герою дополнительную силу и мощь. Усиление Кёроглу на социальном уровне как символа мужества и отваги в данном случае становится еще более актуальным [17].

Мифологическое пространство в литературе

В образцах мировой литературы мы также сталкиваемся с образом пещеры. Следует отметить, что литературные герои известного американского писателя Марка Твена Том Сойер и Бекки Тэтчер также попадают в пещеру.

В целом, самым известным символическим описанием пещеры в литературе и философии является произведение Платона «Пещерный миф», в котором раскрывается структура человеческого познания [19, с. 225–229].

С самым ярким примером образа пещеры в азербайджанской литературе мы сталкиваемся в романе одного из известных деятелей прозы XX века Юсифа Самедоглу «Гятл Гюню» («День казни») (1987). Этот роман является вершиной творчества писателя, самым успешным результатом его современных романистических поисков. В произведении проявляет себя мистицизм, волшебство-магический слой. Писатель умело использовал здесь и мифологические мотивы в соответствии со своей стилистической особенностью. В произведении мы очень часто стал-

киваемся с образом пещеры Баба Каха (Дедушка Пещера). Этот образ, который занимает своеобразное место в мифологической части романа, от начала до конца произведения в нескольких местах передан как символ подземного мира. Баба Каха (Дедушка Пещера) извергает из своего лона огонь, создает землетрясение, когда самые плохие поступки, зло и мерзость поднимаются до небес. Этот символический образ наказывает людей своим страшным ветром каждый раз, когда между ними начинает погибать чаша весов справедливости и несправедливости при возникновении бесчеловечных поступков, когда начинается безбожие двуногих рабов. В произведении мы читаем: «Ветер, который дул с впадины пещеры, был настолько силен, что скорости этого черного и холодного потока не смогла бы достичь даже скорость света» [20, с. 11].

Пещеры считаются одними из первых мест обитания древнего человека и хранят тайны гармонии человека с подземным миром. Пещера также отражает рождение нового мира. В целом в тюркской культуре заметны два важных факта, связанных с пещерой: первый – вера в пещеру Отца, а другой – естественно, порождение от волка и помощь пещеры в новое рождение и его обязанность быть духом-предком.

Во многих легендах о происхождении тюрков указывается, что первый отец тюрков, отец Луна, родился в пещере. Например, гектюрки (сильный кочевой народ тюркского происхождения) также твердо верили в существование пещеры отца. Так, гектюркский Хаган в определенные времена года, взяв с собой видных людей государства и знати племени, ходил в эту пещеру предков и там, совершая жертвоприношение, воздавал дань уважения. В легенде «Торяйиш» («Возникновение») гектюрков волчица отнесла младенцев в пещеру, где они выросли и размножились. Согласно мифологическому мировоззрению, пещеры считались священными по той причине, что они являлись воротами, соединяющими подземный мир с землей. По этой же причине у многих народов, в т. ч. у тоболов, киргизов, корейцев, также имелся пещерный культ.

Заключение

Таким образом, в заключении можно сделать вывод о том, что вход в пещеру часто является точкой блокировки в литературных текстах. Разблокировка замка и развязка завязанных узлов зависит от того, как герой выйдет из пещеры. Мы наблюдаем это в эпосе «Книга моего деда Коркута». Как сказал профессор К. Алиев, «Тепегеза, который находится на стыке мифа и реальности, побеждает образ Басата, который поддерживает в себе параллельную жизнь именно реальности с мифом» [21, с. 103], а эта победа происходит в пещере, которая является местом перехода как в реальном, так и в символическом смысле.

В эпосе «Книга моего деда Коркута» нашла свое отражение древняя тюрко-огузская система верований. Мифологические представления оказали прямое или косвенное влияние на развитие нашей национальной литературы, а также нашей художественной прозы. По этой же причине, несмотря на прошедшие века и меняющиеся времена, ценности, имеющиеся в этом эпосе, всегда будут актуальны и послужат основой для новых исследовательских работ.

Литература

1. Борисовский П. И. Древнейшее прошлое человечества. – Ленинград : Наука, 1978. – 240 с.
2. Бартольд В. В. Книга моего деда Коркута. – Баку : ЙНЕ XXI, 1999. – 320 с.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 727 с.
4. Kitabı-Dədə Qorqud Ensiklopediyası. 2 cildə. II cild / redaktoru K. V. Nərimanoğlu. – Bakı : Yeni Nəşrlər Evi, 2000. – 567 s. (На азербайджанском яз.)
5. Мифы народов мира : Энциклопедия. В 2 т. Т. 2 / под ред. С. А. Токарева. – Москва : Дрофа, 2008. – 720 с.
6. Bayat F. Türk mitolojik sistemi (Kutsal dişi – Mitolojik Ana, Umay Paradigmasında İlkel Mitolojik Kategoriler – İyeler ve Demonoloji). Cilt 2. – İstanbul : Ötüken Neşriyat, 2007. – 368 s. (На турецком яз.)
7. Xəlil A. Oğuz eposunun ritual əsasları. – Bakı : Elm və təhsil, 2016. – 288 s. (На азербайджанском яз.)
8. Мирча Элиаде. Аспекты мифа [Электронный ресурс]. URL : http://yanko.lib.ru/books/sacra/eliade-aspektu_mifa.pdf (дата посещения : 15.05.2021).
9. Əliyev R. Türk mifoloji düşüncəsi və onun epik transformasiyaları. – Bakı : Elm, 2014. – 332 s. (На азербайджанском яз.)

10. Əliyev O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. – Bakı : Səda, 2001. – 191 s. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
11. Bəydili C. (Məmmədov). Türk mifoloji sözlüyü. – Bakı : Elm, 2003. – 418 s. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
12. Ender Usluoğlu. Mağaracılık, mağara fotoğrafları və mağara ile ilgili yazılar ve anılar [Электронный ресурс]. URL : <http://enderusuloglu.blogspot.com/2009/01/dnya-kltrlerinde-yeralti-ve-maara.html> (дата посещения : 15.05.2021). (Ha түрецком yəz.)
13. Azərbaycan nağılları. 5 cildə. III cild. – Bakı : Şərq-Qərb, 2005. – 296 s. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
14. Гринцер П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. – Москва : Наука, 1974. – 418 с.
15. Bilqamis / redaktoru H. Sadıqova. – Bakı : Azərbaycan ensiklopediyası, 1999. – 92 с. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
16. Xəlil A. Şumer və oğuz eposunun struktur bənzərliyi : ritual və janr əlaqələri kontükstində // Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər. – 2017. – № 1. – С. 23–33. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
17. Xəlil A. Xaosdan keçidin epikləşməsi və qəhrəmanın səfər motivi motivinin // Filologiya məsələləri. – 2017. – № 12. – S. 283–290. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
18. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Наука, 1986. – 365 с.
19. Платон. Государство / пер. с др.-греч. В. Н. Карпова. – Санкт-Петербург : Азбука-аттикус, 2015. – 352 с.
20. Səmədoğlu Y. Seçilmiş əsərləri. – Bakı : Şərq-Qərb, 2005. – 320 s. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)
21. Əliyev K. Açıq kitab – «Dədə Qorqud». – Bakı : Elm və təhsil, 2015. – 116 s. (Ha azərbaycanşanşkom yəz.)

References

1. Borisovsky P. I. The most ancient past of mankind. Leningrad, Nauka Publ., 1978, 240 p. (In Russ.)
2. Bartold V. V. Book of Dede Korkud. Baku, YNE XXI Publ., 1999, 320 p. (In Russ.)
3. Zhirmunsky V. M. Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 727 p. (In Russ.)
4. Encyclopedia of Dede Korkud. In 2 vol. Vol. I. Baku, House of New Editions, 2000, 624 p. (In Azerbaijani)
5. Myths of the peoples of the world: Encyclopedia. In 2 vol. Vol. 2. Ed. S. A. Tokarev. Moscow, Bustard Publ., 2008, 720 p. (In Russ.)
6. Bayat F. Turkic mythological system (Sacred female – Mythological Mother, Primary Mythological Categories in the Umai Paradigm – Owners and Demonism). Vol. 2. Istanbul, Otukun Publ. House, 2007, 368 p. (In Turkish)
7. Khalil A. Ritual foundations of the Oguz epic. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2016, 288 p. (In Azerbaijani)
8. Mircea Eliade. Aspects of the myth [Web resource]. URL: http://yanko.lib.ru/books/sacra/eliade-aspektu_mifa.pdf (accessed May 15, 2021). (In Russ.)
9. Aliev R. Turkic mythological thinking and its epic transformations. Baku, Elm Publ., 2014, 332 p. (In Azerbaijani)
10. Aliyev O. Poetics of Azerbaijani fairy tales. Baku, Seda Publ., 2001, 191 p. (In Azerbaijani)
11. Beidili J. (Mamedov). Turkic mythological dictionary. Baku, Elm Publ., 2003, 418 p. (In Azerbaijani)
12. Ender Usluoğlu. Mağaracılık, mağara fotoğrafları və mağara ile ilgili yazılar ve anılar [Web resource]. URL: <http://enderusuloglu.blogspot.com/2009/01/dnya-kltrlerinde-yeralti-ve-maara.html> (accessed May 15, 2021). (In Turkish)
13. Azerbaijani fairy tales. In 5 vol. Vol. III. Baku, Sharg-Garb Publ., 2005, 296 p. (In Azerbaijani)
14. Greenzer P. A. Old Indian epic. Genesis and typology. Moscow, Nauka Publ., 1974, 418 p. (In Russ.)
15. Bilgamis. Ed. H. Sadikova. Baku, Azerbaijan encyclopedia Publ., 1999, 92 p. (In Azerbaijani)
16. Khalilov A. The structural similarity of the Sumerian and Oguzovsky epic: in the context of Riula and the genre. *Research on Azerbaijani oral literature*. 2017, no. 1, pp. 23–33. (In Azerbaijani)
17. Khalilov A. Transformation into the epic of the transition from chaos and the motif journey of the hero. *Questions of Philology*. 2017, no. 12, pp. 283–290. (In Azerbaijani)
18. Propp V. Ya. Historical roots of a magical fairy tale. Leningrad, Nauka Publ., 1986, 365 p. (In Russ.)
19. Platon. The State. Transl. from Old Greek by V. N. Karpov. Saint Petersburg, Azbuka-atticus Publ., 2015, 352 p. (In Russ.)
20. Samedogly Yu. Selected works. Baku, Sharg-Garb Publ., 2005, 320 p. (In Azerbaijani)
21. Aliev K. Open book “Dede Korkut”. Baku, Elm ve tehsil Publ., 2015, 116 p. (In Azerbaijani)

УДК 398.22:81'366.53
DOI 10.25587/m2885-1284-3790-o

Г. С. Вртанесян

Российский государственный гуманитарный университет

ОТРАЖЕНИЕ ИЛЬИНА ДНЯ В ЭПИЧЕСКИХ И ФОЛЬКЛОРНЫХ ТЕКСТАХ

Аннотация. Цель работы – выявление роли и места Ильина дня в опозитизированной календарной картине мира у некоторых народов Передней Азии, Европы, лесной полосы Северной Азии и сопредельных областей. Основным методом исследования является сравнительный анализ эпических и фольклорных текстов, соотнесенный с экологией. Работа представляется актуальной в связи с близостью главных черт образов эпических героев почти во всей Евразии – указанием на устойчивость структуры исходной модели мифа, что, на наш взгляд, объясняется происхождением из общего источника. Вероятнее всего, это календарный миф и его узловые точки – переломы погоды в середине сезонов. Показано, что первые тексты, свидетельствующие о важной сакральной роли событий середины летнего сезона, относятся к началу II тыс. до н. э. (древние хетты, праздник Пуруллия). В основе ритуала лежал «основной миф» о борьбе Бога Грозы со Змеем, общее наследие народов индо-европейской языковой семьи. Выявлены природные маркеры Ильина дня. В текстах, относящихся к лесной полосе Северной Евразии («Калевала», «Карельские эпические песни», обско-угорские тексты и др.), события Ильина дня – проливные грозовые дожди начала августа, сменяющие жаркую сухую погоду июля, отражены как преодоление героями «огненной» преграды (река, потоп) на пути к северу («стране» прохлады и влаги). Доминирование числового комплекса 6-7 в «Калевале» и карельских эпических песнях является свидетельством в пользу начала отсчета календарного времени с событий Ильина дня. Высказано предположение о структуре календарного мифа, в котором новый цикл начинается с событий Ильина дня (древнеармянский языческий календарь, календари селькупов и др.). Противоположная картина наблюдается в обско-угорских текстах с абсолютной доминантой числового комплекса 7-6, что служит доводом об отсчете «летней дороги солнца» с даты зимнего солнцестояния. В текстах, относящихся к Малой Азии, Кавказу, события Ильина дня облечены в форму борьбы героя с драконом, Змеем или Гидрой – мифологизированными причинами летней засухи. Рассмотрены описания особенностей зачатия и рождения героя в контексте календарного мифа. В текстах, относящихся к лесной зоне Евразии, а также кельтских, зачатие героя соотнесено с Ильиным днем. Временем активной деятельности героев (символы яркого света) является летний сезон, по завершении которого (то есть «жизни»), они уходят в «камень-тьму».

Ключевые слова: Ильин день; последний герой; змееборчество; стрелок в Солнце; Бог Грозы; числовой комплекс 6-7; календарный миф; календарная картина мира; синкретические образы; зачатие и рождение героя.

G. S. Vrtanesyan

The depiction of the St. Elijah's Day in epic and folklore texts

Abstract. The aim of the work was an attempt to identify the role and place of the St. Elijah's Day in the poetized calendar picture of the world. The main method of research was a comparative analysis of epic and folklore texts, correlated with ecology. The work was relevant due to the proximity of the main features of the images of heroes in almost all of Eurasia – an indication of the stability of the structure of the original model of the myth. This can be explained only by the origin from a common source. It is a calendar myth, and its nodal points are weather fractures in the middle of the seasons. It is shown that the first texts testifying to the important sacred role of the events of the middle of the summer season belong to the beginning of the second millennium

ВРТАНЕСЯН Гарегин Суренович – к. тех. н., консультант Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия.

E-mail: veges2011@yandex.ru

VRTANESYAN Garegin Surenovich – Candidate of Technical Sciences, Consultant of the Centre for the study of religions, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia.

E-mail: veges2011@yandex.ru

BC (ancient Hittites, the holiday of Purulliya). The ritual is based on the “main myth” about the struggle of the Thunder God with the Serpent, the common heritage of the peoples of the Indo-European language family. Natural markers of the Elijah’s Day were identified. It was revealed that in the texts related to the forest zone of Northern Eurasia (*Kalevala*, *Karelian epic songs*, Ob-Ugric texts, etc.), the events of Elijah’s Day – torrential thunderstorms of early August, replacing the hot dry weather of July, are reflected as the heroes overcoming the “fiery” barrier (river, flood) on the way to the north (the “country” of coolness and moisture). The dominance of the 6-7 numerical complex in the *Kalevala* and Karelian epic songs is an evidence in favor of the beginning of the calendar time from the events of the Elijah’s Day. An assumption was made about the structure of the calendar myth, in which a new cycle began with the events of the Elijah’s Day (the ancient Armenian pagan calendar, Selkup calendars, etc.). The opposite picture is seen in the Ob-Ugric texts, with the absolute dominance of the 7-6 numerical complex, the argument about counting the “summer road of the sun” from the date of the winter solstice. In the texts that relate to the southern regions (Asia Minor, the Caucasus), the events of the Elijah’s Day are clothed in the form of a hero’s struggle with a dragon, a snake or a hydra – mythologized causes of the summer drought. The descriptions of the features of the conception and birth of the hero, in the aspect of the calendar myth, were considered. In the texts related to the forest zone of Eurasia, as well as Celtic, the conception of the hero is correlated with the Elijah’s Day. The summer season is the time of intense activity of the heroes (symbols of bright light), at the end of which (i. e. “life”), they go into the “stone-darkness”.

Keywords: Elijah’s Day; last hero; snake fighting; God of Thunderstorms; shooter in the sun; 7-6 numerical complex; calendar myth; calendar picture of the world; syncretic images; conception and birth of the hero.

Введение

Отражение природных реалий в фольклорных текстах, особенно архаичных, наблюдается у всех народов. По-видимому, это календарный миф, и его узловые точки – это переломы погоды в середине сезонов. Непорочное зачатие и чудесное рождение героя, как отражение мифа об умирающей и воскресающей природе, на сегодня – аксиома (см. библиогр. к работе [1, с. 205–228]). Работы о роли и значении узловых точек календаря (в т. ч. Ильина дня) в хозяйственной и обрядовой практике также хорошо известны [2, с. 53, 62, 75, 101, 102, 113, 114, 129, 148, 167, 177, 194, 206, 234, 251, 262, 274]. Однако, семантика этих явлений, особенно в контексте героического эпоса, ушла в тень, заслоненная описаниями битв, сражений, оружия, коня, снаряжения героя и др. (см. напр. [3]). При исследовании образов героев также не находит полноценного отражения тезис о двуприродности героя, его промежуточное положение между полюсами верха и низа, «добра» и «зла», света и тьмы (см. мотивы J23, F14, I4d1, K9 [4]).

Е. Аспелин, оценивая семантику «Калевалы», назвал её основной идеей воспевания сме- ны сезонов года, лета и зимы [5, р. 4–8], что вполне приемлемо. Та же идеологема лежит, по мнению автора, в основе большинства древнейших фольклорных и эпических текстов. Многие эпические тексты (если не большинство) мозаичны, представляя набор внешне не связанных сюжетов (эпизодов). Но внутренняя логика появляется, если их рассматривать как картину календарных событий, со временем трансформированных под воздействием миграций, изменения климата и хозяйственно-культурного типа.

Известны и случаи гипертрофированного толкования реалий в духе архаики. В целом приемлемый подход к трактовке лунно-солярных мифов [6] критиковался за чрезмерное «упрощение» метафорического восприятия мира [7, с. 254]. В том же «ключе» хриплость голоса героя палеоазиатского мифологического цикла – Ворона, объяснялась сухостью воздуха, что привело к соотносению созвездия Ворона с сухим сезоном и противопоставлением его духам водных стихий [8, с. 198].

Перейдем к астрономическим реалиям. С зимнего солнцестояния Солнце, находящееся на южной части небосвода, начинает свой обратный путь на север, завершая его в конце июня в день летнего солнцестояния, после начинается сокращение светлой части суток. Но на севере (выше 50° СШ), в целом, суточная освещенность после летнего солнцестояния почти не изменяется (эффект белых ночей), и её сокращение становится особенно заметным после Ильина дня. Поэтому «летняя дорога» Солнца для наблюдателя, мало искушенного в деталях астрономических наблюдений, завершается через семь сидерических лунных месяцев и приходится на конец июля – начало августа, совпадая с событиями Ильина дня. С этого события начинается отсчет зимней

дороги Солнца (6 сидерических месяцев), завершающейся зимним солнцестоянием при годовом календарном цикле в 13 лунных месяцев. Это обстоятельство отразилось и на числовом облике эпических и фольклорных текстов народов Сибири. Это в первую очередь обские угры, а также некоторые сопредельные народы Западной Сибири [9, с. 31–34; 10, с. 535–536].

Набор естественных (природных) маркеров событий, сопряженных с Ильиным днем, разнообразен, как и летняя природа. Отметим лишь наиболее показательные. Первое – последовательное сочетание символов огня и воды. Далее, в лесной полосе Евразии – это завершение линьки водоплавающих и гона медведей. Третье – выход из неглубоких водоемов (Нижнего мира) крупных копытных (лося, оленя, марала и др.) из-за охлаждения воды и уменьшения числа кровососущих насекомых. И, наконец, это начало сбора дикоросов (ягод, сараны и др.), которые в мифах сопряжены с контактами представителей Нижнего мира: находкой безродными девочками «младенца-людоеда» или попаданием в медвежью берлогу [10, с. 532–533]. В более южных регионах роль ягод в качестве средства для зачатия богатырей играют яблоки, поспевающие к началу августа [11, с. 292; 12, с. 97]. Ещё два природных маркера – это горох и лен, уборка которых начинается в августе [13, с. 180–181, 451–452] (см. сюжет: медведь похищает сборщицу льна [14, с. 270]).

Переднеазиатские тексты

Наиболее древние тексты с описаниями событий Ильина дня (известные автору) датируются временем древнехеттского царства (XVIII–XVI вв. до н. э.). События, предшествующие Ильину дню, описаны так: «Когда в городе Нерике дожди уничтожились», то «гора Цалияну желала (просила) дождя». В культовый комплекс Бога Грозы, которому поклонялись в городе Нерик, входила и его «резиденция» на горе Цалияну. В основе сюжета лежит конфликт между Богом Грозы и его противником в образе Змея. Бог Грозы располагался наверху – на вершине горы, скалы, мирового дерева и др., и оттуда метал каменные перуны в змея, занимавшего низ (подножие скалы, горы, корни). Этот сюжет является частью «основного мифа» и «общего наследия древних индоевропейских традиций» [15, с. 7].

Ежегодное исполнение ритуала (Пуруллия) и в столице хеттской империи Хаттусе указывает на его календарный характер. Он начинался с того, что Богу Грозы «возвращали» потерянные им глаза и сердце, отнятые у него Змеем после проигранной первой схватки [16, с. 27, 28]. В разных вариантах мифа Бог Грозы, проиграв первый раунд схватки Змею Илуянке (хетты) или Тифону (др. греки), лишался в итоге глаз, сердца (хетты) [17, р. 10–13], глаз и сухожилий на ногах (Зевс, др. греки) [18, с. 10], становясь калекой. Спустя некоторое время сын Бога Грозы и дочь Змея женятся, и жених получает (или выпрашивает) у «тестя» в подарок глаза и сердце отца. Вставив их на место, Бог Грозы во второй схватке убивает, расчленяет Змея и сжигает его. Та же участь не минует и собственного сына Бога Грозы, ставшего на сторону тестя.

В хеттском варианте мифа жена Бога Грозы после первого поражения уходит к Змею [15, с. 118–132, 136–164]. Этот мотив «предательства женщины» широко известен в фольклоре и эпосе Евразии. Например, Давид Сасунский был убит из засады у родника стрелой своей внебрачной дочери [11, с. 317]. Богиня Калташ изменила мужу, богу верха Нуми-Торум, с богом Низа (Куль отыр, манси). Ноги Алтая Буучая были искалечены в детстве матерью или тетей. Можно отметить и Алтай Куучина, преданного сестрой и женой, а также селькупского героя Итю, преданного сестрой, которая стала женой людоеда Пюнегусе [19, с. 53, 54, 59, 64] и др.

Действующими лицами в сюжете змееборчества являются Бог Грозы с домочадцами (жена, сын) и Змей, являющийся причиной вселенского зла – засухи. Основа конфликта – доступ к водным ресурсам (реке, источнику). Полноценной генеалогии Бога Грозы в хеттском мифе нет, известно лишь то, что Бог Грозы отнял трон у отца Кумарби, главного бога третьего по счету поколения богов [20, с. 303]. В древнегреческой версии Зевсу («светлое небо»), являющемуся третьим поколением богов, мать Рея помогает свергнуть отца Кроноса (предательство женщины). По Гомеру, Зевс имел две основные природные функции – это громовержец и насылатель ливней [21, с. 382–384].

Герой-змееборец Авестийский Керсаспа раскрывается в зороастрийских текстах пехлевийского периода как образ, отличающийся противоречивостью. В число его героических деяний входят убийство трех драконов, в т. ч. и Срвара, «полного яда, глотавшего коней и людей»,

и гигантской птицы Камак, задерживающей крыльями дождь и заслоняющей Солнце. Он является последним сыном Триты (то есть «вод»), представляя четвертое и последнее поколение героев [22, с. 97]. Убивая дракона Срвара, «глотающего коней и людей», он тем самым управляет кругооборотом воды, связь со стихией воды – одна из основных его черт. На земле и хтонической сфере они прямые (змееборец и сын Триты), а в небесной – опосредованные: убийство птицы Камак, препятствующей круговороту воды в Среднем мире. По сути, это – регулятор, «хозяин» оптимума воды в Среднем мире. Подчеркнут и мотив его конфликта с огнем [21, с. 525]. «Огонь» в календарных реалиях – наиболее жаркий период года, «верхушка лета», то есть июль с избытком Солнца.

Сюжет убийства Санасаром (дедом Давида Сасунского) вишапа (дракона), стерегущего родник с водой у Зеленого города [12, с. 129–130], причины засухи (предтеча неурожая зерна, голода, в традиции поливного земледелия) и жажды, вполне может быть вплетен в канву события. Сюжет с убийством дракона в других эпических традициях также связан с огнем и завершается дождем и наводнением.

Подвиги Геракла (сына Зевса) тоже можно включить в описываемое событийное поле (календарный миф). Наиболее близким по своей форме и семантике является убийство Лернейской гидры. Без прижигания огнем мест «отруба» её невозможно убить. Учитывая гидрологический режим Лернейской долины в Аргосе [23, с. 114, 115], можно считать, что образы Лернейской гидры и змеино-го дракона Срвара имеют близкую семантику (несмотря на, возможно, их разный облик), т. к. в обоих случаях отражена реальность – катастрофические последствия разливов рек, связанных в первую очередь с дождями и паводками зимнего и летнего (Ильин день) сезонов, и наносящих ущерб хозяйству.

Локус описанных выше событий – Передняя (Малая) Азия (армяне, греки, иранцы, хетты). Это касается и образа Геракла, генезис которого имел малоазиатские корни. В Беотии святилища Геракла, как «чужака», располагались вне стен акрополя в отличие от своих беотийских (Кадма, Семелы и др.). Гераклиада в привычном (и позднем) каноническом виде была творением аргивян и была оформлена, по-видимому, лишь к VII в. до н. э. [24, с. 284–291].

Стрелок в Солнце

Борьба с жарой и засухой служит основой мифов, в которых описываются убийства «лишних» Солнц, имеющих прямое отношение к обсуждаемой проблеме. Подобные мифы известны в Южной Азии (Китай, Индия, Индокитай, Индонезия и др.) и в меньшей степени в Передней Азии (Армения, Грузия, Иран и др.; см. мотивы A2a, A37A в [4]). События происходят на фоне жесточайшей засухи, и снижение уровня инсоляции является главной задачей героя. Летнее солнцестояние (конец июня), как время «убийства» солнца, более всего, казалось бы, отвечает реалиям. Можно сослаться, например, на соревнование в стрельбе из лука по модели солнца у хоринских бурят (праздник Сур Харбан), приуроченного к летнему солнцестоянию. Но июль всегда жарче июня, что и подтверждает название июля «гани» («безумной жары») в некоторых версиях бурятских календарей [25, с. 21, 45]. Следовательно, это может быть только август с его дождями после Ильина дня.

Подтверждением сказанному служит отсутствие мифа о стрелке в Солнце в Сибири, Северо-Восточной Азии (чукчи, коряки, эвены, юкагиры, эскимосы). Исключение представляет единственный вариант мифа у тундровых ненцев. Северная граница ареала бытования мифа «стрелок в Солнце» на Востоке проходит по Амуру, Южной Сибири (мотивы A2a, A37A в [4]). Более поздняя версия мифа о стрелке в круглую мишень на голове (условно сюжет «Вильгельм Тель») известна в армянской, болгарской, венгерской, немецкой, карельской и др. традициях [26, с. 134–140].

Главное отличие этих двух групп мифов: в первой группе причина жары и засухи находится на небе (мифы «стрелок в Солнце»), во второй – на земле (Змей, дракон). Отметим, что оба способа понижения температуры могут быть причудливо переплетены. Санасар, герой первого поколения эпического цикла «Сасунские удалы», для получения согласия тестя на брак сбивает яблоко (символ Солнца) с ворот города будущего тестя, царя Медного города. Спасая от засухи Зеленый город, он убивает дракона у родника [11, с. 129–130]. Текстов «победитель дракона» в Сибири и на Севере не обнаружено (мотив K38A в [4]).

Отражение Ильина дня в текстах карел и обских угров

В первую очередь, это тексты «Калевалы» [27, 28] и эпические песни карел [29]. Вхождение события в семантическое поле Ильина дня, кроме текстовых свидетельств, определялось по наличию числовых комплексов (ЧК) 7-6 и 6-7, как числовых маркеров летней и зимней «дорог» Солнца [9, с. 23–27]. Они есть в сюжетах, где пик жары июль («огонь») сменяется на прохладный и дождливый («поток», «запруда») август. С этим соотносится сюжет «Лемминкяйни на пиру в Пяйвёле» (песни № 8, 28, 36, 39, 45, 64, 73, 76, 86, 108). По мотиву им близки песни «Каакомиэли в Похьёле» (№ 1) и «Иван на пиру в Пяйвёле» (№ 77) [29]. Их структура единообразна: это описание трех смертей, которые ждут смельчаков, Лемминкяйни (песни № 8, 28, 36, 39, 45, 64, 73, 76, 86, 108), Вайнямейнена (песня № 1) или Ивана (песня № 77) на пути в Пяйвёлу. На первом месте стоит описание огненной преграды до неба (водопад, скала, пропасть), которая завершается огненным орлом, сидящим на огненных ветвях березы. Соотнесение орла с верхом и Солнцем (огнем небесным) очевидно: орел небесный говорит: «Хорошо ты это сделал, что березоньку оставил, дерево породы славной, где бы птички отдыхали, где б сидеть удобно было. Тут пернатый выбил пламя, огненную искру высек» [28, с. 32]. Для преодоления огненной преграды Иван призывает Отца-небо и Мать-землю: «Подними тучу с востока, лей дождем день и ночь, потуши огненную пропасть» [29, с. 171]. Описание второй «смерти» – препятствия, в песнях варьируется. Это и огненная изгородь, повитая ящерицами и змеями (песня № 76), большая змея (песня № 86), огненный остров (песня № 108). Третье препятствие – медведи и волки, привязанные к воротам Похьёлы стальными цепями (песни № 28, 36, 39, 45, 64 [29, с. 73, 86, 95, 105, 145]). Иногда остается лишь одно препятствие – огненная береза с орлом, которую срубает Лемминкяйни (песня № 8) [29, с. 42]. При вариации видов второй и третьей смерти, первая всегда связана с «огнем-жарой» (июль, макушка лета). Упоминание ящериц и змей также понятно: жаркий июль – время максимума их активности. Кроме того, эти описания указывают на неодолимое влечение (стремление) героев к северу. Похьёла/Пяйвёла является в поэме обозначением «страны» (стороны) Севера. Однако, если соотнести сюжеты с реалиями, нахождением солнца в северной части неба в летний сезон, то окажется, что их тяга к северу (Похьёла) может быть связана с необходимостью погасить его избыточную мощь. В этом контексте рассмотрим сюжет о засаде стрелка Евкахайнен на главного героя Вайнемейнена, когда тот едет верхом на желтом (цвета гороха и соломы) лосе в Похьёлу за невестой. Промахнувшись два раза, стрелок подстреливает лося-коня (символа солнца), и Вайнемейнен падает в море, где проводит на волнах 6–7 лет [27, с. 32]. Указание на цвет коня-лося (гороха и соломы!) соотносит время события с августом и «старым» Солнцем.

Реалии Ильина дня отразились и в описании поимки Небесного лося Хийси Лемминкайнемом с помощью Громовника Укко: «И промолвил Лемминкайнен: Укко, – ты мой бог всевышний! Тучи в небе ты содержишь, Облаками управляешь, Отвори ты свод небесный, Твердь воздушную раскрой ты, Ниспусти ты град железный, Ты пошли комки железа, В гриву жеребенка Хиси, Белолобому на спину» [27, с. 74].

В хантыйском тексте «Огненный потоп» сына ослушника бога неба Торума пытаются сжечь за непокорность и связь с женой слуги, но после огня остается только озеро с плавающим гусенком. В наказание за растущую славу в народе своего сына, бог Торум намерен смести народ земли «огненным потоком», но опять без успеха, благодаря находчивости сына (ханты) [30, с. 70–73].

В эпических песнях ЧК 6-7 является неотъемлемой частью знаковых сюжетов. В книге «Карельские эпические песни» в песнях № 5 и 23 «Анни отвергает жениха» – это «пояски-юбочки» [29, с. 38, 67]; в песне № 31 «Вайнямёйни и дева лосось»: «Там он плавал шесть лет, скитался он и седьмое лето, Всего он блуждал восемь лет, а в общем и девять лет» [29, с. 80] (последнее – сравнение со сроками родов). В песне № 93 «Вайнямёйни и Илмойллини сватаются в Похьёле»: «Вайнямёйни в море упал, там проплавал шесть лет, прокачался семь лет» [29, с. 210]. В песне № 115: Вайнямёйни, подстреленный Иваном Лаппалайне, «плавал 6 лет, качался 7 лет» [29, с. 237]. В песне № 8 «Лемминкяйни на пиру в Пяйвёле»: «Лишь немного ты проедешь, Ты встретишь огненный водопад, В водопаде огненный утес, На утесе огненная береза, На березе огненный орел, У него язык длиной в шесть копий, У него крылья в семь лодок длиной» [29,

с. 41]. Как мы видим, ЧК 6-7 фиксируется неоднократно и в эпических песнях, и соотнесен с сюжетами, в которых участвуют главные герои Вайнямёйни, Лемминкяйни, Иван Лаппалайне и др., имеющие прямое отношение к Ильину дню. Анализ причин их выбора в качестве главных действующих лиц сюжетов, связанных с Ильиным днем, хотя и важен для выявления семантики образов, но выходит за рамки работы. Ранее нами в работе «Календарно-числовые особенности эпических текстов» был выявлен факт практического отсутствия ЧК 7-6 [9, с. 29] и в текстах разных переводов «Калевалы», и в текстах карельских эпических песен [29]. С опорой на сказанное, этот факт можно объяснить тем, что отсчет календарного времени в карельской модели мироустройства начинался с Ильина дня, середины «большого лета», после которого начиналась зимняя «дорога» Солнца, соотнесенная с резким уменьшением инсоляции и началом «умирания» Солнца. Реликты этой практики, хотя она достаточно архаичная, сохранились в различных календарных традициях. Известны селькупские календари, в которых отсчет зимнего периода начинался после Ильина дня (2 августа) [10, с. 537]. В языческом календаре армян (III в. н. э.) началом года был август [31, с. 238]). В Ирландии новый календарный сезон начинался со дня Луга – 1 августа [2, с. 75]. В мифологизированном сознании события Ильина дня отразились и в сюжетах, в том или ином виде, соотносящихся с рождением «людоеда» = зима/тьма [10, с. 536–537].

У сопредельных саамов события Ильина дня отражены в образе Громогого Лося, который глотками «мерил воду» и затем извергал её ливнями с небес в августе, охлаждая реки и озера [32, с. 148].

Сюжет противоборства Бога Грозы с родителем сохранился в нарративе народов Сибири, включая узловые моменты: противодействие отцу или прямой конфликт с ним, преследование богом Грозы (верх) подземного демона (трансформация образа змея или неверную жену бога Неба) и т. д. Мотив преследования – детство, проведенное героем (Бог Грозы) без отца (мотив I55 в [4]). Енисейские эвенки, маньчжуры, чукчи и коряки были знакомы с представлением об огне – *мэлкен* (чукотско-корякское *мелгин*), который жил в пнях и был вреден для человека. Поэтому дух-хозяин верхнего мира Эксэри насылал на него молнию, которая убивала *мэлкена*. Кетский дух («бог») грома Ек боролся с некими карликами *литысь*, прячущимися в комлях лиственных деревьев. Кетский Алба, сын (помощник) духа-хозяина неба Еся, обшаривает небо и землю в поисках Хоседам (символ зла), неверной жены Еся. Селькупский герой Иття боролся с великаном Пюнегуссе – «людоедом севера», который в одном из вариантов мифа является мужем сестры Итти. Две первые схватки заканчиваются поражением, и его «съедают» (синоним «ранения», т. к. «убить» – это «съесть целиком»), но его оживляет жена, намазав волшебной мазью. В третий раз Иття побеждает, насадив Пюнегуссе на «западную» елку, а сестру на «восточную». Мотив борьбы благого начала (Неба, Бога Грозы) со злом, выраженного в растительном коде (комель, пень, корни), увязан с реалиями, доминантой таежного ландшафта [33, с. 298–299].

Нартовский эпос и кельтские тексты

События Ильина дня являются ключевыми и в нартском эпосе. Ёрюзбек (балкарцы, карачаи) появляется из кометы, расколовшегося надвое большого синего камня. В двенадцать лет он воюет с Краснобородым Фуком, который является главным врагом нартов, причиной жары и засухи, сражаясь с ним то на Земле, то на небесах, и обезглавливает того в собственном логове. Победа завершается кровавым дождем, вызывая урожай и изобилие [34, с. 21, 52]. Той же функцией наделен богатырь Карашауай, убивший в верховьях ущелья р. Черек «рептилию», преградившую путь воды и ставшую причиной засухи и жажды. Сатанай, дочь Солнца и Луны, похищена. От горя Солнце (отец) раскаляется, на земле горят травы, а Луна плачет, из её глаз льются дожди (балкарцы) [35, с. 25, 27]).

В кельтской традиции засуха и бескормица, наступающая в связи с отсутствием дождей, приписывается нашествию неведомых птиц «числом 9 по 20», пожирающих траву в Эмайн махе и оставляющих только голую землю и камни (экологическая катастрофа для кельтов-скотоводов). Поэтому для охоты за птицами снаряжаются 9 колесниц. После погони за ними трое птиц улетают на юг, остальные исчезают [36, с. 47–49]. Число птиц примерно равно половине календарного цикла: $9 \times 20 = 180$, и за вычетом трех улетевших, остается 177 [37, с. 146–149], что

равно половине лунно-солнечного календарного года. Отлет на юг является отражением реалий – наступления осенних холодов, дождей после Ильина дня и отсчета нового календарного цикла (см. выше). По другой версии, мать Кухулина Дейхтре появляется со свитой в облике птиц, истребляющих зерно и плоды (аллегория засухи). Воинам с пращами догнать их не удается, они исчезают, обернувшись в девушек. И в ту же ночь у Дейхтре появляется мальчик, будущий герой Кухулин [38, с. 74].

Синкретические образы в мифологеме Ильина дня

Маркируют Ильин день сочетания образов крупных копытных (оленья, лося, марала) и водоплавающих, линных птиц (гусь, лебедь и др.). Изображения водоплавающих с головами лося или антропоморфов с руками в виде трехпалых плавников является важной частью иконографии культур железного века Западной Сибири и Прикамья (кулайская, ломоватовская и др.) [10, с. 534–536, 539, рис. 1].

Кельтский Кухулин, празднуя свою победу над Нехтом и его сыновьями, ловит и привязывает к своей колеснице лебедей и оленей [38, с. 70]. В эпических и фольклорных текстах народов Евразии образ лебедя-девицы представлен весьма широко [20, с. 578–579]. Мотив похищения героем «одежды» у седьмой (младшей) лебеди-девицы во время купания с последующей женитьбой на ней, встречается достаточно часто. Похищение «одежды» – это аллегория линьки, завершающейся к середине августа [39, с. 42, 44–46, 48–50]. Хоридой (буряты-хоринцы) похищает на острове Ольхон «одеяние» одной из лебедей-девиц и, женившись на ней, дает начало новым родам [21, с. 163]. В мансийском тексте «Семь лебедей» молодой охотник, ушедший из дома в поисках невесты, прячет «одежду» лебедушки и затем на ней женится [30, с. 477–489]. Во всех героических сказаниях эвенков эпические богатыри, чаще младшие братья, берут в жены небесных девиц из верхнего мира Угу Буга [40, с. 15, 10].

Обличья лебедей и ворон использовались особенно часто в оборотничестве. Наряд можно было скинуть или передать другому [12, с. 259, примеч. 6]. Сочетание этих образов в целом понятное, если вспомнить о календарных функциях вороны, отразившихся в названиях весенних месяцев (март, апрель) [41, с. 214, 216, 252, 253], примыкающих к весеннему равноденствию. Образы вороны и лебедя фактически маркировали период «сильного» Солнца, от весеннего равноденствия до Ильина дня (точки кардинального перелома погоды на зиму) в календарной картине мира. Возвращается в утес-тьму (букв. «Вороний камень») Мгер Младший в конце земной жизни. Происходит это в день Вардавара, соотносимого в армянской церковной традиции с праздником Преображения в августе [11, с. 340, 355].

Зачатие и рождение героя

Работы по анализу этих обстоятельств жизни героев в контексте календарного мифа автору неизвестны, хотя рождение (и в меньшей степени, зачатия) эпического героя не были обойдены вниманием исследователей [42, с. 168–210] (с библиографией до 1909 г. по первому изданию «Der Mythos von der Geburt des Helden» [43, с. 58–70, 93] и с библиографией [44, с. 47–83]). Дополним их сведениями об отсутствующих в них мотивах и образах. Это касается, в первую очередь, героев эпических текстов народов Сибири и Севера, сведений о которых в них почти нет.

В роли борца со злом (вселенским – засуха, или локальным – набег соседей и др.), причинами страданий и бед социума (Змей, Эрманфский вепрь, Гидра, птица Камак, медведь, гигантские комары, грызуны и др.) успешнее всего выступает нежданный сын-богатырь, рожденный у старой бездетной пары, обычно с предшествующими тремя поколениями родовитых предков. Геракл, сын Зевса, Керсаспа, сын Триты, Мгер Младший, сын Давида Сасунского [21, с. 228–234, 525; 11, с. 338] завершают земную жизнь без детей, становясь последними в роду. Четыре поколения насчитывает генеалогия Мир сусне хума: он сын Торума (неба), внук Корс-Торума и правнук Косяр-Торума (манси) [45, с. 7]. «Четыре» как символ завершения рода (и «предел» счета на одной руке) позволяет возвести числовой «костяк» мифа к семантике и процедурам счета на пальцах, которые в некоторых индо-европейских языках наделяют «девятку» ($2 \times 4 + 1$) этимологией «новая» [46, р. 284, 285], открывающей третий счетный цикл.

Сведения о деталях зачатия и рождения героя весьма скупы, при этом часто наблюдается смешение ролевых функций основных образов в силу разных причин (временем, исходной

гендерной двойственностью образов и др.). Кумарби (отец всех богов периода Среднего царства, хетты), низвергнутый своим сыном Богом Грозы, хочет породить ему соперника. Найдя большую скалу Убеллури, десять раз сочетается с ней. Та рождает сына Улликуми-Кункунуцци (с этимологией «Каменный убийца»). Кумарби прячет младенца Улликуми в Нижнем мире («Темной земле») до его возмужания и наставляет его воспитателей – духов Низа Ирсириров: «Каждый день пусть он растет на сажень, Пусть за месяц он растет на четверть версты» [20, с. 145]. В первой схватке с «малышом» Улликуми небесный бог Аштаби и его 70 воинов оказываются побеждены и низвергнуты в море. Куммарби (хеттское соответствие греческого Крона) до свержения был главным богом третьего, предпоследнего поколения богов [20, с. 125–140, 303]. Окончания хеттского текста нет, но с учетом более поздних текстов можно говорить о победе Бога Грозы, сумевшего в последнем сражении отделить Улликуми от «Темной земли» с помощью «резака» бога Низа (параллели с Гераклом, задушившим Антея, оторвав того от Земли). В более поздних текстах использование режущего инструмента для освобождения от бремени лишь подчеркивает факт неестественного рождения героя и его принадлежность к силам добра, что является гарантией победы над злом. Его слова перед победным поединком с Макбетом (символом зла) в одноименной пьесе Шекспира звучали так: «И пусть тебе поведает тот ангел, Которому служил ты, что Макдуф, Из чрева матери ножом исторгнут»¹.

Сведений о деталях зачатия героев немного. Зачатие героя осеменением скалы известно из фригийского мифа. Зевс домогался Кибелы, но, не дождавшись взаимности, пустил семя в скалу, дав начало двуполому Агдистису [47, с. 88–92]. Сюжеты Нартиады (абхазы, адыги) о рождении героя из камня (скалы) от попадания в него семени были описаны В. Г. Ардзинбой [48, с. 130–134]. Герои Сасрыква, Патараз и др. рождаются раскаленными, как солнце, обжигая груди кормилиц. Новорожденный Патараз (абхазы) сначала ест угли из костра, приучаясь к «холодной» пище. В некоторых версиях его для охлаждения кормят оленьим молоком. Редкие сюжеты рождения героя из камня известны в Монголии, Южной Сибири, Южной Азии (Бирма, Филиппины, Тайвань, см. мотив F14 в [4]). В древнекитайском мифе героя-младенца Ци (букв. «расколоться») отец извлекает (культурный герой Юй, усмиритель потоков) из статуи жены, окаменевшей от страха [49, с. 175–176]. От проглоченного сестрой вождя (убивающего своих племянников) раскаленного (!) камешка на берегу рожден «неубиваемый» герой-ворон Иель (тлинкиты, Аляска) [50, р. 848, 856].

Есть вариант женского «осеменения», когда плевков матери будущего героя Батраза (нартовский цикл, осетины) в спину Хамыца (его отца) приводит к зачатию героя. Такой вариант является свидетельством гендерного равновесия в ранних версиях мифа: плевков = семя, а спина – самая крепкая («каменная») часть верхней, «мужской» половины тела. Извлеченный из нарыва на отцовской спине, Батраз пробивает семь этажей башни и теряет огненную силу в семи котлах с водой, подставленных Сатаной (мать нартов) [51, с. 27–32]. При зачатии Геракла Солнце скрылось на три дня [21, с. 229–230] – характерная особенность зимнего солнцестояния, особенно на высоких широтах. Вьянямейнен зачат («надуло ветром») девицей-матерью Илматар, он провел в её утробе 30 лет [27, с. 5–6]. Жена Рери, зачавшая от яблока, посланного Одином и Фрейей, «не может родить 6 зим» [12, с. 97–98].

Кухулин был зачат случайно матерью, проглотившей вместе с вином попавшее в кубок насекомое – одну из ипостасей солнечного бога Луга (!) [36, с. 48, 249]. Насекомое (муха?) является маркером разгара лета (июль, предтеча Ильина дня). Видимо, не случайно праздник Лугнасад (день бракосочетания Луга, по одной из версий) в языческом календаре кельтов отмечался 1 августа [37, с. 148].

Причиной зачатия девой будущего героя (героев) могла стать спелая ягода. Три сына рождается у девы Катти после съеденных трех ягод земляники, последний становится небесным кузнецом Ильмойллине. По другой версии, он зачат девой от одной брусничной ягоды. Дева Марьятар, забеременевшая от брусничной ягоды, рождает сына [29, с. 97–100, 253–254, 261]. Герой Илак алып (сибирские татары) – сын девушки, зачавшей от крупной ягодки [19, с. 66]. Мотив зачатия от ягоды есть и в обско-угорских текстах. Герой-богатырь зачат девицей, про-

¹ Уильям Шекспир. Леди Макбет. Акт V, сцена VI.

глотившей камешек, брошенный ей сыном Неба в облике всадника на белом коне (текст «Тонья богатырь»), а событие приурочено к сбору ягод черемухи. У бездетной старухи, зачавшей от проглоченных трех зернышек размером с косточку черемуховой ягоды, рождается богатырь, растущий не по дням, а по часам [30, с. 177–178, 221]. Мотив черемуховой ягоды, поспевающей в августе, указывает на коннотацию сюжетов с Ильиным днем. Известен также мотив зачатия от лесной горошины в русских и украинских фольклорных текстах [1, с. 208, 210].

Приведенные данные далеки от полноты, но позволяют отнести корни мифа о рождении героя из камня к Передней Азии. Оттуда он расходится, неизбежно трансформируясь с учетом новых реалий, но сохраняя основной компонент мифа – раскаленный добела (вариант остывший «синий») камень или золу. В мифологизированной версии жизни Сверрира, объединителя Норвегии, описан сон его матери Гуинхильд, в котором новорожденный был похож на большой камень, «белый как снег, и сиявший так ярко, что во все стороны от него сыпались искры, как от железа в кузнице» [52, с. 7, 8]. Из белой скалы рождается будущий герой Алтын Арыг (хакасы) [53, с. 117]. Иногда родство с огнем выражено опосредованно: герой-змееборец рождается из золы, попавшей в воду Трита Аптыя (букв. «связанный с водой») [21, с. 995–996], или питается ею в детстве, живя шесть лет в шестиухом казане (Картыга Перген, щорцы) [19, с. 62]. Гал-Нурман (буряты) рожден в отсутствие отца (*гал* – «огонь, пожар, костер»; *нурма* – «горячая зола») [54, с. 107–114].

Симбиоз мотивов рождения и камня известен у обских угров. Герой рождается в виде камня из колена матери (текст № 26 [30, с. 90–92, 177, 178]), икры [55, с. 18] или подмышки [56, с. 21]. Из найденных в тайге двух камней, белого и черного, две девочки выбирают черный, который превращается в младенца-людоеда (якуты) [57, с. 452–454].

Героя ждут серьезные испытания, часто инспирированные его отцом, оставившим ночью вне дома новорожденного в обгаженной люльке. Гал Нурман, оставленный на произвол судьбы, шутя расправляется с чудовищами (комарами, мышами, воронами со стальными клювами), которых насылают бесы, прознав о его будущем могуществе. Затем он убивает в берлоге огромного медведя [54, с. 107–114] в полном соответствии с каноном «убийство чудовища в его логове» (см. выше). «Черти» мучают в расщелине скалы сына девы Марьятар после рождения, зачатого от ягоды [29, с. 261]. Желание отца погубить нежданного сына выражается в разных формах (ханты), например: противоборство с новорожденным («Мужчина Мось, рожденный из колена женщины»), состязание в метании камня с целью его убийства («Камень семпыр») [30, с. 90–91, 95–97] или заточение в яме глубиной в 40 сажен на 40 лет [58, с. 134–135]. Кухулин в схватке убивает неузнанного единственного сына [38, с. 78].

Затянувшееся пребывание в утробе матери не мешает нормальному развитию героев. Они говорят с матерью, диктуя ей свою волю. Ведийский Индра настоял на том, чтобы выйти из бока матери [59, с. 339–340]. То же самое происходит и с противником героя: Змей Тифон рождается, разорвав бок матери [60, р. 113]. Бог войны Гиш у кафиров (кати) был во чреве 18 месяцев, говорил с матерью и вышел на свет, разорвав ей живот [61, с. 92]. В древнеармянской эпической песне «Рождение Ваагна» (IV в. н. э.) юноша-огонь (Бог Грозы) рождается уже с бородой (!) [62, с. 43], что указывает на затянувшееся пребывание в утробе. Герой сказки «Умный мальчик» (селькупы) уже в утробе говорил со своей матерью, за что был исторгнут, завернут в солому (август в реалиях региона) и оставлен на улице [63, с. 354, 356]. Неестественное рождение было уделом не только представителей «сильной» половины человечества. К известному факту извлечения (рождения) Афины топором из головы Зевса [21, с. 104] можно добавить рождение Дизаны – главной женской богини кафиров (Гиндукуш), которая при рождении вышла из правой части груди Имры (общекafirского бога, главы пантеона) [61, с. 65]. Последнее есть свидетельство почтенной древности сюжета с учетом многотысячелетней изоляции кафиров.

Особое место в мифологической картине мира и эпических текстах обских угров занимает образ героя Мир сусне хума, который считается индоиранским заимствованием [64, с. 72–75]. В ранних, условно говоря, иранизированных версиях Мир сусне хум представлялся как символ Верха (небесный всадник), света и солнца. Он был последним, седьмым сыном бога. Его родила между небом и землей (мотив половины/середины) изгнанная жена бога Неба (богиня Калтась), изменившая ему с богом Низа – ещё одна трансформация мотива рождения героя

в отсутствие отца. Образ Мир сусне хума тесно связан с Ильиным днем. Его ипостась – гусь-богатырь (Лунт отыр), улетающий на юг в страну Мортим-ма [21, с. 671]. Другой его ипостасью была трясогузка [65, с. 28–31], массовое появление молодых особей которой также приурочено к началу августа [39, с. 262].

Главными особенностями образа героя являются зачатие и рождение в отсутствие или без участия отца с помощью высших сил, представляемых в виде небесных явлений (метеор, нарты), воды (Цовинар, мать Санасара и Багдасара, армяне), духа Низа (Куль отыр, манси) и др. Время его наибольшей активности – летний солнечный сезон.

С опорой на реалии, когда праздники завершения сбора урожая в сельскохозяйственных сообществах (август–октябрь) обычно сочетаются со свадьбами или иными способами получения здорового потомства [61, с. 414], то пик рождаемости придется на июль–август. В контексте принадлежности героя к «небесному огню» (молния) и в целом к Верху (гора, верхушка дерева и т. д.), возможной датой зачатия является зимнее солнцестояние (Геракл, см. выше). Вместе с этим, он тяготеет и к Низу (камень, Нижний мир, подземелье): при рождении Ваагна родовые муки испытывали одинаково и Земля, и Небо, как персонификации матери и отца [62, с. 33–37]; Мир сусне хум является сыном бога Низа (Куль отыр), сын бога Грозы женат на дочери Змея (см. выше) и т. д. Двуприродность героя отражена, по-видимому, и в имени Рамы (темный), но происходящего из Солнечной династии [21, с. 854]. Доводом в пользу равной принадлежности последнего героя Верху и Низу может быть и неохватное число евразийских фольклорных и эпических текстов о сыне медведя, рожденного от девушки, похищенной медведем во время сбора дикоросов. Он также наделен богатырскими качествами и, возмужав, отваливает камень, закрывающий выход из берлоги (Низа, темного мира), и убивает при бегстве «отца». Или же это «воспитанник» медведицы, наделенный теми же качествами [66, с. 173–184]. В этой зооморфной версии сюжета о последнем герое есть характерные особенности образа, такие как сила, конфликт с отцом, калечение сверстников, неуживчивость и уход из социума с возвращением в тьму = лес. В её рамках можно приурочить зачатие героя к августу после Ильина дня и рождение после зимнего солнцестояния – это скорректированная в соответствии с мифом, «естественная» [67, с. 98, 106] картина событий. В праздниках сретенского (2 февраля) цикла основным персонажем становится медведь – символ набирающего силу (рождение) Солнца. При этом, зачастую стебли гороха (!) предстают непременной деталью его карнавального облика [66, с. 172–180].

Таким образом, выявляется следующая общая особенность зачатия героев, это результат съеденной матерью героя ягоды, горошины, яблока или насекомого (муха), что является прямым указанием на связь этих сюжетов с Ильиным днем. В зооморфных версиях девицу (реже женщину) похищает медведь, но связь с зимой и Низом (копка сараны, уборка льна, сбор ягод или хвороста) всегда имеет календарный контекст, как событие происходящее после Ильина дня. Отметим мансийский и тлинкитский сюжеты, в которых зачатие связано с проглоченным камешком или косточкой (аналог камня, см. выше).

Что касается рождения, то согласно сводке работы [42, с. 168–210], новорожденного героя (Саргона, Моисея, Иуду, Карму, Эдипа, Св. Григория, Ромула и др.) укладывают в корзину (бочонок) и отпускают в реку. Поскольку события происходят в основном в Средиземноморье с положительной изотермой января, точная календарная привязка события (рождения) затруднительна. Пока можно соотнести время рождения Ромула (сына Марса) с разливом Тибра (весной) [42, с. 196]. Ну и наконец, день рождения Иисуса во время зимнего солнцестояния. Если время зачатия героя с большей или меньшей вероятностью можно связать с Ильиным днем, то вопрос времени рождения героя остается открытым и требует отдельной разработки.

Заключение

Приведенный материал показывает важную роль Ильина дня (середина летнего сезона) в мифологизированной картине мира, отраженную в эпических и фольклорных текстах. Маркерами Ильина дня (символов перелома погоды на «зиму») являются поведение и внешний вид зооморфных календарных символов (лося, медведя, северного оленя и др.), водоплавающих (завершение линьки, постановка «на крыло» птенцов), сбор дикоросов (ягоды, коренья, яблоки) и культурных растений (гороха, льна и др.). Мифологизированной причиной проливных

грозовых дождей, завершающих период летней засухи (июль), в эпических и фольклорных текстах народов Малой Азии, Кавказа (абхазы, адыги, армяне, иранцы, осетины, кабардинцы, древние хетты и др.) являлась победа героя драконоборца (Бога Грозы) над драконом (змеем), причиной вселенской засухи. Роль камня в зачатии и рождении героя доминирует в них, и этот сюжет выявляется в самых различных регионах Евразии, добираясь и до Северной Америки (тлинкиты). В древнегреческих (Гераклиада), кельтских (уладский цикл Кухулина) и скандинавских текстах также сохраняются основные особенности зачатия и рождения героя.

Анализ числовой символики в текстах карел («Калевала», эпические песни) и обских угров выявил существование возрастающих (6-7) и убывающих (7-6) числовых комплексов, отражающих структуру календарного мифа. В первом случае отсчет нового календарного цикла связывается с августом и началом зимней «дороги солнца». Это не единичный случай, например, началом нового календарного цикла в древнеармянском языческом календаре был август. Во втором случае отсчет календарного времени связан с началом летней «дороги солнца» и зимним солнцестоянием.

Если время и обстоятельства зачатия героев можно соотнести с Ильиным днем, то вопрос времени рождения в большинстве случаев неясен и требует дальнейшей разработки. Можно с достаточной вероятностью соотносить образ героя с Небом (Гераклом) или его символами (насекомое, Луг = яркий свет), связывая время его зачатия, рождения и активной деятельности с метаморфозами Солнца (солнцестояния и равноденствия) и максимальной грозовой активностью (Ильин день).

Сочетание мотивов огня-воды, света-тьмы, твердого (камень, косточка = мужское) с мягким (оболочка, женское) – выразительных символов зачатия и рождения, является способом передачи амбивалентности образа героя, символа и предтечи смены сезонов. Статус героя в контексте равной принадлежности Небу и Земле (и посредника между ними) отражен в образах сына Бога Грозы (хетты), Ваагн (армяне), Мир сусне хума (манси) и др. Миграции с неизбежной сменой климата, сезонной освещенности, основных хозяйственных занятий и др. факторов приводят к наложению и смешению смысловой составляющей календарных символов и даже смены их формы.

Литература

1. Пропп В. Я. Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность. Избранные статьи. – Москва : Наука, 1976. – С. 205–240.
2. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы : Летне-осенние праздники / отв. ред. С. А. Токарев. – Москва : Наука, 1978. – 296 с.
3. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири (алтайцев, бурят, тувинцев, хакасов, шорцев, якутов). – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
4. Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Аналитический каталог сказочных сюжетов [Электронный ресурс]. URL : <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения : 05.09.2021).
5. Aspelin E. Le Folklore en Finlande // Melusine. – 1884. – № 3. – Рр. 3–78. (На французском яз.)
6. Воеводский Л. Ф. Введение в мифологию Одиссеи. – Одесса : Типография П. А. Зеленого, 1881. – 235 с.
7. Найдыш В. М. Мифология. – Москва : КНОРУС, 2010. – 432 с.
8. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. – Москва : Наука, 1979. – 232 с.
9. Вртанесян Г. С. Календарно-числовые особенности эпических текстов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 3. – С. 20–41.
10. Вртанесян Г. С. Ильин день в календарных мифах народов Урала и Западной Сибири // Вестник угроведения. – 2019. – № 3. – С. 532–544. – DOI : 10.30624/2220-4156-2019-9-3-533-544.
11. Давид Сасунский. Армянский народный эпос / ред. Л. С. Гейро. – Москва : Советский писатель, 1982. – 359 с.
12. Сага о Волсунгах / пер., предисл. и примеч. Б. И. Ярхо. – Москва-Ленинград : ACADEMIA, 1934. – 287 с.
13. Вавилов П. П., Гриценко В. В., Кузнецов В. С., Третьяков Н. Н., Шатилов И. С. Растениеводство. – Москва : Агропромиздат, 1986. – 512 с.
14. Лачплесис. Латышский народный герой / сост. А. И. Пумпур. – Москва : Наука, 1975. – 350 с.

15. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. – Москва : Наука, 1974. – 342 с.
16. Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы древней Анатолии. – Москва : Наука, 1982. – 252 с.
17. Hoffner H. A. Hittite myths. Writings from the Ancient world 2. – Atlanta : Scholars press, 1990. – 137 p. (На англ. яз.)
18. Аполлодор. Мифологическая библиотека / пер., заключит. ст., примеч., указатель В. Г. Боруховича. – Ленинград : Наука, 1972. – 224 с.
19. Вртанесян Г. С. Трикстеры и герои в эпосе и фольклоре народов Западной Сибири // Сибирский сборник. – 2020. – Вып. 5. – С. 49–73.
20. Луна, упавшая с неба / пер. с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова. – Москва : Худ. лит-ра, 1977. – 317 с.
21. Мифы народов мира. Энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев [Электронный ресурс]. URL : https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication (дата обращения : 05.09.2021).
22. Топоров В. Н. Об отражении одного индоевропейского мифа в древнеармянской традиции // Историко-филологический журнал. – 1977. – № 3. – С. 88–105.
23. Пьерар М. Вода и засуха в аргосских мифах // Вестник древней истории. – 1994. – №3. – С. 114–120.
24. Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Т. 1. – Москва : Изд-во иностр. лит-ры, 1958. – 659 с.
25. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – Улан-Удэ : Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2015. – 299 с.
26. Сумцов Н. Ф. К истории сказаний об искусном стрелке // Этнографическое обозрение. – 1890. – № 2. – С. 131–141.
27. Калевала / пер. Л. П. Бельского; под ред. Д. В. Бубриха. – Ленинград : ACADEMIA. Лениздат, 1933. – 330 с.
28. Лёнротт Э. Калевала. – Санкт-Петербург : Вита Нова, 2010. – 1088 с.
29. Карельские эпические песни / предисл., подг. текстов и коммент. В. Я. Евсеева. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1950. – 494 с.
30. Мифы, сказки, предания хантов и манси / под ред. Н. В. Лукиной. – Москва : Наука, 1990. – 568 с.
31. Бадалян Г. С. Календарь // Культура раннефеодальной Армении IV–VI вв. – Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1980. – С. 237–240.
32. Харузин Н. Русские лопари. – Москва : Т-во скоропечатни А. Левенсон, 1890. – 472 с.
33. Вртанесян Г. С. Сибирские реминесценции «основного мифа» индоевропейцев // Народы и культуры Северной Азии в контексте научного наследия Г. М. Василевич : сб. ст. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2020. – С. 296–301. – DOI : 10.25693/Vasilevich.2020.057.
34. Хаджиева Т. М. Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты : Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – Москва : Наука, 1994. – С. 8–66.
35. Малкондуев Х. Х. Пространство и время в карачаево-балкарском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке : Вып. 3. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ ВНИЦ РАН, 2015. – С. 16–35.
36. Ирландские саги / сост. М. И. Стеблин-Каменский. – Москва-Ленинград : Гос. изд-во худ. лит-ры, 1961. – 299 с.
37. Шервуд Е. А. Календарь у древних кельтов и германцев // Календарь в культуре народов мира : сб. ст. – Москва : Наука, 1993. – С. 145–161.
38. Роллестон Т. Мифы, легенды и предания кельтов. – Москва : Центрполиграф, 2004. – 173 с.
39. Рябицев В. К. Птицы Сибири. – Москва-Екатеринбург : Кабинетный ученый, 2014. – 456 с.
40. Кэптукэ Г. И., Роббек В. А. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). – Якутск : Изд-во ИГИИПМНС СО РАН, 2002. – 210 с.
41. Симченко Ю. Б., Смоляк А. В., Соколова З. П. Календари народов Сибири // Календарь в культуре народов мира. – Москва : Наука, 1993. – С. 201–253.
42. Ранк О. Миф о рождении героя. – Москва : Рефл бук. Ваклер, 1997. – 252 с.
43. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – Москва : Наука, 1976. – 276 с.
44. Неклюдов С. Ю. Рождение героя и конструирование богатырской биографии // Поэтика эпического повествования : пространство и время. – Москва : РГГУ, «Форум», 2015. – С. 47–83.

45. Гондатти Н. Л. Следы язычества у инородцев Северо-Западной Сибири. – Москва : Типогр. Е. Г. Потапова, 1888. – 91 с.
46. Blazek V. Numerals. – Brno : Masarikova Un-ta, 1999. – 338 p. (На англ. яз.)
47. Трубецкой Н. С. Кавказские параллели к фригийскому мифу о рождении из камня (земли) // Этнографическое обозрение. – 1908. – № 3. – С. 88–92.
48. Ардзинба В. Г. Нарский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – Москва : Наука, 1985. – С. 128–168.
49. Юань Кэ. Мифы Древнего Китая. 2-е изд. – Москва : Наука, 1987. – 527 с.
50. De Laguna F. Under Mount Saint Elias : The History And Culture of Jakutat Tlingit. Vol. II (XXIX–XLI). – Washington : Smithsonian Institution Press, 1972. – P. 549–914. (На англ. яз.)
51. Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. – 1871. – Вып. V. – Раздел 2. – С. 1–37.
52. Сага о Сверрире / пер. с др. исландского М. И. Стеблин-Каменского. – Москва : Наука, 1988. – 279 с.
53. Боргояков М. И. Скифско-тюркские (хакасские) этнографические и фольклорные параллели // Народы Азии и Африки. – 1975. – № 6. – С. 110–120.
54. Гэсэр. Библиотека героического эпоса / пер. С. И. Липкина. – Москва : Книговек, 2010. – 304 с.
55. Кулемзин В. М., Лукина Н. В. Материалы по фольклору хантов. – Томск : Изд-во ТГУ, 1978. – 212 с.
56. Именитые богатыри обского края. Кн. 2 / под ред. В. Б. Орлова. – Ханты-Мансийск : Юграфика, 2012. – 171 с.
57. Виташевский Н. А. К материалам о якутских сказках // Живая старина. – 1912. – Вып. 2–4. – С. 449–466.
58. Патканов С. К. Остяцкая молитва. Т. 1. – Тюмень : Изд-во Мандрыки, 1999. – 400 с.
59. Ригведа. Мандалы I–IV / пер. Т. Я. Елизаренковой. 2-е изд. – Москва : Наука, 1999. – 768 с.
60. Cooke H. P. Osiris : A Study in Myths, Mysteries and Religion. – London : C.W. Daniel Co, 1931. – 169 p. (На англ. яз.)
61. Йеттмар К. Религии Гиндукуша. – Москва : Наука, 1986. – 524 с.
62. Иванов В. В. Выделение разных хронологических слоев в древнеармянском и проблема первоначальной структуры текста гимна Вахагн // Историко-филологический журнал. – 1983. – № 4. – С. 23–43.
63. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. – Томск : ТГУ, 1972. – 424 с.
64. Топоров В. Н. К индоиранскому влиянию в финно-угорской мифологии // Финно-угорские народы и восток. – Тарту : Тартуский ГУ, 1975. – С. 72–76.
65. Чернецов В. Вогульские сказки : Сборник фольклора народа манси (вогулов). – Ленинград : Гослитиздат, 1935. – 141 с.
66. Серов С. Я. Медведь – супруг // Фольклор и историческая этнография : сб. ст. – Москва : Наука, 1983. – С. 170–190.
67. Пажетнов В. С. Бурый медведь. – Москва : Агропромиздат, 1990. – 215 с.

References

1. Propp V. Ya. The motif of a miraculous birth. In: Folklore and reality. Selected articles. Moscow, Nauka Publ., 1976, pp. 205–240. (In Russ.)
2. Calendar customs and rituals in the countries of foreign Europe: Summer and autumn holidays. Ed. S. A. Tokarev. Moscow, Nauka Publ., 1978, 296 p. (In Russ.)
3. Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia (Altaians, Buryats, Tuvans, Khakasians, Shors, Yakuts). Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1383 p. (In Russ.)
4. Berezkin Yu. E., Duvakin E. N. Analytical catalog of fairy tales [Web resource]. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (accessed September 5, 2021). (In Russ.)
5. Aspelin E. Le Folklore en Finlande. *Melusine*. 1884, no. 3, pp. 3–78. (In French)
6. Voevodsky L. F. Introduction to the mythology of the Odyssey. Odessa, Printing House of P. A. Zeleny, 1881, 235 p. (In Russ.)
7. Naidysh V. M. Mythology. Moscow, KNORUS Publ., 2010, 432 p. (In Russ.)
8. Meletinsky E. M. Paleoasiatic mythological epic. The Raven cycle. Moscow, Nauka Publ., 1979, 232 p. (In Russ.)
9. Vrtanesyan G. S. Calendar-numerical features of epic texts. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2018, no. 3, pp. 20–41. (In Russ.)

10. Vrtanesyan G. S. Saint Ilijah's day in calendar myths of the peoples of the Urals and Western Siberia. *Bulletin of Ugric studies*. 2019, no. 3, pp. 532–544. DOI: 10.30624/2220-4156-2019-9-3-533-544. (In Russ.)
11. David Sasunsky. Armenian folk epic. Ed. L. S. Geiro. Leningrad, Sovetskii pisatel' Publ., 1982, 359 p. (In Russ.)
12. The saga of the Volsungs. Transl., preface and notes by B. I. Yarkho. Moscow, Leningrad, ACADEMIA Publ., 1934, 287 p. (In Russ.)
13. Vavilov P. P., Gritsenko V. V., Kuznetsov V. S., Tretyakov N. N., Shatilov I. S. Plant growing. Moscow, Agropromizdat Publ., 1986, 512 p. (In Russ.)
14. Lachplexis. Latvian national Hero. Comp. A. I. Pumpur. Moscow, Nauka Publ., 1975, 350 p. (In Russ.)
15. Ivanov V. V., Toporov V. N. Research in the field of Slavic antiquities. Moscow, Nauka Publ., 1974, 342 p. (In Russ.)
16. Ardzinba V. G. Rituals and myths of ancient Anatolia. Moscow, Nauka Publ., 1982, 252 p. (In Russ.)
17. Hoffner H. A. Hittite myths. Writings from the Ancient world 2. Atlanta, Scholars press, 1990, 137 p. (In Eng.)
18. Apollodorus. Mythological library. Transl., final article, notes, index by V. G. Borukhovich. Leningrad, Nauka Publ., 1972, 224 p. (In Russ.)
19. Vrtanesyan G. S. Tricksters and heroes in the epic and folklore of the peoples of Western Siberia. *Siberian collection*. 2020, iss. 5, pp. 49–73. (In Russ.)
20. The moon, that fell from the sky. Transl. from the ancient Maloasiatic lang. by V. V. Ivanov. Moscow, State Publ. House of fine literature, 1977, 317 p. (In Russ.)
21. Myths of the peoples of the world. Encyclopedia. Chief ed. S. A. Tokarev [Web resource]. URL: https://archive.org/details/Myths_of_the_Peoples_of_the_World_Encyclopedia_Electronic_publication (accessed September 5, 2021). (In Russ.)
22. Toporov V. N. On the reflection of an Indo-European myth in the ancient Armenian tradition. *Historical and Philological Journal*. 1977, no. 3, pp. 88–105. (In Russ.)
23. Pierard M. Water and drought in the Argos myths. *Bulletin of Ancient History*. 1994, no. 3, pp. 114–120. (In Russ.)
24. Thomson J. Studies on the history of Ancient Greek society. Vol. 1. Moscow, Foreign Literature Publ. House, 1958, 659 p. (In Russ.)
25. Dashieva N. B. Calendar in the traditional culture of the Buryats. Ulan-Ude, Publishing and printing complex VSGAKI, 2015, 299 p. (In Russ.)
26. Sumtsov N. F. To the history of the legends about the skilled marksman. *Etnograficheskoe obozrenie*. 1890, no. 2, pp. 131–141. (In Russ.)
27. Kalevala. Transl. by L. P. Belsky; ed. D. V. Bubrikh. Moscow, Leningrad, AKADEMIA Publ., 1933, 330 p. (In Russ.)
28. Lenrott E. Kalevala. Saint Petersburg, Vita Nova Publ., 2010, 1088 p. (In Russ.)
29. Karelian epic songs. Preface, prep. the texts and comm. by V. Ya. Evseev. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1950, 494 p. (In Russ.)
30. Myths, legends, tales of Khanty and Mansi. Ed. by N. V. Lukina. Moscow, Nauka Publ., 1990, 568 p. (In Russ.)
31. Badalyan G. S. Calendar. In: Culture of early feudal Armenia of the IV–VI centuries. Yerevan, Publ. House of the Academy of Sciences of the Armenian SSR, 1980, pp. 237–240. (In Russ.)
32. Kharuzin N. Russian lopari. Moscow, A. A. Levenson Publ., 1890, 472 p. (In Russ.)
33. Vrtanesyan G. S. Siberian reminiscence of the “founding myth” of Indo-Europeans. In: Peoples and cultures of North Asia in the context of the scientific heritage of G. M. Vasilevich: a collection of articles. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2020, pp. 296–301. DOI: 10.25693/Vasilevich.2020.057. (In Russ.)
34. Hadjieva T. M. Nart epic of the Balkars and Karachai. In: Narts: Heroic epic of the Balkars and Karachai. Moscow, Nauka Publ., 1994, pp. 8–66. (In Russ.)
35. Malkonduev H. H. Space and time in the Karachay-Balkar nart epic. In: Nart studies in the XXI century. Iss. 3. Vladikavkaz, Publ. Centre NOIHSR VSC RAS, 2015, pp. 16–35. (In Russ.)
36. Irish sagas. Comp. by M. I. Steblin-Kamensky. Moscow, Leningrad, State Publ. House of fine literature, 1961, 299 p. (In Russ.)

37. Sherwood E. A. Calendar of the ancient Celts and Germans. In: Calendar in the culture of the peoples of the world: collection of articles. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 145–161. (In Russ.)
38. Rolleston T. Myths, legends and tales of the Celts. Moscow, Tsentrpoligraf Publ., 2004, 173 p. (In Russ.)
39. Ryabicev V. K. Birds of Siberia. Moscow, Ekaterinburg, Kabinetnyi uchenyi Publ., 2014, 456 p. (In Russ.)
40. Kaptuke G. I., Robbek V. A. The Tungus archaic epic (Evenki and Even heroic tales). Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2002, 210 p. (In Russ.)
41. Simchenko Yu. B., Smolyak A. V., Sokolova Z. P. Calendars of the peoples of Siberia. In: Calendar in the culture of the peoples of the world. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 201–253. (In Russ.)
42. Rank O. The myth of the birth of a hero. Moscow, Repl book Wackler Publ., 1997, 252 p. (In Russ.)
43. Dumezil J. Ossetian epic and mythology. Moscow, Nauka Publ., 1976, 276 p. (In Russ.)
44. Neklyudov S. Yu. The birth of a hero and the construction of a heroic biography. In: Poetics of epic narration: space and time. Moscow, Forum Publ., 2015, pp. 47–83. (In Russ.)
45. Gondatti N. L. Traces of paganism among the foreigners of North-Western Siberia. Moscow, E. G. Potapov Printing House, 1888, 91 p. (In Russ.)
46. Blazek V. Numerals. Brno, Masarikova Un-ta Publ., 1999, 338 p. (In Eng.)
47. Trubetskoy N. S. Caucasian parallels to the Phrygian myth of birth from a stone (earth). *Etnograficheskoe obozrenie*. 1908, no. 3, pp. 88–92. (In Russ.)
48. Ardzinba V. G. Nart plot about the birth of a hero from a stone. In: Ancient Anatolia. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 128–168. (In Russ.)
49. Yuan Ke. Myths of Ancient China. 2nd ed. Moscow, Nauka Publ., 1987, 527 p. (In Russ.)
50. De Laguna F. Under Mount Saint Elias: The History And Culture of Jakutat Tlingit. Vol. II (XXIX–XLI). Washington, Smithsonian Institution Press, 1972, pp. 549–914. (In Eng.)
51. Shanaev J. Ossetian folk tales. *Collection of information about the Caucasian mountaineers*. 1871, iss. 5, sec. 2, pp. 1–37. (In Russ.)
52. The saga of Sverrir. Transl. from Old Icelandic by M. I. Steblin-Kamensky. Moscow, Nauka Publ., 1988, 279 p. (In Russ.)
53. Borgoyakov M. I. Scythian-Turkic (Khakas) ethnographic and folklore parallels. *Peoples of Asia and Africa*. 1975, no. 6, pp. 110–120. (In Russ.)
54. Geser. The library of the heroic epic. Transl. by S. I. Lipkin. Moscow, Knigovek Publ., 2010, 304 p. (In Russ.)
55. Kulemzin V. M., Lukina N. V. Materials on the folklore of the Khants. Tomsk, TSU Publ. House, 1978, 212 p. (In Russ.)
56. Famous heroes of the Ob region. Book 2. Ed. by V. B. Orlov. Khanty-Mansiysk, Yugrafika Publ., 2012, 171 p. (In Russ.)
57. Vitashevskiy N. A. To the materials about Yakut fairy tales. *Zhivaya starina*. 1912, iss. 2–4, pp. 449–466. (In Russ.)
58. Patkanov S. K. Ostyak prayer. Vol. 1. Tyumen, Mandryka Publ., 1999, 400 p. (In Russ.)
59. Rigveda. Mandalas I–IV. Transl. by T. Ya. Elizarenkova. 2nd ed. Moscow, Nauka Publ., 1999, 768 p. (In Russ.)
60. Cooke H. P. Osiris: A Study in Myths, Mysteries and Religion. London, C.W. Daniel Co Publ., 1931, 169 p. (In Eng.)
61. Yettmar K. Religions of the Hindu Kush. Moscow, Nauka Publ., 1986, 524 p. (In Russ.)
62. Ivanov V. V. Identification of different chronological layers in ancient Armenian and the problem of the original structure of the text of the hymn to Vahagn. *Historical and Philological journal*. 1983, no. 4, pp. 23–43. (In Russ.)
63. Pelikh G. I. The origin of the Selkups. Tomsk, TSU Publ., 1972, 424 p. (In Russ.)
64. Toporov V. N. Indo-Iranian influence in Finno-Ugric mythology. In: Finno-Ugric peoples and the East. Tartu, Tartu State University Publ., 1975, pp. 72–76. (In Russ.)
65. Chernetsov V. Vogulish fairy tales: A collection of folklore of the Mansi people (Vogul). Leningrad, Goslitizdat Publ., 1935, 141 p. (In Russ.)
66. Serov S. Ya. Bear-spouse. In: Folklore and historical ethnography: Collection of articles. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 170–190. (In Russ.)
67. Pazhetnov V. S. Brown bear. Moscow, Agropromizdat Publ., 1990, 215 p. (In Russ.)

УДК 398.224(=512.1)
DOI 10.25587/v7243-9464-2636-e

Б. Н. Кемберли
Азербайджанский университет туризма и менеджмента

ИСТОКИ ФИЗИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ОГУЗСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ И В АЗЕРБАЙДЖАНСКОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

Аннотация. Физическая культура в Азербайджане занимает важное место вместе с другими сферами культурной жизни. В статье рассматривается вопрос истории формирования физической культуры в Азербайджане по материальному и нематериальному культурному наследию. Азербайджан – одна из стран с древнейшими человеческими поселениями: здесь были созданы различные виды орудий труда и оружия (каменные палицы, копья, лук и стрелы, лодки и т. д.); среди одомашненных на территории Азербайджана животных была и лошадь, которая использовалась людьми в самых разных целях. Созданные в древности различные виды орудий труда, вооружения, навыки их использования стали основой для развития высокой материальной и духовной культуры. Образцами этой культуры являются наскальные рисунки Гобустана, миниатюры, ковры. Она нашла свое отражение также в народном эпосе. Сохранившиеся в содержании эпоса сведения дают хороший материал для изучения традиционной культуры. По материалам огузского эпоса можно заключить, что только физически и умственно совершенные люди считались полноценными членами общества; что зачатки физической культуры формировались в игре, в ритуале и способствовали ведению здоровой и безопасной жизни. Физическая культура занимает особое место в истории тюркской традиционной культуры и имеет тесные связи с социальными ценностями азербайджанского народа.

Основной целью исследования является изучение истоков физической культуры в материальных и нематериальных культурных памятниках народа. Теоретико-методологическую основу данного исследования составляют научно-теоретические положения известных фольклористов и этнографов о традиционной культуре азербайджанского народа. Объектом исследования являются образцы героического эпоса («Книга Деда Коркута» и др.) и материальные памятники Азербайджана. Предметом же исследования является физическая культура, представленная в устном народном творчестве и материальных памятниках. В исследовании методом сравнительно-типологического подхода выявлены сведения о физической культуре, с помощью историко-сравнительного анализа – генетические соответствия. Научная новизна исследования заключается в том, что данные о физической культуре, встречающиеся в тексте эпоса и в материальных памятниках, привлекаются к исследованию в сравнении с аналогичными сведениями в других исторических памятниках.

Ключевые слова: Азербайджан; тюрк; традиция; культура; эпос; Гобустан; ковры; миниатюра; лодки; конь; «Книга Деда Коркута».

B. N. Qemberli

The roots of physical culture in the Oghuz heroic epic and in Azerbaijani traditional culture

Abstract. The article considers the history of the formation of physical culture in Azerbaijan by tangible and intangible cultural heritage. Azerbaijan is one of the countries with the most ancient human settlements: people created various kinds of implements and weapons (stone sticks, spears, bows and arrows, boats, etc.); among domesticated animals on the territory of Azerbaijan there was also the horse, which was used by people for various purposes. Ancient weaponry and various types of implements, skills of their use served as a basis for the

КЕМБЕРЛИ Бунямин Нагдали оглу – докторант по этнографии, старший преподаватель Азербайджанского университета туризма и менеджмента, Баку, Азербайджан.

E-mail: b.n.qemberli@gmail.com

QEMBERLI Bunyamin Nagdali oglu – Doctoral Student in Ethnography, Senior Lecturer of Azerbaijan University of Tourism and Management, Baku, Azerbaijan.

E-mail: b.n.qemberli@gmail.com

development of high material and spiritual culture. The Gobustan rock carvings, miniatures and carpets are the samples of this culture. The folk epic also reflects this rich culture. The information preserved in the epic provides rich material for studying the traditional culture. Physical culture occupies special place in the history of Turkic traditional culture and is closely connected to the social values of the Azerbaijani people. The material of the Oguz epic allows concluding that only physically and mentally perfect people were considered full-fledged members of the society; that the rudiments of physical culture were formed in games and rituals and promoted healthy and safe life. The relevance of the study is to identify the reflection of important moments of the development of physical culture in various tangible and intangible cultural monuments of the people. The main purpose of the study was to investigate the origins of physical culture, which has a special place in the heroic epic and material culture. The theoretical and methodological basis of this study consists of scholarly and theoretical ideas of famous folklorists and ethnographers on traditional culture, including the intangible cultural heritage of the people. The object of the study was the samples of heroic epic (*The Book of Dede Korkut* and others) and material monuments of Azerbaijan. The subject of research was the physical culture presented in the oral folk art and material monuments of Azerbaijani people. With the use of the comparative-typological approach, the information on physical culture was revealed; by means of the historical-comparative analysis – genetic conformity. The scholarly novelty of the study lies in the fact that the data on physical culture found in the epic text and material monuments are involved in the study in comparison with similar information in other historical monuments.

Keywords: Azerbaijan; Turk; tradition; culture; epic; Gobustan; carpets; miniatures; boats; horse; *The Book of Dede Korkut*.

Введение

Сила и разум человека издревле помогали ему выживать в борьбе с природой. В эпоху цивилизации уже приобретенные навыки в борьбе с природой сложились в виде традиции и развивались как культура. Многие древние элементы жизни и опыта вошли в систему эпической традиции. Таким образом, эпос довел до нас и древнюю информацию о физической культуре. Элементы народной игры, ритуалы, обряды и т. д. также содержат в себе различные сведения о традиционной культуре. В устном народном творчестве находит отражение значительный пласт знаний о физической культуре народа, который подтверждается также образцами материальной культуры, например, древними наскальными рисунками. Сравнительное изучение культуры в эпосе и на материальной культуре дает более достоверные научные результаты. В нашем исследовании были привлечены к анализу в фольклорно-этнографическом аспекте огузский эпос в сравнительном освещении с образцами материальной культуры.

Следует отметить, что среди разных типов эпоса больше всего сведений о физической культуре содержит героический эпос. Некоторые элементы физической культуры можно наблюдать и в других типах эпоса, например, в архаическом и любовном эпосах.

Героический эпос по своему содержанию тесно связан с героизмом, совершением подвигов. А героизм в древнем обществе совершается в основном физической силой. Для совершения героических подвигов требовалось подготовить сильных героев, в первую очередь, в физическом плане. Правда, в эпосе у огузских тюрков, которые составляют основную часть азербайджанского народа, наблюдаются моменты перехода от физически сильного героя к мудрому. В «Книге Деда Коркута» имеется «Сказ о Дирсе хане». В этом сказе сын Дирсе хана борется с быком и побеждает его, используя наряду с физической силой также свой ум. Тем не менее, данный сказ свидетельствует, что у древних огузов были традиции борьбы и определенные приемы борьбы. Этим приемом пользовался герой эпоса Бугач хан и победил быка в борьбе. В трудные моменты схватки ему помогли приемы борьбы.

В древнем тюркском обществе большое значение придавалось луку (*yay*) и стрелам (*ok*). В героическом эпосе лук также является одним из главных видов вооружения героя, при этом важная роль отводится умению пользоваться им. Как правило, герой эпоса располагает лучшим оружием и лучше всех умеет стрелять. То есть народ приписывает образу эпического героя все свои умения и достижения. Следовательно, мы можем рассматривать героя как носителя традиционной культуры в целом.

Огузы ценили мужчин по умению стрелять из лука. Известно, что фратериальный предок огузов Огуз хан различал своих сыновей по умению в стрельбе из лука. Это говорит об очень

серьезном отношении древних огузов к стрельбе из лука, как элементу физической культуры. Как свидетельствует материал эпоса, оружие и конь играли особую роль в жизни тюрков с детства до старости; во время заключения брака проходили различные состязания с целью проверки физической силы, умения бороться и меткости при стрельбе молодых огузов. Это было жизненной нормой, необходимой для самоутверждения члена огузского рода.

Отражение физического и духовного воспитания в огузском эпосе

Огузы, один из тюркских народов, придавали большое значение физическому здоровью общества и делали все возможное для воспитания здорового потомства. В результате этих усилий в обществе сформировались требования, которые определяли образ жизни огузов на протяжении всей их жизни. В частности, обучение здоровому образу жизни начиналось с детских игр. Детские игры помогали не только физически развиваться, но и приучали детей к домашнему труду. В целом игра и важные для жизни занятия у огузов дополняют друг друга и образуют цельную систему. Этот жизненный опыт веками жил в традиции и был отражен в эпосе, а эпос сохранил всю эту информацию в художественной форме.

В огузском эпосе мы наблюдаем два основных качества, которые считаются важными для всех членов общества, это – смелость и доблесть. Первое из этих качеств связано с физическим здоровьем, а второе – с моральными ценностями. У огузов молодые люди получают статус полноценных членов общества только тогда, когда приобретают эти качества. В древнем обществе для проверки этих качеств проводились даже ритуалы, следы которых мы находим в эпосе. Вот почему необходимо обратить внимание на ритуальные элементы эпических материалов в изучении истоков физической культуры тюркских народов.

В «Книге Деда Коркута» мы обнаружили мотивы, где сохранились элементы одного архаического ритуала. Так, в одном из сказов повествуется о том, что «Хан ханов хан Баюндур раз в год устраивал пир и угощал беков огузов. Вот он снова устроил пир. Велел водрузить в разных местах белое, черное и красное знамёна. Он говорил: “У кого нет ни сына, ни дочери, того поместите у черного знамени, разложите под ним черный войлок, поставьте перед ним мясо черного барана, станет есть, пусть ест, не станет – пусть поднимается и уйдет. У кого есть сын, того поместите у белого знамени, у кого есть дочь – у красного знамени, у кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний, мы тоже проклянем его, пусть это все знают”» [1, с. 16]. Из текста можно понять, что такие ритуалы проводились регулярно и организованно. Именно на таких ритуалах проверялось здоровье общества. Естественно, в древнем обществе с помощью ритуалов изгоняли неудачи, причиненные злыми духами. Так, во время этого ритуала обнаруживается, что один из глав племени не имеет потомства: «Рано утром Дирсе хан поднялся и встал со своего места, призвал к себе своих джигитов, пришел на пир Баюндур хана. Джигиты Баюндур хана встретили Дирсе хана, поместили его у черного знамени, расположили под ним черный войлок, поставили перед ним мясо черного барана: “Таково повеление Баюндур хана, хан мой”, – сказали они» [1, с. 17]. Хотя огузы уважали Дирсе хана, но приказ повелителя был одинаковым для всех. Дирсе хан сказал: «В чем увидел мою вину Баюндур хан? Или меч мой слаб, или пир мой скуден? Людей ниже меня он поместил у белого знамени, у красного знамени, в чем моя вина, что он поместил меня у черного знамени?». Ему ответили, что сегодня вышло такое повеление от Баюндур хана – у кого нет ни сына, ни дочери, того проклял всевышний, мы тоже проклинаем его. Дирсе хан встал со своего места и говорит: «Джигиты мои, встаньте, поднимитесь с места, это горе постигло меня или по моей вине, или по вине моей жены» [1, с. 17].

Из эпоса мы узнаем также, что древние огузы высоко ценили милосердие. К милосердию взывает жена Дирсе хана: «О Дирсе хан, не карай меня, не говори в гнев горьких слов!» [1, с. 17]. О милосердии самой жены Дирсе хана говорят ее слова: «Увидишь голодного – накорми его, увидишь нагого – одень его, увидишь обремененного долгами – выкупи его» [1, с. 17].

Далее в эпосе повествуется, что у Баюндур хана были бык и верблюд-самец; когда тот бык ударял рогами крепкий камень, камень рассыпался, как мука. Один раз весной и один раз осенью верблюда выставляли на бой с быком. Баюндур хан смотрел на зрелище и веселился. «Снова весной вывели быка из сарая, три человека с правой стороны, три человека с левой стороны держали быка на железной цепи» [1, с. 18]. Во время этого зрелища бык выходит

из-под контроля и возникает опасность для жизни зрителей. Тут выходит сын Дирсе хана и обезвреживает быка. За его смелый поступок ему дают «бекство» (аристократический титул у тюрков).

Требования огузского общества по физической и духовной культуре проявляются также в этом примере: «Пришли беки огузов, похвалили, сказали: “Пусть придет мой дед Коркут, пусть даст этому юноше имя, пусть пойдет с ним к его отцу, пусть выпросит юноше у его отца “бекство” (аристократический титул у тюрков), пусть доставит престол”. Так они сказали, позвали (Коркута), дед мой Коркут явился, пошел с юношей к его отцу, дед Коркут стал говорить отцу юноши. Он говорил: “О Дирсе хан, дай юноше бекство, дай престол, он храбр! Дай бедуинского коня, пусть он ездит на нем, он доблестен”» [1, с. 19]. Храбрость в свою очередь потребует особого физического и духовного воспитания. Огузская традиционная культура имела опыт по воспитанию храброго человека, богатыря, героя эпоса.

Необходимость хорошей физической подготовки людей прослеживается по всему содержанию «Книги Деда Коркута». Например, в мотиве сватовства и женитьбы она играет значительную роль. Существовали состязания по выбору самого достойного кандидата в мужа. На таких состязаниях проверялся уровень физической подготовки по следующим направлениям: а) борьба, б) стрельба, в) скачки. Девушки выходили замуж за парня, который превосходил других по всем трём видам. Иначе этот брак не состоялся. Это ясно видно в сказе «Бамси Бейрак» в «Книге Деда Коркута»: «... пришел Бейрак, Банучичек спросила:

- Ты откуда, джигит?
- Из Ич Огуза.
- Кто ты из Ич Огуза?
- Я – Байбора бей оглу Бамси Бейрак.
- Зачем ты приехал, джигит?
- У Байбиджан бека есть дочь, я к ней приехал.

– Она не та девушка, которую можно увидеть. Но я – няня Банучичей. Пойдем с тобой на охоту сейчас. Если твой конь обгонит моего коня, он так же обгонит её коня. Давай, будем стрелять из лука. Если ты победишь меня, так же победишь её. Давай, поборемся с тобой. Если ты победишь меня, так же победишь её» [2, с. 152].

После этого между ними начинается соревнование. Конь Бейрака обгоняет коня девушки, стрела Бейрака пролетает дальше стрелы девушки. Бейрак также побеждает в борьбе. Затем Бейрак снимает с пальца золотое кольцо и надевает его на палец девушки: «Пусть это кольцо будет знаком между нами, ханская дочка!» [2, с. 153]. Только после этой проверки физической подготовки юноши проводятся брачные ритуалы по обычаю.

В азербайджанском варианте эпоса «Кёроглу» критерии героизма определяются самим героем Кёроглу. Он выделяет основные качества героизма и воспекает их в песнях под сопровождение музыкального инструмента «саза». Из этих качеств он особо выделяет два: быстрое передвижение и мастерство маскировки.

В эпосе «Кёроглу» ряд особенностей, связанных с физической подготовкой, сконцентрирован в образе главного героя эпоса «Кёроглу», выросшего в здоровой среде. В азербайджанской версии эпоса «Кёроглу» сильным и здоровым главного героя воспитал его отец Али киши. Он научил его заботиться о беспомощных людях, ездить на лошади и научил всему, что важно для выработки такого качества как храбрость. Кёроглу прославился благодаря мужеству среди своего народа и собрал вокруг себя джигитов. И здесь на первом месте стоит физическая подготовка – умение бороться. Для того, чтобы стать джигитом Кёроглу и попасть в Чанлибель, необходимо быть храбрым и физически подготовленным. Каждый, кто приезжает в Чанлибель и хочет присоединиться к героям Кёроглу, должен сначала пройти испытание по борьбе. Он должен сразиться с одним из джигитов, прибывших в Чанлибель до него. В этой борьбе проверяется его физическая сила. Один из таких борцовских испытаний мы находим в эпосе в сказах «Поездка Кёроглу в Дербент» или «Курдоглу» [3, с. 239]. В тексте этого сказа повествуется, что Кёроглу во время визита в Дербент женился, и у него родился сын. Главный мотив здесь – «сын находит отца». Курдоглу знает, что его отец – Кёроглу, и в поисках его приходит в Чанлибель. В Чанлибеле его встречают джигиты Кёроглу, затевают с ним борьбу. Курдоглу побеждает в

борьбе сильнейших джигитов Кёроглу и связывает им руки. Весть об этом доходит до самого Кёроглу. Разгневанный Кёроглу находит и вступает в схватку с Курдоглу. С условием, что в случае победы Кёроглу руки связанных джигитов будут развязаны, и они будут освобождены из так называемого плена. Если Курдоглу победит, то он имеет право убить и Кёроглу. Отец и сын, которые не знают друг друга, борются. Дважды подряд Курдоглу побеждает Кёроглу в борьбе. Но у него рука не поднимается его убить. А Кёроглу предлагает еще бороться. В третий раз Кёроглу издаёт необычайно громкий рёв – мотив «дели нере» (сумасшедший рев) – и побеждает. Он хочет убить Курдоглу, но его любимая жена Нигяр вступает за него. Она говорит, что молодой человек выигрывал дважды и не убивал его, и просит простить его. В другом тексте Кёроглу видит на руке парня приметку (браслет, который подарил жене) и узнает его. Распознавание определенного знака или предмета – распространенный мотив в эпосе тюркских народов. Этот мотив получил развитие и в «Шахнаме» Фирдоуси. В сцене встречи Рустама и Сохраба есть похожая эмоциональная ситуация. Событие в «Шахнаме» не заканчивается оптимистичным финалом. Поскольку «Кёроглу» – это народный эпос, в нем нет элементов, которые ранили бы сердце слушателя. Сказитель представляет ситуацию эмоционально. Слушатели сказа остаются в восторге, но в результате все завершается добром.

Кёроглу и окружающие его герои тренируются каждый день. Выделяются три основных направления: а) борьба, б) езда на лошади, в) использование оружия. Использование оружия варьируется от эпоса к эпосу. В архаическом эпосе проверяется способность стрелять большим количеством стрел. Искусство стрельбы из лука оставило свой след в письменной литературе. В поэме Низами Гянджеви «Хосров и Ширин» есть рассказ о Фитне. В этом рассказе мастерство Бахрам-шаха стрелять из лука сравнивается со способностью его служанки, которая поднялась во дворец по сорока ступеням, неся на голове большого быка. Шах называет эту способность обыкновенной привычкой. В то время служанка также рассказывала, что шах по привычке пришивал стрелу к ноге газели. Таким образом, очевидно, что физические навыки зависят от постоянных тренировок и приобретенных привычек. Это знание существовало в обществе издревле. И не случайно находит свое отражение в эпических материалах. Из содержания эпоса видно, что джигиты Кёроглу постоянно занимаются физической подготовкой. Здесь проводятся состязания по борьбе, верховой езде, скачки, состязания по стрельбе из лука. Использование другого оружия также можно наблюдать в сказах Кёроглу. Распространение ислама и появление суфийских сект оказали влияние на содержание эпоса. Мотив «дели нере» (сумасшедший рев), который мы встречаем в эпосе Кёроглу, является одним из элементов магических свойств героя. Это свойство отличает героя от других и делает его непобедимым. В самых сложных ситуациях герой использует это волшебное свойство. Одним из таких свойств является обладание «мисри кылыч» (египетский меч) в эпосе «Кёроглу». Кёроглу становится непобедимым с этим мечом, бешеным (сумасшедшим) ревом и своим легендарным конем – Кыратом. И «бешеный рев», и «египетский меч» – священные элементы, связанные с астральными культами. Главный герой использует магические средства в самые критические моменты. В этом проявляется желание народа видеть эпического героя непобедимым.

В сказе «Кёроглу и Дели Хасан» показывается важность физической силы и отваги героя: «Они обнажили мечи и напали друг на друга. Мечом не удалось, они бросили их. Ничего не получилось, использовали копье. С копьем тоже ничего не получилось. В конце концов, они спешились с коней. Они начали борьбу. Дели Хасан и Кёроглу долго боролись, иногда один был сильнее, иногда другой оказывался сильнее. В конце концов, Коч Кёроглу безумно взревел, схватил Дели Хасана и ударил его о землю» [3, с. 18].

В эпосе «Кёроглу» большая часть сведений о физической культуре отражена в героических качествах главного героя. Тирада, произнесенная устами Кёроглу, выражает основные признаки мужества: «Я тебе приметку храброго джигита скажу». И дальше перечисляются основные качества богатыря-джигита [3, с. 136]. Некоторые из этих признаков мужественного джигита связаны с его физической подготовкой, а другие – с духовно-психологическими качествами. Произнесенный Кёроглу минимум компонентов храбрости включает в себя такие качества, как сила, мощь, отвага, бесстрашие, негибкость, стойкость, надежность. Отсюда можно заключить, что запечатленные и сохранившиеся в устном народном творчестве важные для каждого

джигита качества можно воспринимать как зачатки физической культуры, которые передаются от поколения к поколению.

Упражнения с копьем

Героический эпос богат материалами о традиционной культуре, в т. ч. о способах изготовления и использования оружия. Среди них лук, стрелы, копье и т. д. занимают особое место. А разные виды сабель и кинжалов появились уже в более позднее время. Герой архаического огузского эпоса использует в основном лук и стрелы. «В древности их первым оружием были обычные каменные и деревянные дубинки» [4, с. 16]. Мы предполагаем, что первым оружием после камня, брошенного древним человеком для самозащиты, было копье. Ибн Халдун писал, что человек, создавая копье, подражал рогам животных [5, с. 102]. Г. Ахмедов отмечает, что «человек отделился от мира, в котором он был создан, и начал создавать новый мир» [4, с. 4]. Деревянное копье, которое было первым продуктом древней человеческой мысли и творчества, стало средством защиты и нападения. Частые поломки заточенных камнями наконечников деревянных копий, слабых для того, чтобы пронзить толстую кожу животных, позже заставили людей использовать кости животных и осколки камней в качестве наконечников. «В то же время молот из орудия труда, используемого для обработки дерева, постепенно превратился в оружие» [4, с. 45]. Археолог М. Гусейнов предполагает, что люди, жившие в Азербайджане в период нижнего палеолита, использовали в качестве орудий сухие ветви деревьев и даже кости животных, на которых они охотились [5, с. 28–29].

В научной литературе говорится, что каменные наконечники копий использовались в Азербайджане в древности [6, с. 17–18], а каменные наконечники стрел были изобретены в эпохи Солюте и Мадлен [7, с. 50]. И. Джафарзаде на основе анализа наскальных изображений Гобустана пишет, что одним из первых инструментов древних охотников было копье [8, с. 11]. «Археологические раскопки показывают, что каменное копье, каменный меч и каменный нож были изобретены в верхнем палеолите после копья с каменным острием» – утверждает Г. Ахмедов [4, с. 18]. В то же время необходимо отметить, что копье использовалось также во время спортивных состязаний, одним из которых является игра «Джирид». В Средневековье данная игра носила военный характер и имела своей целью боевую подготовку участников. Требуемая от участников особая способность и подготовки, игра «Джирид» заключалась в состязании на копьеметание. В наши же дни эта игра имеет только спортивно-развлекательное значение.

Стрельба из лука в материальной культуре

В огузском эпосе имеются мотивы состязания среди огузских молодых людей по стрельбе. Герои эпоса обладают особыми способностями в использовании данного вида оружия.

В научной литературе также отмечается, что использование стрелы создает широкие возможности для перехода от коллективной охоты к индивидуальной [9, с. 82]. Древние формы использования лука и стрел как оружия для охоты отражены на гобустанских наскальных рисунках [10, с. 9]. То есть, если до появления стрел люди были вынуждены охотиться вместе, выслеживать добычу со скал и охотиться с помощью таких примитивных орудий как камни, деревянные копья или рогатины, с изобретением лука со стрелами древний человек мог охотиться в одиночку независимо от других людей [11, с. 51]. Можно понять, что «для пещерного человека стрелы и лук стали спасавшим ему жизнь оружием одновременно на войне и на охоте» [12, с. 10]. М. А. Кучук утверждает, что стрельба из лука играла важную роль в жизни человека [13, с. 180]. На наскальных рисунках Гобустана имеются многие изображения лука размером в половину роста человека [8, с. 85, 87, 90, 91]. Так же изображен лук в руках древнего охотника на рисунках Гамагая [13, с. 39; 14].

Стрела приводилась в движение за счет натяжения эластичной ветки дерева, к концам которой была прикреплена тетива из кожи или коры деревьев. Эта стрела, которая приводилась в движение пружиной, состоявшей из ветки дерева, летела не на очень большое расстояние и не обладала большой пробивной силой. Дж. Рустамов отмечает, что выстрелом из примитивного лука невозможно было убить дикого быка [15, с. 98]. При этом любое дерево, независимо от его вида, через определенный промежуток времени усыхает. Деревянный лук в результате этого становится бесполезен. Для предотвращения этого в результате исторического развития стали производиться более надежные и качественные составные луки из дерева или рога. Л. Гумилев

также сообщает, что древние тюрки использовали изготовленный из рогов животных лук [16, с. 84]. Такой лук для того, чтобы стрелять на большее расстояние, изготавливали путем выгибания дерева или рогов животных.

На миниатюре «Битва Фарамарзла с Бахманом» красиво изображено натягивание стрелы при помощи обратного натяжения лука [17, с. 96–97]. Эти луки сильно отличались от своих предшественников как материалом и способом изготовления, так и конструкцией. Изготовление этих луков требовало много времени и труда. Поэтому в «Книге Деда Коркута» один из огузских богатырей по имени Аман говорит: «Мой лук смогли натянуть только семеро мужчин!» [18, с. 121]. Можно это наблюдать и по отношению к луку Бамсы Бейрека. Не каждый смог стрелять из его лука. Такая сложность натягивания лука требовала от человека большой силы и умения. Помимо силы стрельба из лука требовала умения стрелять точно в цель. Вместе с преимуществами стрельба из лука создавала определенные трудности. От стрелка требовались как физическая сила, необходимая для натягивания тетивы, так и быстрота и меткость для того, чтобы обеспечить необходимую скорость и точность стрельбы [18]. Самые старые рисунки из Гобустана – это силуэт человека в натуральную величину, вооруженного луком и стрелами [19; 9, с. 85].

В Азербайджане стрельба из лука – неотъемлемая часть многих праздничных мероприятий, когда проводятся такие конные и пешие игры как «Гапаг», «Алтунгабаг», «Пиала», получившие широкое распространение.

Отражение культуры верховой езды в материальной культуре Азербайджана

Как известно, конь – полноправный герой тюркского эпоса. В эпосе «Кёроглу» главный герой Кёроглу называет коня своим братом. Это значит, что культура верховой езды имеет достаточно древнюю традицию среди тюркских народов, в т. ч. и среди азербайджанцев. Эпическая информация совпадает с информацией, которая сохранилась в других видах культуры.

Исследователи указывают, что верховая езда создала условия для проникновения древних людей на новые территории, их ознакомления с новыми землями [4, с. 51]. Ф. Гулиев утверждает, что находки на археологических раскопках в Аликометепе – самые древние сведения об одомашненной лошади во всей Азии [20, с. 21]. Исследователи также пришли к выводу, что лошадь была одомашнена у древних жителей Азербайджана [21, с. 7]. И. Джафарзаде указывает, что рисунок конной фигуры на камне № 103 горы Бёюкдаш в Гобустане относится к древней эпохе [8, с. 88]. Дж. Рустамов также пишет, что гобустанские охотники ездили на лошадях без седла и держась за гриву [15, с. 58].

В «Азербайджанской этнографии» указано, что одним из первых районов приручения лошади был Южный Кавказ [22, с. 247]. С. Гашгай отмечает, что «верховая езда постепенно становится все более распространенной. Коневодство начало занимать ведущие позиции в экономике и в военном деле, а некоторые провинции специализировались на нем» [23, с. 62]. А. Халил, ссылаясь на исторические исследования, пишет, что «верховая езда была широко распространена в возникших после падения Манной государствах – Мидии, Атропатене и Албании» [24, с. 35]. Р. Рустамов также утверждает в своем исследовании, что «Азербайджан – одна из стран, где зародилось коневодство» [25, с. 361].

На скалах Гобустана много изображений всадников. Исследователи считают, что большая часть этих изображений относится к эпохе до н. э. Например, на стоянке Язилитапа-Чингирдаг на изображениях, относимых ко II тысячелетию, лошадь представлена как верховое животное (рисунок 1 на камне № 41, рисунок 2 на камне № 47), целый ряд других рисунков показывает использование лошади на охоте (рисунок на камне № 38, рисунки 1 и 2 на камне № 40, рисунки 9 и 10 на камне № 54, рисунок на камне № 100). А на горе Бёюкдаш имеются изображения, показывающие использование лошади во время похода (рисунки 4 и 6 на камне № 13) [18, с. 37–39].

В Азербайджане лошадь использовалась и как верховое, и как упряжное животное, как во время охоты, так и во время праздников и развлечений. В эпосе «Кёроглу» конь воспевается как близкий друг и помощник героя [3, с. 124]. Широкое распространение получили также конные игры как «Джыдыр», «Човган», «Папаг», «Сюрпапаг», «Джирит», «Бахарбенд», «Алтунгабаг» и т. д.

Заключение

В результате проведенного исследования в устном народном творчестве (в эпосе, а также в других жанрах фольклора – в сказках, легендах и сказах, пословицах и поговорках) выявлен значительный пласт знаний о физической культуре народа. Эти сведения совпадают с данными материальной культуры изучаемого региона. Зачатки физической культуры нашли свое отражение на памятниках Гобустана, на наскальных рисунках в Гамигая и Кельбаджарском районе, в предметах прикладного искусства – миниатюрах, коврах и др. Отражение элементов физической культуры в народном героическом эпосе подтверждает, что физическая культура была развита до формирования эпоса в народной традиционной культуре.

Литература

1. Бартольд В. В. Книга моего деда Коркута. – Баку : ЙНЕ XXI, 1999. – 320 с.
2. Kitabı-Dədə Qorqud / tərtib edənlər F. Zeynalov və S. Əlizadə. – Bakı : Yazıçı, 1988. – 265 s. (На азербайджанском яз.)
3. Koroğlu / çapa hazırlayan M. H. Təhməsib. – Bakı : Gənclik, 1982. – 328 s. (На азербайджанском яз.)
4. Əhmədov Q. M. Bu günə necə gəlib çıxmış. – Bakı : Azərənşr, 1989. – 118 s. (На азербайджанском яз.)
5. İbn Haldun. Mukaddime. – İstanbul : Milli eyitim basımevi, 1990. – 684 s. (На турецком яз.)
6. Mustafayev A. H. Azərbaycanın maddi mədəniyyət tarixi (etnoqrafik materiallar əsasında tipoloji tədqiqat). – Bakı : Bakı Universiteti nəşriyyatı, 2009. – 420 s. (На азербайджанском яз.)
7. Hüseynov M. Uzaq daş dövrü. – Bakı : Gənclik, 1973. – 70 s. (На азербайджанском яз.)
8. Cəfərzadə İ. M. Qobustan qayaüstü rəsmləri. – Bakı : YNE «XXI», 1999. – 321 s. (На азербайджанском яз.)
9. Azərbaycan tarixi / məsul red. İ. Əliyev. – Bakı : Elm, 2007. – 520 s. (На азербайджанском яз.)
10. Fərəcova M. Azərbaycan qayaüstü incəsənəti. – Bakı : Aspoliqraf, 2009. – 384 s. (На азербайджанском яз.)
11. Rüstəmov C. Qobustan Azərbaycanın qədim mədəniyyət ocağıdır. – Bakı : Nurlar, 2006. – 96 s. (На азербайджанском яз.)
12. Ünsal Yücel. Türk okçuluğu. – Ankara : Atatürk kültür mərkəzi başkanlığı, 1999. – 600 s. (На турецком яз.)
13. Küçük M. A. İslâm Öncesinden Sonrasına Türk Geleneğinde Bir Yaşam Stili : «Okçuluk» // Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD). – 2018. – Cild 4. – Say 1. – S. 178–191. (На турецком яз.)
14. Əliyev V. Gəmiqaya abidələri. – Bakı : Azərənşr, 1993. – 79 s. (На азербайджанском яз.)
15. Rüstəmov C. Qobustan dünyası. – Bakı : Azərənşr, 1994. – 176 s. (На азербайджанском яз.)
16. Qumilyov L. N. Qədim türklər. – Bakı : Gənclik, 1993. – 536 s. (На азербайджанском яз.)
17. Azərbaycan miniatürləri / M. Kərimov (varis). – Bakı : Şərq-Qərb nəşriyyat evi, 2013. – 248 s. (На азербайджанском яз.)
18. Kitabı-Dədə Qorqud / Tərt. ed. S. Əlizadə. – Bakı : Öndər, 2004. – 376 s. (На азербайджанском яз.)
19. İlhan S. Askerlik. Milli kültür unsurlarımız üzerinde genel görüşler. – Ankara : Türk tarih kurumu basınevi, 1990. – S. 321–334. (На турецком яз.)
20. Quliyev F. E. Azərbaycanın kurqan qəbirlərində at dəfni. – Bakı : Elm, 2008. – 300 s. (На азербайджанском яз.)
21. Əsgərov Ə., Qıpcaq M. Türk savaş sənəti. – Bakı : Yazıçı, 1996. – 174 s. (На азербайджанском яз.)
22. Azərbaycan etnoqrafiyası / baş red. T. Bünyadov. – Bakı : Şərq-Qərb, 2007. – 384 s. (На азербайджанском яз.)
23. Qaşqay S. Manna dövləti. – Bakı : Azərənşr, 1993. – 107 s. (На азербайджанском яз.)
24. Xəlil A. Qarabağda atüstü oyunlar və çövkən // Ümumtürk kontekstində Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları mövzusunda beynəlxalq elmi konfransın materialları (Tərtər, 14 noyabr 2014). – Bakı : Elm və təhsil, 2014. – S. 28–48. (На азербайджанском яз.)
25. Rüstəmov R. Ümumtürk kontekstində Qarabağ xalq oyun və tamaşalarının müqayisəsi // Ümumtürk kontekstində Qarabağ xalq oyunları və meydan tamaşaları mövzusunda beynəlxalq elmi konfransın materialları (Tərtər, 14 noyabr 2014). – Bakı : Elm və təhsil, 2014. – S. 358–373. (На азербайджанском яз.)

References

1. Bartol'd V. V. The Book of Dede Korkut. Baku, YNE XXI Publ., 1999, 320 p. (In Russ.)
2. Kitabi-Dede Gorgud. Comp. F. Zeynalov and S. Alizade. Baku, Yazychi Publ., 1988, 265 p. (In Azerbaijani)
3. Koroglu. Prepared by M. H. Tahmasib. Baku, Yazychi Publ., 1982, 328 p. (In Azerbaijani)
4. Akhmedov G. How did we get to today? Baku, Azerneshr Publ., 1989, 118 p. (In Azerbaijani)
5. Ibn Khaldun. Foreword. Istanbul, Milli egitim Publ., 1990, 684 p. (In Turkic)
6. Mustafaev A. N. History of Azerbaijani material culture (typological research on ethnographic materials). Baku, Baku University Publ., 2009, 420 p. (In Azerbaijani)
7. Huseynov M. Ancient stone times. Baku, Ganjlik Publ., 1973, 70 p. (In Azerbaijani)
8. Jafarzade I. M. Gobustan rock paintings. Baku, YNE "XXI" Publ., 321 p. (In Azerbaijani)
9. History of Azerbaijan. Ed. I. Aliev. Baku, Elm Publ., 2007, 520 p. (In Russ.)
10. Farajova M. Azerbaijan rock art. Baku, Azpoligraf Publ., 2009, 384 p. (In Azerbaijani)
11. Rustamov S. Gobustan – an ancient center of Azerbaijani culture. Baku, Nurlar Publ., 2006, 96 p. (In Azerbaijani)
12. Unal Y. Turkic art of archery. Ankara, Atatturk kultur merkezi bashkanlygy Publ., 1999, 600 p. (In Turkic)
13. Kuchuk M. A. Before and after Islam in the Turkic tradition of archery "Okchuluk". *Journal of International Culture and Social Research (UKSAD)*. 2018, vol. 4, no. 1, pp. 178–191. (In Azerbaijani)
14. Aliev V. Monuments of Kemikiai. Baku, Azerneshr Publ., 1993, 79 p. (In Azerbaijani)
15. Rustamov J. Gobustan world. Baku, Azerneshr Publ., 1994, 176 p. (In Azerbaijani)
16. Gumilev L. N. Ancient Turks. Baku, Ganjlik Publ., 1993, 356 p. (In Azerbaijani)
17. Azerbaijan minatures. M. Kerimov. Baku, Sherg-Herb Publ., 2013, 248 p. (In Azerbaijani)
18. Book of Dede Korkud. Comp. S. Alizade. Baku, Onder Publ., 2004, 376 p. (In Azerbaijani)
19. Ilkhan S. Military service. General views over samples of national culture. Ankara, Turk Tarikh Kurumu Publ., 1990, pp. 321–334. (In Turkic)
20. Guliyev F. The funeral of the horse at the Azerbaijani burial mounds. Baku, Elm Publ., 2008, 300 p. (In Azerbaijani)
21. Asgerov A., Gypchag M. Turkic art of war. Baku, Yazychi Publ., 1996, 174 p. (In Azerbaijani)
22. Ethnography of Azerbaijan. Vol. 2. Ed. T. Buniyadov. Baku, Sherg-Herb Publ., 2007, 384 p. (In Azerbaijani)
23. Gashgay S. State of Manna. Baku, Azerneshr Publ., 1993, 107 p. (In Azerbaijani)
24. Khalil A. Equestrian games and chovkan in Karabakh. In: People's games in Karabakh in the general Turkic context: Conference materials (Terter, November 14, 2014). Baku, Elm ve tehsil Publ., 2014, pp. 28–48. (In Azerbaijani)
25. Rustamov R. Comparisons of the people's games of Karabakh in the general Turkic context. In: People's games in Karabakh in the general Turkic context: Conference materials (Terter, November 14, 2014). Baku, Elm ve tehsil Publ., 2014, pp. 358–373. (In Azerbaijani)

УДК 398.22(=512.157)
DOI 10.25587/x5715-0528-3986-o

А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

ВКЛАД Н. В. ЕМЕЛЬЯНОВА В ИССЛЕДОВАНИЕ МОТИВОВ ЯКУТСКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО ЭПОСА

Аннотация. Статья посвящена оценке вклада якутского фольклориста, доктора филологических наук Н. В. Емельянова в исследование сюжетики и мотивики героического эпоса олонхо. Актуальность исследования заключается в том, что систематизация сюжетов и мотивов якутского героического эпоса, начатая Н. В. Емельяновым, представляет собой фундаментальную научную работу, требующую должной оценки и продолжения, углубления исследований по этой теме. Теория мотива в фольклористике до сих пор неоднозначна, и определение позиции якутских исследователей по этой проблеме также представляется актуальным. Цель статьи – оценка вклада Н. В. Емельянова в выявление и систематизацию мотивов якутского героического эпоса олонхо. Используются методы структурного, сравнительно-типологического анализа. Выявлено, что в фольклористике большое влияние оказали теоретические подходы А. Н. Веселовского, В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова по мотиву, которые повлияли и на научные труды Н. В. Емельянова. В результате многолетней, кропотливой работы на основе архивных материалов исследователем была проведена систематизация олонхо по сюжетно-тематическим группам: о заселении Среднего мира племенами *ураангхай саха*, о родоначальниках *ураангхай саха*, о защитниках племени *айыы аймага*. По Н. В. Емельянову, эти группы представляют собой эволюционное развитие сюжетов олонхо. Обнаружены типологические сходства мотивов олонхо и исторических преданий о заселении первопредками якутов долины реки Лена. Отмечена устойчивость композиционной структуры сюжета якутского героического эпоса, для которой характерны определенные сюжетные мотивы. Установлено, что Н. В. Емельянов рассматривал мотив как составляющую часть, компонент сюжета и выделил 139 мотивов, которые он распределил на несколько групп и видов: основные, подчиненные, специфичные, эпизодические мотивы – по значению в сюжете; эпические и сказочные мотивы – по генезису; архаические, христианские и социальные – по напластованию. Труды Н. В. Емельянова оказали большое влияние на последующие исследования по сюжетики и мотивике якутского героического эпоса. В перспективе следует изучить рецепцию идей Н. В. Емельянова в трудах современных эпосоведов.

Ключевые слова: олонхо; эпос; исторические предания; сюжет; мотив; сюжетно-тематическая группа; сюжетосложение; типология; систематизация; Николай Васильевич Емельянов.

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

А. А. Kuzmina

Contribution of Nikolay Emelyanov to the studying of motifs of the Yakut heroic epic

Abstract. The article is devoted to the assessment of the contribution of N. V. Emelyanov, a Yakut folklorist, Doctor of Philology, in the study of the plot and motifs of the heroic epic olonkho. The relevance of the study lies in the fact that the systematization of plots and motifs of the Yakut heroic epic, begun by N. V. Emelyanov, is a fundamental scholarly work that requires proper assessment and continuation, deepening of research on this topic. The theory of motif in folklore is still ambiguous, and the determination of the position of Yakut researchers

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

on this issue is also relevant. The purpose of the article was to evaluate the contribution of N. V. Emelyanov to the identification and systematization of the motifs of the Yakut heroic epic *olonkho*. The methods of structural, comparative typological analysis were used. It was revealed that the theoretical approaches of A. N. Veselovsky, V. Ya. Propp, B. N. Putilov, E. M. Meletinsky, S. Yu. Neklyudov had a great influence in folklore based on the motif. Their ideas also influenced the research works of N. V. Emelyanov. As a result of many years of painstaking work on the basis of archival materials, the *olonkho* was systematized according to plot and thematic groups: about the settlement of the Middle World by the Uraanghai Sakha tribes; about the ancestors of the Uraanghai Sakha; about the defenders of the Aiyy Aimaga tribe. According to N. V. Emelyanov, these groups represent the evolutionary development of *olonkho* plots. Typological similarities between the motifs of *olonkho* and historical legends about the settlement of the first ancestors of the Yakuts in the Lena River valley were found. The stability of the compositional structure of the plot of the Yakut heroic epic, which is characterized by certain plot motifs, was noted. It was established that N. V. Emelyanov considered the motif as a constituent part, a component of the plot and identified 139 motifs, which he divided into several groups and types: main, subordinate, specific, episodic motifs – according to their meaning in the plot; epic and fabulous motifs – by genesis; archaic, Christian and social – by strata. The works of N. V. Emelyanov had a great influence on subsequent research on the plot and motifs of the Yakut heroic epic. In the future, research should be carried out on the reception of N. V. Emelyanov's ideas in the works of modern epic scholars.

Keywords: *olonkho*; epic; historical legends; plot; motif; plot-thematic group; plot composition; typology; systematization; Nikolay Vasilyevich Emelyanov.

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

Введение

Исследование особенностей сюжетов и мотивов якутского героического эпоса, который относится к наиболее ранним типам тюрко-монгольского эпоса, является одним из перспективных направлений якутской фольклористики. В этом году научная общественность Якутии собирается широко отметить 100-летие со дня рождения известного якутского эпосоведа, фольклориста – доктора филологических наук Николая Васильевича Емельянова. В связи с этим стоит задача научного осмысления его трудов с точки зрения сегодняшнего дня и оценки вклада ученого в развитие якутской фольклористики. Актуальность исследования обусловлена тем, что систематизация сюжетов и мотивов якутского героического эпоса, начатая Н. В. Емельяновым, представляет собой фундаментальную научную работу, требующую должной оценки ее значимости и продолжения, углубления исследований по этой теме.

Цель статьи – оценка вклада Н. В. Емельянова в выявление и систематизацию мотивов якутского героического эпоса *олонхо*. Новизна работы состоит в том, что впервые уделяется внимание мотивам *олонхо*, выделенным Н. В. Емельяновым в контексте сюжетных типов героических сказаний якутов.

Работа опирается на труды самого Н. В. Емельянова по сюжетике якутского героического эпоса [1, 2, 3, 4, 5], статьи о нем [6, 7, 8, 9]. В качестве источников использованы также работы отечественных ученых А. Н. Веселовского [10], В. Я. Проппа [11], Б. Н. Путилова [12, 13], Е. М. Мелетинского [14], С. Ю. Неклюдова [15], Ю. Е. Березкина [16], Г. У. Эргиса [17] и др. по фольклорному сюжету и мотиву. В работе использованы структурный, сравнительно-типологический методы исследования.

Направление научных изысканий по сюжетике *олонхо* было предложено Н. В. Емельянову его учителем и коллегой Г. У. Эргисом. В этом деле ему помогали Н. М. Алексеев, П. Е. Ефремов, Л. Ф. Рожина, А. Л. Новгородова, В. Д. Кривошапкина [7, с. 14]. Так, в труде «Сюжеты якутских *олонхо*» в качестве материала исследования было использовано 75 текстов *олонхо*. Н. В. Емельяновым впервые была дана следующая классификация *олонхо* на сюжетно-тематические группы, представляющие собой этапы развития якутского эпоса: 1) о заселении Среднего мира племенами *ураангхай саха*; 2) о родоначальниках *ураангхай саха*; 3) о богатырях, защитниках племени *айыы аймага* [7, с. 5–6].

Научные представления о мотиве

На разных этапах развития отечественного и зарубежного литературоведения и фольклористики по отношению к мотиву сложилась неоднозначная его интерпретация.

В отечественной науке разработка теории мотива связана с именем А. Н. Веселовского, который подчеркивал семантическую целостность и морфологическую разложимость мотива [10, с. 500]. Он считал, что сюжет предстает как комплекс мотивов. Если мотив представляет собой простые и устойчивые образования, то сюжет – это сложная и варьирующаяся организация текста. В последующем историческая поэтика А. Н. Веселовского оказала огромное влияние на всю отечественную филологическую науку.

Структурный подход был существенно развит В. Я. Проппом в его труде «Морфология сказки», где он вместо семантического критерия неразложимости мотива использует логический, то есть мотив, по его мнению, не является одночленным, а состоит из частей, которые могут замещаться другими. Он отказывается от термина «мотив», вместо этого вводит принципиально иную единицу повествования – функцию действующего лица [11, с. 31].

Теория В. Я. Проппа также привлекла большое внимание как отечественных, так и зарубежных ученых. Один из его последователей, американский исследователь А. Дандес ввел вместо «функции» В. Я. Проппа понятие «мотифема», в которой объединяются значения мотива и алломотива как варианта и конкретной реализации мотива [18]. Другие американские ученые П. Маранда и Э. Кёнгас-Маранда в перечень структурных сюжетобразующих единиц фольклора включили – типы, мотивы, мотифему, мифему, термы [19], однако их идея не получила поддержки фольклористов.

Теория сюжета и мотива фольклорного текста разрабатывалась также отечественным фольклористом Б. Н. Путиловым [12, 13]. Он определил сюжет не как сумму постоянных мотивов, а как некое целостное единство; вариативность является основным качеством сюжета фольклорного текста [13, с. 217]. Б. Н. Путилов считал мотив важной категорией художественной организации фольклорного произведения, «феноменом культуры вообще», обнаруживая в нем воплощение «плана содержания» и «плана выражения» [13, с. 172]. Мотивы распределены по трем группам в зависимости от их функционально-содержательной стороны: 1) внешне статичные (мотивы-экспозиции, мотивы-описания, мотивы-характеристики, мотивы-эпиплоги), 2) динамичные (мотивы-связки, мотивы-переходы, мотивы-диалоги), 3) наиболее динамичные (мотивы-события, мотивы-действия, мотивы-поступки) [12, с. 179].

Отечественный ученый Е. М. Мелетинский разработал дихотомические (дуалистические) идеи на основе структурализма, развивая идеи В. Я. Проппа. Он также понимает мотив как функциональное единство инвариантного и вариантного начал. Уподобляя структуру мотива структуре предложения, он рассматривает мотив как одноактный микросюжет, основой которого является действие (предикат, от которого зависят аргументы-актанты: агенс, пациенс и т. д., и их число) [14].

С. Ю. Неклюдов, продолжая идеи Е. М. Мелетинского, выделяет еще «объектно-атрибутивные», «локально-атрибутивные» свойства мотива у статических элементов повествования. Вместо «мотивов-ситуаций» Б. Н. Путилова он предлагает назвать такие статические единицы «мотивами-образами» или «квази-мотивами». С. Ю. Неклюдов выделяет два уровня семантики мотива: поверхностный (уровень реализации мотива в конкретном сюжете) и глубинный (мотив во всей совокупности его значений) [15].

Несколько иной точки зрения придерживается Ю. Е. Березкин, создатель электронного каталога фольклорно-мифологических мотивов народов мира, под мотивом понимая целый комплекс повторяющихся эпизодов, образов, личных имен, привязок типов персонажей к животным определенных видов, словесные формулы и т. д. [16, с. 28].

Как видно, научные представления о мотиве неоднозначны, однако многие работы по сюжетике фольклорного текста используют его в качестве предмета исследования. Забегая вперед, можно отметить, что Н. В. Емельянову были близки идеи В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова относительно мотива.

Н. В. Емельянов о сюжетных мотивах якутского героического эпоса

Н. В. Емельянов рассматривал мотив как составную часть, компонент сюжета: «основные мотивы, составляющие сюжет олонхо» [3, с. 14]. Он не давал какого-либо определения мотиву, однако это не мешало ему оперировать этим понятием, подразделяя его на различные виды: «основные мотивы», «общие мотивы», «подчиненные мотивы» и др. «Общие» мотивы,

по представлению Н. В. Емельянова, входят в единую для всех олонхо «традиционную идейно-тематическую систему», включающую также эпическое время и пространство, традиционные образы, поэтические формулы и т. д. [1, с. 7]. Разнообразие сюжетов якутских сказаний достигается «переплетениями традиционных, устоявшихся веками мотивов (событий, эпизодов)» [1, с. 7]. Как видим, мотив идентифицируется и как событие, эпизод. При этом подчеркивается его традиционность и длительность существования.

Н. В. Емельянов подразделяет мотивы на основные, подчиненные, специфичные, эпизодические. Основные мотивы, как указано выше, составляют сюжет олонхо. Композиционная структура сюжета якутского героического эпоса соответствует традиционным канонам, и те или иные основные мотивы почти всегда находятся в конкретной части. Н. В. Емельянов, подметив это, выделил основные мотивы, формирующие экспозицию, завязку, развитие, кульминацию, развязку сюжета олонхо [3, с. 14–17]. Наряду с основными сюжетобразующими мотивами встречаются и подчиненные по отношению к ним мотивы [3, с. 90]. В зависимости от сюжетно-тематической группы олонхо встречаются специфические мотивы, лежащие в основе своеобразного сюжета [5, с. 8].

Исследователь использует определение «эпические мотивы», когда необходимо разграничить сказочные мотивы в олонхо [2, с. 42; 3, с. 57–58; 3, с. 83]. По Н. В. Емельянову, в сюжетосложении олонхо собственно эпические мотивы считаются наиболее подвижными [2, с. 91]. Некоторые сказочные мотивы в эпосе могли быть заимствованиями из русского фольклора [2, с. 102].

Поздние напластования в мотивной системе олонхо также стали предметом специального изучения Н. В. Емельянова, который, цитируя высказывание Г. У. Эргиса, пишет: «Одни сюжеты и сюжетные мотивы могли возникать в глубочайшей древности, другие в более позднее время» [5, с. 9; 17, с. 192]. Так, мотив «некрещеный человек не может попасть в рай» [3, с. 131] отдельно выделен в качестве «христианского» мотива, возникшего в более поздний период, после массовой христианизации якутов XVIII–XIX вв. [20, с. 142]. А появление мотива социального протеста [2, с. 137] считается результатом трансформации эпоса в XIX в., когда в олонхо стали проникать отражения социальных противоречий того общества. Однако социальные мотивы встречаются редко и не играют решающей роли в эпическом сюжете [4, с. 9].

Интересно наблюдение ученого о существовании взаимосвязи мотивов с «общими местами» в эпосе: «С помощью усложненных параллелизмов раскрывается и эпический мотив “герой, непомнящий своего происхождения”» [3, с. 57–58].

Теория мотивики олонхо, представленная Н. В. Емельяновым, основывается на ее отношениях с историческими преданиями: «Хотя многие сюжетобразующие мотивы легенд, исторических преданий и олонхо перекликаются между собой, сюжеты произведений этих двух жанров развиваются по своим жанровым законам» [5, с. 13]. Особенно это касается раннего типа олонхо об одиноком герое Эр Соготох (Муж-Одиночка) и легенды о прародителях якутов Эр Соготох Эллэе.

Если другие исследователи одним из характерных признаков мотива считают его повторяемость, то Н. В. Емельянов мог именовать мотивами и некоторые сюжетные ходы, встречающиеся только один раз [2, с. 102]. При этом из контекста его работ видно, что эти случаи ученый все-таки рассматривает как вариантный ряд мотива или его реализацию в конкретном тексте.

Мотивы олонхо в исследованиях Н. В. Емельянова

Мы выявили 139 сюжетных мотивов олонхо, упомянутых в трудах Николая Васильевича Емельянова, и распределили данные мотивы по принадлежности к сюжетно-тематическим группам и по месту в композиционной структуре сюжета. При этом нами было установлено, что в последнем труде «Сюжеты олонхо о защитниках племени» Емельянов почти перестал использовать термин «мотив». Самое большое количество мотивов выделено исследователем в книге «Сюжеты олонхо о родоначальниках ураангхай саха».

Н. В. Емельянов отметил устойчивость композиционной структуры сюжета якутского героического эпоса, для которой характерны определенные сюжетные мотивы: экспозиция (эпический зачин), завязка, развитие действия, кульминация, дальнейшее развитие действия, развязка [1, с. 11–12]. В экспозиции олонхо включены следующие мотивы: мотив поселения

героя в Средний мир [2, с. 9; 5, с. 14], мотив одиночества героя, которого он сам не осознает, мотив описания внешнего облика богатыря, его силы, мотив описания страны героя, ее богатств, мотив описания богатств богатыря, мотив описания дома, подворья богатыря, мотив описания священного дерева Аар Мас, мотив описания окружающей природы, мотив описания одежды героя, его вооружения, мотив описания верховых коней, мотив описания образа жизни богатыря, мотив описания психологического состояния героя по достижении им восемнадцатилетнего возраста [3, с. 14], мотив чудесного зачатия [2, с. 40], мотив чудесного воспитания отверженного ребенка божественного происхождения [2, с. 41], мотив чудесного поселения в Среднем мире отверженного сына (дочери) верховных божеств, которому суждено стать родоначальником якутов (*ураанхай саха*) [2, с. 90; 5, с. 8], мотив божественного происхождения героя, мотив происхождения героя [2, с. 91], мотив описания смутного беспокойства, мотив наблюдения над жизнью зверей и пернатых [3, с. 17], мотив молодчества богатыря [3, с. 19], мотив «герой, не помнящий своего происхождения» [3, с. 57–58], мотив возведения дома [3, с. 60], мотив выбора богатырского коня [3, с. 62], мотив появления одинокого героя в Среднем мире [3, с. 70], мотив устройства жилья, мотив разведения скота [3, с. 70–71], сказочный мотив происхождения «невзрачного» героя [3, с. 83], мотив чудесного поселения в Среднем мире отверженного потомка верховных божеств, которому суждено стать родоначальником якутов (*ураанхай саха*), мотив одинокого героя Эр Соготох – первого человека на земле (в своей стране) [3, с. 96]. Как видно, к числу мотивов относятся описания мира, характеристика внешнего вида героя без предикативной конструкции. Вероятно, Н. В. Емельянов основывался на научные представления Б. Н. Путилова, С. Ю. Неклюдова о «мотивах-описаниях», «мотивах-характеристиках» [12, с. 146–147], «квазимотивах», «мотивоидах» [15, с. 226].

По Н. В. Емельянову, завязка сюжета олонхо состоит из следующих мотивов: мотив оскорбления героя богатырем *айыы*, спасенным им от преследования *абаасы* [2, с. 37, 90, 91], мотив чудесного сватовства [2, с. 90], мотив похищения жены [2, с. 90; 5, с. 8], мотив появления железного *абаасы* и его сватовство [2, с. 97], мотив желания женщины-богатырки устроить семейный очаг [2, с. 103], мотив социального протеста [2, с. 137], мотив решения богатыря обратиться к духу-хозяйке священного дерева, мотив ответа духа-хозяйки священного дерева богатырю [2, с. 17], мотив героического сватовства [2, с. 96], мотив жажды встречи богатыря с другими силачами, мотив осознания богатырем своего одиночества и решения отправиться на поиски жены [2, с. 114], мотив похищения *абаасы* женщин *айыы*, мотив соперничества женихов, мотив освобождения захваченных *абаасы* людей [5, с. 133], мотив о бедствиях жителей Среднего мира и необходимости защиты их от *абаасы* [5, с. 136]. Данные мотивы показывают разнообразие причин возникновения богатырского похода, некоторые из них представляют собой целую цепочку действий (решение богатыря обратиться к духу-хозяйке священного дерева, ответ духа-хозяйки священного дерева богатырю и др.).

Развитие действия (сюжета) охватывает следующий комплекс мотивов: мотив ниспослания божеством Джёсёгёем коня, предназначенного богатырю, мотив раскрытия тайны рождения героя [2, с. 39], мотив прощания героя с родной страной перед богатырским походом [2, с. 42], мотив испрашивания коня у кузнецов [2, с. 84], мотив богатырского похода, мотив поиска жены героя [2, с. 90], мотив вмешательства духов-хозяев земли, гор, перевалов и морей, мотив препятствия в пути героя [2, с. 91], мотив закалки и возмужания богатыря [2, с. 165], мотив сборов в богатырский поход, мотив преодоления трех препятствий, мотив «боевой конь – помощник богатыря» [3, с. 17], мотив преодоления препятствий, мотив «магического бегства» (герои сами устраивают препятствия на пути противника) [3, с. 52], мотив инициации, мотив «некрещеный человек не может попасть в рай» [3, с. 131]. Эти мотивы служат связующим звеном между мотивировкой выезда главного героя и непосредственно его битвой с главным антагонистом. На этом этапе преимущественно описывают посвящение в богатыри и преодоление первого препятствия.

Кульминация сюжета олонхо формируется из таких мотивов, как: мотив змеборства [2, с. 67], мотив любовного влечения женщин *абаасы* к богатырям *айыы* [2, с. 87], мотив помощи мифологических орлов, мотив преодоления препятствий, мотив освобождения жены героя из плена *абаасы* [2, с. 90], мотив борьбы с чудовищами Нижнего мира [2, с. 91], мотив победы

в единоборстве девы-богатырки над *абаасы*, мотив победы *абаасы* над девой-богатыркой [2, с. 97], мотив победы девы-богатырки над *абаасы* при помощи посланника верховного божества [2, с. 98], мотив борьбы с похитителями жены – богатырями Нижнего мира, тунгусским богатырем [5, с. 8], мотив описания страны Хараххаана, мотив описания образа жизни родителей Хотууны, мотив описания невесты, ее красоты, мотив вещего сна Симэхсин эмээхсин, мотив приезда богатыря *абаасы*, мотив описания облика богатыря *абаасы*, мотив песнопения *абаасы*, его сватовства, мотив описания горя в семье Хараххаана, мотив приезда богатыря *айыы*, его встречи с мальчиком-сиротой, мотив встречи соперников, мотив единоборства богатырей, мотив смертельной раны богатыря *айыы*, мотив исцеления богатыря *айыы*, мотив победы богатыря *айыы* над *абаасы*, мотив жертвоприношения трупа богатыря *абаасы* солнцу и луне, мотив превращения кусочка сердца *абаасы* в ворона, который станет источником болезней и бед рода богатыря из племени *айыы* [3, с. 17]. Как видно, кульминация представлена целым комплексом мотивов, повествующих битву героя со своим противником.

Дальнейшее развитие действия представлено комбинацией следующих мотивов: мотив перевоплощения богатырского коня [2, с. 60], мотив битвы богатырей *айыы* с 88 богатырями *абаасы* и их победы над демонами [2, с. 104], мотив попытки возрождения *абаасы* из избежавшей уничтожения какой-нибудь жизненно важной части его тела, которую мать *абаасы* выныривает в железной люльке [2, с. 163], мотив «младшая сестра следует за старшей, вышедшей замуж» [2, с. 179], мотив боя между неузнанными братьями [5, с. 119]. Данные мотивы в преобладающем большинстве встречаются в ранних типах олонхо.

В развязку сюжета обычно входят: мотив запрета связи с мужем для женщины, взятой им вопреки желанию брата [2, с. 86], мотив счастливого возвращения домой [2, с. 90], мотив возвращения героини домой [2, с. 98], мотив радости сородичей Хараххаан Тойона, мотив выдачи замуж дочери Хараххаана за богатыря из племени *айыы*, мотив возвращения богатыря в свою страну с женой и ее ста сородичами, мотив счастливой жизни богатыря *айыы*, который становится родоначальником людей [3, с. 17]. В заключительной части в основном описаны возвращение богатыря со своей женой и их счастливая жизнь.

Выявлены мотивы олонхо, за которыми не закреплено определенное место в композиционной структуре сюжета: мотив превращения женщины в животное из ненависти к не любимому мужу [2, с. 55], мотив конфликта между двумя единоплеменниками [2, с. 90; 5, с. 8], мотив оборотничества невесты (жены) [2, с. 90, 91], мотив враждебного отношения к жениху (мужу) [2, с. 90], мотив покровительства богов, мотив чудесных помощников, мотив отношения между богатырями *айыы*, мотив «скрытое сватовство», мотив взаимоотношения между женихом (мужем) и невестой (женой) [2, с. 91], мотив вызывания на помощь девой-богатыркой своего раба, мотив обращения девы-богатырки к Юрюнг Айыы, мотив извлечения небесными шаманками раненой девы-богатырки [2, с. 98], мотив «звери – чудесные помощники» [2, с. 102], мотив «похититель прячет лошадь в утробе лося», мотив «конь спрятан в железном амбаре под землей», мотив пропажи коня [2, с. 124], мотив превращения раба-*абаасы* в богатыря *айыы*, мотив провозглашения домашнего раба Сорук Боллура защитником Среднего мира [2, с. 150], мотив чудесного сватовства [5, с. 8], мотив неожиданной женитьбы богатыря, мотив чудесной женитьбы богатыря [3, с. 28], мотив второй женитьбы богатыря [3, с. 31], мотив спасения новорожденного сына женщиной *айыы* от *абаасы* [3, с. 44], мотив бедности, мотив возвышения старика Юёдюёна [3, с. 45], мотив «отдай то, чего дома не знаешь» [3, с. 83], мотив конфликта между единоплеменниками *айыы аймага*, мотив женитьбы героя на жене-оборотне, мотив конфликта с иноплеменными богатырями (как правило, с богатырями *абаасы*) [3, с. 96], мотив проглатывания Луо-рыбой людей *айыы* [3, с. 111–112], мотив дружественных отношений [3, с. 112], мотив рождения от родоначальников *айыы* чудесных детей [3, с. 132], мотив непримиримой борьбы с *абаасы* [3, с. 139], мотив разъединения брата и сестер, мотив активности невесты [3, с. 140], мотив наречения невесты новым именем [5, с. 108], мотив боя отца с сыном, мотив земной жизни божества среди людей ради устройства их жизни [5, с. 120], мотив потери коня, мотив потери ребенка [1, с. 8], мотив строительства героем своего жилища [1, с. 9]. Эти мотивы показывают богатство и разнообразие сюжетного полотна эпического произведения якутов.

В результате многолетнего исследования сюжетики олонхо Николай Васильевич Емельянов успешно защитил докторскую диссертацию по совокупности опубликованных работ [4]. Крупные отечественные фольклористы Б. Н. Путилов, В. М. Гацак, Х. Г. Кероглы, Т. М. Мирзаев, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик высоко ценили труды Н. В. Емельянова, которые оказали влияние также на исследования по сюжетике бурятского, алтайского, тувинского эпосов [6, с. 135]. Сюжетные мотивы якутского героического эпоса, выявленные Н. В. Емельяновым, легли в аналитическую основу кандидатских диссертаций А. П. Решетниковой [21], Л. Н. Семеновой [22], Т. В. Илларионовой [23], А. А. Кузьминой [24], Н. А. Оросиной [25], А. Н. Даниловой [26] и др. Несомненна роль научных работ Н. В. Емельянова в дальнейших разработках мотивики олонхо.

Заключение

Таким образом, Н. В. Емельянов основал целое направление, проведя огромную работу по систематизации, типологии, выявлению принципов сюжетостроения якутского героического эпоса. Ученый установил, что композиционная и сюжетная структура сюжета олонхо устойчива, канонична и состоит из мотивов, то есть мотив представлен как повествовательная единица. Выявлено, что научный подход Н. В. Емельянова по отношению к мотивам олонхо сформировался под влиянием теорий В. Я. Проппа и Б. Н. Путилова.

Н. В. Емельянов выделил основные, подчиненные, специфичные, эпизодические мотивы в зависимости от частоты их употребления, значимости в сюжете; эпические и сказочные мотивы – по характеру генезиса; христианские и социальные – по наличию поздних напластований.

В исследованиях ученого мы выявили указания на 139 сюжетных мотивов и распределили их по отношению к композиционным структурам сюжета олонхо, где данные мотивы функционируют. Труды Н. В. Емельянова были по достоинству оценены специалистами, и многие его идеи нашли свое продолжение в последующих исследованиях по фольклористике. В перспективе следует проводить исследования по рецепции идей Н. В. Емельянова в трудах современных эпосоведов.

Литература

1. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 376 с.
2. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – Москва : Наука, 1983. – 247 с.
3. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. – Москва : Наука, 1990. – 208 с.
4. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо и этапы развития якутского эпоса : дисс. в форме научного доклада по совокупности опубликованных работ на соискание ученой степени д. филол. н. – Москва, 1991. – 38 с.
5. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 192 с.
6. Илларионов В. В. К 90-летию со дня рождения эпосоведа Николая Васильевича Емельянова // Вестник Северо-Восточного федерального университета. – 2011. – № 4. – Т. 8. – С. 134–136.
7. Олонхо ыһыаба : бүгүҥнүтэ уонна кэлэр кэскилэ : республикатааҕы научнай-практической конференция матырыйааллара (Ньурба к., кулун тутар 10–11 кк., 2011 с.) / [сост. : В. В. Илларионов, А. А. Дмитриева, Т. В. Илларионова]. – Якутск : Бичик, 2012. – 200 с. (На якутском яз.)
8. Данилова А. Н., Оросина Н. А. Николай Васильевич Емельянов (К 95-летию со дня рождения) // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 1. – С. 115–118.
9. Кузьмина А. А. Аксакал якутской фольклористики (к 95-летию со дня рождения доктора филологических наук Н. В. Емельянова) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2016. – № 3. – С. 91–92.
10. Веселовский А. Н. Историческая поэтика. 4-е изд. – Москва : Изд-во ЛКИ, 2010. – 648 с.
11. Пропп В. Я. Морфология сказки. – Ленинград : Academia, 1928. – 152 с.
12. Путилов Б. Н. Мотив как сюжетобразующий элемент // Типологические исследования по фольклору : Сб. ст. памяти В. Я. Проппа (1895–1970) / сост. и ред. С. Ю. Неклюдов, Е. М. Мелетинский. – Москва : Наука, 1975. – С. 141–155.
13. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2003. – 457 с.

14. Мелетинский Е. М. Семантическая организация мифологического повествования и проблема создания семиотического указателя мотивов и сюжетов // Текст и культура : Труды по знаковым системам. Вып. 16. – Тарту : ТГУ, 1983. – С. 115–125.
15. Неклюдов С. Ю. О некоторых аспектах исследования фольклорных мотивов // Фольклор и этнография : У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов : сб. науч. тр. / под ред. Б. Н. Путилова. – Ленинград : Наука, 1984. – С. 221–229.
16. Березкин Ю. Е. Возраст мотива и способы его определения // Фольклор : структура, типология, семиотика. – 2019. – № 1. – С. 17–45.
17. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.
18. Дандес А. Структурная типология индейских сказок Северной Америки // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – Москва : Наука, 1985. – С. 184–193.
19. Маранда П., Кёнгас-Маранда Э. Структурные модели в фольклоре // Зарубежные исследования по семиотике фольклора. – Москва : Наука, 1985. – С. 194–260.
20. Нефедова А. Б. Влияние христианства на женский металлический убор якутов XIX – начала XX вв. // Сибирский сборник – 3. Народы Евразии в составе двух империй : Российской и Монгольской. – Санкт-Петербург : МАЭ РАН, 2011. – 305 с.
21. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск : Бичик, 2005. – 408 с.
22. Семенова Л. Н. Эпический мир олонхо : пространственная организация и сюжетика. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2006. – 232 с.
23. Илларионова Т. В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох» : сравнительный анализ разновременных записей. – Новосибирск : Наука, 2008. – 96 с.
24. Кузьмина А. А. Олонхо Вилюйского региона : бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск : Наука, 2014. – 160 с.
25. Оросина Н. А. Таттинская локальная традиция якутского эпоса олонхо : формы бытования, основные образы и мотивы : автореф. дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2015. – 25 с.
26. Данилова А. Н. Мотив чудесного рождения главного героя в якутском олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 4. – С. 125–135. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.16.44323.

References

1. Emelianov N. V. Plots of the Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 376 p. (In Russ.)
2. Emelianov N. V. Plots of the early types of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1983, 247 p. (In Russ.)
3. Emelianov N. V. Olonkho plots about the ancestors of the tribe. Moscow, Nauka Publ., 1990, 208 p. (In Russ.)
4. Emelianov N. V. Plots of olonkho and stages of development of the Yakut epic. Dissertation in the form of a scientific report on the totality of published works for the degree of Doctor of Philological Sciences. Moscow, 1991, 38 p. (In Russ.)
5. Emelianov N. V. Olonkho plots about the defenders of the tribe. Novosibirsk, Nauka Publ., 2000, 192 p. (In Russ.)
6. Illarionov V. V. On the occasion of the 90th anniversary of the birth of the epic scholar Nikolai Vasilyevich Emelianov. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2011, no. 4, vol. 8, pp. 134–136. (In Russ.)
7. Ysyakh olonkho: today and the future: materials of the Republican scientific and practical conference (Nurba, March 10–11, 2011). Comp.: V. V. Illarionov, A. A. Dmitrieva, T. V. Illarionova. Yakutsk, Bichik Publ., 2012, 200 p. (In Yakut)
8. Danilova A. N., Orosina N. A. Nikolay Vasilyevich Emelianov (To the 95th anniversary of his birth). *Severo-Vostochnyi humanitarnyi vestnik*. 2016, no. 1, pp. 115–118. (In Russ.)
9. Kuzmina A. A. Aksakal of the Yakut folklore studies (to the 95th anniversary of the birth of Doctor of Philological Science N. V. Emelianov). *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Series Epic Studies*. 2016, no. 3, pp. 91–92. (In Russ.)
10. Veselovsky A. N. Historical poetics. Ed., introd. and notes by V. M. Zhirmunsky. 4th ed. Moscow, Izd-vo LKI Publ., 2010, 648 p. (In Russ.)

11. Propp V. Ya. Morphology of the tale. Leningrad, Academia Publ., 1928, 152 p. (In Russ.)
12. Putilov B. N. Motif as a plot-forming element. In: Typological research on folklore: Collection of articles in memory of V. Ya. Propp (1895–1970). Comp. and ed. S. Yu. Neklyudov, E. M. Meletinsky. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 141–155. (In Russ.)
13. Putilov B. N. Folklore and folk culture. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2003, 457 p. (In Russ.)
14. Meletinsky E. M. Semantic organization of mythological narration and the problem of creating a semiotic index of motifs and plots. In: Text and Culture : Works on Sign Systems. 16th ed. Tartu, Tartu State University Publ., 1983, pp. 115–125. (In Russ.)
15. Neklyudov S. Yu. On some aspects of the study of folklore motifs. In: Folklore and Ethnography: At the ethnographic origins of folklore plots and images. Collection of scientific papers. Ed. by B. N. Putilov. Leningrad, Nauka Publ., 1984, pp. 221–229. (In Russ.)
16. Berezkin Yu. E. The age of the motif and how to define it. *Folklore: structure, typology, semiotics*. 2019, no. 1, pp. 17–45. (In Russ.)
17. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 404 p. (In Russ.)
18. Dandes A. Structural typology of Native American tales of North America. In: Foreign research on semiotics of folklore. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 184–193. (In Russ.)
19. Maranda P., Kengas-Maranda E. Structural models in folklore. In: Foreign research on semiotics of folklore. Moscow, Nauka Publ., 1985, pp. 194–260. (In Russ.)
20. Nefedova A. B. The influence of Christianity on the female metal dress of the Yakuts of the 19th – early 20th centuries. In: Siberian collection – 3. Peoples of Eurasia as part of two empires: Russian and Mongolian. Saint Petersburg, Museum of Anthropology and Ethnography RAS Publ., 2011, 305 p. (In Russ.)
21. Reshetnikova A. P. Fund of plot motifs and olonkho music in an ethnographic context. Yakutsk, Bichik Publ., 2005, 408 p. (In Russ.)
22. Semenova L. N. The epic world of olonkho: spatial organization and plot. Saint Petersburg, Peterburgskoe Vostokovedenie Publ., 2006, 232 p. (In Russ.)
23. Illarionova T. V. Textual criticism of the olonkho “Mighty Er Sogotokh”: a comparative analysis of records of different times. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 96 p. (In Russ.)
24. Kuzmina A. A. Olonkho of the Vilyui region: existence, plot-compositional structure, images. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 160 p. (In Russ.)
25. Orosina N. A. Tattinsky 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.)
26. Danilova A. N. The motif of the miraculous birth of the protagonist in the Yakut olonkho. *Vestnik of the North-Eastern Federal University: Series Epic Studies*. 2019, no. 4, pp. 125–135. DOI: 10.25587/SVFU.2019.16.44323. (In Russ.)

УДК 811.161.1'37:398.224(=512.157)
DOI 10.25587/a9483-0635-6591-m

Ю. П. Борисов

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

РУСИЗМЫ В РАННЕМ ТЕКСТЕ ОЛОНХО «АЛА БУЛКУН БУХАТЫЫР»: СЕМАНТИЧЕСКИЕ И ФУНКЦИОНАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ

Аннотация. Статья посвящена изучению семантических и функциональных особенностей русизмов в языке раннего текста олонхо «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова – Чээбий, записанного со слов олонхосута в 1906 г. Новизна работы заключается в том, что проблема русизмов в языке олонхо все еще остается недостаточно разработанной, и потому такие вопросы, как дефиниция русизмов, особенности процесса их проникновения, специфика функционирования, способы адаптации и тематическая классификация являются актуальными исследовательскими задачами. В результате анализа текста олонхо выявлены 169 лексических заимствований из русского языка, которые употребляются олонхосутом наравне с якутскими лексемами. Об эквивалентности русизмов якутским лексемам свидетельствует их функционирование в составе основных художественно-изобразительных средств языка олонхо. Установлено: большинство русизмов употребляется в собственно-номинативных значениях, кроме некоторых, образующих сложные для восприятия словосочетания; некоторые русизмы указывают на все еще продолжающийся процесс огласовки, приближающийся к установленным литературным нормам произношения якутского языка, – несформированность огласовки в этих русизмах, вероятно, свидетельствует об их сравнительно недавнем заимствовании; обилие русизмов объясняется основным принципом организации эпического стихосложения, который основан на аллитерации и ритмико-синтаксическом параллелизме. Данные художественно-поэтические приемы требуют от сказителя овладения обширным фондом лексических единиц, состоящим из множества синонимических рядов и параллелей. Это, в свою очередь, создает благоприятные условия для привлечения лексических заимствований, в т. ч. русизмов. О сказанном свидетельствует активное использование русизмов в составе таких особо устойчивых конструкций, как эпические формулы и типические места. Можно заключить, что проанализированные русизмы были хорошо знакомы не только самому сказителю, но и эпической аудитории. В исследовании были применены методы: сплошной выборки, субституции, дистрибуции, количественно-статистического, компонентного и контекстуального анализов.

Ключевые слова: заимствованные слова; русизмы; аллитерация; эпитет; сравнения; эпические формулы; типические места; язык эпоса; олонхо; олонхосут.

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

Yu. P. Borisov

Russisms in early olonkho text *Ala-Bulkun bogatyr*: semantic and functional aspects

Abstract. The article is devoted to the study of the semantic and functional features of russisms in the language of the early text of the olonkho *Ala Bulkun bogatyr* by T. V. Zakharov, recorded from the words of the epic-teller in 1906. The novelty of the work lies in the fact that the problem of russisms in the olonkho language is still

БОРИСОВ Юрий Петрович – к. филол. н., с. н. с. – зав. сектором «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yury Petrovich – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Head of Sector “Linguofolkloristics”, Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: olonhoman@mail.ru

insufficiently developed, and therefore issues such as the definition of russisms, the peculiarities of the process of their penetration, the specifics of functioning, methods of adaptation and thematic classification are topical research tasks. As a result of the analysis of the olonkho text, 169 lexical borrowings from the Russian language were identified, which were used by the olonkho-teller along with the Yakut lexemes. The equivalence of russisms to Yakut lexemes is evidenced by their functioning as part of the main artistic and visual means of the olonkho language. The following phenomena were established: the majority of russisms are used in proper nominative meanings, except for some of them, which form complex phrases for perception; some russisms point to the still ongoing process of vowelism, approaching the established literary norms of pronunciation of the Yakut language – the lack of vocalization in these russisms probably indicates their relatively recent borrowing; the abundance of russisms is explained by the basic principle of the organization of epic versification, which is based on alliteration and rhythmic-syntactic parallelism. These artistic and poetic techniques require the epic-teller to master a vast fund of lexical units, consisting of many synonymous series and parallels. This, in turn, creates favorable conditions for attracting lexical borrowings, including russisms. This is evidenced by the active use of russisms in the composition of such particularly stable constructions as epic formulas and typical places. It can be concluded that the analyzed russisms were well known not only to the narrator himself, but also to the epic audience. The study used the following methods: continuous sampling, substitution, distribution, quantitative-statistical, component and contextual analyzes.

Keywords: borrowed words; russisms; alliteration; epithet; comparisons; epic formulas; typical places; the language of the epic; olonkho; olonkho-teller.

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the NEFU research project “Epic monument of the intangible culture of the Yakuts: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

Введение

Текст якутского героического эпоса олонхо «Ала Булкун бухатыыр» выдающегося олонхосута Тимофея Васильевича Захарова – Чээбий (1868–1931) насчитывает 9442 поэтических строки, относится к ранним записям и является образцом центральной эпической локальности бытования олонхо. Исследуемое олонхо было записано со слов сказителя собирателем фольклора В. Н. Васильевым в 1906 г. во время этнографической экспедиции Кунсткамеры Музея академии наук в с. Амга Якутии.

Текст олонхо «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова был опубликован дважды. Сам Э. К. Пекарский произвёл большую текстологическую работу с целью включения данного олонхо в свою серию. Им были исправлены ошибки, допущенные при записывании текста, даны толкования диалектизмов [1, с. 23]. Однако, первое издание под руководством фольклориста Н. В. Емельянова состоялось только в 1994 г., в нем были сохранены все текстологические правки Э. К. Пекарского. Текст олонхо, записанный В. Н. Васильевым в повествовательной форме, в соответствии с современными требованиями, был разбит на стихотворные строки [2].

Второе издание текста олонхо было подготовлено В. В. Илларионовым, Т. В. Илларионовой и опубликовано в 2018 г. Новое издание оснащено переводом на русский язык и научным аппаратом, содержащим текстологические заметки, примечания к якутскому тексту, словарь непереведенных слов, словарь архаических и фразеологических слов, указатели собственных имен, мифологических персонажей и названий местностей, краткое изложение сюжета олонхо. В качестве приложения включены: фрагменты предисловия собирателя В. Н. Васильева к первому изданию текста олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур», описание рукописей, статья об этнографе и фольклористе В. Н. Васильеве, статья, посвященная психологическим аспектам сказительского искусства олонхосута Т. В. Захарова.

Как видно из сказанного, несмотря на проведенную значительную работу по подготовке к изданию текста олонхо «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова, оба эти издания не были оснащены словарями заимствованных слов из русского языка. По данному поводу составитель В. В. Илларионов пишет следующее: «Мы не стали отдельно рассматривать диалектизмы, слова, заимствованные с русского языка, широко использованные в олонхо, но подготовили к печати олонхо “Ала Булкун”, придерживаясь вариантов самого Э. К. Пекарского и Н. В. Емельянова. Заинтересованные в этом отношении могут работать по тексту олонхо» [1, с. 25]. Поэтому

в изучении заимствованной лексики из русского языка в тексте олонхо «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова видится новизна настоящего исследования.

Целью исследования является изучение семантических и функциональных особенностей заимствованных лексем – русизмов в языке раннего текста олонхо «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова.

Согласно цели были применены следующие методы исследования: метод сплошной выборки при поиске заимствованной лексики; метод субституции, позволяющий установить синонимичные значения слов; метод дистрибуции при построении классификации заимствованных слов; количественно-статистический метод для определения частотности русизмов; методы компонентного и контекстуального анализов, способствующие выявлению русизмов в составе устойчивых конструкций олонхо.

О лексических заимствованиях в языке эпоса

По мнению исследователей, термин «заимствование» несет в себе два значения: во-первых, элемент чужого языка (слово, морфема, синтаксическая конструкция и т. п.), перенесенный из одного языка в другой; во-вторых, сам процесс перехода элементов одного языка в другой [3, с. 51]. При этом, заимствование слов из одного языка в другой является объективным процессом, в результате которого происходит пополнение и обогащение лексического состава языка [4, с. 58]. По данному поводу Н. Б. Бадгаев пишет: «Причины появления лексического заимствования носят как внешний, экстралингвистический характер, так и внутренний, собственно языковой. Заимствование является естественным и закономерным процессом, сопровождающим языковые контакты» [3, с. 53].

В теоретической литературе можно обнаружить два противоположных взгляда на предмет заимствований в языке эпоса. Так, Н. Б. Бадгаев, Г. Г. Кульсарина утверждают, что заимствования способствуют пополнению и обогащению лексического состава языка. Между тем, существует и противоположное мнение, согласно которому, обширное проникновение в эпический язык иноязычной лексики (в основном русизмов) является очевидным признаком разрушения эпической традиции и угасания жанра героических сказаний [5, с. 69, 71]. Об этом исследователи Л. Н. Арбачакова и Е. Н. Кузьмина пишут: «Если в ранних записях, например, Н. П. Дыренковой, зафиксировавшей традиционное состояние фольклора, русизмы встречаются редко и только в шорской огласовке: *пөтөлөкө* (потолок), *карманга* (карман), *столдың* (стол), то в героических сказаниях в исполнении современных кайчи русские заимствования встречаются часто, иногда даже без национальной огласовки» [5, с. 69].

Кроме того, Л. Н. Арбачакова и И. А. Невская, исследуя индивидуальные особенности словоупотребления шорских сказителей, также рассматривают вопросы заимствований из русского языка. Они утверждают, что в записях шорских героических сказаний широко распространены кальки русских фольклорных выражений, и что некоторые русизмы настолько ассимилировались, что носителями языка воспринимаются как родные слова (*недре* ‘ведро’, *парата* ‘ворота’, *кирлес* ‘крыльцо’). По мнению эпосоведов, в текстах современных сказителей изобилуют слова-сорняки, просторечия и вульгаризмы, воспринятые из русскоязычной среды (*вишь*, *курвазы* ‘курва’, *махнашка* ‘мохнашка’), которые снижают уровень эпического исполнительства, нарушается природа героических сказаний [6, с. 27].

Здесь важно отметить, что Л. Н. Арбачакова в своей недавней статье поднимает проблему влияния собирателей и редакторов, которые при подготовке сказания к публикации вносят в него свои правки. И в качестве примера приводит рукопись эпического текста шорского сказителя Н. С. Уртегешова, в которой некоторые русизмы, произнесенные сказителем, при подготовке текста к публикации были упущены или намеренно переведены на шорский язык [7, с. 87].

Относительно заимствований в составе языка олонхо известно, что в нем органично вплетено необычайно большое количество русизмов. Об этом Г. У. Эргис писал: «Так, для усиления эмоционального впечатления черные брови описываются парным словом “чуорнай хара”, а сила богатыря характеризуется эпитетом “сильнэй күүстээх”. Слезы плачущей женщины сравниваются с жемчугом: “Крупные слезы, подобно русскому жемчугу, покатались из обоих глаз” и т. д.» [8, с. 212].

Русизмы в олонхо, по мнению П. А. Слепцова, связаны с аллитерацией и параллелизмами, вовлекающими в свою орбиту инновации самого различного происхождения, в т. ч. заимствованные слова. П. А. Слепцов также считает, что наличие множества заимствованных слов также исходит из основных творческих методов, излюбленных олонхосутами, как детализация описания и повествования, что требует мобилизации всей наличной лексики, окказиональных слов и новообразований. Это влечет за собой и включения различных анахронизмов, модернизмов и их названий [9, с. 216].

В свою очередь Н. Е. Петров, изучая синтаксический параллелизм, в отношении заимствованных слов писал: «Такая система стихосложения обеспечивает активное функционирование и сохранение существующих синонимов, требует увеличения их количества путем новых заимствований и расширения значения слов. Отсюда высокоразвитая синонимическая система, исключительное пристрастие якутского языка заимствованиям и полисемии слов и удивительное сохранение этих семантических новообразований и неологизмов» [10, с. 18].

В якутском языкознании некоторые частные аспекты проблемы лексических заимствований были затронуты в трудах Е. Н. Афанасьевой [11], Н. Н. Ефремова [12], Л. Н. Готовцевой [13].

Как показывает изучение теоретической литературы, в отечественной лингвофольклористике проблема иноязычных лексических заимствований в эпических текстах, в частности проблема русизмов в олонхо, все еще остается недостаточно разработанной, и поэтому в настоящее время остаются актуальными такие вопросы, как дефиниция русизмов, особенности процесса проникновения русизмов, специфика функционирования русизмов, способы адаптации русизмов, тематическая классификация русизмов.

Классификация русизмов в тексте олонхо «Ала Булкун бухатыыр»

В ходе выборки материала для исследования обнаружено 169 единиц заимствованных слов из русского языка. Важно отметить, что некоторые слова употребляются сказителем очень часто, а некоторые только единожды. В этой связи нами была выявлена частотность употребления русизмов (количественные показатели указаны в скобках), а также их варианты, которые переданы через косую (/).

При классификации русизмов, содержащихся в тексте олонхо «Ала Булкун бухатыыр», мы руководствовались принципом номинативности, который предполагает разбивку лексических единиц по тематическим группам. В результате классификации выделены 20 номинативных групп, внутри которых русизмы приведены в алфавитном порядке:

Лексемы, обозначающие цвета (колоротивные лексемы): *аалай* ‘алый’ (11); *буурай* ‘бурый’ (11); *сиэрэй* ‘серый’ (4); *чуомнай* ‘темный’ (2).

Лексемы, обозначающие хозяйственные постройки и строительные термины: *акылаат* ‘оклад’ (1); *ампаар* ‘амбар’ (10); *бабаарына* ‘поварня’ (3); *балаада* ‘палата’ (3); *ботолуок* ‘потолок’ (1); *былаахы* ‘плаха’ (1); *истиэнэ* ‘стена’ (17); *көлүдүөр* ‘коридор’ (2); *кэрэньиис* ‘карниз’ (1); *лаабыс* ‘лабаз’ (2); *муоста* ‘мост’ (11); *сибиркэ* ‘сибирка’ (1); *сиэмэлээнки* / *сэбэрээнки* ‘землянка’ (5); *сулууда* ‘слюда’ (2); *холуода* ‘колода’ (2); *чуулаан* ‘чулан’ (1); *эрэһиэнкэ* / *эрэсиэнкэ* ‘решетка’ (7).

Лексемы, связанные с православной верой: *аньал* / *ааньал* ‘ангел’ (4); *биэрэ* ‘вера’ (1); *бэньиэс* ‘венец’ (1); *дьаабал* ‘дьявол’ (1); *дьаама* ‘яма’ (2); *кириэһибиэй* ‘христианский’ (1); *кириһиэнэй* ‘крещенный’ (1); *кириэс* ‘крест’ (1); *лиэһэй* ‘леший’ (11); *Ньукуола* ‘Никола’ (1); *сибэтиэй* ‘святой’ (4); *сибээт* ‘свят’ (1); *симиэрт* ‘смерть’ (12); *хоруоб* ‘гроб’ (1); *ырай* ‘рай’ (6).

Лексемы, обозначающие предметы быта и их качество: *багыыр* ‘багор’ (8); *боруоска* ‘прошка’ (5); *бүлүүдэ* ‘блюдо’ (2); *бүлүүһэ* ‘блюдец’ (2); *бээдэрэ* ‘ведро’ (4); *долоруотунай* ‘добротный’ (1); *доробуонка* ‘доработка?’ (1); *киринэ* ‘книга’ (1); *кырабаат* ‘кровать’ (5); *лапааккы* ‘лопатка’ (3); *мээчик* ‘мяч’ (2); *наарта* ‘наргы’ (2); *ньооска* ‘ложка’ (1); *остуол* ‘стол’ (11); *өскүөбүл* / *үскүөбүл* ‘скобель’ (4); *сиитик* ‘шитик’ (4); *суха* ‘соха’ (1); *табытыарка* ‘табакерка’ (3); *үрүүнкэ* ‘рюмка’ (1); *харандаас* ‘карандаш’ (1); *харчааба* ‘корчага’ (1); *холуокка* ‘колодка’ (2); *чааскы* ‘чашка’ (2); *чимэчи* ‘свеча’ (1); *чээньик* ‘чайник’ (1).

Лексемы, обозначающие время, меры длины и веса: *арсыын* ‘аршин’ (13); *бириэмэ* ‘время’ (9); *буунта* / *муунта* ‘фунт’ (2); *буут* / *пуут* ‘пуд’ (8); *көлүөнэ* ‘поколение’ (1).

Лексемы, обозначающие административно-территориальное деление и их руководство: *артыал* ‘артель’ (8); *бөрөстүөл* ‘престол’ (1); *быыбсай* ‘бывший [князец]’ (2); *кинээс* ‘князец’ (9); *кулуба* ‘глава’ (1); *нэһилиэк* ‘ночлег’ (3); *мэтээл* ‘медаль’ (2).

Лексемы, обозначающие юридические термины: *аркыыба* ‘архив’ (1); *баранаак* ‘варнак’ (9); *былаан* ‘план’ (1); *бэчээт* / *пэчээт* ‘печать’ (5); *допуруос* ‘допрос’ (5); *ороспуй* ‘разбой’ (3); *собуот* ‘свод’ (3); *сокуон* ‘закон’ (5); *суут* ‘суд’ (7); *түрмэ* ‘тюрьма’ (1); *устаб* ‘устав’ (3); *хабала* ‘кабала’ (3); *эпэлиэһийэ* ‘апелляция’ (1).

Лексемы, обозначающие географические термины и этнонимы: *биэрэк* ‘берег’ (5); *бөрсүөскэй* ‘персидский’ (1); *буолак* ‘поле’ (29); *дьаарай* ‘ярый’ (11); *дьаарбан* ‘ярмарка’ (44); *кыргыыс* ‘киргиз’ (2); *кытай* ‘китай’ (3); *муора* ‘море’ (43); *Сибиир* ‘Сибирь’ (12).

Лексемы, обозначающие одежду и виды тканей: *бодуол* ‘подол’ (1); *кытаайка* ‘китайка’ (1); *оһуор* ‘узор’ (6); *сэлиэчик* ‘жилет’ (1); *сэрэмээт* ‘сыромятный’ (12); *халтыс* ‘галстук’ (1); *хармаан* ‘карман’ (3); *холууста* ‘холстяной’ (1); *хомуһуол* ‘камзол’ (2).

Лексемы, обозначающие оружие и военные термины: *буйун* ‘воин’ (2); *дэһэтинньик* ‘десятник’ (6); *куормаһыт* ‘кормовой’ (2); *куортук* ‘кортик’ (2); *мэтээл* ‘медаль’ (2); *саабыла* ‘сабля’ (11); *холуонья* ‘колонна’ (1); *чочубуой* ‘часовой’ (1).

Лексемы, обозначающие украшения: *коруонка* ‘коральки’ (1); *көлүөскэ* ‘колечко’ (1); *чөмчүк* ‘жемчуг’ (4).

Лексемы, обозначающие пищу: *кааһы* / *хааһы* ‘каша’ (7); *курупа* ‘крупа’ (6); *соскунан* ‘закусывать’ (1); *сылаанкай* ‘сладкий’ (1).

Лексемы, обозначающие насекомых, животных и птиц: *дьэлип кыыл* ‘лебедь’ (1); *кумаар* ‘комар’ (5); *лиэп* ‘лев’ (1); *ньиэрпэ* ‘нерпа’ (2); *өрүүл* ‘орёл’ (1); *хуолуп* ‘голубь’ (2); *чизэrbэ* ‘червь’ (7).

Лексемы, обозначающие механические термины: *бруусуна* ‘пружина’ (1); *дьаакыр* ‘якорь’ (16); *көлүөһэ* ‘колесо’ (4); *куорма* ‘корма’ (1).

Лексемы, обозначающие числительные: *мөйүүөн* ‘миллион’ (1); *тыһыынча* ‘тысяча’ (1).

Лексемы, описывающие портрет персонажа и указывающие на его человеческие качества: *боруок* ‘порок’ (2); *бөппүрөөк* ‘поперёк’ (1); *бэһиэлэ* ‘веселье’ (1); *добуолун* ‘доволен’ (1); *коруомкай* / *хоруомкай* ‘громкий’ (8); *куудара* ‘кудри’ (1); *куурба* ‘курва’ (5); *мэтриэт* ‘портрет’ (1); *одьунаас* ‘одинец’ (4); *олбуорунай* ‘отборный’ (1); *сиилинэй* ‘сильный’ (7); *содуом* ‘содом’ (15); *суобас* ‘совесть’ (9); *талаан* ‘талант’ (2); *толкуй* ‘толкуй’ (36); *туолка* ‘толк’ (2); *хорохоот* ‘сороход’ (2); *эриэккэс* ‘редкость’ (6).

Лексемы, выражающие этикет: *баһыыба* ‘спасибо’ (9); *бырастыы* ‘прости’ (49); *дорообо* ‘здорово’ (16); *ночобуо* / *ньочобуол* ‘ничего’ (1).

Лексемы, обозначающие действие: *бокуой* ‘покой’ (4); *күүлэй* ‘гуляй’ (3); *майааччы* ‘маячить’ (1).

Лексемы, именующие персонажей: *Дьээгэ Бааба* ‘Баба Яга’ (8).

Лексемы, не составляющие отдельную тематическую группу: *долуой* ‘долгой’ (8); *наада* ‘надо’ (5); *норуоһуна* ‘нарочно’ (1); *оруомна* ‘ровно’ (1); *чизэrbэ* ‘через’ (4).

Таблица 1

Наиболее часто употребляемые русизмы в тексте олонхо «Ала Булкун бухатыыр»

№	Русизмы	Оригинал русизма	Дефиниция слова	Ед.	Примечания
1	Арсыын	Аршин	Аршин [14, с. 560].	14	Содержится вариант <i>арсын</i> .
2	Буолак	Полог	диал. 1. Пашня. 2. Поле битвы, сражений [15, с. 518].	29	Используется в составе именной формулы богатыря Очуллаан-Чочуллаана.

Окончание табл.

3	Бырастыы	Прости	1. Простить, извинить. 2. Простите [15, с. 912].	49	
4	Дорообо	Здравствуй	Здравствуй (приветствие при встрече) [16, с. 844].	16	
5	Дьаакыр	Якорь	Тягость, обуза, гнет. В знач. им. прил. Очень тяжелый, увесистый [16, с. 260].	16	
6	Дьаарбан	Ярмарка	Место, где пасется скот, кормятся животные, пастбища [16, с. 265].	44	Используется в составе именной формулы богатыря Очуллаан-Чочуллаана.
7	Истиэнэ	Стена	Стена (вертикальная часть здания, помещения) [16, с. 844].	17	
8	Муора	Море	Море [17, с. 359].	43	
9	Сибиир	Сибирь	фольк. Отдельное место обитания, страна, земной шар [18, с. 338].	12	
10	Симиэрт	Смерть	разг. 1. Смерть, гибель. 2. Опасность, грозящая смертью; грозный, опасный враг. 3. бран. Смертоносная черная сила, убийца, душегуб [18, с. 406].	12	Есть вариант сочетания – <i>симиэрт ааньал</i> ‘ангел смерти’.
11	Содуом	Содом	Дебош, погром [18, с. 497].	15	
12	Сэрэмээт	Сыромятный	1. Недубленая, сыромятная кожа, сыромят; что-л., изготовленное из такой кожи (напр., веревка, пояс). 2. в знач. прилаг. сыромятный, пропитанный жиром (о коже); изготовленный из сыромятной кожи [19, с. 600].	12	Используется в сочетании – <i>сэрэмээт кур</i> ‘сыромятный ремень’.
13	Толкуй	Толкуй	Мысль, идея, изображение, размышление [20, с. 431].	36	

Функциональные особенности русизмов в тексте олонхо «Ала Булкун бухатыыр»

В результате анализа исследуемого текста олонхо установлено, что русизмы используются в составе основных художественно-изобразительных средств языка олонхо в качестве: аллитерирующих слов при детализации описания; эпитетов, определяющих основные характеристики описываемых предметов и персонажей; компонентов сравнений; элементов ритмико-синтаксического параллелизма, организующих эпические формулы и типические места. Далее рассмотрим конкретные примеры русизмов для более детального раскрытия их функциональных особенностей:

1. Русизмы – аллитерирующие слова

Аллитерация, иными словами, повторы одинаковых звуков в смежных строках, придают стихам особую фоническую выразительность, и, как утверждает Н. Н. Тобуроков, играют доминирующую роль при создании стихов и строфическом членении фольклорных поэтических текстов [21, с. 109]. Рассмотрим конкретный пример:

Сибэтиэй буор ортолоох, Сиэрэй солко аартыктаах, Сизги дьабыл эркиннээх... [1, с. 34].	Земля святая – середина её, Шёлк серый – дороги-пути её, Трава молодая – стены её... [1, с. 35].
--	---

В приведенном фрагменте эпической формулы, описывающей Срединный мир, используются русизмы *сибэтиэй* ‘святой’ / *сиэрэй* ‘серый’, подобранные сказителем по принципу начальной аллитерации, которые также являются эпитетами. Следует отметить, что в данном примере словосочетание *сиэрэй солко* ‘серый шёлк’ является эпитетом, широко распространенным в якутском фольклоре.

2. Русизмы – эпитеты

Как было сказано ранее, русизмы – эпитеты в олонхо были подробно рассмотрены Г. У. Эргисом. Также, эпитеты – как языковое явление фольклорных произведений были рассмотрены в трудах Г. М. Васильева [22], Л. А. Астафьевой [23], П. А. Слепцова [9] и Л. В. Роббек [24]. Так, Л. В. Роббек в языке олонхо, основываясь на функциональных особенностях, выделяет изобразительные, сравнительные и метафорические разновидности эпитетов [24, с. 59–62]. Приведем примеры:

1	Сиир симиэрт уола, Сиилинэй улахана кэлбит буоллахкына... [1, с. 74].	Если сын смерти уничтожающей, Старший из сильных пришел... [1, с. 75].
2	Абыс былас аалай солко суһуохтаах Айталыын Куоҕа кэлбит [1, с. 90].	К с восьмисаженной косой шелковистой Айталыын Куо пришел он [1, с. 91].
3	Ол олороммун, икки үстүү арсын уһун Үрүн көмүс бөрсүөскэй тоҕоһобун Үүтүгэр уган саайбыппын... [1, с. 240].	Сидя так, В два-три аршина Гвоздь свой серебряный В место родное воткнула... [1, с. 241].
4	Добуун маҕан халлаан дьоллоох соргулаах Доробуонка киригэтин көрдөрдүм [1, с. 284].	Белого неба высокого счастливую-удачливую Книгу показать [1, с. 285].

Как видно, в примерах 1 и 2 сказитель пользуется ставшими традиционными эпитетами *сиилинэй улахана* ‘старший из сильных’ / *аалай солко* ‘алый шёлк’. В обоих случаях рассматриваемые эпитеты являются компонентами эпических формул, раскрывающих образ персонажей. Если в примере 1 описывается образ богатыря *абаасы*, синонимом которого выступает словосочетание с русизмом *симиэрт уола* ‘сын смерти’, то в примере 2 эпитет выступает составной частью именной формулы главной героини Айталыын Куо.

Важно отметить, что кроме обозначенных эпитетов в тексте олонхо содержатся эпитеты, образованные сложными для восприятия лексемами, значение которых отсутствует в словарях. Так, в примере 3 олонхосут воспользовался словосочетанием с русизмом *бөрсүөскэй тоҕоһо* (лит. *тоҕоһо*) ‘(персидский?) гвоздь’, а в примере 4 словосочетанием, состоящим из двух заимствованных слов *доробуонка киригэтин* ‘(книга доработки?) книгу’, где во втором слове ярко прослеживается гармония гласных. В результате этой огласовки русизм *книга* стала сложна к восприятию. При этом первое слово словосочетания *доробуонка* совершенно неизвестна. Надо полагать, это также произошло в результате огласовки. Видимо, из-за этих нюансов переводчики текста олонхо предпочли обойти эти определения и потому не стали их переводить.

3. Русизмы – компоненты сравнений

Сравнение – одно из любимых художественно-изобразительных средств олонхосута Т. В. Захарова. Например:

1	Абааһы бухатыырын дьулайыгар Сүллүгэһин курупа курдук үлтү охсон кэбистэ [1, с. 70].	О темя богатыря абаасы Дубина железная словно крупа мелкая рассыпалась [1, с. 71].
2	Түөһүн тылыттан үөһээ өттүн Дэриэспэ таас курдук дэлби тэбэн кэбистэ [1, с. 100].	Сверху у груди самой, Словно щебень каменный вдребезги разбил [1, с. 101].
3	Хаһа курдук ньуурдаах, Харта курдук мэтриэттэхэ ... [1, с. 134].	С ликом, как жир брюшной, С лицом морщинистым... [1, с. 135].
4	Итиччэ санарпытыгар Баһыыбалаах киһи курдук буолла [1, с. 152].	Ему говорить дал, Будто благодарен был [1, с. 153].

В тексте олонхо можно обнаружить весьма интересные сравнения, где в качестве образа сравнения используются русизмы *курупа* ‘крупя’ / *дэриэспэ* ‘дресьва’ / *баһыыба* ‘спасибо’ (примеры 1, 2 и 4) в сочетании с послелогом *курдук* ‘наподобие, подобно, вроде, как, словно’. А в примере 3 можно обнаружить обратное, где образом сравнения выступает якутское слово, а объектом сравнения является русизм *мэтриэт* ‘портрет’.

Здесь важно подчеркнуть, что «образы для сопоставления никогда не подбираются случайно или приблизительно, они хорошо знакомы и сказителю, и слушателям, а состав образов сравнений отражает реальный мир, в котором живет народ-носитель эпоса» [25, с. 136].

4. Русизмы – элементы эпических формул

Известно, что эпические формулы представляют собой поэтический язык, с помощью которого сказитель излагает свою тему, самостоятельно варьируя ее в рамках традиционной сюжетной схемы [26, с. 247]. В олонхо при создании эпической формулы, во-первых, широко используется аллитерация, которая является основным стихообразующим средством, во-вторых, синтаксический параллелизм как моделирующее изобразительное средство, облегчающее якутским сказителям выбор соответствующего слова в стихе [27, с. 71]. При этом, эти слова в составе формулы могут носить две основные функции – функцию ключевого слова, которое является неизменным компонентом и несет наибольшую нагрузку при передаче смыслового содержания выражения, или функцию слова, привлекаемого в состав формулы со стороны, что обусловлено вариативностью формул [24, с. 51].

В анализируемом тексте содержится множество эпических формул, в составе которых Т. В. Захаров активно использует русизмы. Например:

1	Киэн улахан сангалаах киһи үһү, Коруомкай үчүгэй куоластаах киһи үһү... [1, с. 66].	Человек со складной речью громкой, оказался, говорят, Человек с громким голосом звучным, оказался, говорят... [1, с. 67].
2	Мустаах муора муннуга буолактаах , Булхааннаах буор хайа кэтэбэ дьаарбаннаах , Очулуун чуобур аттаах Очуллаан-Чочуллаан бухатыыр... [1, с. 76].	С полями у края моря ледяного, С лугами за земляной горой заметенной, С конем чубарым Очулуун Чуогур Очуллаан-Чочуллаан богатырь... [1, с. 77].
3	Сиир симиэрт уолаттара түөкүттэр, Аһыыр абааһы уолаттара баранаактар ... [1, с. 100].	Сыновья лукавые смерти, Варнаки сыновья абаасы кровожадного... [1, с. 101].

В приведенных примерах формул 1 и 2 описывается образ богатыря Очуллаан-Чочуллаана. В примере 1, образованном на основе двучленного ритмико-синтаксического параллелизма, сказитель в качестве периферийного элемента использует эпитет *киэн улахан сангалаах* ‘с громкой, протяжной речью’, параллелью которого подбирает аналогичный эпитет с русизмом *коруомкай үчүгэй куоластаах* ‘с громким, хорошим голосом’, а ядром формулы служит словосочетание *киһи үһү* ‘человек, оказывается’, которое объединяет члены конструкции в единую формулу.

Интересно отметить, что в именной формуле богатыря Очуллаан-Чочуллаана (пример 2) в определительных рядах, выраженных также двучленным параллелизмом и показывающим место обитания богатыря Очуллаан-Чочуллаана, использованы русизмы-локативы *буолактаах* ‘с полем’ / *дьаарбаннаах* ‘с лугом’. Данная формула используется олонхосutom при каждом упоминании персонажа и потому является особо устойчивой (см. табл. 1).

В примере 3 эпическая формула образована на основе двучленного ритмико-синтаксического параллелизма, в котором олонхосут для создания и наполнения параллельного члена чередует синонимичные русизмы и якутские лексемы *симиэрт* ‘смерть’ / *абааһы* ‘абаасы’; *түөкүттэр* ‘лукавые’ / *баранаактар* ‘варнаки’. Такое чередование, на наш взгляд, свидетельствует, что эти лексемы хорошо знакомы как сказителю, так и его слушателям.

5. Русизмы – элементы типических мест

Типические места (*loci communes*) в якутском олонхо, так же как и в других эпосах, являются особо устойчивыми выражениями, тесно связанными повторами сюжета. По мнению Е. Н. Кузьминой, типические места по своей сути представляют собой интертекстуальные повторы, переходящие из одного сказания в другое. Благодаря чему «общие места» сохранили свою устойчивость и явились хорошим сюжетообразующим фактором [28, с. 5]. Рассмотрим примеры:

1	Торҕо диэн долуой суох үһү, Кытаайка диэн кылбан суох үһү, Халта диэн хасты суох үһү, Аалай танас адыаһын суох үһү [1, с. 32].	Тканей не было совсем, говорят, Китайки в помине не было, говорят, Холста не носил еще, говорят, Ткани алой не знал еще, говорят [1, с. 33].
2	Бууттаах айыы буолбут, Буунталаах буруй буолбут [1, с. 162].	Грех тяжкий на себя взял, Вина смертная на тебе [1, с. 163].

Как видно из примеров, в составе типических мест также встречаются русизмы. Так, в примере 1 в типическое место органично вплетены русизмы, обозначающие виды и цвета тканей – *кытаайка* ‘китайка’ / *аалай* ‘алый’, а также разговорный русизм *долуой* ‘совсем, вовсе’. В примере 2 типическое место образовано на основе двучленного параллелизма, в котором параллельными членами в качестве периферийных элементов выступают русизмы – контекстные синонимы *буут* ‘пуд’ / *буунта* (лит. *муунта*) ‘фунт’.

Эти типические формулы широко распространены по всему общеэпическому фонду якутского олонхо и поэтому являются интертекстуальными формулами (по отношению к олонхо).

Заключение

Таким образом, с учётом всего вышеизложенного можно заключить, что русизмы в ранних текстах олонхо, в частности в тексте «Ала Булкун бухатыыр» Т. В. Захарова, употребляются наравне с якутскими лексемами. О чём свидетельствует их наличие и функционирование в составе основных художественно-изобразительных средств языка олонхо – в аллитерации, эпитетах, сравнениях, эпических формулах и типических местах.

Относительно семантической нагрузки установлено, что большинство русизмов употребляются в собственно-номинативных значениях, кроме некоторых русизмов, образующих сложные для восприятия словосочетания, например: *доробуонка киригэтин* ‘(книга доработки?) книгу’, *бөрсүөскэй тоҕоһо* ‘(персидский?) гвоздь’, *дьэлип кыыл* ‘лебедь?’ и др. Важно отметить, что некоторые русизмы представляют наглядный пример процесса огласовки, и поэтому еще не достигли литературной нормы якутского языка. Например: *бээдэрэ* (лит. *биэдэрэ*) ‘ведро’, *түүрмэ* (лит. *түрмэ*) ‘тюрьма’, *устаб* (лит. *устаан*) ‘устав’, *халтыс* (лит. хаалтыс) ‘галстук’, *чимэчи* (лит. чүмэчи) ‘свеча’, *чуомнай* ‘темный’, *чээньик* (лит. *чаанньык*) ‘чайник’ и др. Видимо, некоторые из обозначенных слов были заимствованы на рубеже XIX–XX вв. и не были еще окончательно сформированы.

Думается, обилие русизмов в исследуемом тексте (всего 169 ед.) объясняется рядом конкретных причин, основной из которых является принцип организации эпического стихосложения, основанный на аллитерации и ритмико-синтаксическом параллелизме. Эти художественно-поэтические приемы требуют от сказителя овладения обширным фондом лексических единиц, состоящим из множества синонимических рядов и параллелей, что в свою очередь образует благоприятные условия для функционирования русизмов. О сказанном свидетельствует активное употребление сказителем русизмов в составе таких особо устойчивых конструкций, как эпические формулы и типические места. Это обстоятельство позволяет заключить, что проанализированные русизмы были хорошо знакомы не только самому сказителю, но и его эпической аудитории.

Во-вторых, исторически сложилось так, что Амгинский улус был первым районом, куда в XVII в. заселились первые русские переселенцы – землепашцы, и между ними и местным населением происходили активные контакты как на социальном, так и на бытовом уровне, что,

несомненно, отразилось и на языке. Кроме того, как следует из биографии сказителя, Т. В. Захаров вместе с братом и младшей дочерью некоторое время работал в качестве заготовщика дров на золотых приисках Бодайбо¹. Именно там раскрылся его сказительский талант. Можно предположить, что продолжительная наемная работа в тесном общении с русскими лесозаготовщиками и золотодобытчиками также оказала влияние на словарный запас сказителя.

Литература

1. Ала Булкун бухатыыр = Ала Булкун богатырь / [сказитель Т. В. Захаров ; сост. : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова ; пер. А. А. Бурцева, И. В. Гаврильева, С. В. Данилова и др.]. – Якутск : Алаас, 2018. – 520 с. (На якутском и рус. яз.)
2. Ала-Булкун : якутское олонхо / [сказитель Т. В. Захаров ; отв. ред. Н. В. Емельянов]. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 1994. – 101 с. (На якутском яз.)
3. Бадгаев Н. Б. Заимствованная лексика в калмыцком языке и её тематическая классификация (на материале эпоса «Джангар») // Монголоведение (Монгол судлал). – 2013. – № 6. – С. 51–63.
4. Кульсарина Г. Г. Особенности заимствованной лексики в языке башкирского фольклора // Научный диалог. – 2016. – № 9. – С. 58–70.
5. Арбачакова Л. Н., Кузьмина Е. Н. Шорский эпос : признаки угасания традиции // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2014. – № 2. – С. 68–72.
6. Арбачакова Л. Н., Невская И. А. Индивидуальные особенности языка сказителя (на примере записей шорских героических сказаний) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2020. – № 3. – С. 20–31.
7. Арбачакова Л. Н. Эпические формулы в расшифрованных шорских героических сказаниях «Мерет-Оолак» и «Мерет Олак, имеющий волшебного коня» // Вестник Северо-Восточного федерального университета : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 1. – С. 80–89. – DOI : 10.25587/SVFU.2020.17.58368.
8. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 400 с.
9. Слепцов П. А. Якутский литературный язык : формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск : Наука, 1990. – 273 с.
10. Петров Н. Е. Олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2009. – 158 с.
11. Афанасьева Е. Н. Русские лексические заимствования в якутском эпосе-олонхо «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур» // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. – 2012. – Т. 7. – № 2. – С. 183–193.
12. Ефремов Н. Н. Эпические формулы в олонхо северных якутов : структурно-семантический анализ // Вестник Северо-Восточного федерального университета : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 4. – С. 58–65. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.12.22342.
13. Готовцева Л. Н. Русские лексические заимствования в номинации одежды героев эпоса олонхо // Филология : научные исследования. – 2019. – № 2. – С. 207–214. – DOI : 10.7256/2454-0749.2019.2.29036.
14. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах тылдьыта. Т. 1 (Буква А) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 677 с.
15. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах тылдьыта. Т. 2 (Буква Б) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2005. – 908 с.
16. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах тылдьыта. Т. 3 (Буквы Г, Д, Дь, И) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 841 с.
17. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах улахан тылдьыта. Т. 6 (Буквы Л, М, Н) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2009. – 516 с.
18. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарылаах улахан тылдьыта. Т. 8 (Буква С – сөллөбөр) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2011. – 572 с.

¹ Бодайбо – местность, находящаяся на берегу р. Витима, в устье реки Бодайбо, где в 1846 г. впервые были обнаружены золотые россыпи и в 1864 г. была основана приисковая Бодайбинская резиденция – ныне г. Бодайбо Бодайбинского района Иркутской области.

19. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 9 (Буква С: сөллөй – сээн, буква h) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, – 2012. – 627 с.
20. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта. Т. 10 (Буква Т: т – төһүүллээ) / под общ. ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 572 с.
21. Тобуроков Н. Н. Труды по тюркскому стихосложению. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – 504 с.
22. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск : Якут. кн. изд-во, 1965. – 126 с.
23. Астафьева Л. А. Параллелизм в лирических песнях // Фольклор как искусство слова. Вып. 5 : Художественные средства русского народного поэтического творчества : символ, метафора, параллелизм / отв. ред. Н. И. Кравцов. – Москва : Изд-во Моск. ун-та, 1981. – С. 87–101.
24. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск : Наука, 2014. – 140 с.
25. Lvova S. D. Biomorph images of comparison in Yakut Olonkho and other Turkic epics of Siberia // *Agathos : An International Review of the Humanities and Social Sciences*. – 2020. – Vol. 11. – Iss. 2. – Pp. 133–149. (На англ. яз.)
26. Книга моего деда Коркута. Огузский героический эпос. Репринт. воспроизведение изд. 1962 г. / В. М. Жирмунский, А. Н. Кононов ; пер. В. В. Бартольда. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 299 с.
27. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосуттов. – Якутск : Кн. изд-во, 1982. – 128 с.
28. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири. Эксперим. изд. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.

References

1. Ala Bulkun bogatyr. Epicteller T. V. Zakharov; comp.: V. V. Illarionov, T. V. Illarionova; transl. by A. A. Burtseva, I. V. Gavril'eva, S. V. Danilova and others. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, 520 p. (In Yakut and Russ.)
2. Ala-Bulkun: Yakut olonkho. Epicteller T. V. Zakharov; ex. ed. N. V. Emelyanov. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat Publ., 1994, 101 p. (In Yakut)
3. Badgaev N. B. Borrowed vocabulary in the Kalmyk language and its thematic classification (based on the epic “Dzhangar”). *Mongolian Studies (Mongol sudlal)*. 2013, no. 6, pp. 51–63. (In Russ.)
4. Kul'sarina G. G. Features of borrowed vocabulary in the language of Bashkir folklore. *Nauchnyi dialog*. 2016, no. 9, pp. 58–70. (In Russ.)
5. Arbachakova L. N., Kuzmina E. N. Shor epic: signs of extinction of tradition. *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*. 2014, no. 2, pp. 68–72. (In Russ.)
6. Individual features of the narrator's language (on the example of recordings of Shor heroic legends). *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2020, no. 3, pp. 20–31. (In Russ.)
7. Arbachakova L. N. Epic formulas in the deciphered Shor heroic legends “Meret-Oolak” and “Meret Olak having a magic horse”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 1, pp. 80–89. DOI: 10.25587/SVFU.2020.17.58368. (In Russ.)
8. Ergis G. U. Essays on the Yakut folklore. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 400 p. (In Russ.)
9. Sleptsov P. A. Yakut literary language: the formation and development of national norms. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 273 p. (In Russ.)
10. Petrov N. E. Olonkho is a masterpiece of the oral and intangible heritage of humanity. Yakutsk, Yakut State University Publ. House, 2009, 158 p. (In Russ.)
11. Afanasieva E. N. Russian lexical borrowings in the Yakut epic-olonkho “Obstinate Kulun Kullustuur”. *Bulletin of Pushkin Leningrad State University*. 2012, vol. 7, no. 2, pp. 183–193. (In Russ.)
12. Efremov N. N. Epic formulas in the olonkho of Northern Yakuts: structural and semantic analysis. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2018, no. 4, pp. 58–65. DOI: 10.25587/SVFU.2018.12.22342. (In Russ.)
13. Gotovtseva L. N. Russian lexical borrowings in the nomination of clothes for the heroes of the epic olonkho. *Philology: scientific researches*. 2019, no. 2, pp. 207–214. DOI: 10.7256/2454-0749.2019.2.29036. (In Russ.)
14. Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 1 (Letter A). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 677 p. (In Yakut and Russ.)

15. Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 2 (Letter B). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 908 p. (In Yakut and Russ.)
16. Explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 3 (Letters G, D, D', I). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 841 p. (In Yakut and Russ.)
17. Big explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 6 (Letters L, M, N). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 516 p. (In Yakut and Russ.)
18. Big explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 8 (Letter S – selleger). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011, 572 p. (In Yakut and Russ.)
19. Big explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 9 (Letter S: sellei – seen, letter H). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2012, 627 p. (In Yakut and Russ.)
20. Big explanatory dictionary of the Yakut language. Vol. 10 (Letter T: t – tehuulee). Ed. P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 572 p. (In Yakut and Russ.)
21. Toburokov N. N. Works on Turkic versification. Yakutsk, NEFU Publ., 2018, 504 p. (In Russ.)
22. Vasil'ev G. M. Yakut versification. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1965, 126 p. (In Russ.)
23. Astaf'eva L. A. Parallelism in lyric songs. In: Folklore as the art of words. Issue 5: Artistic means of Russian folk poetry: symbol, metaphor, parallelism. Ex. ed. N. I. Kravtsov. Moscow, Moscow University Publ. House, 1981, pp. 87–101. (In Russ.)
24. Robbek L. V. Lexico-semantic features of the language of the Yakut heroic epic olonkho. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 140 p. (In Russ.)
25. Lvova S. D. Biomorph images of comparison in Yakut Olonkho and other Turkic epics of Siberia. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*. 2020, vol. 11, iss. 2, pp. 133–149.
26. Book of my grandfather Korkut. Oguz heroic epic. Reprint reproduction of the 1962 edition. V. M. Zhirmunsky, A. N. Kononov; transl. by V. V. Bartol'd. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007, 299 p. (In Russ.)
27. Illarionov V. V. The art of the Yakut olonkhosuts. Yakutsk, Book Publ. House, 1982, 128 p. (In Russ.)
28. Kuzmina E. N. Index of typical places of the heroic epic of the peoples of Siberia. Experimental edition. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2005, 1383 p. (In Russ.)

УДК 398.22(=512.157):811.512.3'373
DOI 10.25587/g5223-4992-9053-u

Р. Н. Анисимов, Р. В. Корякина
Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

ЛЕКСЕМЫ-ИСТОРИЗМЫ ЯКУТСКОГО ЭПОСА, ИМЕЮЩИЕ ПАРАЛЛЕЛИ В МОНГОЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ. ЧАСТЬ I

Аннотация. Из базы данных «Архаизмы и историзмы языка олонхо» (Свидетельство о регистрации базы данных № 2020622202 от 09.11.2020), составленной сотрудниками НИИ Олонхо СВФУ, было установлено более 100 лексем-историзмов, имеющих параллели в монгольских языках. Данная статья является первым этапом исследования этих лексем-историзмов и включает рассмотрение 21 единицы лексем-историзмов. Методом компьютерного поиска из 33 текстов олонхо нами выявлены семантические вариации и различные контексты использования историзмов в языке олонхо. Историзмы олонхо – это слова, вышедшие из употребления. Цель данного исследования – систематизировать историзмы олонхо и установить их параллели в монгольских языках, тем самым внести определенный вклад в прояснение вопроса об истоках формирования языка олонхо в развитие окладниковской формулировки «тюрко-монгольского» происхождения олонхо. Ценность историзмов, как аутентичного источника богатейшего и образного эпического языка, в котором аккумулированы исторические знания и жизненный опыт, многовековая народная мудрость, признается всеми исследователями. Данное исследование опирается на научных трудах С. Калужинского, В. И. Рассадина, Н. К. Антонова, Г. В. Попова, А. Е. Шамаевой и др. В результате проведенного исследования установлено, что: перечень якутских историзмов, имеющих параллели в монгольских языках, показывает, что они были употребительны во всех сферах жизнедеятельности людей того времени; семантика каждой из лексем-историзмов содержит в себе утерянный в наши дни целый пласт ценных знаний по истории, этнографии, мифологии, ритуальным обрядам народа; рассмотренные историзмы помогают глубже проникнуть и полнее представить эпическую картину происходящего, способствуют более детальному проникновению в исторические связи предков якутов с монголоязычным миром; данные лексем-историзмы воспринимаются современными носителями языка как собственно якутского происхождения, что однозначно указывает либо на древность проникновения данных монголизмов в язык олонхо, либо на их изначальное существование внутри одной из народностей-создателей олонхо. Перспективы исследования видятся в дальнейшей реконструкции фонда историзмов и архаизмов языка олонхо для внесения существенного вклада в решение проблемы происхождения олонхо.

Ключевые слова: олонхо; якутский эпос; историзм; архаизм; монголизм; монгольские параллели; язык олонхо; тексты олонхо; текстология; бурятский; монгольский; якутский.

Благодарности: Исследование выполнено в рамках НИП № 2 СВФУ «Эпический памятник нематериальной культуры якутов: текстологический, типологический, когнитивный и историко-сравнительный аспекты».

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

E-mail: teployakutia@mail.ru

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

E-mail: teployakutia@mail.ru

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

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

E-mail: georgien17@mail.ru

R. N. Anisimov, R. V. Koryakina

Lexemes-historical words of the Yakut epic with parallels in the Mongolian languages. Part 1

Abstract. From the database “Archaisms and historical words of the olonkho language” (Database registration certificate No. 2020622202 of November 9, 2020) compiled by the staff of the Olonkho Research Institute, North-Eastern Federal University (NEFU), over 100 lexemes-historical words with parallels in the Mongolian languages were identified. This article is the first stage of the study of these lexeme-historical words and includes the consideration of 21 units of lexeme-historical words. By the method of computer search from 33 olonkho texts, we identified semantic variations and different contexts of using historical words in the olonkho language. The historical words of olonkho are words that have fallen out of use (the names of the dwelling and its arrangement, utensils, clothing, animals, animal husbandry terms, religious beliefs, terms of social relations). The purpose of this study was to systematize the historical words of olonkho and establish their parallels in the Mongolian languages, thereby making a certain contribution to clarifying the question on the origins of the olonkho language and the development of the Okladnikov’s opinion on the “Turkic-Mongolian” origin of olonkho. The value of historical words as an authentic source of the richest and imaginative epic language, having accumulated the historical knowledge, life experience and centuries-long folk wisdom, is recognized by all researchers. This study was based on the scholarly works of S. Kaluzhinsky, V. I. Rassadin, N. K. Antonov, G. V. Popov, A. E. Shamaeva, and others. The conducted research revealed the following: the list of Yakut historical words with parallels in the Mongolian languages shows that they were used in all spheres of people’s life of that time; the semantics of each of the lexemes-historical words contains a whole layer of valuable knowledge on the history, ethnography, mythology, rituals of the people, which has been lost nowadays; the study allows looking deeper and more fully imagining the epic picture of what is happening, contributes to a more detailed insight into the historical ties of the ancestors of the Yakuts with the Mongolian-speaking world; these lexemes-historical words are perceived by modern native speakers as Yakut in origin, which clearly indicates either the antiquity of the penetration of these Mongolisms into the olonkho language, or their original existence within one of the ethnic groups creating the olonkho. The prospects of the research are seen in the further reconstruction of the pool of historical words and archaisms of the olonkho language to make a significant contribution to solving the problem of the olonkho origin.

Keywords: olonkho; Yakut epic; obsolete word; archaism; Mongolism; Mongolian parallels; olonkho language; olonkho texts; textual studies; Buryat language; Mongolian language; Yakut language.

Acknowledgements: The study was carried out as part of the NEFU research project “Epic monument of the Yakut intangible culture: textological, typological, cognitive and historical-comparative aspects”.

Введение

Проблема происхождения якутского героического эпоса затрагивалась со времен появления первых работ по олонхо. В. Л. Серошевский [1], П. А. Ойунский [2], Г. В. Ксенофонтов [3] первыми обратили внимание на южное происхождение якутского эпоса, но, не привлекая достаточно веского доказательного материала. В 1955 г. будущий академик АН СССР А. П. Окладников предпринял специальное изучение проблемы и обнародовал вывод о том, что «якутское олонхо первоначально сложилось на юге, далеко от Средней Лены, в то время, когда у его создателей не было социальной почвы для оформления позднейших циклических эпосов типа “Манаса” и “Джангара”, но предки якутов и родственные им племена уже оставили далеко позади древний строй материнского рода и вступили в эпоху развитого отцовского рода. Оформление олонхо протекало в условиях тесных культурно-исторических связей и постоянного взаимодействия предков якутов как с их ближайшими родичами, предками нынешних саяно-алтайских племен, так и с древними монголами» [4, с. 267–277]. Вывод основывался на широком привлечении фольклорного материала и достоверных сведений предшественников.

Для изучения проблемы происхождения якутского героического эпоса олонхо вывод А. П. Окладникова имел важное значение, так как он обозначил два направления изучения историко-культурных корней якутского эпоса: тюркского и монгольского. В любом контексте это был шаг вперед. Но правильно высказанное рассуждение о связи возникновения олонхо с этногенетическими процессами не дало ответа на вопрос, какой из этих источников был

первичным, основным для формирования олонхо. Несмотря на это, вывод А. П. Окладникова был подхвачен эпосоведами и в работах по якутскому эпосу надолго закрепились формулировка о «тюрко-монгольском» происхождении олонхо. С тех пор прошло около 70 лет, и в развитие данного определения не внесено ничего нового.

Магистральной задачей в решении этой проблемы, на наш взгляд, является системная и полная реконструкция исторической лексики олонхо, чтобы в конечном итоге понять, какая языковая почва (тюркская или монгольская) преобладала в формировании богатого языкового арсенала олонхо. П. А. Слепцов, предварительно рассмотрев «информативную» группу слов (традиционные эпитеты, общие места, формулы, архаизмы, собственные имена) в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина, предположил, что сущность олонхо берет глубокие истоки в монголоязычном мире, так как наряду с тюркской архаической лексикой в олонхо обнаруживается большой пласт (около половины) тюрко-монгольских и собственно монгольских параллелей [5, с. 344–345].

Монгольские заимствования в якутском языке, как объект исследования, в том или ином объеме были в поле зрения у многих исследователей – О. Н. Бетлингга [6], В. В. Радлова [7], Е. И. Убрятовой [8], С. Калужинского [9, 10], В. И. Рассадина [11, 12], Е. И. Коркиной [13], Н. К. Антонова [14, 15], Г. В. Попова [16, 17], Н. Н. Широковой [18], С. А. Иванова [19], Н. М. Иванова [20], Г. Г. Левина [21], А. Е. Шамаевой [22, 23, 24], Н. В. Малышевой [25, 26, 27], Я. Е. Старостиной [28], А. Е. Божедоновой [29] и др. Между тем, как отметила Е. Н. Афанасьева: «Многие вопросы остаются открытыми: отсутствует точный статистический (количественный) анализ (Е. И. Оконешников – 900 слов, С. Калужинский – 2000, В. И. Рассадин – 2500); отсутствует полная систематизация лексического материала; не разграничены ранние тюрко-монгольские заимствования от более поздних монгольских заимствований XII–XIII вв.; требует уточнения датировка времени влияния монгольского языка на якутский; не изучено влияние конкретных монгольских языков и диалектов на якутский язык. Одной из трудностей в решении вышеуказанных вопросов является недостаточность исторического материала» [30, с. 25–26].

Исторический факт существовавшего «когда-то» якутско-монгольского двуязычия, видимо, был неоднократным: 1) это, возможно, древние контакты тюркоязычных предков якутов ещё во времена, когда они проживали на «южной» прародине и тесно контактировали с монголоязычными этническими группами; 2) также можно предположить, что имеет место факт якутско-монгольского двуязычия, согласно распространенной теории о проживании на нынешней территории Якутии монголоязычных племен до прихода тюркоязычных предков якутов; 3) и очевидно, что якутский язык достаточно продолжительное время взаимодействовал с бурятским языком.

В решении вышеперечисленных вопросов и уточнения различных гипотез монгольского участия в этногенезе саха (якутов) очевидную ценность имеет язык эпических памятников, представляющий собой аутентичный источник богатейшего и образного эпического языка, в котором аккумулированы знания и жизненный опыт, многовековая народная мудрость. Якутский народ в течение многих веков идентифицировал себя с этой живой традицией, черпая в ней духовную силу.

Как пишет Э. Р. Тенишев: «Язык фольклорных произведений устойчиво сохраняет старые черты как наддиалектного, так и диалектного типов. Язык <...> фольклора почти не исследован. Необходимо систематическое изучение языка <...> эпоса и произведений фольклора, разработка методики такого исследования» [31, с. 123]. На наш взгляд, наиболее продуктивным для решения этой задачи является установление так называемых «темных мест», т. е. архаизмов и историзмов, «обладающих большой информативностью» [5, с. 344].

Объектом нашего исследования выбраны историзмы (архаизмы) олонхо – слова, вышедшие из употребления, связанные, в первую очередь, с жилищем и предметами утвари, одеждой, животными, животноводством, религиозными представлениями, социальными отношениями. Можно предположить, что данные лексемы употреблялись носителями языка в различные исторические эпохи существования якутско-монгольского двуязычия и были введены сказителями в лексический фонд олонхо. В наши дни в них хранятся фрагменты, «отголоски» древних времен.

Цель данного исследования – систематизировать историзмы олонхо и установить их параллели в монгольских языках, тем самым внести определенный вклад в прояснении вопроса об истоках формирования языка олонхо.

Лексемы-историзмы, имеющие параллели в монгольских языках, выявлены из Базы данных «Архаизмы и историзмы языка олонхо» (Свидетельство о регистрации базы данных № 2020622202 от 09.11.2020), составленной сотрудниками НИИ Олонхо СВФУ [32].

Методом компьютерного поиска в сформированном нами фонде текстов олонхо установлено 21 лексема-историзм, выявлены их семантические вариации и различные контексты использования в следующих эпических памятниках: *текстах центральной традиции* – 1) «Нюргун Боотур Стремительный» (П. А. Ойунский) [33]; 2) «Мюльджу Бёгё» [34]; 3) «Мюлджуёт Бёгё» [35]; 4) «Ала Булкун» [36]; 5) «Юрюнг Юёдюйээн» [37]; 6) «Нюргун Бёгё» [38]; 7) «Даадар Хара» [39]; 8) «Алаатыр Ала Туйгун» [40]; 9) «Хангалас Боотур» [41]; 10) «Кулун Куллустуур» [42]; 11) «Юёлэн Кырджыт» [43]; 12) «Ёлбёт Бэргэн» [44]; 13) «Кыыс Дэбилийэ» [45]; 14) «Уордаа Хаан» [46]; 15) «Аландаайы-Куландаайы» [47]; 16) «Эрэбил Бэргэн» [48]; 17) «Дыырай Бэргэн» [49]; 18) «Тойон Нюргун» [50]; 19) «Хара Нюргун» [51]; 20) «Тамаллаайы Бэргэн» [52]; 21) «Буура Дохсун» [53]; 22) «Сын Лошади Дыырай Бэргэн» [54]; 23) «Джырыбына Джырылыатта» [55]; *текстах вилуйской традиции* – 24) «Улуу Даарын» [56]; 25) «Ого Джулаах» [57]; 26) «Кёр Буурай» [58]; 27) «Адаам Саар» [59]; 28) «Тюмэн Тююрэй» [60]; 29) «Хабытта Бэргэн» [61]; *текстах северной традиции* – 30) «Хаан Джаргыстай» [62]; 31) «Кыыдааннаах Кыыс бухатыр» [63]; 32) «Кёнтөстөй Бёгё» [64]; 33) «Мас Батыя бухатыр» [65]; 34) «Эрбэхчин Бэргэн» [65]. Следует отметить, что данный программный метод упростил и ускорил процедуру лингвистической обработки большого массива эпических текстов.

1. Историзмы-названия животного мира

1.1 Луо балык ‘громадная рыба-дракон’

В якутском языке слово **луо** означает «громадный, могучий». Обычно встречается в языке олонхо при обозначении мифологического животного Нижнего мира **Луо балык**: *Тобус тороко тиистээх Луо хаан балык* ‘Почтенная рыба-дракон с девятью уцелевшими зубами’ [66, стлб. 2741]. Как считают фольклористы, рыба в эпосе является самым архаичным образом в порождении образа Дракона. Эволюционный процесс происходил от рыбы → ящера → птицы и т. д. [67, с. 182].

Так, в олонхо «Мюльджу Бёгё» (Усть-Алданский улус) описывается море Нижнего мира – Ютюгэн, где водятся рыбы-драконы **луо балык**: *Уолах тиит саба оботтоох луо балыга өрө адаарыһан үөскээбит <...> уордаах уоттаах байбал үтүкэт диэн ол буолар*. ‘Величиной с большую толстую лесину ненасытных **рыбин Луо** развелось <...> в этой огненной неистовой пучине Ютюгэн, говорят’ [34, с. 344].

В олонхо «Ала Булкун» (Амгинский улус) богатырь Нижнего мира абаасы Тимир Багырыс имеет жердь из костей **луо-балык**: *Тобус тороко тиистээх луо хаан балык үтүмэхтээх этим*. ‘Была у меня жердь, сделанная из девяти кривых зубов **луо-балык**’ [36, с. 88].

В северном среднеколымском олонхо богатырь Срединного мира Мас Батыя вовсе превращается в **железную рыбу-дракона** в поединке с другой железной рыбой-драконом Нижнего мира: *Бу истэбинэ биир иннинэн-кэннинэн сэлгизхтээх, төттөрү-таары хадайдаах тимир луо балык утары көрсө түстэ. Маны көрөөт, Мас Батыя эмиз төттөрү-таары сэлгизхтээх тимир-луо балык буолан утары хайыста*. ‘И тут попалась ему навстречу железная **рыбина Луо** с плавниками снизу и сверху, с острыми спереди и сзади. Завидев это, Мас Батыя вмиг обернулся в такую же **железную рыбину Луо** с плавниками снизу и сверху’ [65, с. 118].

В другом северном олонхо «Кёнтөстөй Бёгё» (Булунский район) встречается второстепенный образ старухи **Рыба Ёлюю Луо**, живущей на краю Южного неба. В сюжетной линии олонхо она 1) крадет дочь сестры главного героя; 2) учит небесную девушку айыы Сэрэлимэн Куо волшебству [64, с. 202–203]. Таким образом, **Луо балык** ‘рыба-дракон’ в олонхо является устойчивым и распространенным образом в эпической системе якутов.

Слова **луу, улу, луг** в значении ‘змея, дракон’ известны как в монгольских, так и в тюркских языках: х.-монг. **луу**, калм. **лу**, стп.-м. **луу** ‘дракон’ [12, с. 555], уйг. **лу, луо, лон**, чагат. **луй йылы** ‘год дракона’, с.-юг. **лу, улу, олу** ‘дракон’, тув. **улу** [68, с. 318], туркм. устар. **лув** ‘рыба’ [16, с. 70].

Эти тюркские и монгольские слова-обозначения ‘дракона’, по всей видимости, относятся др.-кит. *loŋ*, ср.-кит. *lōny* ‘дракон; император; императорский; высочайший’, кроме того зафиксирована интересная деталь *loŋ* – это «неизвестный город, где, согласно Ши цзи и Хань шу, предводитель сюнну (многими исследователями считается предками древних якутов – Р. А., Р. К.) каждый год собирал свой двор и устраивал важные жертвоприношения (совр. чтение *long*)» [69, с. 84].

Как отметил В. И. Рассадин, бытование слова *луу, улу, лун* в современных тюркских и всех монгольских языках связано с названием 5-го года 12-летнего животного цикла (календаря) [12, с. 555]. В традиционной культуре якутов данный календарь по животному циклу отсутствует или подзабыт в очень давние времена.

Е. С. Сидоров считает также якутское *луо* заимствованием наших предков из китайского языка [70, с. 18]. При этом С. Калужинский якутскую лексему *луо* относит к монголизмам [9, с. 53]. Как нам кажется, мифологема *луо* ‘дракон’ привнесена в якутский язык предположительно через «какой-то» монголоязычный источник-посредник. По одной версии другой образ змея-дракона в олонхо (*Алын Могойддоон*) происходит от якутского слова *мобой* ‘змея’, которое считается очевидным монголизмом < монг. *moγai*, калм. *moγǎi*, х.-монг. *mogē* ‘змея’ [9, с. 41].

1.2 Тэбиэн ‘верблюд’

Как считают исследователи, якутская лексема *тэбиэн* ‘верблюд’ – очевидный монголизм. По мнению А. В. Щербак, якутский *тэбиэн* или *хоро тэбиэн* (верблюд) является поздним заимствованием от древнемонгольского *темеген* (верблюд) [71, с. 104]. Схоже также с бурятской лексемой *темеен* ‘верблюд’ [66, стлб. 2611]. У общетюркской лексемы *deve* ‘верблюд’ произошёл внутренний семантический (механический) сдвиг → *таба* ‘олень’. Как правило, у представителей огузских языков все гласные слова переходят в заднерядные, как в *‘tanry, taγara, taγara’* [72, с. 327].

В языке олонхо историзм *тэбиэн* ‘верблюд’ встречается в следующих случаях:

1) как еда, пища людей Срединного мира: *Куобах кыылтан тэбиэнигэр дылы тобус кулугулаах сул туос остуолга ажалан хоторон тус иннилэригэр туора тардан кэбистилэр*. ‘На стол с девятью защелками-запорами, покрытый чисто-белой берестой, сплошь выставили мясо на любой вкус от зайчатины до верблюжатины прямо перед ними’ [34, с. 44];

2) как страна верблюдов, откуда приезжает богатырь айыы: *Уоку-чуоку сураххар эттээх атым ыран, эдэр бэйэм кырдьан, тэргэн ый тимэбиттэн тэбиэн дойду энэриттэн нэишилэкэ кэллим*. ‘К славе твоей великой – конь мой сильный исхудал, молодой я состарился, с луны полной самой вот так долго ехал, из страны верблюдов дальней еле приехал’ [36, с. 124];

3) как средство передвижения богатырей абаасы: *Хоро тэбиэн аттаах Ытык Кыйбырдаан дизэн киһи күтүөт буолан кэлиэбэ баар этэ*. ‘Ожидали прибытия жениха – (богатыря абаасы) Ытык Кыйбырдаана верхом на верблюде’ [62, с. 69]; *Ус хос тимир эһээгэ түүлээх тиистиин килэйэр тимир тэбиэн кыыл аттаах* ‘Верхом на железном верблюде с хищным оскалом, с всклокоченной железной шерстью в три слоя’ [56, с. 216];

4) в составе эпической формулы времени: *Биир тэргэн ый сангатыгар, тэбиэн күн өтүөтүгэр* ‘В начале полнолуния, в середине дня тебен (верблюда)’ [37, с. 39]; *Тэргэн ый ыпсыытыгар, тэбиэн дьыл билиитигэр* ‘на исходе полнолуния, в начале года тебен (верблюда)’ [38, с. 84]; *Тэбиэн дьылым ыпсыытыгар, тэргэн ыйым билиитигэр* ‘На исходе года тебен (верблюда), в начале полнолуния’ [38, с. 182].

Как отметил Е. С. Сидоров, данные эпические формулы в олонхо встречаются часто, семантика *тэбиэн* ‘верблюд’ свидетельствует о древних связях предков якутов с народами Средней и Центральной Азии, для которых верблюд символизировал культ солнца [73, с. 15]. По мнению историков-этнографов, в раннем железном веке двугорбый верблюд был тотемом некой группы ираноязычных кочевых племен, живших на территории степей Казахстана, прилегающих районов Средней Азии, и, возможно, Южной Сибири [74, с. 119]. Видимо, через эту группу ираноязычных кочевых племен в духовной культуре народов Средней Азии был распространён образ священного зверя верблюда, связанный с культом солнца. Возможно, якутское выражение *тэбиэн күн / тэбиэн дьыл*, связано с ними через «какой-то» монголоязычный источник-посредник. Также не исключено, что оно связано с зороастрийским

(солнечным) календарем, в котором образу тотемного верблюда отведено отдельное исчисление (год верблюда);

5) в составе эпической формулы времени Сотворения мира: *Тэгэл ийэ дойдум тэбиэн кыыл тилэбин түүтүн курдук тэнийэн-тэлгэнэн испитэ үһү*. 'Дальние края страны моей начали расширяться-растягиваться подобно шерсти на ступне верблюда' [39, с. 24];

6) часть тела верблюда как деталь боевого оружия: *Тэбиэн кыыл* *изнин ингиирэ киристээх* 'С тетивой из брюшной мышцы верблюда' [40, с. 93]; *Тэбиэн кыыл тэбинэр уллунун унуобун курдук тимир болгуо сүллүгэстээх* 'С грубой железной колотушкой, похожей на ступяную кость верблюда' [40, с. 320];

7) как образ сравнительной словесной конструкции: *Улуу Мангаас сыһыым дьоллоох булунар, дьогдьойор саалыгар тэбиэн оботун курдук тинэнгэлэрдээх*. 'С подобными верблюдам – трехлетними телятами на прекрасной возвышенности долины моей Улуу Мангас, в выступающей середине её' [56, с. 29]; *Тэбиэн кыылы тэннээн көрдөххө түөн саба буолан чүөчэйэн көстөр ньэлэмэн тиэргэннэннэ*. 'По сравнению с верблюдом на моксу смахивающее появилось шаткое широкое подворье' [41, с. 49]. Как верно заметила С. Д. Львова, «образы для сопоставления никогда не подбираются случайно или приблизительно, они хорошо знакомы и сказителю, и слушателям, а состав образов сравнений отражает реальный мир, в котором живет народ-носитель эпоса» [75, с. 136].

Таким образом, лексема *тэбиэн* в якутском олонхо является отголоском тех исторических времен, когда предки якутов тесно контактировали с народами Средней Азии, также, можно предположить, что она привнесена в тюркоязычный язык олонхо через монгольский источник.

2. Историзмы, обозначающие социальные отношения

2.1 *Өлбүгэ* 'ясак, дань, подать'

В словаре Э. К. Пекарского у якутского историзма *өлбүгэ* отмечено два значения: «1) ясак, дань, подать; общегосударственные подати и повинности; тягло (полная подать на землю). 2) тягло (мера земли); пай, надел (удел) земли (ср. өлүү), земельный надел (большой, средний, малый); надельный сенокосный пай, надельная единица (там, где покосы оцениваются на возы)» [66, стлб. 1929]. М. Рясянен якутскую лексему *өлбүгэ* возводит к монгольской *өглигэ* 'дань, подношение' [68, с. 371].

В олонхо обычно данью (*өлбүгэ*) облагают жители Нижнего мира (богатыри-*абаасы*) жителей Верхнего мира или небесные богатыри-*абаасы* всех жителей трех миров: *Үөһээ бөбөнү өлбүгэнэн бүтэрбит* <...> *арсыын туора тиистээх Арсан дуолай обонньор* 'Старик Арсан Дуолай с торчащим на аршин кривым зубом <...> извёл податями всех небесных обитателей' [36, с. 54]; *Үөһээ бөбөнү өлбүгэтин эһэргэ Үс Күлүк Бүдүрүйбэт Бүгүстээн Хара (диэн)* '(Предназначенный) извести податями всех небесных обитателей с тремя тенями Неспотыкающийся Бюгюстэн Хара' [34, с. 74]; *Үс күүстээх күтүр халлаан уола Күөнчү Бөбө үс дойдуну өлбүгэлээн, үүнэн-үөскээн олоодобуна* 'Когда силу троих имеющий сын безжалостного неба Кёнчю Бега жил-наживался на подати от всех трех миров' [58, с. 245].

2.2 *Сугулаан* 'сбор, собрание'

В олонхо «Кулун Кулустуур» историзм *сугулаан* фигурирует как дом-юрта (*сугулаан дьизэ*), где происходит собрание сорока четырех белых господ и предводителя высших сил Юрюнг Ар Тойона: *Бу киирэннэр – түөр уон түөрт хос кыһыл көмүс дьизэлэрин түгэх өттүгэр сугулаан дьизэ баар эбит. Онно киирэннэр ным гынан хааллылар (Үрүҥ Аар Тойон уонна түөр уон түөрт добуолу тойоттор)*. 'Сорок четыре тойона следом за ним пошли в дом. В глубине золотого дома из сорока четырех комнат оказалась комната-суглан – туда они и зашли' [42, с. 51]. Также лексема *сугулаан* в олонхо используется в значении 'шум, шумный': *Сугулааннаах сугурук содуомун онорботуннар* 'Содом кулаков дерущихся пусть не создают' [36, с. 55].

Якутский историзм *сугулаан* 'сбор, собрание' (родовое, наследное собрание; дом родового управления) имеет параллель в монгольских языках: бур. *суглаан* 'собрание', монг. *цуглаан* 'митинг, сходка' [76, с. 102], монг. *чуклабан* 'собрание', монг. *чуклабан*, *чибулбан* 'собрание' [9, с. 25]. В Древнетюркском словаре зафиксирована лексема *чуулан* 'почётный титул у карлуков', также имеется соответствие в эвенкийском: *суглаан* 'съезд, большое собрание'. Вместе с тем С. Калужинский якутскую лексему *сугулаан* относит к монголизмам [9, с. 125].

3. Историзмы-названия жилища, деталей устройства

3.1 *Мо́бол ура́һа* ‘жилище, ураса’

В олонхо часто встречается историзм *мо́бол дьыэ* = *мо́бол ура́һа* – «большое, богато украшенное узором летнее якутское жилище конусообразной формы, ураса» [77, с. 274]. Нами установлены следующие его употребления в текстах олонхо:

1) Во многих случаях выступает жилищем людей Срединного мира: в олонхо «Юёлэн Кыырджыт» (Намский улус): *Тобус сириэн тобойдоох туос мо́бол ураһаны туруору анһан кэбистилэр*. ‘Поставили стоймя огромную берестяную урасу с девятью изгибами’ [43, с. 29].

В олонхо «Мюльдэю Бёгё» (Усть-Алданский улус): *Устүү курдуулаах үрүҥ туоһунан үлүйэн кизгэппит тобус сул мо́гол туос ураһа баара*. ‘Девять огромных трехъярусных ураса, покрытых добела вычищенной берестой были’ [34, с. 66].

В олонхо «Ёлбёт Бэргэн» (Таттинский улус): *Онтон тиийэн кэллилэр аҕаларынаахха Дьура бөбөбө, үс курдуулаах мо́гол ураһаны тутан кэбистилэр, аал уоту отуннулар, алаһа дьэни ахталытан тоһуйдулар*. ‘Потом прибыли к отцу (с матерью) Джура Бёгё, возвели огромную трехъярусную берестяную урасу, развели огонь в очаге’ [44, с. 87].

2) В олонхо Сунтарского улуса «Адаам Саар бухатыыр» описывается как жилище обитателей Верхнего мира: *Сэттэ накааттаах сырдык кизҥ кириэстибийэ халлаан кэдээлигэр түөрт уон туос түгэхтээх, отут туос ортолоох, үс туос үөлэстээх үс бөбөх көмүс курдуулаах, тэһэ быһыы чикэлээх, ойо быһыы ойуулаах сулуууда мо́гол ураһаҕа тиийиэбин*. ‘Во впадине светлого широкого неба с семью накатами найдешь большую слюдяную урасу с сорока берестяными настилами, с тридцатью берестяными слоями по середине, с дымоходом из трех берест, с тремя обхватами, подобными золотым браслетам, с чекой с резными орнаментами, с резными узорами’ [59, с. 59].

3) Часто используется как образ сравнения в олонхо «Мюльдэю Бёгё» – в описании громкой славы имен родителей богатыря племени айыы: *Күөйүмтэбэй Күн Сыралыман Тойон <...> Аан Дархан Хатын ойохтоох <...> ибил-дьибил сурахтара орто буор түөрт улаҕатыгар үс курдуулаах мо́бол дьыэ саҕа добун халарык буолан илгистибит*. ‘И мало-помалу в четырех концах Среднего мира подобно большому урагану, величиной с трехъярусную берестяную урасу, разнеслась слава о Кёйюмтэгэй Кюн Сыралыман Тойоне с женой его Аан Дархан Хатын’ [34, с. 25]; в описании внешности богатыря айыы: *Үс курдуулаах мо́гол ураһа дьыэ саҕа, үс кырыылаах үрүҥ көмүс киһи сүүрдэн тиийэн кэлэн* ‘Примчался верхом трехслойный (трехгранный) серебряный человек ростом с трехъярусную берестяную урасу’ [34, с. 160]; в описании мифической птицы – сокола: *Моонььугар бойбордоох мо́гол ураһа саҕа улахан аалай мохсоһол кыыл, аар түһүлгэ маһыгар олонор баран икки алтан чааскы курдук аналлаах харабынан адыылаан көрөн олорор эбит*. ‘Огромный алый сокол с белой полоской вокруг шеи, сам величиной с берестяную урасу сидит, оказывается, уставившись на него своими пронизывающими глазами с медную чашу, на священном дереве посреди поляны’ [34, с. 409].

С. Калужинский якутское слово *мо́бол/мо́гол* связывает с этническим самоназванием монгол. Якутская лексема *ураһа* – очевидный монголизм: бур. *урса* ‘чум, шалаш, конусообразный шалаш’ [78, с. 252].

3.2 *Уорук* ‘дом (юрта) с хорошими удобствами’

В олонхо одним из наименований жилища людей Срединного мира является *уорук* – «дом (юрта) с хорошими удобствами, лучшей постройки» [66, стлб. 3047], «большой, просторный, хорошо обставленный дом (жильё, жилище)» [78, с. 219].

Например, используется для описания жилища удаганки Күн Толомон Ньургустай из олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур»: *Көннүгүн көрүлүү турар көндөй көмүс уоруктаах эбит*. ‘Есть у нее оказывается жилище сплошь из золота, которое само за собой смотрит и со всем справляется’ [42, с. 116]; дом родильницы Срединного мира Старухи Далбардаан из олонхо «Хабытта Бэргэн»: *Илин диэки энгэринэн киэрэр ааннаах, хоту өттүнэн хотонноох, көмүс уорук күндээрен көстүө*. ‘Издаലെка увидишь золотом играющее жилище, со входной дверью с восточной стороны, с хотоном (хлевом для скота) с северной стороны’ [61, с. 74]. Главная героиня из одноименного олонхо «Кыыс Дэбилэй» просит у верховного божества Джылга Хаан Тойон отправить в Срединный мир семь небесных мастеров для возведения жилища, создания

семейного очага: *Чэбдик халлаан үрдүгэр үөскээбит сэттэ дэбил манан уустаргын ыытан, көй уорук дьийэ туттарыа диэммин көрдөһө турабын* ‘Семерых искусных белых своих мастеров, на чистом небе живущих, пошли, просторный удобный дом помощи построить, прошу тебя’ [45, с. 258].

Якутский *уорук* исследователи обычно сравнивают с тюрк. *обрук* ‘овраг, ущелье’. Однако Н. К. Антонов считает его основой монгольского происхождения от монг., бур. *уурхай* – 1) ‘копи, рудник, шахта, прииск’; 2) ‘гнездо (беличье)’ [14, с. 84].

3.3 *Үгэх* ‘чулан в юрте’

В словаре Э. К. Пекарского *үгэх* «кладовушка (кладовушка) внутри юрты, чулан в юрте у входа (ср. чулаан); кладовка в левой половине дома, поставец; небольшой огороженный досками чулан, на северной стороне юрты против уна орон, где хозяева в сундуках или шкафах помещают свое платье, лучшее свое имущество» [66, стлб. 3105]. Схоже с бурятским *ухук* ‘шкаф’, монгольским *үкег* ‘ящик, сундук’.

В олонхо лексема *үгэх* упоминается как кладовка родителей богатыря племени айыы: *Үс куннук сиртэн күлүмүрдээн көстөр холобурдаах өрөгөйдөөх үтүө үгэхтээх эбит*. ‘С расстояния трех дней пути стоит поблёскивает знатный его **чулан**’ [34, с. 36]. Обычно в нем живёт прислуга: *Үс кыыс оёо баара үгэх таһыттан өрө матарыйан кэлэннэр* ‘Три девушки-прислужницы, выпитив живот, пришли (подошли) со стороны **чулана**’ [33, с. 176]. Также историзм встречается в устойчивой эпической формуле: *Бэттэрэ биллэриkkэ түстэ, үтүөлэрэ үгэххэ түстэ, хоһууннара хотонно куотта*. ‘Лучшими казавшиеся кинулись к лавке-нарам у входа в юрту, смелыми слывшие – к **чулану**, храбрыми считавшиеся бросились в хотон’ [46, с. 204].

3.4 *Аранас* ‘маленький амбар, поставленный на деревянные столбы; лабаз’

Историзм *аранас* имеет два значения: 1) маленький амбар, поставленный на деревянные столбы; лабаз; 2) могильный лабаз, на который древние якуты клали тела почитаемых покойников в гробах. Сравнивается с монг. *аранга* ‘вышка’ [79, с. 530], монг. *аранга* – 1) ‘помост, навес; вышка-помост (для охоты на диких зверей)’; 2) ‘вышка’ [17, с. 83].

Про *аранас* П. А. Ойунский пишет следующее: «*Аранас* упоминается в олонхо, причем он имеет три назначения. Во-первых, *Аранас* ставили для великих богатырей из *абаасы аймага*, прибывших на ысыах. В этом случае *Аранас* – почетное место для сидения. Во-вторых, *Аранас* ставили для убитого/покойника; это делали для того, чтобы пригласить из верхнего мира “*айыы намысын удагаттары*”, а этим удаганкам нельзя было касаться нечистой, грешной земли. И, наконец, в третьем случае *Аранас* ставили для защиты от зверей тела погибшего в бою богатыря с целью, когда пройдет срок его заклатья, пригласить/позвать тех же удаганок. В этом случае *Аранас* – временная могила. С принятием христианства, *Аранас* ставили для погребения шаманов и удаганок. *Аранас* не был массовым способом погребения умерших» [3, с. 44].

Из фонда текстов олонхо нами выписаны следующие упоминания *аранас* в олонхо:

1) *Аранас* в олонхо часто фигурирует как место сидения/лежания героев как положительных, так и отрицательных: *Алталаах атыыр сылгы саба алтан сарай аранаһыгар тахсан олонор баттаһын тараанан күөгэйэ олоордо (Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр)*. ‘(Кыыдааннаах Кыыс Богатырка) взобравшись и усевшись, расположившись на возвышавшемся **арангас** высотой с шестигодовалого жеребца, расчесывала плавно свои волосы’ [63, с. 149]; *Абыс атахтаах алтан арангаска арбаа халлаан уола абыс хос мэишилээх Аан-Арбалдьын бухатыыр күтүөттээн күөкэллэн олоорор ибит*. ‘На **золотом арангасе** о восьми подпорках расположился-расселся, говорят, прибывший свататься сын западного неба восьмиголовый Аан-Арбалджын богатырь’ [65, с. 92]; *Тыын иһиллиир, тымыр баттыыр Тынгырахтаах Дыбырдаай ыабыс харабалаах алтан аранаһын үрдүттэн алтахтаан түстэ*. ‘Душу губящий, жизнь отягощающий Тынгырахтах Дыбырдаид спустился бычьим шагом со своего **золотого арангас** с берестяным ведром вместо запора (задвигжки)’ [43, с. 101].

2) В олонхо «Кулун Куллуштуур» (Чурапчинский улус) подробно описывается процесс сооружения и обустройства *аранас* для сына Кулун Куллуштуур, где он будет отдыхать и принимать пищу: *Унго диэки алта бабаналаах, сэттэ мас систээх, абыс мас адарайдаах, тобус мас туорайдаах бэрт диэн бөбө гына аранас онгоро охсубуттар*. Оол үрдүгэр тобус бугул

локуора күөх оту таһааран күөгэччи тэлгэппиттэр, абыс эһэ тириитэ тэлгэх кэбиспиттэр, тобус буур тайах тириитэ олбох уурбуттар. Абыс арыы хатын туоһун хастаан, **арангас** үрүт өттүнэн ардах ылбат, самыыр тэстибэт гына сабыы онгорбуттар. ‘Очень прочный **арангас** (сооружение на столбах для хранения запасов пищи и одежды: почетное возвышение) на столбах из шести деревьев, с перекладами из семи бревен, с настилом из восьми бревен. Подняли на него девять копен зеленой травы, пышно её набросали, разостлали постель из восьми медвежьих шкур, положили подстилку из шкур девяти лосей-самцов. Над **арангасом** – как бы дождь не просочился, как бы сырость не проникла – соорудили навес, содрал для этого бересту с берез восьми березовых рощ’ [42, с. 207].

3) В олонхо «Аландаайы-Куландаайы» (Амгинский улус) **арангас** – это золотой помост на восьми столбах, где восседающую на почетном возвышении строптивую богатырку Срединного мира Кыыс Ньургун охраняют богатыри, облаченные в серебряные доспехи: *Kiһи кирилизһинэн тахсар абыс атахтаах алтан арангас анныллыбыт. Ол үрдүгэр бастарыттан атахтарыгар дизэри өбүлдьүйбэт үрүг көмүс куйахтаах дьон төттөрү-таары хаама сыльдьаллар*. ‘Был возведен **золотой помост** на восьми столбах, на который можно подняться только по лестнице. По нему сновали взад-вперед люди, с ног до головы облаченные в серебряные доспехи’ [47, с. 128].

4) В олонхо «Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр» (Верхоянский улус) главная героиня поручает своим подчиненным соорудить **арангас**, куда должны спуститься с небес сорок один родственник небесного богатыря Сына Господина Юргэл (Плеяда) Орой Хара, для участия в обряде сватовства с сестрой Кыыдааннаах Кыыс бухатыыр – Кюн Туналынгса: *Түөрт уон биир бараа түнүр түһэр аранаһын оҕус*. ‘Сооруди скорей **арангас** для 41-го бросающего темные тени родственника’ [63, с. 156].

5) В олонхо «Ёлбёт Бэргэн» (Таттинский улус) встречается, на наш взгляд, распространенный во многих странах мира геронтоцид – древний обряд умерщвления пожилого, дряхлого, болезненного человека, чтобы избавить себя от тяжелой обузы, а самого старика/старуху от излишних и долгих страданий. Так, в данном олонхо пожилая приемная мать просит любимого сына богатыря Срединного мира Ого Тулаяха перед его отправкой в богатырский поход (в поисках своей суженой) захоронить на лабазе её золотые кости (*алтан унуохпун аранастаа*). Сын исполняет её волю: *«Мийигин алтан унуохпун аранастаамына, көмүс унуохпун көтөбүмнэ бардын дуо?» – диэн эттэ эмээхсин. «Э, кырдык даҕаны!» – диэн төннөн кэллэ. «Дьэ, эйигин алтан унуохпун аранастыам дуо?» – диэн баран мойньоох баһын быһа охсон кэбистэ эмээхсини. Ол гынан баран икки салаалаах хатын маска кыбыта аһан кэбистэ. Ол гынан баран, «бырастый, ийэ!» диэн баран бара турда*. ‘Старуха говорит: «Неужто ты уйдешь, не соорудив **арангас** для моих драгоценных костей, не захоронив мои золотые кости?». «И правда!» – воскликнув, он вернулся: «Как же не сделать **арангас** для твоих драгоценных костей?», – проговорив, отрубил голову старухе. Затем воткнул между двух ветвей березы. Затем сказав: «Прощай, матушка!» отправился в путь’ [44, с. 30].

3.5 Көхө ‘крючок, крюк’

Якутская лексема **көхө** имеет два близких значения – это: 1) прочный деревянный гвоздь, на который вешается одежда и другие предметы домашнего обихода, вешалка; 2) крючок, крюк. Срав.: с п.-монг. *гөки, гохо* ‘крюк, шест с железным крючком на конце’ [80, с. 409]. Обычно встречается в описании детали устройства юрты-жилища родителей богатыря племени айыы или самого главного героя: *Бу кэһниттэн уотун икки өттүгэр икки остуолбаны туруоран кэбиспит да, икки тимир көхөнү саайан бэлэмнээн кэбиспит*. ‘Дядя поставил с обеих сторон от огня два столба, вбил в них два железных крюка’ [42, с. 273].

3.6 Сорбо ‘жёлоб на дне детской колыбели’, ‘глиняная трубка’

В олонхо лексема **сорбо** встречается в двух значениях: 1) глиняная трубка, вставляемая в горновое окно, фурма; 2) жёлоб на дне детской колыбели для стока мочи. Сравнивается с монг. *цорго* ‘горлышко (чайника), перегоночная трубка’, монг. *чорбо* ‘труба для двоения или выщеживания вина’, бур. *сорго* ‘винокурная труба’, тюрк. *сорба* ‘воронка’, *шорба, чорбо* ‘дугообразная деревянная труба, употребляемая при выкуривании вина из молока, трубы для дистиллирования водки, кран у самовара’ [66, стлб. 2283; 81, с. 533].

Родоначальники Срединного мира изготавливают детскую люльку с жёлобом-*сорбо* из коры белой берёзы для младенца – будущего богатыря айыы, защитника своего племени: *Биһик онгорон билгэрэннээтэ, сорбо онгорон сордонно*. ‘Мастеря люльку провозился, приделывая жёлоб замучился’ [33, с. 25]. Также в олонхо глиняная трубка *сорбо* участвует в описании носа кузнеца Нижнего мира, у которого проходят богатыри физическое и магическое закалывание: *Буор сорбо саба мурун хонтос гынна*. ‘Высунулось вверх носище (размером) с глиняную трубку’ [40, с. 248].

4. Историзмы-названия предметов утвари

4.1 *Сар иһит* = *саар иһит* ‘лукошко, берестяной туясок’

В олонхо часто упоминается посуда людей Срединного мира *сар~саар~саар ыаҕас (иһит)* «сосуд средней величины из сшитых вместе берестяных полос (часто вмещает 5 ведер); лукошко; берестяной туясок» [66, стлб. 2094]. Например, в олонхо «Мюльджо Бёгё», старуха-рабыня Симэхсин по суровому велению своих хозяев помещает новорожденного ребёнка калеку (будущего богатыря Мюльджо Бёгё) в *чащу сар-иһит*, сверху присыпает сеном, мелким хворостом и оставляет «паразита» в навозной яме, где он пролежит без движения тридцать лет: *Ус кулгаахтаах саҥа сар иһити эмээхсин саҕастаан аҕалан оттору-мастары кытта биһи баҕады туюдуон туххары дэлиби симэн кэбистэ*. ‘Старуха притащила новую с тремя ушами *чащу сар-иһит* и затолкнула паразита в эту посуду, полностью прикрыв сеном, мелким хворостом’ [34, с. 52].

Якутская посуда *сар иһит* = *саар иһит* сравнивается с бурятским *сара* ‘чаша’ [81, с. 83].

4.2 *Матаар* ‘большой деревянный кубок’

В олонхо *матаар* (большой деревянный кубок с богатым узором, изготовленный из ствола молодой березы, предназначенный для питья кумыса) символизирует изобилие и богатую жизнь людей Срединного мира. Имеет параллель в бур. *матаар*, монг. *бадар*, орд. *батар* ‘чаша’ [77, с. 247]. Обычно используется как ритуальная посуда на национальном празднике-Ысыах: *Туйгун ыһыах онгордулар, матаар айаҕы кэҕкэлэттилэр*. ‘Устроили лучший праздник ысыах, расставили деревянные кубки матаар’ [35, с. 111].

Богатый узор *матаар* также вырезают на священной коновязи-*сэргэ*: *Бастын киһи кэлэн атын баайдын диэннэр матаар ойуу баттааһыннаах, бабыгыры оморор бар өксөкү барыллыа кыыллаах бастын байбарыын манан сэргэни байбааччы анныбыттар эбит*. ‘Чтоб почитаемый человек с дороги устав, лошадь свою привязал, *узором-матаар* отчеканенную, клекочущей двуглавой птицей-*ёксёкү* наверху украшенную белую коновязь водрузили, оказывается’ [55, с. 111].

4.3 *Симиирчэх* = *симиірчэх* ‘кожаный мешок или сумка’

В якутском языке *симиірчэх=симиірчэх* это «небольшой кожаный мешок или сумка, для хранения или временного держания кумыса и других жидкостей» [66, стлб. 2228], «кожаный сосуд для хранения кумыса (маленького размера)». Сравнивается с бур. *хаба* ‘сосуд (для жидкостей)’ [81, с. 401]. В олонхо часто упоминается как посуда людей Срединного мира: *Симиір өттүттэн симиірчэбин ылбытым*. ‘Из кожаных *симиіров* взяла симиірчик’ [36, с. 34].

4.4 *Тахтай* ‘берестяной чуманчик’

В олонхо также часто встречается наименование другой посуды: *тахтай* «берестяной чуманчик для варки клея, берестяная клеянка» [66, стлб. 2607]. Иногда этот историзм участвует в описании главного персонажа: *Чаан алгый курдук бастаах, тахтай курдук көбүстээх, чабычах курдук көбүстээх (новорожденный Мюльджо Бёгё)*. ‘У него голова с большой котёл, спина как *тахтай* (берестяной сосуд для варок клея), спина как чабычах (небольшой берестяной сосуд)’ [34, с. 51].

Якутская лексема *тахтай* ‘берестяной чуманчик для варки клея, берестяная клеянка’ [66, стлб. 2607] имеет параллель с монгольской *daqtai* ‘кружка из бересты’ [10, с. 328], хакасской *тахтай* [83, с. 38], алтайской *тектей* ‘деревянная кадка для хранения зерна’ [82, с. 309], и, видимо, происходит из монг., х.-монг. *tagdê* ‘казаться низеньким и коротким’ [9, с. 59] = як. *тахтай*- ‘быть низеньким, одетым в кургузую одежду’.

5. Историзмы-названия одежды

5.1 *Хампа* ‘китайский шёлк (атлас)’

Историзм *хампа* в словаре Э. К. Пекарского зафиксирован как «канфа, толстая одноцветная китайская ткань; китайская пеньковая материя для женской одежды» [66, стлб. 3287]. Находит

параллель в монг. **хамба** ‘первосортный шёлк’, в тюрк. **канма, камба** ‘китайский шёлк’ [84, с. 271].

В текстах олонхо **хампа** ‘китайский шёлк (атлас)’ встречается как:

1) Деталь облачения небесной удаганки *бытырыыс* ‘бахрома, кисти’ из китайского шёлка: *Күн Толомон Ньургустай удабан – харытынан охсуллубут хампа бытырыыстаах, сототунан охсуллубут солко бытырыыстаах кыһыл көмүс кыыһаанын кыыгыначчы иилинэн кэбистэ*. ‘Удаганка Кюн Толомон Ньургустай – натянула она на себя бренчащее золотом облачение своё, с канфовыми кистями до запястья, с шелковыми кистями до колен’ [42, с. 124]. Также лексема **хампа** ‘китайский шёлк (атлас)’ обнаруживается в описании одежды небесных удаганок и шаманов: *Халлаан хайаҕаһынан, былыт быыһынан аҕыс айыы дьаргыл удаҕаттара, тобус күн дьөллүүт ойууттара <...> солко бытырыыстара сотолоругар эриллибит, хампа дьаарай бытырыыстара харыларыгар сөрүөстүбүт*. ‘Сквозь расщелину неба, меж облаков появились восемь звонких удаганок айыы, девять шаманов-приспешников солнца, **шелковой бахромой** по голень обвитые, в руках запутавшимися канфовыми кистями’ [60, с. 110].

В олонхо «Эрэбил Бэргэн» описывается как небесная удаганка Кыыс Нуогай одевается в самую лучшую, дорогую женскую одежду из меха, помимо своего шаманского облачения: *Кистэлэн чуулааныгар күөгэйэн-нухайан киирэн киис киэнэ киргиллээжинэн, бэдэр киэнэ бэрдинэн, буюбура толбоннообунан, саһыл саһахтаабынан, кырынаас киэнэ кыппахтаабынан таннан баран, бу тас өттүнэн харытынан охсуллубут хампа бытырыыһын, кыһыл көмүс кыыһаанын кыыгыначчы иилинэн кээспит*. ‘Плавню войдя в свой потайной чуланчик, нарядилась в отборные соболя, в лучшие рысьи меха, в блестящие бобровые меха с отливом, в меха из цельных лисьих шкур, из горностая с черными пятнами на кончике хвоста, поверх всего этого накинула по рукам обвивающие **канфовые кисти**, золотые звенящие (шаманские) подвески’ [48, с. 212].

2) Сюжет олонхо «Улуу Даарын бухатыр» (Олёкминский район) заканчивается устройством *Саргы ыһааҕа* (букв. Ысыах победы) в честь возвращения главного героя, восстановления мирной жизни в Срединном мире. Это торжество описывается как *Омоллоон уйгута, Таркаайы чалларыына, Эргистэй ыһааҕа* – букв. Изобилие Омоллона, пиршество Таркай, Ысыах Эргистэя. Участники празднования – люди Срединного мира изображаются как одетые в лучшие наряды из шёлка: *Солколоох танастаах субуруспут, синньэлээх танастаах сиэттиспит, хампа танастаах ханыыласпыт*. ‘Потянулись в шелка одетые, говорят, взявшись за руки пошли носящие одежду, отделанную оленьим мехом, говорят, **в канфу нарядившиеся** пошли рядами, говорят’ [56, с. 252].

3) **Хампа** ‘китайский шёлк (атлас)’ выступает как компонент устойчивой эпической формулы обозначения времени Сотворения мира: *Кытаайыскай табаар кылбаччы суобуна, ассынай танас адыас мэлигир эрдэжинэ, хампа-торбо танас хастыы суох эрдэжинэ*. ‘Еще, когда китайского товара не было совсем, аршинами материи в глаза не видели, **канфовой ткани** отродясь не было’ [47, с. 44].

4) Ценные и почитаемые деревья Срединного мира – берёза и берёзовая роща сравниваются олонхосutom с образом богато одетых в шёлковые наряды достопочтенных госпож – женщин Срединного мира: *Хампа-турбэ танастарын таннныбыт хатын дьахталлар, ханкыр-ханкыр кэпсэтэ-кэпсэтэ, хаамсан ханалдьыһан иһэллэрин курдук, хатын мастардаах эбит*. ‘Подобные статным женщинам **в шелка разодетым**, с ворчливым ропотом важно шествующим, берёзы есть у неё, оказывается’ [45, с. 78]; *Хангалас улууһун дьахталлара дьааһыктаах хампа солколорун хаалларбакка таннан, урууга ыһаахха бардыбыт диэн бааралаан хаамсан, лагдадьдьыһан иһэллэрин курдук арыынан алла турар арыы чаллах чараннардаах эбит*. ‘Словно женщины Хангаласского улуса, надевшие все лучшие **шелковые наряды** из своих сундуков, парами на праздник ысыаха потянулись дружно, масло источающие отдельно островками стоящие низкорослые ветвистые берёзовые рощи есть оказывается’ [54, с. 120].

5) Сочная, зелёная трава Срединного мира сравнивается с шёлком: *Хаамыылаах атым харытыгар охсуллар хампа күөх ото хатылла уунэн ханыыласпыт*. ‘Касаясь нижнейловины передних ног моего быстроходного коня, выросла, скручиваясь, рядами **ярко зеленая трава**’ [41, с. 170].

6. Историзмы из области коневодства и скотоводства

6.1 Урах ‘молочный напиток’

В языке олонхо сохранилось наименование молочного напитка *урах уу* (*уута суох урах* ‘молочный напиток без примесей воды’), которое является очевидным монголизмом в якутском языке < бур. *урак* ‘молоко только что отелившейся коровы’, монг. *убураб* ‘первое молоко, после того, как корова отелится’ [66, стлб. 3064].

В олонхо «Мюльджу Бёгё» используется в описании родины главного героя: *Урах уулаах, уйгу быяннаах орто дугуй буорга уйаланан үөскээбит ураанхай саха буолабын*. ‘Ураанхай саха, уродившийся и свивший гнездо в срединной стране с **родниковой (молочной) водой**, беспредельным изобилием’ [34, с. 315]. Также в этом же олонхо описывается южная, жаркая страна, где льют дожди, подобные молочному напитку *урах*: *Сааллар этинг силдьиттээх, урах самыыр ыһахтаах, унаар куйаас тыыннаах*. ‘Тремящим громом сопровождаемая, **дождями из молочного напитка** без примесей воды проливаемая, со знойной продолжительной жарой’ [34, с. 87].

6.2 Хонсуоччу ‘крючок на луке с передней стороны седла’

Якутский историзм *хонсуоччу* ‘крючок на луке с передней стороны седла’ входит в описание конной амуниции богатыря айыы: *Очуллаан-Чочуллаан бухатыыр абыс салаалаах айыы далбар кымньыта хонсуоччутугар иилиллитинэн түөрт чэрчимэ таас туйабынан туруйалаабытынан кэлэн туруору түстэ*. ‘Богатырь Очуллаан-Чочуллаан с восьмихвостым кнутом айыы далбар **на крючке седла** привязанным, каменными четырьмя копытами звонкими, словно журавль, прямо спустился’ [36, с. 296–297].

Якутская лексема *хонсуоччу*, видимо, образована от собственной глагольной основы *хонсой-* ‘иметь высокую переносицу’, которая имеет прямую параллель в монгольских языках: монг. (калм.) *гонсэ* (<**бонсайи*) ‘иметь длинный клюв’.

6.3 Модьуун ‘лишай стригуший’

В олонхо с участием якутской лексемы *модьуун* ‘лишай стригуший’ описывается рога-тый скот Нижнего мира: *Өлүү Чөркөчүөх төрдүнэн өнгөйөн көрдөхпүнэ: <...> модьуун өлүү муобурнут сут-бээгэй торбостоох эбиттэр*. ‘Присмотрелся я в сторону Нижнего мира-Ёлюю Чөркөчюөх: водится у них доведенный **лишаем** до края, оголодавший низкорослый телёнок’ [33, с. 215].

Якутский *модьуун* сравнивается с бур. *бужуу* ‘парша’ [77, с. 280].

7. Историзмы, относящиеся к религиозным представлениям

7.1 Түөрэх ‘атрибут для гадания’

В олонхо самым распространенным гаданием было *түөрэх бырабыы*, используемое при любых обстоятельствах жизни, напоминающее «орел и решку». В качестве *түөрэх* брали любой предмет (чаще деревянную ложку), загадывали желание и бросали предмет вверх. Положение упавшего предмета указывало на положительный или отрицательный результат [85, с. 291]. Также подбрасывали рукавицу, шапку, шаманскую колотушку для бубна. В олонхо обычно обряд гадания *түөрэх бырабыы* совершают небесные удаганки для предопределения судьбы главных героев: *Ол тобус айыы кыргытара, тобус сизлээх эбир хамыйабынан тохсуон түөрэх кэбиһэн баран, оҕо киһи барахсанга оннук этэ диэн сана сангаран саймаһытан барбыттар эбит*. ‘Как девять девушек айыы вдевтером **подбросили вверх большую ложку с четырьмя углублениями**, украшенную девятью пучками конских волос, да как начали человеку моему рассказывать-говорить о том, что нагадали’ [33, с. 381].

В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» верховные божества главным прорицателем и провидцем Срединного мира назначают мудреца Сээркээн Сэһэн, который должен предсказывать путем гадания *түөрэх бырабыы* и записывать все происходящее на каменную табличку (архив): *Орто кулан дьэллик дойду отут биэс биис ууһугар көрөр харах буолан көмөлөһө олордун диэннэр, түөрэх кэбиһээччинэн, түстээччинэн хотой хаана хоруонча-халаах, хотобойун түүтэ куорсуннаах, аан ийэ дайды айыллыабыттан ыла аалыы таас аркымалаах <...> Сээркээн Сэһэн оҕонньору*. ‘Для помощи-поддержки тридцати пяти племенам-родам непостоянного беспокойного Срединного мира **назначенного провидцем, провозвестником** старика Сээркээн Сэсэна с чернилами, пишущими кровью птицы орла,

с маховым пером из его предплечья, с сотворения вселенной ведущимся архивом на граненом камне» [33, с. 12].

В олонхо «Кёр Буурай бухатыр» с Верхнего мира спускаются небожители Господа-Айысыт и Старики-Айылба для передачи главному герою предназначенных ему светлыми божествами конских поводьев и недоуздка, с помощью которых он должен поймать своего богатырского коня. Ритуальную церемонию передачи проводит главная Старуха-Айыы, выступающая тоже в роли лица, которому позволено проводить обряд-гадание **түөрэх бырабыы**: *Ат көнтөһө тутуурдаах, айыа барбыт хааннаах эмээхсин дьахтар иннилэригэр киирэн, сиэллээх хамыйабынан түөрэх кэбиһэр, төлкө бырабар киһи быһыытынан...* ‘Малокровная старуха с недоуздкой в руках встала перед ними, **подбросила вверх ложку с четырьмя углублениями**, чтобы предугадать-предсказать судьбу...’ [58, с. 54].

Таким образом, лексему-историзм **түөрэх** можно встретить в самых различных сюжетных линиях. Например, иногда в характеристике имени положительных персонажей, обычно, женщин-удаганок: *Абыс былас соһуохтаах, алтан түөрэх уруйдаах, аас сылгы тэриитэ олбохтоох Айыы Дьаргыл удабанга дьансайыахтын!* ‘Восьмисаженную косу имеющей, **медный (золотой) жребий** бросающей, на шкуре белой лошади восседающей Айыы Дьаргыл-удаган пусть сообщит!’ [45, с. 88]; *Алтан далабай түөрэх уруйдаах Аан Дархан Хатын ‘С золотой ложкой с четырьмя углублениями* славная Аан Дархан Хатын’ [34, с. 20].

С. Калужинский якутскую лексему **түөрэх** возводит к монг., х.-монг. **төөрөг** ‘предопределение, рок, судьба, удача’, бур. **төөрөг** ‘счастье, удача; судьба, рок, жребий’ [10, с. 334]. Обряд **түөрэх бырабыы** существовал также у тюрков Южной Сибири: хак. **торик** ‘возглас присутствующих при бросании шаманом чашки или ложки’ [86, с. 272], тув. **теерек**: «шаманы у тувинцев-тоджинцев, как и якутские шаманы, во время камлания производили одинаковые гадания путем подбрасывания чаши или деревянной большой ложки» [87, с. 105].

7.2 Көңсүү (ас) ‘трапеза, последняя пища’

В олонхо часто встречается лексема **көңсүү (ас)**, которая имеет два значения: 1) трапеза перед отправлением в дальний путь или окончательным расставанием с домом; 2) предсмертная, последняя заветная пища человека. Сравнивается с монг. **хүнс(эн)** ‘продовольствие, провизия, провиант’ [80, с. 294].

Часто встречается в мотиве прощания богатыря айыы с родной страной перед богатырским походом. Герой обращается к духам Срединного мира через кормление/потчевание духа огня (домашнего очага), угощение настоявшимся кумысом (**көтөр көңсүү**): *Барар малааһын, аттанар аһылык, көтөр көңсүү, бука бары бүрү-бүттүүн аһаан-сиэн турун эрэ.* ‘Ешьте-пейте до дна еду **трапезы перед разлукой-расставанием**, угощение настоявшимся кумысом’ [49, с. 94]; *Көбөччөр кытытым көйөлгөлөөх кымыһынан, күөх уотунан күөмэй умунахтаан, күндүлээн көтөр күнүм буолла! Этэбэ-бытаба суох бары аһаан! Аттанаар аһылык, барар малааһын, көтөр көңсүү диэн буолар.* ‘Вот и настал день угощения настоявшимся кумысом сивой лошади моей, чтобы промочить ваше горло его синим огнем! Ешьте-пейте все, не мелочась! Это **прощальная трапеза, угощение перед разлукой-расставанием**, перед отправлением в дальний путь’ [50, с. 109].

Также в эпосе встречается следующее: в олонхо «Даадар Хара» дух горного перевала просит у главного героя *буруо көңсүүтэ* ‘предсмертный табак’ в качестве дани, пожертвования: *Муннубун-уоспун угуттуохпун улуу күдэн буруо көңсүүтэ, табахта баҕас биэрэн ааспат буолангын!* ‘Чтобы я прогрел себе зев и пасть, подай-ка мне обожяемого **предсмертного табака!**’ [39, с. 187].

7.3 Хоойлуга ат ‘жертвенная лошадь’

Якутский архаизм **хоойлуга** (*хайлыга, хаайлыга, хаалдьыга, хойлуга, холдьуга, хоолдьуга*) – это жертвенное животное, забиваемое сразу после похорон, мясо которого едят на поминках (обычно лошадь или бык, на которых покойник якобы будет ездить в загробной жизни) [84, с. 587]. По преданиям, в старину вместе с умершим родоначальником закапывали живого коня и раба. Впоследствии мясо коня стали съедать на поминках, а череп вешать на дерево, растущее вблизи могилы. Сравнивается с бур. **хойлабан** ‘заколотая лошадь, даваемая покойнику для того, чтобы он мог ездить на том свете, по верованиям бурят-шаманистов’, монг. **хойилба** ‘приноси-

мое на могиле покойника в жертву животное (верблюд, лошадь)’ [66, стлб. 3237], также с алт. **койло-** ‘конь, которого хоронят вместе с хозяином’.

Во многих олонхо встречается в составе устойчивой эпической формулы – угрожающей речи героев, обращенных друг к другу:

1) В олонхо «Кулун Куллуштуур» главный герой → богатырю абаасы: *Кэриэс тылгын кэпсэт, өлүннүк танаскын тангын, хойлуга аккын мииньий*. ‘Говори последнее слово свое, надевай погребальные одежды свои, усаживайся на **жертвенного коня** своего’ [42, с. 92].

В олонхо «Тойон Ньургун» главный герой → богатырю Срединного мира Онюлах Мохсоголджун: *Туох кэриэс-хамуруос этэрдээххин, кулан хоолдугабын булун, көңсүү-түлэкэ аскын аһаа, быдан-кэриэс тылгын эт, өлүннүк ардах танаскын сахсын*. ‘Приготовь последнее слово свое, поищи себе **жертвенного коня**, поешь прощальной недоваренной пищи своей, выскажи прощальные заветные слова, потряси свои залежавшиеся погребальные одежды’ [50, с. 100].

В олонхо «Тамаллаайы Бэргэн» главный герой → богатырю абаасы Аан Суодуйа обургу: *Тобустаах кыталык элэмэс сылгы хоолдугабын бэлэмнэтэ тат! Өлүннүк танаскын тик-тэрэ обус!* ‘Вели тотчас подыскать тебе девятигодовалого светло-пегого **жертвенного коня**! Пусть немедленно пошлют тебе погребальную одежду!’ [52, с. 89].

2) В некоторых олонхо **хойлуга** упоминается как назначенная жертвенная лошадь самого главного героя – богатыря айыы:

В олонхо «Хара Ньургун»: *Нойоттоор, өлөр-хаалар күммэр хоолдуга гыным диэн, хонууга уота ыыппытым үс төгүрүк сыл буолла. Тот кунанчаан тобо барыаба, эмньик кунанчаан эмньигэлээн хаалыаба*. ‘Слуги мои, исполнилось три круглых года, как я для смертного часа своего пустил пастись, набираться жира **погребального скота**. Пусть напасется сытный бычок, пусть насосется сосунок, пасущийся с матерью’ [51, с. 34].

В олонхо «Буура Дохсун»: *Урүлүйэн ииппит урун түүлээхнэр үтүө сылгы үөскээбит, харылыиан ииппит хара түүлээхнэр хангыл сылгы үөскээбит. Ону уүрэн таһааран остуолбаба хаайын, обурукта түһэрин, буурда илинг. Халын бэйэтин айааһаан, холдую бэйэтин сыһытын, хойут өлөр күнгэ хоолдуга гыным этэ!* ‘Среди любовно вскормленного белого скота моего появилась резвая лошадь, оказывается, среди бережно разводимого черного скота уродилась норовистая лошадь, оказывается. Загоните ее в стойло, наденьте на нее путы, накиньте на нее аркан. Толстую ее – объездите, норовистую ее – усмирите, в смертный час станет она для меня **жертвенным конем!**’ [53, с. 20].

В олонхо «Хаан Дьаргыстай»: *Туора томтор диэн сиргэ Күн Тойон кыһа Күөгэлдьин удабан диэн эдьийим ыгыртатар эньигин. Хайлыга аккын миин, өлүнүк танаскын тангын, көңсүү аскын аһаа!* ‘В местность Туора томтор призывает тебя к себе сестра моя дочь Кюн Тойона удаганка Кюөгэлджин. Садись на **жертвенного коня**, надень погребальную одежду, поешь прощальной еды!’ [62, с. 36].

Заключение

В результате фронтального поиска по базе данных «Архаизмы и историзмы языка олонхо» нами было установлено свыше 100 единиц лексем-историзмов, имеющих монгольские параллели. Однако из-за ограничения объемом статьи из них была рассмотрена только 21 единица лексем-историзмов. Таким образом, в результате проведенного исследования можно прийти к следующим заключениям:

- перечень данных историзмов, имеющих параллели в монгольских языках, показывает, что они были употребительны во всех сферах жизнедеятельности людей того времени (названия жилища и его обустройства, предметов утвари, одежды, животных, терминов животноводства, религиозных представлений, терминов социальных отношений);

- семантика каждой из лексем-историзмов содержит в себе утерянный в наши дни целый пласт ценных знаний по истории, этнографии, мифологии, ритуальным обрядам народа;

- установление и систематизация подобных лексем-историзмов, имеющих монгольские параллели, позволяет глубже проникнуть и полнее представить эпическую картину происходящего. Способствует более четкому пониманию исторических связей предков якутов с монголо-язычным миром;

- лексемы-историзмы заметно обогащают лексический фонд языка олонхо и в силу своей сжатой семантики способствуют усилению образности языка олонхо и служат для создания исторического, временного, национального колоритов;

- обращает внимание тот факт, что данные лексемы-историзмы воспринимаются современными носителями языка как собственно якутского происхождения, что однозначно указывает либо на древность проникновения данных монголизмов в язык олонхо, либо на их изначальное существование внутри одной из народностей-создателей олонхо.

Следует отметить также, что дальнейшее раскрытие семантики лексем-историзмов якутского эпоса, имеющих параллели в монгольских языках, будет представлять собой надежное подспорье для решения проблемы генезиса олонхо.

Список сокращений названий языков

алт. – алтайский язык
бур. – бурятский язык
др.-кит. – древнекитайский язык
калм. – калмыцкий язык
монг. – монгольский язык
орд. – язык монголов Ордоса
п.-монг. – письменно-монгольский язык
с.-юг. – сарыг-югурский язык
ср.-кит. – среднекитайский язык
стп.-монг. – старописьменный монгольский язык
тув. – тувинский язык
туркм. – туркменский язык
тюрк. – тюркский язык
уйг. – уйгурский язык
х.-монг. – халха-монгольский язык
хак. – хакасский язык
чагат. – чагатайский язык
як. – якутский язык

Литература

1. Серошевский В. Л. Якуты : опыт этнографического исследования. 2-е изд. – Москва : Рос. полит. энцикл., 1993. – 736 с.
2. Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Т. 1 : Очерки по древней истории якутов. – Якутск : Кн. изд-во, 1992. – 416 с.
3. Ойунский П. А. Якутская сказка, её сюжет и содержание. – Якутск : Сайдам, 2013. – 96 с.
4. Окладников А. П. История Якутской АССР. Т. 1 : Якутия до присоединения к Русскому государству. – Москва ; Ленинград : АН СССР, 1955. – 432 с.
5. Слепцов П. А. Язык олонхо : лексика, семантика // Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГиИПИМНС СО РАН, 2008. – С. 337–353.
6. Бетлингк О. Н. О языке якутов / пер. с нем. В. И. Рассадина. – Новосибирск : Наука. Сибирское отделение, 1990. – 644 с.
7. Radloff W. Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türkssprachen. – Saint Petersburg : [Druckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften], 1908. – 86 s. (На немецком яз.)
8. Убрятова Е. И. Якутский язык в его отношении к другим тюркским языкам, а также к языкам монгольским и тунгусо-маньчжурским. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 13 с.
9. Kaluzynski St. Mongolische Elemente im der jakutischen Sprache. – Warszawa : Panstwowe wydawnistwo, 1961. – 170 s. (На немецком яз.)
10. Kaluzynski St. Iacutica. Prace jakutozawcze. – Warszawa : Wydawnistwo Akademickie Dialog, 1995. – 406 s. (На польском и русс. яз.)

11. Рассадин В. И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. – Москва : Наука, 1980. – 116 с.
12. Рассадин В. И. Очерки по истории сложения тюрко-монгольской языковой общности / под. ред. А. В. Дыбо. – Санкт-Петербург : Нестор-История, 2019. – 608 с.
13. Коркина Е. И. Северо-восточная диалектная зона якутского языка. – Новосибирск : Наука. Сиб. изд. фирма, 1992. – 267 с.
14. Антонов Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. – Якутск : Кн. изд-во, 1971. – 174 с.
15. Антонов Н. К. Исследования по исторической лексике якутского языка : фонетические особенности именных основ. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2019. – 303 с.
16. Попов Г. В. Слова «неизвестного происхождения» якутского языка (Сравнительно-историческое исследование). – Якутск : Кн. изд-во, 1986. – 148 с.
17. Попов Г. В. Этимологический словарь якутского языка. (Ч. 1 : А–Дь). – Новосибирск : Наука, 2003. – 180 с.
18. Широбокова Н. Н. Отношение якутского языка к тюркским языкам Южной Сибири. – Новосибирск : Наука, 2005. – 268 с.
19. Иванов С. А. Аканье и оканье в говорах якутского языка. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1980. – 182 с.
20. Иванов Нь. М. Монголизмы в топонимии Якутии. – Якутск : ИГИ АН РС(Я), 2001. – 162 с.
21. Левин Г. Г. Историческая связь якутского языка с древними тюркскими языками VII–IX вв. (в сравнительно-сопоставительном аспекте с восточно-тюркскими и монгольскими языками). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 439 с.
22. Шамаева А. Е. Монгольские параллели диалектной лексики якутского языка : дис. ... к. филол. н. – Якутск, 2012. – 270 с.
23. Shamaeva A. E., Prokopieva S. M. Mongolian loanwords in the figurative words of the Yakut language (illustrated by verbs of body parts) // Journal of History Culture and Art Research. – 2018. – Vol. 7. – № 4. – С. 462–471. (На англ. яз.)
24. Shamaeva A. E., Prokopieva S. M. Concept analysis of Yakut figurative verbs with mongolian parallels // The Turkish Online Journal of Design Art and Communication. – 2018. – Special edition. – С. 1778–1785. (На англ. яз.)
25. Малышева Н. В., Старостина Я. Е. Лексико-семантические особенности апеллятивных единиц якутского и монгольского языков (по материалам когнитивной сферы «признаки водоёмов и водных потоков») // Балтийский гуманитарный журнал. – 2018. – Т. 7. – № 2. – С. 59–63.
26. Малышева Н. В., Божедонова А. Е., Старостина Я. Е. Якутско-монгольские лексические параллели, обозначающие наименования мастей лошади // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2018. – Т. 11. – № 2. – С. 102–109.
27. Malysheva N. V., Bozhedonova A. E., Starostina Ya. E. Comparative analysis of the Yakut-mongolian parallels (the case of the horse coat color) // Journal of History Culture and Art Research. – 2018. – Т. 7. – № 3. – С. 233–244. (На англ. яз.)
28. Старостина Я. Е. Лексико-семантические особенности апеллятивных единиц монгольского и якутского языков // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 10-1. – С. 151–154.
29. Божедонова А. Е. Монгольские заимствования в наименованиях мастей лошади якутского языка // Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских и монгольских языков : материалы Международной научно-практической конференции (Якутск, 18–19 октября 2018 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2018. – С. 36–45.
30. Афанасьева Е. Н. Исторические связи лексики якутского языка : актуальные проблемы // Наследие предков и современный тюркский мир : языковые и культурные аспекты : материалы II Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию со дня рождения известного якутского ученого-тюрколога Николая Климовича Антонова (Якутск, 13 декабря 2019 г.). – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2020. – С. 19–28.
31. Тенишев Э. Р. О методах и источниках сравнительно-исторических исследований тюркских языков // Советская тюркология. – 1973. – № 5. – С. 119–124.
32. Анисимов Р. Н., Божедонова А. Е., Борисов Ю. П., Герасимова Л. Н., Жиркова Е. Е. Архаизмы и историзмы языка олонхо : база данных. – Свидетельство о регистрации базы данных 2020622202 от 09.11.2020.

33. Ойуунускай П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур : олонхо. – Дьокуускай : Сахаполиграфиздат, 2003. – 543 с. (На якутском яз.)
34. Говоров Д. М. Непобедимый Мюльджу Бёгё = Мүлдү Бөҕө : олонхо : в 2 кн. – Якутск : Бичик, 2010. – Кн. 1. – 480 с. ; Кн. 2. – 320 с. (На якутском и русс. яз.)
35. Саввин М. И. Мүлдүөт Бөҕө : олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 2014. – 520 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 14). (На якутском яз.)
36. 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. – Якутск : Алаас, 2018. – 520 с. (На якутском и русс. яз.)
37. Порядин А. С. Үрүҥ Үөдүйээн : олонхо. – Дьокуускай : ХИФУ Издательской дьиэтэ, 2013. – 360 с. (На якутском яз.)
38. Абрамов Н. А. – Кынат. Ньургун Бөҕө : олонхо / [олонхоһут Н. А. Абрамов – Кынат тылыттан П. Т. Степанов суруйуута]. – Дьокуускай : Бичик, 2011. – 512 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 10). (На якутском яз.)
39. Даадар Хара : олонхо / олонхоһут Н. П. Яковлев-Курууппа ойуун ; [бас ред. В. Н. Иванов]. – Дьокуускай : ХИФУ Издательской дьиэтэ, 2013. – 296 с. (На якутском яз.)
40. Алаатыыр Ала Туйгун : үс үйэлээх олонхо. 1-кы кинигэ / олонхоһут Р. П. Алексеев. – Дьокуускай : Бичик, 2002. – 354 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 1). (На якутском яз.)
41. Ханалас Боотур / олонхоһут А. Н. Алексеев ; [эпп. ред. В. Н. Иванов]. – Дьокуускай : ХИФУ издательской дьиэтэ, 2014. – 320 с. (На якутском яз.)
42. Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов ; отв. ред. А. С. Мирбадалева. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры, 1985. – 607 с. (На якутском и рус. яз.)
43. Үөлэн Кыырдыт : олонхо / олонхоһут В. Н. Попов-Бочоох ; [П. Н. Дмитриев-Туутук магнитофон. суруйтарыта, сурукка түһэриитэ уонна бэчээккэ бэлэмнээһинэ]. – Дьокуускай : Сайдам, 2009. – 224 с. (На якутском яз.)
44. Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро / эпп. ред. Н. И. Попова. – Дьокуускай : ГЧУО ААХНПИ, 2013. – 266 с. – (Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским). (На якутском яз.)
45. Кыыс Дэбилийэ : Якутский героический эпос. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
46. Айыы Дьурабаастай. Уордайа Хаан : олонхо / П. Е. Решетников ; сост. : А. Ф. Корякина, Ю. П. Борисов и др. – Якутск : Кытыл, Медиа-Холдинг Якутия, 2019. – 416 с. – (Серия «Олонхо современности»).
47. Аландаайы-Куландаайы. Олонхо / Е. Иванова тылыттан А. А. Дяхсиляхова суруйуута (1940) ; бэч. бэл. В. В. Илларионов. – Дьокуускай, 2021. – 284 с. (Рукопись)
48. Тимофеев-Теплоухов И. Г. Иэйэхсит сиэнэ эриэн таба аттаах Эрэбил Бэргэн / науч. ред. А. Е. Захарова. – Дьокуускай : РИО ДДН им. А. Е. Кулаковского, 2015. – 370 с. (На якутском яз.)
49. Нохсоров У. Г. Дыырай Бэргэн : олонхо / эпп. ред. Н. Н. Ефремов. – Дьокуускай : Бичик, 2009. – 334 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 6). (На якутском яз.)
50. Тойон Ньургун / И. М. Давыдов тылыттан Р. А. Кулаковской суруйуута ; редкол. : В. Н. Иванов уо. д. а. – Дьокуускай : Бичик, 2003. – 240 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 2). (На якутском яз.)
51. Хара дьоруо ааттаах Хара Ньургун бухатыыр / [А. Н. Кривошапкин тылыттан Е. Е. Лукин суруйуута ; отв. ред. П. Н. Дмитриев. – Дьокуускай : ГЧУО ААХНПИ НА СС, 2011. – 112 с. (На якутском яз.)
52. Оконешников И. Д. Тамаллаайы Бэргэн : олонхо / бэч. бэл. : А. А. Дмитриева, Н. А. Дьяконова. – Дьокуускай : Медиа-холдинг Якутия, 2012. – 320 с. (На якутском яз.)
53. Эрилик Эристиин. Буура Дохсун : олонхо. – Дьокуускай : Бичик, 1993. – 416 с. (На якутском яз.)
54. Сылгы уола Дыырай бухатыыр = Сын лошади богатырь Дыырай : олонхо / сказитель И. И. Бурнашев-Тон Суорун ; вступ. ст., коммент., указ. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 371 с. – (Саха олонхото). (На якутском и рус. яз.)
55. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр / олонхоһут П. П. Ядрихинской-Бэдьээлэ тылыттан П. Н. Дмитриев-Туутук суруйуута. – Дьокуускай : Сайдам, 2011. – 448 с. (На якутском и рус. яз.)
56. Шараборин М. Т. – Кумаарап. Улуу Даарын бухатыыр : олонхо / бэч. бэл. В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова. – Дьокуускай : Бичик, 2008. – 272 с. (На якутском яз.)
57. Оҕо Дьулаах Бухатыыр : олонхо / олонхоһут С. В. Петров-Чыычаах тылыттан М. Н. Иванов суруйуута (1937) ; бас ред. В. Н. Иванов. – Дьокуускай : Бичик, 2012. – 111 с. – (Саха олонхото). (На якутском яз.)

58. Көр Буурай : олонхо / [олонхоһут Н. С. Александров-Ынта Никиитэ]. – Дьокуускай : Бичик, 2014. – 333 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 13). (На якутском яз.)
59. Аар саарга аатырбыт ат курдук ааттаах Ааттаах Адаам Саар : олонхо / [олонхоһут И. Д. Павлов тылыттан Т. Т. Данилов суруйуута ; бэч. бэл. : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова]. – Дьокуускай : Дани-Алмас, 2018. – 248 с. (На якутском яз.)
60. Түмэн Түүрэй бухатыыр / Ф. Н. Тимофеев-Бизчэрэ тылыттан А. А. Саввин суруйуута (1939) ; бэч. бэл. : В. В. Илларионов, А. А. Кузьмина. – Дьокуускай, 2014. – 177 с. (Рукопись)
61. Хабытта Бэргэн : олонхо / К. Н. Никифоров-Лөкөчөөн ; редкол. В. Н. Иванов уо. д. а. – Дьокуускай : ХИФУ Издательской дьиэтэ, 2012. – 388 с. – (Саха олонхото). (На якутском яз.)
62. Хаан Дьаргыстай / зап. И. А. Худяков ; [подг. к печати В. В. Илларионов ; науч. ред. Т. В. Илларионова]. – Якутск : Алаас, 2016. – 232 с. (На якутском яз.)
63. Горохов М. Н. Кыыдааннаах Кыыс Бухатыыр : олонхо / [бэчээккэ бэлэмнээтилэр : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, А. Н. Данилова]. – Якутск : Бичик, 2016. – 208 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 17). (На якутском яз.)
64. Көнтөстөй Бөгө. Сюжет № 51 // Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – С. 200–203.
65. Орто Халыма олонхолоро / бэч. бэл. В. В. Илларионов уо. д. а. – Дьокуускай : Бичик, 2016. – 278 с. (На якутском яз.)
66. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. В 3 т. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1959. – Т. I. – 1280 стлб. ; Т. II. – 2508 стлб. ; Т. III. – 3858 стлб.
67. Захарова А. Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). – Новосибирск : Наука, 2004. – 312 с.
68. Räsänen M. Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türkssprachen. – Helsinki : Suomalais-ugrilainen seura, 1969. – 532 s. – (Lexica Societatis Fenno-Ugricae ; Bd 17, N. 1). (На немецком яз.)
69. Дыбо А. В. Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд : пратюркский период. – Москва : Вост. лит.-ра, 2007. – 222 с.
70. Сидоров Е. С. Очерки по олонхо. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2004. – 132 с.
71. Щербак А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков : сб. ст. / отв. ред. Е. И. Убрятова. – Москва : Изд-во АН СССР, 1961. – С. 82–172.
72. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. – Москва : Наука, 2006. – 908 с.
73. Сидоров Е. С. Н. Г. Тагров олонхотугар киири тыл // Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соҕотох = Неистовый Эр Соҕотох / Н. Г. Тагров ; [сост. : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова, М. Н. Тагров]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. – 368 с.
74. Гюль Т. И. Образ верблюда в доисламском искусстве Средней Азии (культово-религиозный аспект) // Народы и религии Евразии. – 2020. – № 1. – С. 117–130.
75. Lvova S. D. Biomorphic images of comparison in Yakut Olonkho and other Turkic epics of Siberia // Agathos : An International Review of the Humanities and Social Sciences. – 2020. – Vol. 11. – Iss. 2. – Pp. 133–149. (На англ. яз.)
76. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. IX : (Буква С – сөллөй – сээн, Ы) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2012. – 630 с.
77. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. VI : (Буквы Л, М, Н) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2009. – 519 с.
78. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XII : (Буквы У, У) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2015. – 598 с.
79. Толковый словарь якутского языка / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 680 с. (Буква А).
80. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. IV : Буква К / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2007. – 672 с.
81. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. VIII : (Буква С – сөллөбөр) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2011. – 572 с.
82. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. X : (Буква Т : т – төһүүлээ) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 575 с.

83. Бутанаев В. Я. Саяно-алтайская языковая общность // Этнокультурные взаимодействия в Евразии : пространственные и исторические конфигурации : материалы Международной научной конференции. – Барнаул : Изд-во Алт. гос. ун-та, 2012. – С. 32–46.
84. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XIII : (Буква Х) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2016. – 639 с.
85. Захарова А. Е. Мантика и магия в олонхо // Научный архив НИИ Олонхо СВФУ. – Ф. 1. – Оп. 3. – Ед. хр. 34. – Энциклопедия Олонхо (рукопись, 2017). – С. 290–291.
86. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 т. Т. XI : (Буква Т : төтөллөөх – тээтэннээ) / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2014. – 528 с.
87. Гоголев А. И. Происхождение народа саха и его традиционной культуры. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – 256 с.

References

1. Seroshevsky V. L. Yakuts. Ethnographic research experience. 2nd ed. Moscow, Russian political encyclopedia, 1993, 736 p. (In Russ.)
2. Ksenofontov G. V. Yakuts Uraanghai. Essays on the ancient history of the Yakuts. Vol. 1. Yakutsk, Book Publ. House, 1992, 415 p. (In Russ.)
3. Oiunsky P. A. Yakut fairy tale (olonkho), its plot and content. Yakutsk, Saidam Publ., 2013, 94 p. (In Russ. and Eng.)
4. Okladnikov A. P. History of the Yakut ASSR. Vol. 1: Yakutia before joining to the Russian state. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1955, 432 p. (In Russ.)
5. Sleptsov P. A. Olonkho language: vocabulary, semantics. In: Stages and problems of Yakut linguistics. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2008, pp. 337–353. (In Russ.)
6. Betlingk O. N. On the Yakut language. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 644 p. (In Russ.)
7. Radloff W. Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türkssprachen. Saint Petersburg, Druckerei der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1908, 86 p. (In German)
8. Ubryatova E. I. The Yakut language in its relation to other Turkic languages, as well as to the Mongolian and Tungus-Manchurian languages. Moscow, Oriental literature Publ., 1960, 13 p. (In Russ.)
9. Kaluzynsky St. Mongolische Elemente im der jakutischen Sprache. Warszawa, Panstwowe wydawnistwo Publ., 1961, 170 p. (In German)
10. Kaluzynsky St. Yakutika. Prace jakutozawcze. Warszawa, Wydawnistwo Akademickie Dialog Publ., 1995, 406 p. (In Polish and Eng.)
11. Rassadin V. I. Mongol-Buryat borrowings in Siberian Turkic languages. Moscow, Nauka Publ., 1980, 116 p. (In Russ.)
12. Rassadin V. I. Essays on the history of the formation of the Turkic-Mongolian linguistic community. Saint Petersburg, Nestor-History Publ., 2019, 608 p. (In Russ.)
13. Korkina E. I. The Northeastern dialect zone of the Yakut language. Novosibirsk, Nauka Publ., 1992, 267 p. (In Russ.)
14. Antonov N. K. Materials on the historical vocabulary of the Yakut language. Yakutsk, Publ. House, 1971, 174 p. (In Russ.)
15. Antonov N. K. Research on the historical vocabulary of the Yakut language: phonetic features of nominal bases. Yakutsk, NEFU Publ., 2019, 303 p. (In Russ.)
16. Popov G. V. Words of “unknown origin” of the Yakut language (Comparative and historical research). Yakutsk, Publ. House, 1986, 148 p. (In Russ.)
17. Popov G. V. Etymological dictionary of the Yakut language. Part 1: A–Dj. Novosibirsk, Nauka Publ., 2003, 180 p. (In Russ.)
18. Shirobokova N. N. The relation of the Yakut language to the Turkic languages of Southern Siberia. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 268 p. (In Russ.)
19. Ivanov S. A. Akanye and okanye in the dialects of the Yakut language. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1980, 182 p. (In Russ.)
20. Ivanov N. M. Mongolisms in the toponyms of Yakutia. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2001, 162 p. (In Russ.)

21. Levin G. G. Historical connection of the Yakut language with the ancient Turkic languages of the VII–IX centuries (in a comparative aspect with the Eastern Turkic and Mongolian languages). Yakutsk, NEFU Publ., 2013, 439 p. (In Russ.)
22. Shamaeva A. E. Mongolian parallels of the dialect vocabulary of the Yakut language. Dissertation of Candidate of Philological Sciences. Yakutsk, 2012, 270 p. (In Russ.)
23. Shamaeva A. E., Prokopenko S. M. Mongolian loanwords in the figurative words of the Yakut language (illustrated by verbs of body parts). *Journal of History Culture and Art Research*. 2018, no. 7, pp. 462–471. (In Eng.)
24. Shamaeva A. E., Prokopenko S. M. Concept analysis of Yakut figurative verbs with mongolian parallels. *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication*. 2018, September, Special edition, pp. 1778–1785. (In Russ.)
25. Malysheva N. V., Starostina Ya. E. Lexical and semantic peculiarities of the appellative units of Yakut and Mongolian languages (on materials of the cognitive “symptoms of ponds and streams”). *Baltic Humanitarian Journal*. 2018, vol. 7, no. 2, pp. 59–63. (In Russ.)
26. Malysheva N. V., Bozhedonova A. E., Starostina Ya. E. Yakut and Mongolian lexical parallels, indicating the names of the colors horses. *Bulletin of the Kalmyk Institute for Humanitarian Research RAS*. 2018, vol. 11, no. 2, pp. 102–109. (In Russ.)
27. Malysheva N. V., Bozhedonova A. E., Starostina Ya. E. Comparative analysis of the Yakut-Mongolian parallels (the case of the horse coat color). *Journal of History Culture and Art Research*. 2018, vol. 7, no. 3, pp. 233–244. (In Eng.)
28. Starostin Ya. E. Lexical and semantic features of the appellative units of the Mongolian and Yakut languages. *Philology. Theory & Practice*. 2016, no. 10-1, pp. 151–154. (In Russ.)
29. Bozhedonova A. E. Mongolian borrowings in the names of the colors of horses of the Yakut language. In: Comparative study of the Turkic and Mongolian languages. Materials of the International scientific and practical conference (Yakutsk, October 18–19, 2018). Yakutsk, NEFU Publ., 2018, pp. 36–45. (In Russ.)
30. Afanasyeva E. N. Historical connections of the vocabulary of the Yakut language: actual problems. In: Heritage of ancestors and the modern Turkic world: linguistic and cultural aspects. Materials of the II International scientific and practical conference dedicated to the 100th anniversary of the birth of the famous Yakut scientist-turkologist Nikolai Klimovich Antonov. Yakutsk, NEFU Publ., 2020, pp. 19–28. (In Russ.)
31. Tenishev E. R. On methods and sources of comparative historical research of Turkic languages. *Soviet turkology*. 1973, no. 5, pp. 119–124. (In Russ.)
32. Anisimov R. N., Bozhedonova A. E., Borisov Yu. P., Gerasimova L. N., Zhirkova E. E. Archaisms and obsolete words of the olonkho language. Database. Certificate of registration of the database 2020622202 dated 09.11.2020. (In Russ.)
33. Oiunsky P. A. Nurgun Bootur the Swift: olonkho. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat Publ., 2003, 543 p. (In Yakut)
34. Govorov D. M. Invincible Muldu Bege: in 2 books. Yakutsk, Bichik Publ., 2010; book 1, 480 p.; book 2, 320 p. (In Yakut and Russ.)
35. Savvin M. I. Myuldzhyuet Bege: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2014, 520 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 14). (In Yakut)
36. Zakharov T. V. – Cheebiy. Ala Bulkun bogatyr. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, 520 p. (In Yakut and Russ.)
37. Poryadin A. S. Yuryung Yuedyueen: olonkho. Yakutsk, NEFU Publ., 2013, 360 p. (In Yakut)
38. Abramov N. A. – Kynat. Nyurgun Bege: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2011, 512 p. (In Yakut)
39. Yakovlev N. P. – Kuruuppa Oiun. Daadar Khara: olonkho. Yakutsk, NEFU Publ., 2013, 296 p. (In Yakut)
40. Alekseev R. P. Alaatyur Ala Tuigun: olonkho in 3 parts. Part 1. Yakutsk, Bichik Publ., 2002, 354 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 1). (In Yakut)
41. Alekseev A. N. Khangalas Bootur: olonkho. Yakutsk, NEFU Publ., 2014, 320 p. (In Yakut)
42. Timofeev-Teploukhov I. G. The Obstinate Kulun Kullustuur: olonkho. Moscow, The Main editorial office of Oriental literature, 1985, 607 p. (In Yakut and Russ.)
43. Popov V. N. – Bochookh. Yuelen Kyrydzyt: olonkho. Yakutsk, Saidam Publ., 2009, 224 p. (In Yakut)
44. Tales of the Djulei nasleg. Edited by N. I. Popova. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2013, 266 p. (Samples of folk literature collected by E. K. Pekarsky). (In Yakut)
45. Kyys Debiliie: 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.)

46. Reshetnikov P. E. *Aiyy Dzhuragastai*. Uordaia Khaan. Yakutsk, Kytyl, Media Holding Yakutia Publ., 2019, 416 p. (In Yakut)
47. Ivanova E. *Alandaaiy-Kulandaaiy: olonkho*. Prepared for publication by V. V. Illarionov. Yakutsk, 2021, 284 p. (Manuscript). (In Yakut)
48. Timofeev-Teploukhov I. G. *Ieiekhsit Siene Erien Taba attakh Erebil Bergen*. Scientific ed. by A. E. Zakharova. Yakutsk, A. E. Kulakovskiy RIO DDN Publ., 2015, 370 p. (In Yakut)
49. Nokhsorov U. G. *Dyyrai Bergen: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 2009, 334 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 6). (In Yakut)
50. Davydov I. M. *Toion Nyurgun: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 2003, 240 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 2). (In Yakut)
51. Krivoshepin A. N. *Khara Dzhoruo aattaakh Khara Nyurgun Bukhatyyr: olonkho*. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2011, 112 p. (In Yakut)
52. Okoneshnikov I. D. *Tamallaiy Bergen: olonkho*. Yakutsk, Media Holding Yakutia Publ., 2012, 320 p. (In Yakut)
53. Erilik Eristiin. *Buura Dokhsun: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 1993, 416 p. (In Yakut)
54. Burnashev I. I. – Tong Suorun. *Son of a Horse Bogatyr Dyyrai: olonkho*. Yakutsk, NEFU Publ., 2013, 371 p. (In Yakut and Russ.)
55. Yadrinkinskii P. P. – Bedjeele. *Dzhyrybyna Dzhyrylyatta kyys bukhatyyr: olonkho*. Yakutsk, Saidam Publ., 2011, 448 p. (In Yakut and Russ.)
56. Sharaborin M. T. – Kumaarap. *Uluu Daaryn bukhatyyr: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 272 p. (In Yakut)
57. Petrov S. V. – Chyychaakh. *Ogo Dzhulaakh Bukhatyyr: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 2012, 111 p. (In Yakut)
58. Aleksandrov N. S. – Ynta Nikiite. *Ker Buurai: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 2014, 333 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 13). (In Yakut)
59. Pavlov I. D. *Aar saarga aatyrybt at kurduk aattaakh Adaam Saar: olonkho*. Yakutsk, Dani-Almas Publ., 2018, 248 p. (In Yakut)
60. Timofeev F. N. – Biechere. *Tyumen Tyuyurei bukhatyyr: olonkho*. Prepared for publication by V. V. Illarionov, A. A. Kuzmina. Yakutsk, 2014, 177 p. (Manuscript). (In Yakut)
61. Nikiforov K. N. – Lekecheen. *Khabytta Bergen: olonkho*. Yakutsk, NEFU Publ., 2012, 388 p. (In Yakut)
62. Khaan Dzhangystai: *olonkho*. Recorded by I. A. Khudyakov. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 232 p. (In Yakut)
63. Gorokhov M. N. *Kyydaannaakh Kyys bukhatyyr: olonkho*. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 208 p. (Sakha booturs: in 21 vol. Vol. 17). (In Yakut)
64. Kentestei Bege. Plot no. 51. In: Emelyanov N. V. *Plots of Yakut olonkho*. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 200–203. (In Russ.)
65. *Olonkho of Srednekolymsk*. Prepared by V. V. Illarionov and etc. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 278 p. (In Yakut)
66. Pekarskii E. K. *Dictionary of the Yakut language*. In 3 vol. Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1959, Vol. I, 1280 col.; Vol. II, 2508 col.; Vol. III, 3858 col. (In Yakut and Russ.)
67. Zakharova A. E. *Archaic ritual and ceremonial symbolism of the Sakha people (based on olonkho materials)*. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 312 p. (In Russ.)
68. Räsänen M. *Versuch eines etymologischen Wörterbuchs der Türk Sprachen*. Helsinki, Suomalais-ugrilainen seura Publ., 1969, 532 p. (Lexica Societatis Fenno-Ugricae; Bd 17, H. 1). (In German)
69. Dybo A. V. *Linguistic contacts of the early Turks. Lexical fund: the pre-Turkic period*. Moscow, Oriental literature Publ., 2007, 222 p. (In Russ.)
70. Sidorov E. S. *Essays on olonkho*. Yakutsk, Yakut State University Publ. House, 2004, 132 p. (In Russ.)
71. Sherbak A. M. *Names of domestic and wild animals in the Turkic languages*. In: *Historical development of the vocabulary of the Turkic languages: a collection of articles*. Ed. by E. I. Ubryatova. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1961, pp. 82–172. (In Russ.)
72. *Comparative historical grammar of the Turkic languages. The Proto-Turkic language – the basis. The picture of the world of the Proto-Turkic ethnos according to language data*. Edited by E. R. Tenishev, A. V. Dybo. Moscow, Nauka Publ., 2006, 908 p. (In Russ.)

73. Sidorov E. S. Introductory word to olonkho of N. G. Tagrov. In: Omunnaakh-telenneekh Uol Er Sogotoh. Yakutsk, NEFU Publ., 2012, 368 p. (In Yakut)
74. Gul T. I. The image of the camel in the Islamic art of Central Asia (cult and religious aspect). *Peoples and Religions of Eurasia*. 2020, no. 1, pp. 117–130. (In Russ.)
75. Lvova S. D. Biomorphhic images of comparison in Yakut Olonkho and other Turkic epics of Siberia. *Agathos: An International Review of the Humanities and Social Sciences*. 2020, vol. 11, iss. 2, pp. 133–149. (In Eng.)
76. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. IX. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2012, 630 p. (In Yakut and Russ.)
77. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. VI. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 519 p. (In Yakut and Russ.)
78. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. XII. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2015, 598 p. (In Yakut and Russ.)
79. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. I. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 680 p. (In Yakut and Russ.)
80. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. IV. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2007, 672 p. (In Yakut and Russ.)
81. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. VIII. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011, 572 p. (In Yakut and Russ.)
82. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. X. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 575 p. (In Yakut and Russ.)
83. Butanaev V. Ya. Sayano-Altai linguistic community. In: Ethnocultural interactions in Eurasia: spatial and historical configurations. Materials of the International scientific conference. Barnaul, Publ. House of the Altai State University, 2012, pp. 32–46. (In Russ.)
84. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. XIII. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 639 p. (In Yakut and Russ.)
85. Zakharova A. E. Mantics and magic in olonkho. In: Scientific archive of the Olonkho Research Institute of the NEFU. F. 1, inv. 3, storage unit 34, Olonkho Encyclopedia (manuscript, 2017), pp. 290–291. (In Russ.)
86. Large Explanatory Dictionary of the Yakut language. In 15 vol. Vol. XI. Ed. by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 528 p. (In Yakut and Russ.)
87. Gogolev A. I. The origin of the Sakha people and their traditional culture. Yakutsk, NEFU Publ., 2018, 256 p. (In Russ.)

УДК 811.512.162
DOI 10.25587/j2046-8439-9136-r

S. S. Suleymanov
Baku Eurasian University

THE ARABIC LEXICAL UNITS IN MEDIEVAL LITERARY AZERBAIJANI

Abstract. The article reviews the period of the Literary Azerbaijani language beginning from the epics of *Dede Korkut* to the 16th century. It indicates that Arabic has influenced Azerbaijani since the most ancient times, i. e. beginning from the time when the Arabs occupied Azerbaijan approximately in the second half of the 7th century, and since that period, Arabic lexical units have been used in Azerbaijani. This influence was first at the level of oral language, but when the written form of Literary Azerbaijani began to be established in the 13th century, Arabic influenced our written literary language too, and since that time has manifested itself brightly in the works of Hasanoghlu, Gazi Burhan Uddin, Nasimi and our other poets. While in Gazi Burhan Uddin's works the Arabic lexical units manifested themselves massively for the first time in our literary language, in Nasimi's poetry the Arabic lexical units served somewhat to make Nasimi's language philosophic and scholarly. However, already in the 16th century in Fuzuli's works the frequency of the use of the Arabic lexical units in Literary Azerbaijani reached its peak from both the quantitative and qualitative points of view. In Fuzuli's works the essence and semantic features of the Arabic lexical units were revealed, at the same time, these lexical units facilitated the promotion of Fuzuli's language which, consequently, was admired not only in the Western group of the Turkic languages, but also in their Eastern group.

The main purpose of the research was to study Arabic lexical units existing in Literary Azerbaijani. The research had the following objectives: to identify some Arabic lexical units in the works of the 14th–16th-century Azerbaijani classical authors; to study the peculiarities of these Arabic lexical units in the Arabic language; to find out what new shades of meaning they acquired in the environment of the Azerbaijani language; to find out what new phonetic and morphological features these words acquired in the Azerbaijani language; to study the qualities acquired by the Arabic lexical units used in the Classical Literary Azerbaijani when they established syntactic relations in the environment of the Azerbaijani language; to study what stylistic variations were created by the Arabic lexical units used in our classical literary language, in our classical linguistic environment; to study our classical authors' attitude towards the Arabic lexical units.

Naturally, the panorama is extremely broad and comprehensive. Not because the theme of the research covers several centuries and the creative activities of tens of poets, but also due to the fact that it brings the mutual interrelations of two thinkers, two cultures, and finally, the two languages onto one uniform plane of research. In this sense, the theme is actually essential. It is true that although our scholars have touched upon this theme in their works now and then, yet despite its topicality, it has not been the topic of a separate investigation so far.

A cursory look at our language is sufficient to see which language has influenced it more, from which language it has borrowed more lexical units all through its development (naturally, here we consider, first of all, the language of the written monuments to which we have an access). Certainly, Arabic is the language that has influenced our vernacular most and from which we have borrowed more lexical units. It is true that our mother tongue has had interrelations with many languages all through its development, borrowed tens, hundreds of lexical units from either Persian, or Russian or some other languages in different periods of history, and have been exposed to the impact of these languages. However, the Arabic language ranks first among them. Arabic had been the language of the state ruling the socio-political state in the East for a long time; consequently, it turned into the state language in which the scientific and cultural works were written, and along with all this, it is also the language of Islam, the last heavenly religion, which has always upraised the status of this language; and hence, the strong influence of this language on Azerbaijani Turkish, like its influence on other languages of the East. In this sense, in terms of an impact on our vernacular, the first place of the Arabic language is an undeniable fact. And while investigating the

SULEYMANOV Salman Safarali – PhD in Philology, Asst. Prof., Baku Eurasian University, Baku, Azerbaijan.
E-mail: ssuleymanli@mail.ru

СУЛЕЙМАНОВ Салман Сафарали – к. филол. н., доц., Бакинский Евразийский университет, Баку, Азербайджан.
E-mail: ssuleymanli@mail.ru

peculiarities of the impact of Arabic on our language, the study of the frequency of the usage of the Arabic lexical units in our language as one of the first features of this impact is of utmost importance.

Keywords: language; literature; Arabic; Middle Ages; creativity; styles; genres; poetry; researcher; poet.

С. С. Сулейманов

Бакинский Евразийский университет

Арабские лексические единицы в средневековом литературном азербайджанском языке

Аннотация. Данная статья посвящена проблеме становления азербайджанского литературного языка, начиная со времен эпоса «Деде-Горгуд» вплоть до XV в. Обосновывается мысль о том, что влияние арабского языка на азербайджанский происходило с древних времен, начиная с того периода, когда арабы во второй половине VII в. захватили Азербайджан, и именно с этого времени азербайджанский язык начал пополняться арабскими лексическими единицами. Изначально, влияние было только на уровне устной речи, в дальнейшем, в VIII в. к моменту формирования письменного литературного языка, оно перешло и на письменную речь. Ярким примером тому служат произведения Гасаноглу, Гази Бурхан Уддина, Насими и др. Однако, если в произведениях Гази Бурхан Уддина эти лексические единицы впервые были широкомасштабно продемонстрированы в литературном языке, то у Насими они служили для выражения философских и научных мыслей. Тем не менее, уже в XVI в. частота использования арабских лексических единиц в литературном азербайджанском языке достигла своего апогея, как качественно, так и количественно. Произведения Физули раскрыли сущность и семантические особенности арабских лексических единиц, тем самым способствовали развитию языка Физули, который полюбился не только Западной, но и Восточной группе тюркских языков.

Основная цель исследования состоит в изучении арабских лексических единиц, существующих в литературном азербайджанском языке. Поставлены следующие задачи: выявить некоторые арабские лексические единицы из произведений азербайджанских классиков XIV–XV вв.; исследовать их особенности в арабском языке; выявить новые оттенки значений, которые они приобрели в азербайджанском языке; выяснить, какие новые фонетические и морфологические особенности проявились у этих слов в азербайджанском языке; установить, какие качества приобретают арабские лексические единицы, используемые в классическом литературном азербайджанском языке, вступая в синтаксическую связь в азербайджанском языке; изучить, какие стилистические оттенки приобретают арабские лексические единицы в классическом литературном азербайджанском языке; исследовать отношение наших классиков к арабским лексическим единицам.

Действительно, поле исследования достаточно широкое и всеобъемлющее. Не только потому, что тема исследования охватывает несколько веков и творчество десятков поэтов, а также потому, что в фокусе исследования находятся два образа мышления, две культуры и, наконец, взаимоотношения двух языков. В этом смысле данная тема действительно очень актуальна. Исследователи в разное время касались этой тематики в своих трудах, однако она до настоящего времени не была объектом самостоятельного исследования.

Достаточно просто взглянуть на наш язык, чтобы увидеть, под влиянием какого языка он больше находился на протяжении всей истории своего развития (естественно, здесь в первую очередь имеются в виду дошедшие до нас письменные памятники), из какого языка больше всего заимствованных лексических единиц. Конечно, языком, под чьим влиянием больше всего находился и откуда больше всего слов заимствовал азербайджанский язык, является арабский. Правда, на протяжении своего развития наш язык был подвержен взаимодействию со многими языками, в различные исторические периоды заимствовал сотни лексических единиц из фарси, русского и др. языков. Однако в этом ряду арабский язык занимает первое место. Арабский язык являлся языком государства, долгое время управлявшим общественно-политической жизнью на Востоке. В результате этого он стал государственным языком, на котором писались научные, художественные произведения. Также, будучи языком последней небесной религии ислам, что сильнее укрепляло его статус, имел сильное влияние на другие языки, в т. ч. на тюркский азербайджанский. В этом смысле факт первенства с точки зрения влияния арабского языка на наш язык неоспорим. При исследовании очень важно изучение частотности использования арабских лексических единиц как показателя влияния арабского языка на азербайджанский.

Ключевые слова: язык; литература; арабский; средневековье; творчество; стиль; жанры; поэзия; исследователь; поэт.

Introduction

It is a well-known fact in linguistics that there is almost no “pure” language in the world. All languages in the world have received some lexical units, words from one language or another, included them into their vocabulary, and thus, so to speak, enriched their word stock. Largely, as a natural phenomenon in the history of the development of the world languages, this is an inevitable process. Simply, some period and conditions can more or less increase or decrease the rate of inflow of borrowings into the language, their quality and quantity. In this sense, Literary Azerbaijani is not an exception either. From time to time Literary Azerbaijani has also borrowed various lexical units from most of the world languages, including the neighboring languages and incorporated them into its word stock. Arabic borrowings constitute a special layer in the vocabulary of the Azerbaijani language. These words have entered Literary Azerbaijani through a long history with such determination that today the non-linguists, ordinary citizens cannot even differentiate them from the words of Turkic origin, from genuine Azerbaijani words.

Today literary Azerbaijani possesses thousands of Arabic words without which one cannot imagine Modern Azerbaijani and one cannot do without them either. It is curious that the great majority of these words have existed in our language already for hundreds of years. In other words, inhabiting our most ancient monuments, these words entered Literary Azerbaijani and have survived up to now. In this sense, like Turkic words, which constitute the basic word stock, the lexis of Literary Azerbaijani, these words have also acquired the right to nationality.

We encounter the use of the Arabic lexical units in Literary Azerbaijani back in the language of “The Book of Dede Korkut” [1]. We suggest that the Arabic lexical units found in “The Book of Dede Korkut” are the products of the initial oral dissemination period of the Arabic language in Azerbaijan – approximately the 7th–8th centuries and would like to remind that as the earliest contact points of the Arabic language with the Azerbaijani context this period constitutes the initial period associated basically with the dissemination of Islam and religious words of Arabic origin. However, it can also be said that “The Book of Dede Korkut”, which is in the foreground of our written literary language, is our first written monument reflecting also the Arabic lexis. When speaking of the Arabic and Persian words used in the “The Book of Dede Korkut”, Doctor of Philological Sciences, Professor Azizkhan Tanriverdi wrote, “Out of 2721 words used in the “Book” the Arabic or Persian origin of 559 words is one of the facts often reiterated in Korkut studies” [2, p. 147].

The methodological and theoretical bases of the research

The scientific-theoretical literature, methods and principles dedicated to the language histories of individual languages in the world, as well as to their lexical units by the world and Azerbaijani linguists and scholars in Oriental studies constitute the methodological and theoretical bases of the research. Also, the research envisages the use of various dictionaries to consolidate the theoretical bases of the research as a whole.

The Arabic lexical units in Medieval Literary Azerbaijani

When reviewing the Arabic lexis in the language of “The Book of Dede Korkut”, we see that to a certain extent the religious words are more prominent within this lexis: *axirət (akhirat)* ‘afterworld’, *Allah* ‘Allah, the God’, *aman* ‘mercy, cry for help’, *amin* ‘amen’, *billah* ‘honet to God’, *cəhənnəm (jahannam)* ‘hell’, *din* ‘religion’, *dua* ‘prayer’, *əcəl (ajal)* ‘death, doom’, *hacı (haji)* ‘Hajji, an honorific title given to a Muslim who has completed a pilgrimage to Mecca’, *halal* ‘permissible’, *haram* ‘forbidden or proscribed by Islamic law’, *iləhə (ilaha)* ‘goddess’, *illəlləh (illallah)* ‘there is no other deity but the one god’, *iman* ‘faith’, *inşəallah (inshaallah)* ‘God permitting’, *kəfən (kafan)* ‘shroud’, *qiyamət (giyamət)* ‘doomsday’, *lənət (lanat)* ‘curse, damnation’, *mələk (malak)* ‘angel’, *minarə (minara)* ‘minaret’, *mömin (momin)* ‘believer, godfearing’, *müsəlman (musalman)* ‘Muslim’, *rəbb (rabb)* ‘God, heavens’, *rəhmət (rahmat)* ‘paradise’, *Rəsulullah (Rasulullah)* ‘Allah’s messenger’, *Taala/təala* ‘the most high’, *tabut* ‘coffin’, *tələ* ‘fate’, *tövbə (tovba)* ‘remorse, confession’, *şeytan (sheytan)* ‘demon, devil’, *vallah* ‘honestly, by God’, *yarəb (ya rab)* ‘oh my God’, *yasin* ‘Surah al-Yaseen’. Yet, it seems to us that the abundance of the religious words used in this lexis cannot be that mandatory. Since, when reviewing the lexis of Arabic origin in the language of “The Book of Dede Korkut”, we also see tens of Arabic words of non-religious nature there. For instance, *Adam* ‘Adam’, *aləm (alam)* ‘world, life’, *alət (alat)* ‘instrument’, *alim* ‘scholar’, *ar* ‘sense of shame’, *asi* ‘rebel,

disobedient', *atlas* 'atlas', *axır* (*akhir*) 'finale', *bəqa* (*baga*) 'eternity', *bədəvi* (*badavi*) 'bedouin', *bəla* (*bela*) 'scourge', *bidət* (*bidat*) 'heresy', *bikr* 'virgin', *böhtan* (*bohtan*) 'slander', *vaqeə* (*vagea*) 'fact, dream, happening', *vasil* 'the one who has arrived, joined', *vafır* 'abundant', *vəqt* (*vagt*) 'time', *vadə* (*vada*) 'promise', *vəzir* (*vazir*) 'wazir', *vətən* (*vatan*) 'Motherland', *vəch* (*vajh*) 'image, method, reason, means, advantage', *vilayət* (*vilayat*) 'province, kingdom, saint', *qayət* (*gayat*) 'end, result', *qəbzə* (*gabza*) 'palm, a handful', *qəbul* (*gabul*) 'reception, acceptance', *qədd* (*gadd*) 'stature, figure', *qədəm* (*gadam*) 'step', *qərar* (*garar*) 'decision', *qərib* (*garib*) 'alien', *qəsd* (*gasd*) 'conspiracy, plot', *qəhr* (*gahr*) 'fury', *qəhər* (*gahar*) 'anger', *qovğa* (*govgha*) 'quarrel', *qövm* (*govm*) 'relations, tribe', *ğazi* (*ghazi*) 'the one who fights for his religious beliefs, winner', *ğayib* (*ghayib*) 'absent', *ğayət* (*ghayat*) 'end, result', *ğafil* (*ghafil*) 'ignorant', *ğeyrət* (*gheyrat*) 'ardour, honour', *ğəza* (*ghaza*) 'accident', *ğəzəb* (*ghazab*) 'fury', *ğəni* (*ghani*) 'rich', *ğərib* (*gharib*) 'alien, stranger', *ğərim* (*gharim*) 'rival', *ğovğa* (*ghovgha*) 'quarrel', *davul* 'drum', *daim* 'always, eternally', *damağ* (*damagh*) 'palate', *dəfi* (*dafi*) 'suddenly', *dəxi* (*dakhi*) 'any more', *dövlət* (*dovlat*) 'state', *dünya* (*dunya*) 'world', *eyib* 'a shameful state, shortcoming', *elm* 'science', *eşq* (*eshg*) 'love', *əvvəl* (*avval*) 'prior to', *əql* (*agl*) 'wit', *əqlsiz* (*aglsiz*) 'unclever', *ədavət* (*adavat*) 'intrigue', *ədəb* (*adab*) 'decency', *əzəl* (*azal*) 'first', *əzəm* (*azam*) 'the greatest', *əziz* (*aziz*) 'dear', *əzim* (*azim*) 'great, significant', *əyal* (*ayal*) 'family, household, wide', *əlaqibət* (*alagibat*) 'finally', *əlan* (*alaman*) 'complaint, entreaty', *əlbəttə* (*albatta*) 'of course', *əleyk* (*aleyk*) 'an answer to greeting', *ələm* (*alam*) 'pain, sorrow, sign', *əhasil* (*alhasil*) 'briefly', *əmanət* (*amanat*) 'legacy', *əməl* (*amal*) 'deed', *əmma* (*amma*) 'but', *əmmi* (*ammi*) 'uncle', *əmr* (*amr*) 'order', *ərəbi* (*arabi*) 'Arabian', *əsa* (*asa*) 'handstick', *əsir* (*asir*) 'prisoner', *əsil* (*asil*) 'of a noble origin', *əhd* (*ahd*) 'pledge', *zəlim* (*zalim*) 'tyrant', *zəval* (*zaval*) 'collapse', *zəlil* (*zalil*) 'impaired', *zəman* (*zaman*) 'guarantee; time', *zərb* (*zarb*) 'beating', *zərrə* (*zarra*) 'the smallest part', *zəhmət* (*zahmat*) 'efforts', *ziyədə* (*ziyada*) 'utmost, too much', *ziynət* (*ziynat*) 'decoration', *ibrət* (*ibrat*) 'lesson', *iqlim* 'climate', *iqrar* 'acknowledgement', *izzət* (*izzat*) 'respect, honour', *iltifat* 'attention', *ilham* 'inspiration', *imarət* (*imarat*) 'palace', *inayət* (*inayat*) 'support, aid', *ittifaq* 'union', *işarət* (*isharat*) 'hint', *işrət* (*ishrat*) 'feast', *yesir* 'miserable', *kəhil* 'lazy', *kəbin* (*kabin*) 'marriage contract', *kəlmə* (*kalma*) 'word', *kəmal* (*kamal*) 'maturity', *kəram* (*karam*) 'grace', *kərrə* (*karra*) 'times', *kətan* (*katan*) 'canvas', *layiq* 'worthy', *lənət* (*lanat*) 'curse', *mağara* (*maghara*) 'cave', *məhmiz* (*mahmiz*) 'spur', *məqsud* (*magsud*) 'the intended', *məğmun* (*maghmun*) 'deprived', *mədəd* (*madad*) 'help', *məlik* (*malik*) 'king', *məlun* (*malun*) 'rascal', *məlhəm* (*malham*) 'ointment', *məsləhət* (*maslahat*) 'advice', *məhəbub* (*mahbub*) 'lover, beloved, friend', *məhəl* (*mahal*) 'heed', *məşğul* (*mashghul*) 'busy', *məşrəbə* (*mashraba*) 'a small water container', *möhkəm* (*mohkam*) 'solid', *möhtac* (*mohtaj*) 'needy', *möhüb* (*mohub*) 'lover', *minnət* (*minnat*) 'request', *miskin* 'miserable', *müdbəq* (*mudbag*) 'the hunted', *munis* 'sociable', *murad* 'dream', *mübarək* (*mubarak*) 'blessed, happy', *müqabil* (*mugabil*) 'opposite, against', *mürəssə* (*murassa*) 'stubbed with precious stones', *müti* (*muti*) 'obedient', *müxənnət* (*mukhannat*) 'traitor', *müşkül* (*mushkul*) 'challenging', *namus* 'honour', *nəmət* (*nemat*) 'asset', *nəzər* (*nazar*) 'glance', *nəсіб* (*nasib*) 'fate', *ömür* (*omur*) 'life', *razı* (*razi*) 'agreed', *rizq* (*rizg*) 'food supply', *sabah* 'tomorrow', *sair* 'other', *salam* 'greeting; peace', *səbəb* (*sabab*) 'reason', *sədəqə* (*sadaga*) 'alm', *sərhəd* (*sarhad*) 'border', *səfa* (*safa*) 'pleasure', *sidq* (*sidg*) 'sincerity; faithfulness', *sirr* 'secret', *sürəhi* (*surahi*) 'parapet, handrail', *surət* (*surat*) 'image', *tavil* (*tavil*) 'long', *tacir* (*tajir*) 'merchant', *tələb* (*talab*) 'demand', *tətam* (*tamam*) 'finished', *təmə* (*tama*) 'greediness', *tərəf* (*taraf*) 'side', *təfərrüç* (*tafarruj*) 'tour', *təhsin* (*tahsin*) 'appraisal', *təcrid* (*tajrid*) 'isolation', *umud* 'hope', *üləma* (*ulama*) 'scholars', *fəidə* (*faida*) 'benefit', *fani* 'temporary', *fel* 'trick', *fəraq* (*farag*) 'departure', *fəryad* (*faryad*) 'cry, scream', *fikir* 'idea', *xatir* (*khatir*) 'sake, memory', *xeyir* (*kheyir*) 'good', *xəbər* (*khabar*) 'news', *xəzinə* (*khazina*) 'treasury', *xərab* (*kharab*) 'ruin', *xərac* (*kharaj*) 'tribute', *xərc* (*kharj*) 'expense', *xəsm* (*khasm*) 'enemy', *hazır* (*hazir*) 'ready', *hal* 'case; status', *hamilə* (*hamila*) 'pregnant', *hasar* 'fence', *hasil* 'sum', *heybət* (*heybat*) 'fear, terror', *heyf* 'regret', *hekayət* (*hekayat*) 'story', *həbs* (*habs*) 'arrest', *həvalə* (*havalal*) 'trust', *həkim* (*hakim*) 'doctor', *həlak* (*halak*) 'perished', *həll* (*hall*) 'solution', *həmlə* (*hamla*) 'assault', *hərami* (*harami*) 'robber', *həsəd* (*hasad*) 'envy', *həsərət* (*hasrat*) 'yearning', *himmət* (*himmat*) 'intention', *hörmət* (*hormat*) 'respect', *cəriyə* (*jariya*) 'concubine', *cahil* (*jahil*) 'ignorant', *cəza* (*jaza*) 'punishment', *cəllad* (*jallad*) 'hangman', *cübbə* (*jubba*) 'chasuble', *cümlə* (*jumla*) 'sentence', *şam* (*sham*) 'candle', *şəmatə* (*shamata*) 'rejoicing at someone's misfortune', *şər* (*shar*) 'evil', *şərab* (*sharab*) 'wine', *şərt* (*shart*) 'term', *şəfqət* (*shafqat*)

‘empathy’ and so on. However, the fact that in the language of “The Book of Dede Korkut” the great majority of this lexis are stylistically of religious content is quite another matter. For instance, the word “alim”. Although in Arabic this word means “the one who knows, who is aware of”, in the language of “The Book of Dede Korkut” it serves religious content being used as *Alimlər sərvəri Osman Üffan oğlu, görkli* ‘the leader of scholars Othman, the son of Uffan’ [3, p. 58]. That is, the same is true about the words *kəlmə* (*kalma*) ‘word’, *ilham* ‘inspiration’, *əmr* (*amr*) ‘order’, *əzəl* (*azal*) ‘first’, *hədd-qədd* (*hadd-gadd*) ‘size-height’, *qəbul* (*gabul*) ‘reception, acceptance’, *vədə* (*vada*) ‘time’, etc.: *Ağ alnunda beş kəlmə dua qıldıq, qəbul olsun* (*Ağ alnunda besh kalma dua gildig, gabul olsun*) ‘On your white forehead we performed five prayers, may it be accepted’, *Həqq-təala anın könlinə ilham edərdi* (*Həqq-təala anın konluna ilham edardi*) ‘The bearer of the Truth would encourage his soul’, *Allah əmrilə ol yigit öldi* (*Allah amrila ol yigit urldu*) ‘By Allah’s order that brave man died’, *Əzəldən yazılmasa, qul başına qəza gəlməz* (*Azaldan yazılmasa, gul bashina gaza galmaz*) ‘The slave will encounter no trouble if it is not predestined’, *Ululığına həddin, sənin boyun – qəddin yoq* (*Ululighina haddin, sanin boyun – qaddin yog*) ‘In neither your greatness nor your height you have limits’, *Əcəl vədə irməyincə kimsə ölməz* (*Ajal vada irmayinja kimsa urlmaz*) ‘Nobody would die, if not predestined’ and so on. We deliberately do not list the words whose preliminary meanings bear no religious content like *qadir* – *strong, mighty*, *qəhhar* (*qahhar*) – *powerful*, *ğəni* (*ghani*) – *rich, wealthy*. Since, though the preliminary meaning of these words is not associated with religion, we accept them directly as the words of religious content, as these lexical units themselves are the names of Allah. All this indicates that as the outcome of the late 7th century, the period when “The Book of Dede Korkut” was recorded, and turned into a book, these words are the manifestations of the early periods of the relations between Arabic and Turkic, Azerbaijani. Since, in the preliminary period, when Azerbaijani culture was not widely influenced by Arabic culture, Islamic culture, poetry, philosophy, science yet, the Kor’an, religion were the first to influence and in accordance with the heroic content of the epic, first of all, words associated with heroism, life and death, religious words were borrowed from Arabic. From this point of view, the existence of religious words in the language of the epic is quite natural.

Our 13th century literature and language history, which are distinguished by their peculiarities in the development of the history of our literary language and literature, are represented by several works, Hasanoghlu’s three ghazals in Azerbaijani, the mathnawi “Dastani-Ahmad Harami” (the epic of Ahmad Harami), Ali’s manzume “Gisseyi-Yusif” (The Stories of Yusif) and others [4, 5]. Prior to visualizing the socio-political, literary-scientific scene of the period preconditioning the appearance of these works, it would be appropriate to present the picture of the written languages existing in Azerbaijan from the 7th century, i. e. the period when “The Book of Dede Korkut” was formed and accomplished, to the 13th century. That is, we read at the beginning of the 3rd volume of the book “The History of Azerbaijani Literature”, “Due to some historical and political reasons, for many centuries first Arabic (under the Caliphate) and then Persian reigned in Azerbaijan, in official circles and hence, in written literature as well, foreign languages dominated the vernacular. In the flow of the centennials of the historical past, even the ruling dynasties of Turkic origin most often acted from this perspective, in “royal” courts and residences interaction was carried out in a foreign language, at schools and madrasas education was performed in Arabic and Persian” [6, p. 6].

Nevertheless, beginning from the early 13th century due to the Mongolian raids, the oral Literary Azerbaijani began to be converted to the written language too. Yet, Arabic and Persian remained to be the language of science, culture, literature, religion in the entire region. And up to the 13th century the impact of these languages, which had established their standards already, was enormously great. That is, our vernacular, which must have possessed also the written literary form by the 7th century, was deprived of the written literary language after the 7th century, i. e. following the Arabs’ invasion and this written literary language began to reappear only beginning from the late 13th century and in this period, as we have already mentioned, was influenced by Arabic and Persian, which had already been enjoying great prestige in the region. That is why, academician Tofiq Hajiyev, who took into account these facts and others, wrote when appraising the 13th century Literary Azerbaijani, “In the new stage, which had already begun since the 13th century, a strong flow of vocabulary from Arabic and Persian into our Turkish manifests itself” [7, p. 131]. However, Tofiq Hajiyev, who gave an appropriate

appraisal of the 13th century and the further period of our literary language history, characterized that period as follows, “Thus, there was a process of acquisition and privatization of the borrowings by our Turkish. Both the popular language and literary language were challenged. The facts indicate that our Turkish managed the process nobly. As borrowings had penetrated also the people’s interaction, they failed to avert the literary language from the course of national development. The national Literary Azerbaijani continued its development derived from “The Book of Dede Korkut” adapting it to the new historical context” [7, p. 131]. So, in spite of all kinds of deprivations, our people had been exposed to with the Mongols’ arrival in Azerbaijan, our vernacular, which moved into a new historical period, began to yield its fruit already by the end of that century. In other words, already beginning from the late 13th century, our poets began to write works in our vernacular as well. Though controversial, the researchers suggest that Hasanoghlu, the founder of our written vernacular literature, died in about 1260 [8]. So, if we assume that Hasanoghlu wrote these poems not by the end of his life, but in the middle of his life, as we see, though controversial, we can also claim that our vernacular literature began its formation even in the 20s–30s of the 13th century.

As it is obvious, we have inherited Hasanoghlu’s three matlas “Took away my soul...”, “How are you, oh, you my white-faced...”, “If only i knew...” in our vernacular and a ghazal with the radeef “Che konem?”. In general, in accordance with the information obtained from the tazkirahs, Hasanoghlu was one of the great poets and Sufis of his time, accomplished diwans in the vernacular and Persian, wrote poems in Aruz and syllabic meters. Hasanoghlu’s three surviving ghazals are very interesting from the stylistic and poetic points of view. Since, even his first ghazal differs from the next two both for its lexis and poetic features. As for its lexis, academician Tofig Hajiyeu wrote when speaking of the first and second ghazals, “Let us focus on the vocabulary of Hasanoghlu’s two available ghazals from the 13th century. There are a hundred words in the language of the ghazals. Out of them 59 are Turkic, 41 are Arabic and Persian words...”

As the ghazal “Took Away My Soul...” is the form of a mulamma poem, and as the first lines of the couplets are in Turkic and the second line is in Persian, only the words of the first lines were estimated. The ratio of the Turkish and Arabic-Persian words varies in the ghazals. In the ghazal “Took away my soul...” out of 47 words 20 are Turkish, 27 are Arabic and Persian – those in Turkish constitutes 42,5% of the vocabulary. In the ghazal “How are you, oh, my white-faced...” out of 68 words, all in all 16 are Arabic and Persian – Turkish constitutes 76,5% of the general vocabulary. As a whole, in both the ghazals 59 per cent of the vocabulary is in Turkish” [7, p. 131–132]. According to the research conducted by us, the Arabic words used in the ghazal “Took away my soul...” are as follows,

QƏMƏR (gamar) – originates from the word “qəmərun” (gamarun) (قَمَرٌ) in Arabic and means “moon” [9, p. 421].

ŞAHİD (shahid) – is şahidun (shahidun) (شاهد) in Arabic and has “əşhədun” (ashadun), “şuhədun” (shuhadun), “şuhudun” (shuhudun) forms. It means “witness”, “observer” [9, p. 105].

SŪRAHİ (surahi) – in ancient Arabic dictionaries the word “sūrah” (surah) (حارص) means “pure, genuine wine”. The word “sūrahī” (surahi) derived from this word means “a water or wine glass with a long neck” [10, p. 577].

ƏHMƏR (ahmar) – is “əhməru” (ahmaru) (رَمَح) in Arabic and “həmrəu” (hamrau) in feminine gender, gets the form “humrun” in the plural and means “red” [11, p. 230].

ZAMAN – originates from (زَمَن) “zəmənun” (zamanun) in Arabic with its plural as “əzmanun” (azmanun). It means “time” [11, p. 41].

KASİD – the word “kasidun” (كاسِد) originates from the Arabic “kəsədə” (kasada) and means “a weak passive trade that doesn’t work, doesn’t sell” [9, p. 460].

QIYMƏT (giymat) – this word, which is “qiymətun” (giymatun) (قِيَمَت) in Arabic, expresses the meanings “value”, “price”, “worth”, “good feature” [9, p. 434].

XİSLƏT (khislət) – is “xəslətun” (khaslatun) (خِلَصَة) in Arabic with “xısalun” (khisalun) in the plural. It means “quality”, “feature”, “character”, “nature”, “line”, “a wise rule” [12, p. 281].

ƏNBƏR (anbar) – is “ənbərun” (anbarun) (رَبَن) in Arabic, means “a substance derived from the stomach of the seafish with a pleasant scent” (like a cachalot), “a pleasant scent”, “aroma” as a hint at the hair of a beautiful girl [13]. يَدِثْ نَاوِيح رِبْن عَلَا is the manure of the sea animal. فَيَرْحَبُ قُبَادُشُورْ فَنَا is a whale-type sea animal [13].

MƏCMƏR (majmar) – is “micmərətun” (mijmaratun) (مِجْمَارَاتُ) in Arabic with its plural as “məcamirü” (majamiru). It means “brazier”, “censer” [12, p. 169].

ƏZƏL (azal) – is “əzəlun” (azalun) (أَزَالُ) in Arabic and becomes “azalun” in the plural, and means “eternity” [12, p. 37].

SURƏT (surat) – is “suratun” (قُرُوصُ) in Arabic with its plural as “suvarun”, and means “appearance”, “view”, “image”, “picture”, “painting”, “description”, “imagination”, “portrait”, “figure”, “statue” [9, p. 147].

MƏ'Nİ (ma'ni) – is “mə'niyyun” (ma'niyyun) (مَعْنَى) in Arabic and means “the indicated”, “the given”, “the present”, “the intended”, “the engaged”, “interesting” [9, p. 272].

DƏFTƏR (daftar) – is “dəftərün” (رِتْفَدُ) in Arabic with “dəfatirü” in the plural, and means “copy-book”, “note-book” [12, p. 324].

VƏLİ (vali) – is “valiyyun” (يَلِي) in Arabic and “auliyau” (övliya) in the plural, means “close”, “dear”, “guardian”, “protector”, “proprietary”, “saint”, “friend” [9, p. 796].

SADIQ – is “sadiqun” (قِدَاصُ) in Arabic, expresses the meanings “the one, who speaks the truth”, “sincere”, “faithful”, “devoted”, “strong” [9, p. 124].

We would also like to express our attitude towards another issue associated with the language of this ghazal. That is, the researchers usually suggest that this ghazal by Hasanoghlu is more perfect than his other two ghazals discovered later. We mainly ascribe that to the abundance of Arabic words in the language of this ghazal. Academician Tofiq Hacıyev associates the abundance of the Arabic lexis in this poem with the meter, Aruz. Speaking of Hasanoghlu's poetry in general, he wrote, “... on the one hand, this is associated with the fact that Hasanoghlu's poems are in Aruz, it is a pure written literary lexis” [7, p. 133].

The 13th century is the time that witnessed a new period in our literature and language history – the beginning of our classic vernacular poetry. It is true that although the literary-artistic and linguistic scene of this period is not represented by numerous works, yet they differ from one another to a certain extent in both their literary-artistic-poetic and linguistic features. Academician Tofiq Hacıyev, who took into account this stylistic and linguistic distinction, wrote appraising these problems, “Just from the very first written pieces the signs of stylistic distinctions are obvious. The existence of a written monument is a valuable piece of news – phenomenon; likewise, the fact of the systematization of the language material according to genre, metre, theme is of an identical importance. It is these factors that identify the richness in the depth of the popular language; every word, every expression, and every grammatical pattern is revealed with an aspiration, induced by a metaphore or simile. The diction that we cannot see in the ghazal, we find in the form of mathnawi or the one that is absent in them we observe in the genres of goshma or bayatı” [7, p. 164]. Along with Hasanoghlu's available three ghazals, this statement is proved by the language of the other 13th century monuments – the monuments “Dastani-Ahmad Harami” and Ali's “Gisseyi Yusif” as well. However, while these statements are true, there is no escaping the fact that though our poetry formed in a classical style beginning from that century started to appear also in our vernacular, the quantity of the Arabic lexis concurrently increased in our vernacular. Academician Tofiq Hacıyev was right to point out, “The new stage, which began from the 13th century, manifests itself in the strong flow of vocabulary from Arabic and Persian into our Turkish” [7, p. 131]. This is also the case in the language of the monuments “Dastani-Ahmad Harami” and Ali's “Gisseyi Yusif”. Yet, it is also true that in the work “Dastani-Ahmad Harami” the frequency of Arabic words varies. That is, in other words, the number and complexity of Arabic lexis in the *Foreword* and *Introduction* differ from those in the majlises: the Arabic words are more in number and semantically more complex in the *Introduction*, while in the majlises they are fewer in number and semantically simpler. Naturally, this is associated with the fact that this brief *Introduction*, in other words, minajat and nat are dedicated to Allah the Almighty and His Prophet (pbuh).

Naturally, the Arabic lexis used in “Dastani-Ahmad Harami” is very colourful: *hesab* ‘account, arithmetic, calculation’, *silah* ‘weapon’, *məqam* (*magma*) ‘point’, *qəza* (*gaza*) ‘accident’, *fitnə* (*fitna*) ‘intrigue’, *hal* ‘case, state’, *əzm* (*azm*) ‘determination’, *vəsf* (*vasf*) ‘glorification’, *möhkəm* (*mohkam*) ‘solid’, *şəhər* (*shahar*) ‘city’, *lätif* (*latif*) ‘melodious’, *xəzinə* (*khazina*) ‘treasure’, *memar* ‘architect’, *münəqqəş* (*munaggash*) ‘ornamented, patterned’, *əfsun* (*afsun*) ‘witchcraft’, *səhhar* (*sahhar*) ‘enchanter’, *tamam* ‘complete’, *xətt* (*khatt*) ‘line’, *rəqəm* (*ragam*) ‘number’, *sehr* ‘miracle’, *mehr*

‘marriage’, *şövq* (*shovg*) ‘ardour, passion’, *şölə* (*shola*) ‘radiance’, *fəth* (*fath*) ‘conquest’, *tədbir* (*tadbir*) ‘measure; event’, *təqdir* (*tagdir*) ‘estimation’, *qərar* (*garar*) ‘decision’, *intizar* ‘anticipation’, *mənzil* (*manzil*) ‘flat’, *məlum* (*malum*) ‘known’, *həzər* (*hazar*) ‘fear, misgiving’, *nərə* (*nara*) ‘roaring’, *ömr* (*omr*) ‘life’, *macal* (*majal*) ‘chance’, *filhal* ‘immediately’, *nəzər* (*nazar*) ‘glance’, *fikir* ‘thought’, *məşğul* (*mashghul*) ‘busy’, *zikir* ‘praying’, *təəccüb* (*taajjub*) ‘surprise’, *əcayib* (*ajayib*) ‘eccentric’, *kərim* (*karim*) ‘generous, gracious’, *qüdrət* (*gudrat*) ‘might’, *hikmət* (*hikmat*) ‘wisdom’, *nur* ‘light’, *aləm* (*alam*) ‘world, realm’, *məşriq* (*mashrig*) ‘east’, *cümlə* (*jumla*) ‘sentence’, *xəlq* (*kahlg*) ‘people’, *vəhşi* (*vahshi*) ‘wild’, *tüyyur* (*tuyur*) ‘birds’, *cin* (*jin*) ‘boggy’, *xəyal* (*khayal*) ‘daydream, fancy’, *vəzir* (*vazir*) ‘wazir’, *şükür* (*shukur*) ‘gratitude’, *adəm* (*adam*) ‘human being’, *müşkil* (*mushkul*) ‘challenging’, *dəftər* (*daftar*) ‘notebook’, *əzbər* (*azbar*) ‘by heart’, *lütəf* (*lutf*) ‘favour’, *məclis* (*majlis*) ‘gathering’, etc.

So, as it is obvious, as a result of socio-political-literary-scientific processes, beginning from the 13th century, the Arabic language influenced our language in one sense or another, and since that time the Arabic lexicon had started to prevail in our language in number. It should also be noted that this process evolved until approximately the 16th century. From this point of view, it is impossible to deny this fact, to ignore the presence of the Arabic lexicon in our language whatever reason there may be. However, it is curious that sometimes our researchers treat this process with jealousy, try to diminish the presence of the Arabic lexis in our language, its significance and its quantitative abundance. Yet, academician Tofiq Hajiyev treated this issue from quite another angle, “It turns out that in this period (here the author implies the 13th century – S. S.) the Arabic and Persian words couldn’t yet undermine the position of the Turkic words which they were to replace and oust from literary and everyday interaction in the time to come; as Arabic and Persian were considered the state language in Azerbaijan, they politically patronized their own words that penetrated our language and kept down the synonyms surviving as the tribal relics by holding their position in that synonymic range. Having penetrated our language after the formation of the national unity, these words seem young and promising” [7, p. 167].

When considering the language of the monuments “Dastani-Ahmad Harami” and Ali’s “Gisseyi Yusif”, we can see that the Arabic lexis used here is indeed “young and promising” as formulated by academician Tofiq Hajiyev. When substantiating this statement we can also say that the Arabic lexis used in our 13th-century literary language is really young and lacks semantic variation yet, as having been used almost for the first time in our literary language history in general. As for the explanation of the word “promising”, it can be pointed out that the great majority of the above-presented Arabic lexicon that entered our language through the work “Dastani-Ahmad Harami” have been used in our language up to present. It is curious that the “young and promising” Arabic lexis encountered in the language of “Dastani-Ahmad Harami” continues to be used in our language today while a great part of the Arabic lexis that entered our language later became archaic right in the very Middle Ages. In this sense, the Arabic lexicon used in the language of the poems “Dastani-Ahmad Harami” and Ali’s “Gisseyi Yusif”, the first surviving pieces of our literary language and our literature in the vernacular is the lexis distinguished by its peculiarities – simplicity, semantics and most importantly, its introduction into the everyday language.

Thus, these lexical units themselves already indicate the introduction of a new tradition, classic bookish tradition into our literature, language and culture. In other words, following Hasanoghlu’s ghazal, the impact of the classical Eastern written literature has been introduced into our literature. This fact manifests itself also in the natural linguistic features; in this sense, irrespective of its genre, content and even meter, the Arabic lexis began to prevail in our written literature. And this impact was already not the oral influence of the Arabic, but appeared to be the impact of its written branch.

Actually, beginning from the 13th century our poets already started writing also in the native language, presenting the entire beauty of this language. Through this fact they also proved that Azerbaijani did not lag behind the Arabic and Persian languages, and that Azerbaijani was “riding” too close to Arabic and Persian. Nevertheless, beginning from that period the Arabic lexis also played an important part in our language, without this lexis it is impossible to imagine the wholeness, perfection, excellence, beauty of our language.

“Gazi Burhan Uddin is one of the poets who raised the banner of poetry in the 14th century and created hundreds of art miracles in the Azerbaijani language” [6, p. 195]. According to the sources,

Gazi Burhan Uddin was of an outstanding family of his time, got a perfect education for his time and lived in Arabic countries for a long time. That is why, he had a perfect Arabic. “While holding a sword in one hand he ... was using a pen in the other, wrote such scientific books as “*Tarjihit-tozih*” (The Advantage of the Explanations), “*Exirus-seadat fi asraril-ibadat*” (The Remedy of Happiness in the Mysteries of Prayers) in Arabic, composed affectionate songs exciting the souls...” [6, pp. 196–197]. “Although the sources mention his poems in Arabic and Persian, his available “*Divan*” is in Azerbaijani” [6, p. 197; 14].

Yes, Gazi Burhan Uddin is, indeed, our first poet who accomplished “*Diwan*” in our native language. However, it is in this very “*Diwan*” that there are a sufficient number of Arabic words. It is true that if we accept the idea that there is no language in the world which consists of only its own words, then this thesis won’t seem so strange to us. Yet, it is also true that the first Arabic words that existed in our language, especially used in our language in the period of its first formation were not ordinary lexical units, but were the words that functionally governed the language and left some trace in it. In general, why did these words enter our language? In other words, what necessitated the use of these words in our language?

The researchers associate the use of foreign words in the language with two factors: 1) the socio-political-literary impact of the period, 2) the process of archaization of the national words in the language – the process derived from these factors. That is, as the word that entered the language through the socio-political-literary impact of the period, is usually more flexible and somewhat universal, it is capable of replacing the national words in the language. From this point of view, naturally, the Azerbaijani language is not an exception. Also, it is clear that this process concerns not only the oral language, but also the written one. And in the written language this process is accompanied by the taste, literacy of each poet, etc.; consequently, these words acquire a particular nature in the literary creativity of each poet. From this point of view, Gazi Burhan Uddin’s creative activity is not an exception. As we have noted, Gazi Burhan Uddin is our first poet who accomplished a *diwan* both in Azerbaijani literature and in Turkic literature as a whole. In other words, while we first encounter the Azerbaijani language formed in a classical style with all its colours, breadth, colourfulness of its semantics in Gazi Burhan Uddin’s “*Diwan*”, the lexical units, words borrowed from Arabic first enter our language and literature widely through Gazi Burhan Uddin’s literary activity. In this sense, according to the facts known to us so far and the sources we have availed so far, Gazi Burhan Uddin is our first poet who made an extensive use of Arabic lexis. From this point of view, what kind of picture do we encounter while considering Gazi Burhan Uddin’s literary creativity? We encounter the picture that although Gazi Burhan Uddin made use of Arabic lexical units, Arabic words in his poetry in accordance with the requirements of the classic bookish style, classic literature, *diwan* literature, the *Aruz* meter, he was not capable of selecting, sorting out these words, but used those lexical units which suited the intended meaning. In this sense, naturally, in his poetry we also encounter some words difficult to understand, and sometimes peculiar only to his poetry and almost not to be encountered further in any poetry or language of any of our poets, alongside with the Arabic words that we use in our ordinary everyday speech and that have already acquired the right to citizenship in our language since the 13th–14th centuries. In this sense, one can even go forward and move ahead to express the following thesis: what makes the Arabisms, the Arab words that began to be used in our language extensively first in Gazi Burhan Uddin’s poetry, different from the Arabic words in Fuzuli’s poetry that reached their destination from the point of view of frequency being semantically unwrapped with all their essence? In reply to this question, first of all, one should say that when considering these words, Gazi Burhan Uddin did not have a chance to select, sort out, while Fuzuli treated each of these words with all their specifications.

In literature, our poetry and linguistic history the splendid position of Nasimi, who lived and wrote his poetry after Gazi Burhan Uddin, is naturally defined also by his attitude towards the Arabic borrowings [15]. That is, no matter how simple Nasimi’s language seemed if compared with that of Fuzuli, the Arabic words used in Nasimi’s language happened to grant some grandeur, brightness, philosophical content, goal to his language. Hence, he was distinguished from the poets preceding him, not only by the vernacular, but also by the capacity the Arabic words brought. The researches show that Nasimi is a poet seriously bound to the written Arabic, along with the oral Arabic language

and one can broadly perceive the impact of the written Arabic language on his poetry, along with oral Arabic.

So, when speaking of Nasimi's attitude towards the Arabic borrowings, one can mainly classify them as follows, 1) The simple lexis borrowed from Arabic; 2) The lexis associated with the Holy Kor'an and religious thought; 3) The lexis related to the philosophical movement 'Hurufism'. Naturally, this is a relative division. Nasimi's poetry is such kind of literary creativity that it would seem a mistake to ascribe each provision of this division to his individual works only. That is, in other words, in a ghazal by him one can encounter both the simple lexis and the citations from the Holy Kor'an as well as the terms related to Hurufism. However, possibly one can also encounter any item of the above-indicated division in his poetry sometimes more and sometimes less. That is, it is possible that the citations from the Kor'an may prevail in one of his ghazals, while in another the terms related to Hurufism may constitute the majority. Yet, naturally, all these religious-philosophical terms, words, more often the simple, ordinary Arabic borrowings, also the ordinary Azerbaijani words of Turkic origin are interwoven into one another in such a way that these words also have quite another place, status in Nasimi's poetry.

Nasimi is our first poet who made a conscious use of Arabisms in his vernacular poetry, standardized his language by applying the Arabic terms, Arabic lexis to his poetry with all their shades, turned Azerbaijani into the language of poetry along with Arabic and Persian and laid the foundations for the philosophic poem in the Turkic Eastern literature. However, when comparing the languages of Nasimi and Fuzuli, we face with very interesting and original phenomena. It is known that Nasimi's language is richer in the Kor'anic verses, Kor'anic expressions, Hurufi terms. Nevertheless, Nasimi's language seems to the reader simpler and more understandable. Whereas, Fuzuli's language is not that rich in the Kor'anic verses, Hurufi and other religious terms that we see in Nasimi's language. However, the modern reader understands Fuzuli's language with less ease. Naturally, this fact has a special interpretation. That is, Nasimi knew the ways to raise Azerbaijani to the level of the Eastern languages, to standardize it and saw the possibility of doing it through the very Arabisms. It is curious that the poets who came after Nasimi such as Kishwari, Habibi, while not enjoying the same talent as that of Nasimi, anyway did not ignore the language founded through Arabisms, that were standardized and enriched, philosophized by Nasimi, maintained and developed this tradition in their poetry one way or another, more or less. However, it is only owing to his own talent in the 16th century that Fuzuli raised Azerbaijani to quite a new stage making use of Arabisms as well. In this sense, the place of Arabisms in the history of the Azerbaijani language as a whole is very remarkable and significant.

What makes Nasimi's language simple in comparison to that of Fuzuli? Why is Nasimi's language simple despite its more boundedness to Hurufi terms, Hurufi concepts, philosophical thought as we have already stated above? We think, there is one reason for it. No matter how much Nasimi used Arabisms, Arabic words, this language is actually more understandable, as it is richer in simple Arabic lexis, is accepted and understood by all and somehow interprets Nasimi's language sometimes embraced by the terminology hard to understand. Actually it is the terms associated with Hurufism and religion that make Nasimi's language hard to understand, after understanding them the reader understands Nasimi's ideas; whereas, in Fuzuli's case the situation is quite different. That is, in Fuzuli even after understanding the meaning of individual words, it is not that easy to understand the essence of Fuzuli's idea. Since, Fuzuli's word is more complex and more figurative. Actually, these issues were tackled by professor Tarlan Guliyev rather differently. That is, he wrote, "The stages passed by the truth searcher in search of the truth, i. e. in the journeys of shariat, tarikat, marifat and hagigat Nasimi manages to rise only to the second stage, i. e. the stage of tarikat" [16, p. 43]. If we ever happen to comment on professor Tarlan Guliyev's brief thesis, we'll have to state that every Sufi, every owner of [irfan] knowledge and the poet who reflects the knowledge [irfan] in his poetry passes through these four paths: shariat, tarikat, marifat, hagigat. According to professor Tarlan Guliyev, Nasimi is at the stage of tarikat, while Fuzuli is at a higher stage, the stage of marifat. In this sense, though Nasimi's poetry was associated with tarikat and the terms associated with tarikat bring complexity to his poetry, anyway the stage of marifat by itself being as a whole more complex than tarikat, Fuzuli's language is less understandable and more complex than that of Nasimi. So, we should also note that along with tarikat and religious lexis irfani thinking, irfani lexis are among the factors influencing the language

and enriching it with Arabisms, Arabic lexis, which we can clearly see in the poetry of our great geni like Nasimi and Fuzuli, as well as our other poets. It seems to us that, as I said, the simplicity and complexity of the poet's language depends on his attitude towards irfan, the degree of his use of irfan lexis. That is, in case ordinary Arabic words sometimes take part in the praise of the worldly love, they look simple, but if they take part in the praise of an irfani love, in the glorification of irfan, they look less understandable.

Naturally, the 14th–15th-century literary language picture is not restricted to Nasimi's language. No matter how much leading capacity Nasimi's language possessed in these centuries and reflected the literary language scene of his period, century, anyway along with Nasimi, such Azerbaijani poets as Hagigi, Khalili, Hamidi, Hidayat, Gulshani, Kishvari also took an active part in the development of the literary language, and Arabic lexical units were also extensively used in their language. Although from the point of view of the use of Arabisms in the language they followed the traditions established by Nasimi, yet they had their own way and led to the formation of various shades of the use of Arabisms in Literary Azerbaijani.

The Arabic lexical units were present in the language of the works formed in the style of folklore alongside with the classical bookish style in our 16th-century language, had some role in the formation of their literary images as well. In this sense, one can cite the language of the works of our great poet Shah Ismayil Khatai, who integrated both the classical bookish and folklore styles in his poetry, as an example to what we have pointed out [9]. That is, while the Arabic and Persian words are attracting attention with their abundance in the branch of the classical bookish style of Shah Ismayil Khatai's poetry, we sometimes encounter these Arabic expressions in his works written in folklore style as well which indicates how relative is the division of the literary language into the branches of classical bookish style and folklore style. For, in the poetry of our great *ustad*¹ Shah Ismayil Khatai we clearly see the integration of both the styles in the person of one individual, in the image of one creative person, the poet's success in both the styles, and the absence of contradiction between these styles, they do not hinder one another either. Thus, one can clearly observe the unity of both the branches of the 16th-century Azerbaijani literary language in Shah Ismayil Khatayi's works.

According to the studies of the researchers on Azerbaijani literary language, along with other features, the 16th-century Azerbaijani literary language was distinguished from the language of the preceding centuries more often by the stylistic variations; and in the formation, development of all these stylistic variations, as well as their distinction from one another Arabisms are of great importance, "First in this period fiction is divided into more colourful forms and genres, whereas the literary language got clustered into its own internal styles" [17, p. 86]. If we consider the literary genres in circulation in the 16th-century Azerbaijani literature, we can see that in that century individual genres reached the peak of their development in the persons of such poets as Basiri, Habibi, Khatai, Fuzuli, Sururi, Shahi, Hagiri, Rahmati, having developed at a very high speed. That is, in that century while the ghazal was the leading form of poetry, the other forms of poetry – mathnawi, gasida, mukhammas, takhmis, murabbe, mustazad, rubai and others also accompanied it and played an important part in the formation of idiostyles of individual writers.

In the range of these genres, as it is known, the genre of ghazal was more active. That is, for instance, even if a poet did not write takhmis, murabbe and so on, he was sure to write a ghazal, try his talent in this genre. In this sense, in the literary works of such 16th-century poets as Basiri, Habibi, Khatai, Sururi, Shahi, Hagiri, Rahmati, Tufeyli, Hafiz, Khatib Tabrizi, Zamiri, Shamsi Baghdadi, Khurrami, Zehni Baghdadi, Elmi Baghdadi, Kalai, among whom there are some whose names are known to us from the pages of our literary history, others' works reached us, and some poets' works did not survive, but are available only in fragments, we are sure to encounter the genre of ghazal, and see that they created wonderful works in this genre. When considering the genre of ghazal in these poets' works, we actually witness it "getting somehow popular", and see that, as some researchers suggest, the ghazal was closer to the people if compared with nat, minacat, gasida. At this point, without delving into the literary issues, one can simply say that as our poets addressed the genre of ghazal more often in the literary process in the 13th–16th centuries, they managed to "tame" this genre

¹ A mentor, guide.

more in our literature and language history; consequently, the ghazal got more popular from both the literary and linguistic points of view. Naturally, this popularization process manifested itself in the linguistic area too, and although this genre made a lavish use of Arabic and Persian words, in the 16th century it became dearer, did not seem alien to our people. It is owing to this very closeness that the Arabic words used in the language of this genre do not seem alien to us either, that they impress as if they were native words used in our language and literature for many centuries.

In fact, almost 70–80% of the lexis of the genre of ghazal shows similarity with the lexis of gasida, nat, minacat and other genres. Naturally, it cannot be otherwise. Since, the source of all these genres is common, i. e. Arabic literature and the source of their lexical units is single – Arabic. Also, the meter demanding the abundance of these words in these genres is also identical – Aruz. In this sense, making a sharp distinction among the languages of these genres from the point of view of the frequency of the Arabic lexical units, we think, does not seem that logical. Since, sometimes among the genres of nat, minajat, gasida, etc. we happen to see the simple lexis used by the genre of ghazal; likewise, in ghazals one can also encounter the lexis hard to understand which is peculiar to nat, minajat, gasida. And we clearly see all the above-stated in the works of our great 16th-century state figure and poet Shah Ismayil Khatai. The reason for our reference to Shah Ismayil's works is the fact that in his poetry we happen to find almost all genres of our medieval poetry. Since, alongside with ghazals, in Shah Ismayil Khatai's works we encounter tarjibands, gasidas, murabbes, mathnawis, even gitas and tekbeys, as well as the works written in the syllabic meter – goshmas, varsaghs, garaylis, etc. In this sense, Shah Ismayil Khatai is one of our men of art whose literary works have provided most material from the perspectives of stylistic-genre variety and within this variety who has most addressed the Arabic lexical units.

The 16th-century literary Azerbaijani is the highest stage of the Medieval Azerbaijani literary language. In that century, like any other leading languages of the East, Literary Azerbaijani was turning into literary, scientific, etc. languages, also expanded further its sociability, its role of serving as a means of communication, – it even got onto the external arena – turned into the means of interstate communication, reached the highest stage of its development from the perspectives of both the content and meaning. Naturally, the Arabic lexical units, Arabisms which it had incorporated in its word stock, were of great importance in its development and appearance on a large arena in all spheres. In general, in both the Middle Ages – 13th–16th centuries and the following centuries we do not classify the lexicon of the Azerbaijani literary language as national and foreign words, but recognize the language as a whole, one single being, identify the content, essence, meaning and importance of the national and foreign words in language, do not consider one of them to be of lower status and the other superior, we would like to state that both of them have played an important part in the essence of Azerbaijani literary language and that they were interdependent, served literary Azerbaijani identically, equally. That is, any Arabic words used in our language have served sociability of our language in all spheres as much as our national words, in this sense have not lagged behind our national words. “The leading language of the 13th–16th centuries is the classical – bookish language. In this language the entire picture of the lexical composition is revealed. Both the national lexis and borrowings are concentrated here at the level of a literary language” [10, p. 249]. We think, in this sense, one cannot deny or negate the merits of the Arabic lexical units in the acquisition of very extensive literary, scientific, communicative qualities of the 16th-century Literary Azerbaijani.

While the 16th century is the peak of the Medieval Azerbaijani literary language, Fuzuli's language is the most perfect example of this language. Fuzuli sees the world through the eyes of high end philosopher [3, p. 15].

Fuzuli's language and in general, the 16th-century Azerbaijani literary language, is, naturally, first of all, characterized as the language of styles. The studies also indicate it, “... we see the lavish use of the Arabic and Persian words, constructions in the language of the pieces of prose with saj, minajaats, religious poems (nafas), scientific comments, risalas, letters in the 16th century” [17, p. 288]. As for the variety of the use of styles and genres, Fuzuli's language is the most leading piece of creativity of the 16th century. That is, among his literary works, along with ghazal, gasida, mukhammas, mathnawi, takhmis, murabbe, we also encounter the pieces of prose. All these works are associated with the inherent linguistic features. That is, depending on the genre, in each of these genres the frequency of

the use of the Arabic lexical units can also vary. However, we think that among these genres it is, first of all, the language of his works of prose that incorporate the most interesting linguistic features of the use of the Arabic lexical units from the quantitative and qualitative perspectives.

Fuzuli was the product of his own period. That is, he was a well-educated man of his time who acquired all the Eastern languages and sciences of his period. Also, both his art and environment were demanding from him the width of thinking and the mastery of the main languages of his period, environment. In this sense, judging from that environment we can say that Fuzuli was knowledgeable of the secrets of his mother tongue, and equally aware of the Arabic. So, such an extensive use of the Arabic lexical units by him, the features of the Arabic language should seem quite natural. That is, what we actually imply is Fuzuli's use of vernacular features in his language was naturally extensive and boundless; likewise, there were not any restrictions in his use of the materials of the Arabic language either. In this sense, naturally, one more feature was supposed to manifest itself in his literary works: i. e. some Turkic words used in Fuzuli's language in the 16th century became archaic; likewise, the great majority of the Arabic words used in his language were supposed to become archaic too. And in fact, the great majority of the Arabic words used in Fuzuli's language are not used in our modern language. "Fuzuli has thousands of Arabic, Persian words that are not understood today: *taarruz* 'assault', *māsaba* (*masaba*) 'venue', *tərəssüd* (*tarassud*) 'gaze', *inkhīrat* 'launching smth new', *müstəham* (*mustaham*) 'suspicious', *istid'a* 'kind request', *man* 'shortcoming'" [7, p. 301].

Thus, Fuzuli is the gigantic wordsmith from the point of view of literary-artistic creativity. Likewise, he is a great artist from the point of view of linguistic creativity. At the same time, he is the great man of power in the use of the native language and all its potentials. Likewise, in the use of the Arabic language – his second mother tongue, he is equally splendid. That is, even sometimes the complicated grammar of Arabic is revealed through his creativity in the context of the Turkish language, as well as the features of the quantity and quality of the Arabic words have been revealed through him in the context of the Turkish language with all their power, "...the Arabic words in some cases belong to the regular and "broken" plural of the nouns, *ismi fail* and *ismi mafuls*, to different *babs* of verbs consisting of three root consonants: *mövt-əmvat* (*movt-amvat*) 'death-deaths', *aşiq-üşşaq* (*ashig-ushshag*) 'lover-lovers', *vəhşi-vühuş* (*vahshi-vuhush*) 'beast-beasts', *təslim-müsəlləm* (*taslim-musallam*) 'submission – the submitted', *vəqf-mövquf* (*vagf-movguf*) 'bestowed property – the one which has been bestowed', *mövc-əmvac-təməvvüc* (*movj-amvaj-tamavvuj*) 'wave-waves-waving', etc. While the ordinary readers of that period understood the words *dərs* (*dars*) 'lesson', *dəqiq* (*dagig*) 'precise', *bəhs* (*bahs*) 'discussion', they most probably failed to understand their plural forms *mədaric* (*madarij*) 'lessons, styles, ways', *dəqayiq* (*dagayig*) 'minutes, delicate actions', *məbahis* (*mabahis*) 'discussions; themes' or the construction *ədənayī-məratib* (*adnayı-maratib*) 'low-level' consisting of the plural forms of the words *dəni* (*dani*) 'low' and *mərtəbə* (*martaba*) 'level, degree' [17, p. 298]. From this point of view, we almost have no other poet equal to Fuzuli in our history of literary language. The quantity and quality of Fuzuli's use of Arabic lexical units is so marvelous that if we could express it half-jokingly and half seriously, perhaps the great majority of the Arabs themselves did not know most of the Arabic lexical units used by him, in other words, were not aware of these words. They were known only to some strata of intelligentsia, scholars, poets, and distinguished people.

Conclusion

So, when speaking of the quantitative and qualitative features of the Arabic lexical units used in the 13th–16th century Literary Azerbaijani, we can also say that the Arabic lexical units that entered our language as a result of the socio-political-literary impact of the period beginning from these centuries, have already turned into an individual integral part of our language and received the right to citizenship in our language.

Literature

1. The Book of Dede Korkut. Comp., transcription, the adapted text version and introduction by S. Alizadeh and F. Zeynalov. Baku, Yazichi Publ., 1988, 265 p. (In Azerbaijani)
2. Tanriverdi A. The realm of characters of "The Book of Dede Korkut". Baku, Nurlan Publ., 2013, 392 p. (In Azerbaijani)

3. Tanrıverdi A. Figurative language of “Kitabi-Dada Gorgud”. Baku, Sharg-Garb Publ., 2006, 146 p. (In Azerbaijani)
4. The Library of Classic Azerbaijani literature. In 20 vol. Vol. III. Baku, Elm Publ., 1984, 543 p. (In Azerbaijani)
5. Gul Ali. Gisseyi-Yusif. Baku, Sharg-Garb Publ., 2005, 109 p. (In Azerbaijani)
6. The History of Azerbaijani literature. In 6 vol. Vol. III. Baku, Elm Publ., 2009, 736 p. (In Azerbaijani)
7. Hacıyev T. The History of Literary Azerbaijani. Part I. Baku, Elm Publ., 2012, 476 p. (In Azerbaijani)
8. Mirza Abbasli. Sheikh Izzaddin Hasanoghlu. *Azerbaijan*. 1981, no. 3, pp. 165–178. (In Azerbaijani)
9. The Arabic-Azerbaijani Dictionary. In 2 vol. Vol. II. Baku, Sharg-Garb Publ., 2008, 816 p.
10. The Dictionary of Arabic-Persian words. (To facilitate the reading of classic Azerbaijani literature). Baku, Publ. House of the Academy of Sciences of Azerbaijan SSR, 1967, 1036 p.
11. The Arabic-Azerbaijani Dictionary. In 2 vol. Vol. I. Baku, Sharg-Garb Publ., 2007, 440 p.
12. The Arabic-Russian Dictionary. Comp. by Kh. K. Baranov. Moscow, Russkii yazyk Publ., 1957, 1187 p.
13. Definition and meaning “ƏNBƏR”. Arabic Dictionary [Web recourse]. URL: www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ربنوع (accessed February 15, 2021). (In Arabic)
14. Gazi Burhan Uddin. Diwan. Baku, Azerneshr Publ., 1988, 656 p. (In Azerbaijani)
15. Nasimi. The selected works. Baku, Azerbaijan State Publ. House, 1973, 673 p. (In Azerbaijani)
16. Guliyev T. The poetic development path of our poetry in Aruz metre. Baku, Nurlan Publ., 2011, 220 p. (In Azerbaijani)
17. The History of Literary Azerbaijani. In 4 vol. Vol. I (13th–16th centuries). The Institute of Linguistics named after Nasimi at Azerbaijan National Academy of Sciences. Baku, Sharg-Garb Publ., 2007, 480 p. (In Azerbaijani)

Литература

1. Kitabi-Dədə Qorqud / tərtib, transkripsiya, sadələşmiş mətn variantı və müqəddimə S. Əlizadə və F. Zeynalov. – Bakı : Yazıçı, 1988. – 265 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
2. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud kitabı”nın obrazlar aləmi. – Bakı : Nurlan, 2013. – 392 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
3. Tanrıverdi Ə. “Dədə Qorqud Kitabı”nın şəkillərinin dili. – Bakı : Şərq-Qərb, 2006. – 146 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
4. Azərbaycan klassik ədəbiyyatı kitabxanası. 20 cildə, III cild. – Bakı : Nurlan, 1984. – 543 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
5. Qul Əli. Qisseyi-Yusif. – Bakı : Şərq-Qərb, 2005. – 109 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
6. Azərbaycan ədəbiyyatı tarixi. 6 cildə, III cild. – Bakı : Elm, 2009. – 736 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
7. Hacıyev T. Azərbaycan ədəbi dilinin tarixi. I hissə. – Bakı : Elm, 2012. – 476 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
8. Mirzə Abbaslı. Şeyx İzzəddin Həsənoğlu // Azərbaycan jurnalı. – 1981. – № 3. – S. 165–178. (Ha azerbaydjanском яз.)
9. Ərəbcə-Azərbaycanca lüğət. 2 cildə, II cild. – Bakı : Şərq-Qərb, 2008. – 816 s. (Ha arabском и azerbaydjanском яз.)
10. Ərəb-fars sözləri lüğəti. (Azərbaycan klassik ədəbiyyatını oxumaq üçün). – Bakı : Azərbaycan SSR Elmlər Akademiyasının nəşriyyatı, 1967. – 1036 s. (Ha arabском и farsidском яз.)
11. Ərəbcə-Azərbaycanca lüğət. 2 cildə, I cild. – Bakı : Şərq-Qərb, 2007. – 440 s. (Ha arabском и azerbaydjanском яз.)
12. Арабско-русский словарь / сост. Х. К. Баранов. – Москва : Русский язык, 1957. – 1187 с.
13. يبرع يبرع مجرم - عاچال يناعمالا مجرم يربن ع ین ع و فيرعت [Электронный ресурс]. URL: www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/ربنوع (дата посещения : 15.02.2021). (Ha arabском яз.)
14. Qazi Bühranəddin. Divan. – Bakı : Azər nəşr, 1988. – 656 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
15. Nəsimi. Seçilmiş əsərləri. – Bakı : Azərbaycan Dövlət Nəşriyyatı, 1973. – 673 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
16. Quliyev T. Anadilli əruz vəznli şeirimizin poetik inkişaf yolu. – Bakı : Nurlan, 2011. – 220 s. (Ha azerbaydjanском яз.)
17. Azərbaycan ədəbi dili tarixi. 4 cildə, I cild (XIII–XVI əsrlər) / Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyası Nəsimi adına Dilçilik İnstitutu. – Bakı : Şərq-Qərb nəşriyyatı, 2007. – 480 s. (Ha azerbaydjanском яз.)

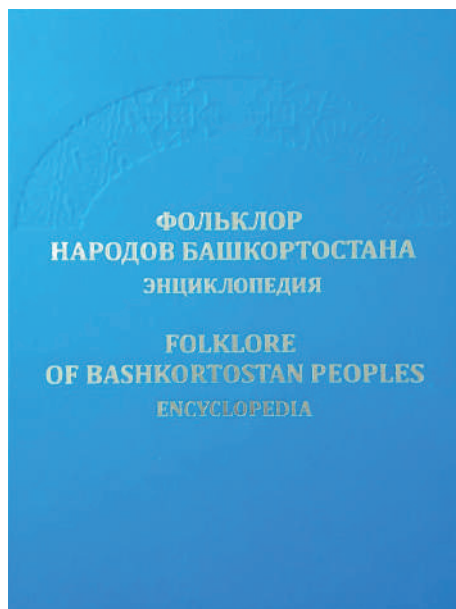
РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/w0828-8160-8118-p

Е. Н. Кузьмина
Институт филологии Сибирского отделения РАН

РЕЦ. НА ЭНЦИКЛОПЕДИЮ: Фольклор народов Башкортостана. **Уфа: Башкирская энциклопедия, 2020. 664 с.: илл.**

Важнейшая часть культурного наследия всего человечества – фольклор является неиссякаемым источником для развития искусства, литературы, театра. Он играет большую роль в формировании менталитета народов, в их мироощущении. Такое понимание роли фольклора и его значения в духовной жизни общества демонстрирует появившаяся в начале текущего года энциклопедия «Фольклор народов Башкортостана» (Уфа, 2020). Появление этого фундаментального издания закономерно в силу ряда причин, обусловленных социально-историческими условиями Республики Башкортостан. Во-первых, это многонациональная республика, в которой проживает, помимо самих башкир, более 100 других народов и этнических диаспор, сохраняющих свою самобытную культуру. Но самым благоприятным обстоятельством к созданию этого труда является бережное отношение к культуре всех этносов, проживающих на территории этой уникальной республики. Красноречивым свидетельством является ставший уже традиционным фестиваль Всемирной Фольклориады, подхваченной Республикой Башкортостан. В этом году фестиваль состоялся в июне 2021 г. в столь нелегкое время, несмотря на все трудности, связанные с эпидемиологической ситуацией. Столь же грандиозен по масштабам ежегодный Международный фестиваль искусств «Сердце Евразии», проводимый с 2016 г. в столице республики, городе Уфа. Энциклопедия сообщает (стр. 457), что в рамках фестиваля проводятся «Симфоническая ночь», «Ночь кино», «Курайфест», гала-концерт Международного конкурса-фестиваля музыкального творчества тюркской молодёжи «Урал моно», «Этноночь», Республиканский праздник (парад) национального костюма, научно-практические мероприятия. Все это пример того, какое значение придаётся в республике духовному здоровью народов, дается посыл огромного положительного заряда к творчеству носителей традиционной культуры, самодеятельных коллективов, импульс к дальнейшему единению и сохранению народной самобытности.



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

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

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

E-mail: kuzmina.evgenia2010@yandex.ru

Внимание и политическая воля со стороны руководства Республики Башкортостан и общественных, культурных, научных учреждений проявляются в социальных и культурных программах, реализуемых в Башкортостане. Особые усилия были направлены на реализацию государственных программ «Народы Башкортостана» (2003–2012), «Возрождение и развитие башкирского народа», «Программа по изучению, возрождению и развитию фольклора народов Республики Башкортостан» (2003–2011), Государственной программы сохранения, изучения и развития языков народов Республики Башкортостан (2000–2005, 2006–2010), «Республиканской целевой программы сохранения, изучения и развития языков народов Республики Башкортостан на 2012–2016 годы» и др.

Известно, что успешно функционируют Республиканский центр народного творчества и Дом дружбы народов РБ, Ассамблея народов РБ, в состав которой входят Всемирный курултай (конгресс) башкир, Канаш (съезд) чувашей РБ, Собор русских Башкортостана, Конгресс татар Башкортостана, Ассамблея финно-угорских народов РБ и др. учреждения, деятельность которых направлена на сохранение самобытных традиций, развитие национальных языков и культуры всех народов республики.

Вся эта большая и значимая для народов деятельность правительственных, общественных, научных, культурно-просветительских учреждений по сохранению духовного наследия получила полное освещение в изданной энциклопедии «Фольклор народов Башкортостана». Она явилась результатом труда большого коллектива ведущих учёных и специалистов республики, России и зарубежья.

Привлекает внимание продуманная в деталях структура энциклопедии, которая состоит из двух взаимодополняющих разделов. В первом разделе «История изучения фольклора народов Башкортостана» представлен обстоятельный обзор становления и развития фольклористики в регионе, начиная с первых письменных упоминаний греческих, арабских, западноевропейских путешественников о народах этого края и до деятельности современных научных учреждений республики, занимающихся исследованиями в области фольклористики: Института истории, языка и литературы, Башкирского государственного университета, Башкирского педагогического университета, Уфимского института искусств. Очерк характеризует состояние фольклора и фольклористики в регионе, особенности национальной и культурной политики, историографию фольклора народов Башкортостана. Большая работа проведена по переводу материала на английский язык: каждая страница представляет собой равные половины на русском и английском языках. Также все подписи к фотоиллюстрациям снабжены английским переводом. Этим самым энциклопедия расширила границы пользовательской аудитории. Если она будет размещена в Интернете, то внимание мировой общественности к энциклопедии, несомненно, будет обеспечено. По сути, это большая научная работа, но написанная живо, ясно, снабженная фотоиллюстрациями, полиграфически грамотно исполненная, энциклопедия представляет собой издание интересное как для научной части общества, так и для самой широкой аудитории, интересующейся вопросами этнографии и фольклора многочисленных народов, проживающих в этой части Поволжья.

Отдельно надо отметить качество и познавательность фотоиллюстраций, помещённых в энциклопедии. Портреты носителей традиционной культуры, собирателей, исследователей, отдельных фрагментов экспедиционной работы ученых, собирателей, краеведов в сёлах республики, фрагментов народных праздников, предметов материальной и духовной культуры, изделий народно-прикладного творчества – все это направлено на полное раскрытие состояния фольклора и отношения к нему всех причастных к этой части духовного наследия. Фотоиллюстрации раздвигают информативную границу, представляя в своих черно-белых и цветных сюжетах лица выдающихся деятелей, ученых, внесших вклад в изучение, сохранение культуры народов республики, отражая цветовую колористику одежды, украшений, все то, что в цвете дает полное восприятие предмета.

Второй раздел энциклопедии включает более 600 понятийных и биографических статей, расположенных в алфавитном порядке. Здесь помещены статьи о жанрах, произведениях, персонажах фольклора, фундаментальных трудах о фольклоре, о наиболее известных носителях, исследователях и собирателях фольклора, фольклорных коллективах художественной само-

деятельности и профессиональных, имеющих звания и являющихся лауреатами международных и всероссийских мероприятий; о научных, культурных учреждениях и общественных организациях, традиционных народных праздниках; музыкальных инструментах, фольклорных фестивалях и конкурсах. Все, о чем упоминалось в обзорном очерке, нашло в этом разделе конкретное представление. Примечательно, что помимо английского перевода, все слова, понятия, названия и т. д. даны еще и на национальном языке народа, о культуре которого идет речь.

Энциклопедия, представляя такой обширный уникальный материал многочисленных народов Башкортостана, демонстрирует не только их самобытность и многообразие, но и общность, сходство фольклорных сюжетов и мотивов не только генетически родственных народов, но и неродственных народов, сложившихся в результате длительного соседства и культурного взаимодействия, неизбежного в условиях совместного проживания на одной территории.

Структура подачи материала в энциклопедии строго продумана. В её основе находится фольклор коренного народа республики – башкир. Статьи расположены в алфавитном порядке, в них информация излагается на русском языке, ниже следует перевод на английском языке. Названия фольклорных произведений приводятся в скобках на национальном языке, кратко дается информация, к какому песенному жанру относится данный образец. Например, к колыбельным песням дается их этимология, восходящая к глаголу «колебать» – качать, зыбить колыбель; тут же приводится термин «колыбельные песни» на башкирском, татарском, белорусском, марийском, чувашском языках. Тем самым, показано бытование этого жанра у ряда народов Башкортостана. Статьи сопровождаются, как и принято в энциклопедиях, ссылками на основную литературу по теме.

Энциклопедия «Фольклор народов Башкортостана» полностью отвечает поставленной задаче – показать все разнообразие крупных и малых фольклорных жанров. Здесь содержатся сведения об эпических, сказочных, песенных, несказочных, обрядовых произведениях, а также об афористическом и паремийном фонде и детском фольклоре. Помимо характеристики устной народной поэзии, энциклопедия дает сведения о музыкальных образцах, народных музыкальных инструментах, народной хореографии, фольклорном театре, игровом фольклоре и видах народно-прикладного творчества.

Аппарат издания включает предисловие, алфавитные перечни статей на русском и английском языках, библиографический указатель, списки сокращений и аббревиатур. В приложениях представлены списки фольклорных коллективов республики, народных сзээнов и школ сзээнов, образцы пословиц, поговорок и примет народов республики.

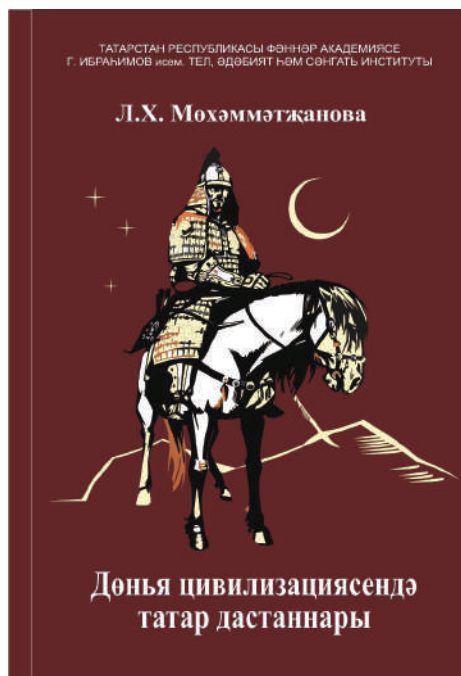
Энциклопедия «Фольклор народов Башкортостана» демонстрирует высокий профессионализм его создателей. Нет сомнений в том, что это фундаментальное издание займет свое достойное место в деле сохранения культуры народов многонациональной республики.

DOI 10.25587/q9121-0571-4233-e

И. К. Фазлутдинов

Башкирский государственный университет

**РЕЦ. НА КН. «ТАТАРСКИЕ ДАСТАНЫ
В МИРОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ» (на татар. яз.):
Мөхәммәтжанова Л. Х. Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары.
Казань: ИЯЛИ, 2018. 280 с.**



Объектом исследования книги «Дөнья цивилизациясендә татар дастаннары» («Татарские дастаны в мировой цивилизации») Л. Х. Мухаметзяновой являются татароязычные дастаны, распространенные в Поволжье в книжно-письменной форме. Тема монографии очень интересная, в то же время чрезвычайно сложная, переплетена сразу с несколькими отраслями гуманитарных наук, что продиктовано комплексным подходом, составляющим методологическую основу исследования, которая четко сформулирована автором книги. По нашему мнению, книга является серьезным шагом в реализации изучения мирового эпоса – фундаментального направления в фольклористике и большим научным прогрессом в пути решения такой проблемы, как соотнесение национального эпоса с эпосом других народов. Здесь обобщается теоретическое представление в отношении татарских книжных дастанов, распространенных в многочисленных рукописях. Автор подробно и детально изучила каждый вариант дастана на тот или иной сюжет; дала оценку и типологическую характеристику эпосам данной категории; выявила общую

эволюцию, генетические и контактные связи между разными татарскими вариантами и версиями на этот же сюжет, бытовавшими у других народов; раскрыла их общность с мировым эпосом. В монографии татарские дастаны рассмотрены как важная часть жанра эпоса в фольклоре, литературе и культуре тюркского и иноязычного мира. Оценка, данная национальным дастанам в истории литературы и фольклора, представляется вполне достойной, способствующей популяризации общетюркского эпического творчества на мировом масштабе.

По структуре книга разделена на две главы, названия которых ясно отражают их содержание и поднятую в данной главе и разделах проблему. Введение включает все пункты, общепринятые для научных монографий. Несомненным успехом и новизной исследования

ФАЗЛУТДИНОВ Ильдус Камилевич – к. филол. н., доц. каф. татарской филологии и культуры Башкирского государственного университета, Уфа; н. с. отдела народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия.

E-mail: fazlutdinov75@mail.ru

FAZLUTDINOV Ildus Kamilovich – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of the Department of Tatar Philology and Culture, Bashkir State University, Ufa; Researcher of the Department of Folk Art, Institute of Language, Literature and Art named after G. Ibragimov of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia.

E-mail: fazlutdinov75@mail.ru

является разработка новой концепции по отношению к жанру эпоса и его доминирующей разновидности в татарском народе. Во введении излагается интересная научная позиция Л. Х. Мухаметзяновой в вопросе классификации татарских книжных дастанов. Опираясь на ранее известные в татарской и мировой фольклористике и эпосоведении принципы классификации эпоса, она предлагает совершенно новый подход к проблеме, излагает научно обоснованное и целесообразное собственное мнение в этом щепетильном вопросе. Автором книги выделены героические и романические книжные дастаны, которые в свою очередь разделены на подтипы; определена общая эволюция в возникновении и развитии татарского эпоса в целом и ее книжной разновидности в частности. Выводы убедительны, способствуют систематизации варьирующих сюжетов татарских дастанов и могут оцениваться как новое слово в науке, оригинальное научное достижение, разработанное доктором филологических наук Л. Х. Мухаметзяновой.

Татарские эпические памятники, исходя из тематической классификации, предложенной автором во введении, рассматриваются в главах первой «Героические дастаны татарского народа» и второй «Любовные дастаны». Автором обозначено место татарского дастана в ряду общетюркского и мирового эпоса. Наряду с подробным изучением около сорока вариантов отдельных эпических сюжетов (таких, как дастаны о Кахармане Катиле, Чура-батыре, Кур углы, Тахире и Зухре, Лейле и Маджнуне), которые рассматриваются в отдельных параграфах первой и второй глав, в книге описаны и анализированы также и другие не менее значимые сюжеты в тюркской фольклористике, не будучи выделенными автором в отдельные параграфы. Например, в соответствии с темой автором приведены весьма интересные с научной точки зрения факты о создании и распространении среди поволжских татар сюжеты дастанов «Идегей», «Алпамыш», «Туляк китабы», «Кыссаи Сякам», «Йосыф китабы» и др.

Много новых ценных наблюдений и теоретических положений содержит глава первая «Героические дастаны татарского народа». В этой главе подробно рассматриваются эпические памятники «Кахарман Катил», «Чура-батыр» и «Кур углы». По существу фольклорным произведениям признаку каждый объемный эпический памятник варьирует в своем бытовании. Не оставлены без внимания ни один вариант, ни один список дастана, каждый из них подвергнут в книге тщательному анализу. Здесь Л. Х. Мухаметзянова особняком выделила дастаны религиозного характера, обоснованно рассматривая их в группе героических дастанов.

Глава «Любовные дастаны» посвящена особой тематической и эпико-лирической разновидности дастанов – романическим дастанам. В этой части книги рассмотрены два популярных сюжета в истории литературы и фольклора – сюжет о Лейле и Маджнуне и сюжет о Тахире и Зухре. Эпизоды сюжета, образ мысли, стиль и язык татарских дастанов, которые исследованы в категории романических книжных дастанов, также подвергнуты тщательному изучению с научных позиций, выводы обоснованы конкретными наблюдениями и анализом. Несомненное достоинство этой главы в том, что в ней продуктивно использованы материалы, найденные самим ученым-фольклористом в ходе фольклорных экспедиций в места компактного проживания носителей национальной культуры.

Заключение книги также достойно внимания. В этой части изложены соответствующие выводы и обобщения. Автор монографии демонстрирует серьезную эрудицию, свободное владение материалом исследования, чувство поэтического слова. В итоге научно достоверно выявлено достойное место и роль татарских дастанов в письменной культуре и мировой цивилизации. Результат обладает оригинальностью, четкостью, осмысливается как самостоятельный и самодостаточный феномен.

Монография охватывает объемный фактический материал. Автор опирается на богатейшую научную литературу, посвященную теме монографии, а также на фольклорные произведения и письменные памятники средневековой литературы тюркских народов. Наблюдения автора на протяжении всего исследования основаны на четких методологических принципах изучения взаимодействий фольклорных и литературно-письменных традиций. Многочисленные экскурсы автора монографии в древние пласты культуры, в сферу древнетюркского эпоса и средневековой восточной литературы, обращение ее к трудам отечественных и зарубежных исследователей, освещение их взглядов на проблему и выработка собственной научной концепции – все это представляет несомненный научный интерес и обогащает знания читателя.

Монография Л. Х. Мухаметзяновой, как и любая работа, сопряженная с анализом больших объемов теоретического и фактического материала, не лишена некоторых недочетов и моментов, требующих уточнения. Как фоновые для исследования татарских дастанов автор привлекает образцы эпического наследия других тюркских народов. На наш взгляд, можно было бы расширить диапазон исследования за счет каракалпакских, ногайских, казахских и др. национальных версий по рассматриваемым и другим сюжетам. Хочется надеяться, что все это станет предметом следующих исследований автора, удачно разработавшей сложные проблемы истории литературы и фольклористики.

Практическое значение монографии Л. Х. Мухаметзяновой заключается в возможности использования её содержания и результатов для сопоставления при аналогичных исследованиях по проблемам сопряжения фольклорных и литературных жанров и этнического мировоззрения. Предложенная в монографии методология предоставляет широкие возможности для анализа не только литературного и фольклорного материала, но и самых разных культурных явлений. Высока и теоретическая значимость проведенного исследования: выдвинутые автором идеи, аргументы и доказательства являются весомым вкладом в фольклористику.

Монография имеет важное социально-культурное значение. Совокупность сформулированных в ней научных концепций и сделанные выводы позволяют квалифицировать книгу как новое научное достижение в российской филологической науке.

DOI 10.25587/b7017-4181-4918-m

А. К. Исаева

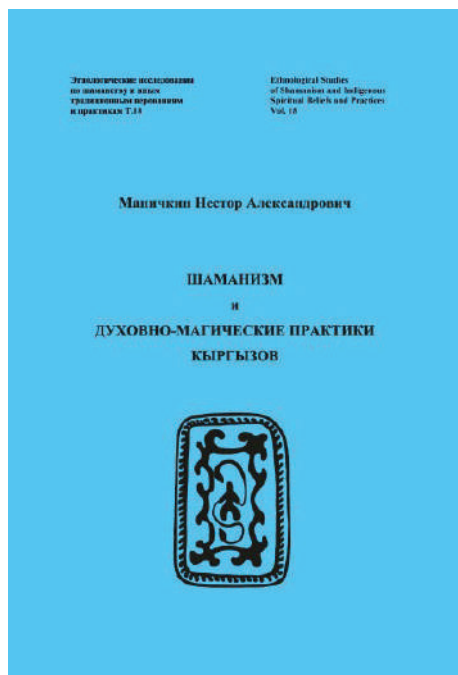
Институт языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук
Кыргызской Республики

**РЕЦ. НА КН.: Маничкин Н. А. Шаманизм и духовно-магические
практики кыргызов. Москва: Смарт Ивент, 2020. 264 с.
(Этнологические исследования по шаманству
и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 18)**

Примечательным событием в антропологической науке стал выход в свет монографии Нестора Александровича Маничкина «Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов», изданной в серии «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» на базе Института этнологии и антропологии Российской академии наук. В серии, основанной в 1995 г. и рассчитанной на ученых, занимающихся проблемами шаманизма, а также на этнографов, антропологов, фольклористов, культурологов, представлены не только монографии, но также сборники научных статей и материалов конференций. В серии представлены работы таких исследователей, как Д. А. Функ, В. И. Харитонов, Е. Е. Ермакова. Издание труда Н. А. Маничкина в этой авторитетной серии говорит о значимости проделанных им изысканий и полученных результатов.

Автор обратился к достаточно малоизученному аспекту жизни кыргызского народа, что, несомненно, говорит об актуальности представленного исследования. Шаманизм кыргызов (*бакшычылык*) был мало изучен в дореволюционный период. В советское время в силу идеологических запретов *бакшычылык* также остался на обочине этнографической науки, и если изучался, то в основном в составе материалов о шаманизме среднеазиатского региона. Вследствие того, что шаманизм кыргызов в активную пору своего бытования не привлек к себе должного внимания исследователей, сохранилось мало текстов и описаний его практик. Поэтому основу исследования Н. А. Маничкина составили редкие рукописные материалы из Рукописного фонда Национальной академии наук Кыргызской Республики, а также полевые материалы, собранные автором в экспедициях по стране.

Н. А. Маничкину удалось создать скрупулезную и подробную историографию изучаемого вопроса. Он называет труды таких исследователей дореволюционного периода, как А. А. Диваев,



ИСАЕВА Асель Кенешбековна – к. филол. н., с. н. с., зав. Рукописным фондом Института языка и литературы им. Ч. Айтматова Национальной академии наук Кыргызской Республики, Бишкек, Кыргызская Республика.

E-mail: asel.isaeva@gmail.com

ISAEVA Asel Keneshbekovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Head of Department of Manuscript Fund, Institute of Language and Literature after Ch. Aitmatov, National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic, Bishkek, Kyrgyz Republic.

E-mail: asel.isaeva@gmail.com

С. Е. Малов, Б. Даулбаев, Ф. Поярков, Ч. Ч. Валиханов и др., отмечая, что, в основном, это были наблюдения за духовными практиками казахов, которые в то время именовались «киргизами». В советский период к этой проблематике обращались Н. П. Дыренкова, И. Кастанье, С. И. Ильясов, С. М. Абрамзон, Т. Д. Баялиева. Особое внимание автор обращает на работу Т. Д. Баялиевой «Доисламские верования и их пережитки у киргизов» [1]: «Книга Баялиевой, пусть отчасти и ограниченная рамками марксизма и исторического материализма, остается на сегодняшний день единственным систематизированным академическим источником по кыргызскому шаманизму» [2, с. 15].

Обратившись к интердисциплинарности, Н. А. Маничкин выбрал наиболее верный подход для анализа такого сложного явления, как шаманизм. Он строит свое исследование на стыке антропологии, фольклора и философии, что позволяет ему прийти к доказательным выводам и результатам. Вслед за такими исследователями, как В. М. Жирмунский, К. Райхл, А. Т. Хатто, Э. Таубе, М. Элиаде, В. Иванов, Д. А. Функ он находит близость между шаманскими обрядами и эпическим сказительством.

В качестве одного из главных источников монографии была использована рукопись «Песни и слова бакшы» («Бакшылардын ыры жана сөздөрү») [3], написанная кыргызским акыном Тоголоком Молдо (Байымбетом Абдрахмановым), жившим в 1860–1942 гг. Описание кыргызского шаманизма помещено в первый раздел рукописи – «Бакшы, бубу». Основываясь на этой рукописи, на текстах, приведенных в труде Т. Д. Баялиевой, а также на собственных полевых исследованиях, Н. А. Маничкин проводит следующую дифференциацию видов шаманских практик у кыргызов: *бакшылык* (собственно шаманизм); *дубана* – дервиш; *куучу* – изгоняющие злых духов; народные знахари – *табыты, дарыкеры, тамырчы*.

Автор подробно останавливается на атрибутах и инструментах носителей духовных практик. Так *бакшы-бубу* (шаман, шаманка) используют во время ритуалов плетть-*камчу*, нож. Позже, с широким проникновением ислама, стали использовать мусульманскую атрибутику – четки, молитвенные книги, коврики. Дубана, являющийся связующим звеном между шаманизмом и суфизмом, использует *аса-таяк* – посох с бубенцами.

Большое место в исследовании отведено проблеме трансформаций кыргызского шаманизма в новейший период. Автор подчеркивает, что «Основные трансформации кыргызского шаманизма в последние три столетия связаны с историческим развитием среднеазиатского ислама, а после – с советским периодом и некоторыми особенностями новейшей истории, строительством культуры суверенного Кыргызстана, становлением информационного общества и все большим взаимокультурным влиянием в мире» [2, с. 62].

Большое место в исследовании уделено анализу текстов, исполняемых во время шаманских практик. Одним из жанров этих песнопений являются *бакшы ыры* – шаманские песни. Н. А. Маничкин справедливо отмечает, что это «один из наименее изученных жанров кыргызского фольклора» и что «песни кыргызских шаманов в дореволюционные времена практически не фиксировались» [2, с. 75]. Зачин в шаманских песнях занимают обращения к духам-покровителям, среди которых упоминаются самые разные образы: «львы, играющие с драконами, можжевелевая свята, „многочисленное войско“, див Абдырахман, <...> крылатый конь Тулпар, <...> белая змея-дракон, бледная гончая, имеющая сорок сосцов, золоторогий серый олень, черный одnogорбый верблюд, духи пери, черные джинны, баатыры, оседлавшие тигров» [2, с. 77] и мн. др. сакральных фигур. Отдельную большую группу среди духов-покровителей составляют образы баатыров – героев эпосов кыргызского народа, исторические личности, а также духи-покровители святых мест и животных: Манас и его сорок дружинников (*кырк чоро*), Жаныл Мырза – героиня одноименного так называемого малого эпоса, Курманжан-датка, стоявшая во главе южных кыргызов в конце XIX в. и принявшая подданство России, Чингисхан, Амир Тимур, Ормон-хан (один из племенных вождей кыргызов в XIX в.), божественная мать Умай, святые и духи сакральных мест (Арыстанбап, Кадыр-ата, Чолпон-Ата, Зенги-баба и др.). Таким образом, уже простое перечисление образов показывает насколько всеохватной и разносторонней является практика шаманов-*бакшы*.

На примере текстов песен *бакшы* автор выделяет их художественную и ритуальную специфику, которая заключается в их отличии от песен, исполняемых шаманами других тюркских

народов. И, наоборот, автор показывает, что их музыкальное исполнение очень близко к *кошокам* (песням-оплакиваниям), широко распространенному жанру лирической песни кыргызов.

Получившая широкое распространение с приходом ислама заговорно-заклинательная практика, именуемая *зикир чалуу*, представляет собой экстатические моления и находится на стыке суфизма и шаманизма. Автор говорит о «взаимном переплетении» этих двух направлений, получивших развитие у различных тюркских народов.

Широкое распространение у кыргызов, наравне с другими тюркскими народами, получил жанр благопожеланий, благословений – *бата*. Говоря об архаических элементах и магическом содержании этих ритуальных представлений, автор приходит к важному выводу о том, что *бата* восходит к общечеловеческой практике «устного оформления сакральной традиции». Личным вкладом и открытием автора явились результаты его полевых исследований, свидетельствующие о новой духовной практике кыргызов, которая стала практиковаться в последнее время и до этого в научных источниках не была описана – *бата чыгаруу*. Исследователь утверждает, что в процессе данной практики, «бата производится не от имени говорящего, а от имени сакральной инстанции» [2, с. 111].

В монографии нашли свое научное описание такие духовно-магические обряды кыргызов, как *рух тазалоо* (духовное омовение), *дем салуу* (заговаривание), *шам жагуу* и *аластоо* (возжигание светильника и зажигание ветки арчи с целью очищения), *жар салуу* (спиритуальная работа), обряды экзорцизма (*эмдөө, көчүрүү, эситки* и *түтөткү*). Приведенное перечисление ритуальных заговорных практик показывает, насколько большой объем материала был задействован в исследовании, а также подвергнут сравнительному анализу с аналогичными ритуалами, проводимыми родственными тюркскими народами.

В работе, невероятно емкой и насыщенной по содержанию, сделаны важные выводы о том, что «Шаманизм кыргызов (бакшылык) уходит своими корнями в древнетюркский шаманизм...» [2, с. 190]. Автор справедливо указывает на то, что «только в советское время кыргызский шаманизм стали изучать отдельно от казахского, появились ставшие теперь классическими работы С. М. Абрамзона, Т. Д. Баялиевой, В. Н. Басилова» [2, с. 190]. Теперь этот ряд актуальнейших исследований пополнен книгой Н. А. Маничкина, не только обобщившего труды, написанные ранее, но и значимо дополнившего их собственными изысканиями и записями, полученными от людей, практикующих эти ритуалы и практики в настоящее время. Такой диахронический срез позволил автору прийти к заключению о том, что кыргызский шаманизм, пройдя через трансформационные процессы, продолжает развиваться и в настоящее время, а кыргызские *бакшы* продолжают выполнять функцию посредников между мирами.

Монография дополнена словарем специальных терминов, позволяющим читателю разобратся со специфическими наименованиями и понятиями, свойственными кыргызским духовно-магическим практикам.

Список источников и использованной литературы демонстрирует, насколько обширная область знаний была задействована в монографии и, несомненно, он будет полезен специалистам, вовлеченным в антропологическую, фольклористическую и др. гуманитарные науки. Теоретическое обобщение духовно-магических практик дополнено приложением с их полными текстами, приведенными на двух языках – кыргызском и русском, позволяющими читателю в полной мере оценить излагаемый материал и составить цельное представление о содержании исполняемых *бакшы* песен. Публикация фотоматериалов из личного архива автора дополняет изложенное в основной части исследования.

Литература

1. Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. – Фрунзе : Илим, 1972. – 168 с.
2. Маничкин Н. А. Шаманизм и духовно-магические практики кыргызов. – Москва : Смарт Ивент, 2020. – 264 с. – (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 18).
3. Тоголок Молдо. Бакшылардын ыры жана сөздөрү // Рукописный фонд Национальной академии наук Кыргызской Республики. – Инв. № 77. – 47 с. (На кыргызском яз.)

References

1. Bayalieva T. D. Pre-Islamic beliefs and their vestiges among the Kyrgyz. Frunze, Ilim Publ., 1972, 168 p. (In Russ.)
2. Manichkin N. A. Shamanism and spiritual-magic practices of the Kyrgyz. Moscow, Smart Ivent Publ., 2020, 264 p. (Ethnological research on shamanism and other traditional beliefs and practices, vol. 18). (In Russ.)
3. Togolok Moldo. Bakshi songs. In: Manuscript Fund of the National Academy of Sciences of the Kyrgyz Republic. Inv. no. 77, 47 p. (In Kyrgyz)

ЮБИЛЕИ

Л. С. Ефимова, Т. В. Илларионова

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

НАУЧНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ПРОФЕССОРА В. В. ИЛЛАРИОНОВА (к 75-летию юбилею)

Василий Васильевич Илларионов – доктор филологических наук, профессор Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, известный в России и далеко за её пределами фольклорист, ведущий олонховед. Во время учебы в Якутском государственном университете (ныне Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова; далее – СВФУ) в 1968–1973 гг. он занимался в научном кружке «Олонхо» под руководством кандидата философских наук, доцента Д. С. Макарова. Со студенческих лет Василий Илларионов принимал активное участие в работе фольклорной экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала СО АН СССР (ныне Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН) по сбору фольклорных полевых материалов в республике. С 1992 г. работает в Институте языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ. С 1998 г. он заведовал кафедрой фольклора и культуры, сейчас работает профессором кафедры.



Основной темой научно-исследовательской деятельности профессора В. В. Илларионова является фольклорное наследие якутов, исследование локальных и региональных традиций якутского сказительства.

В 1981 г. Василий Васильевич защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата наук по теме «Искусство якутских олонхосутов», в которой рассмотрел сказительское мастерство якутских олонхосутов. В 1997 г. защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук на тему «Сказительство в системе фольклорной традиции народа

ЕФИМОВА Людмила Степановна – д. филол. н., зав. каф. «Культурология» Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: 445325@mail.ru

EFIMOVA Ludmila Stepanovna – Doctor of Philological Sciences, Head of the Department of Culturology, 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

ИЛЛАРИОНОВА Туяра Васильевна – к. филол. н., доц. каф. «Фольклор и культура» Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOVA Tuyara Vasilievna – Candidate of Philological Sciences, Asst. Prof. of the Department of Folklore and Culture, 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

сах». В докторской работе Василий Васильевич на основе архивных и собственных полевых материалов исследовал якутское сказительство, рассматривая его как сложный феномен единой системы духовной культуры этноса. Впервые в российской фольклористике были исследованы основные характерные черты сказительского искусства олонхосутов и теоретически обоснована живая традиция якутского эпоса олонхо.

В фонде Якутского научного центра СО РАН хранятся аудиозаписи 41 исполнителя и тексты олонхо со слов 24 олонхосутов из разных районов республики, собранные Василием Васильевичем в течение многих лет. Он разработал свою методику записи и камеральной обработки полевых материалов, также впервые в якутской фольклористике использовал методику повторных записей исполнения олонхо.

Профессор В. В. Илларионов является одним из ответственных исполнителей академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Из подготовленных им к печати более 30 текстов олонхо, два текста были изданы в этой серии отдельными томами – «Кыыс Дэбиллэйэ» (1993) и «Могучий Эр Соготох» (1996). В республиканской серии «Саха боотурдара» издано 11 текстов олонхо. Остальные тексты изданы другими издательствами и дошли до современного читателя.

В поле зрения исследовательской деятельности профессора В. В. Илларионова постоянно находятся и другие жанры якутского фольклора: им собраны полевые материалы по бытованию кругового танца *осуохай*, благопожелания-*алгыс*, народных песен, скороговорок-*чабыргах* и др. жанров. В. В. Илларионов является одним из инициаторов издания рукописных материалов других собирателей фольклора, краеведов. Им были изданы 39 образцов якутского фольклора, 15 научных изданий, в т. ч. полевые материалы из разных улусов. По проблемам изучения жанра *осуохай* Василий Васильевич совместно с М. В. Николаевой издал монографию (1994), посвященную локальным особенностям сунтарского *осуохая*, и сборники текстовых материалов жанра. Из них творчеству народного певца С. А. Зверева – Кыыл Уола было посвящено 3 сборника. При переиздании работы А. А. Попова «Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа: тексты», Василий Васильевич подготовил к изданию якутские тексты автора (2008).

В. В. Илларионов читает теоретические курсы, проводит семинарские занятия в СВФУ по изучению жанров якутского фольклора. Им разработаны учебные программы, программы по фольклорной практике студентов, ряд работ с использованием новых информационных технологий, видеолекции, учебно-методические пособия, учебные пособия. Под его руководством велись научно-исследовательские работы Государственной целевой программы Олонхо (2005–2015) в Республике Саха (Якутия), в 2008 г. выигран Грант Аналитической ведомственной целевой программы по теме «Распределенная информационная система “Эпические традиции и современность”».

Василий Васильевич придает большое значение воссозданию традиционной культуры народа саха. Одним из основных направлений его научной деятельности была проблема возрождения ритуального комплекса Ысыах. Он избран членом, затем вице-президентом Правления республиканской ассоциации «Олонхо», республиканского комитета «Десятилетие программы Олонхо».

По признанию коллег, Василий Васильевич Илларионов и сегодня остается одним из самых работоспособных, целенаправленно и продуктивно работающих якутских фольклористов современности.

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

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ЯЗЫКА, ПОЭТИКИ И ПЕДАГОГИКИ ОЛОНХО (к 75-летию юбилею Н. И. Филипповой)

Нина Игнатьевна Филиппова (Слепцова) является одним из разработчиков этнопедагогической системы «Педагогика Олонхо» в якутских образовательных учреждениях. Под руководством автора идеи педагоги олонхо Е. П. Чехордуной с 2006 г. по настоящее время разработано много научных, учебных и научно-методических пособий по данной проблеме, в т. ч. коллективные монографии «Олонхо педагогикатын төрүттэрэ» («Основы педагогики олонхо»), «Педагогика олонхо», книга для чтения школьников «Айыы бухатыра» («Богатырь айыы») в 2 частях (сост. Н. И. Филиппова, У. М. Флегонтова), словарь для младших школьников «Олонхо ойуулаах тылдыта» («Словарь олонхо в картинках»), иллюстрированный словарь для старшеклассников «Олонхо уран тыла» («Образный язык олонхо»), пособие для дошкольных работников «Оҕо уонна олонхо» («Дошкольник и олонхо») (сост. Н. И. Филиппова, Д. Г. Ефимова), материалы базы данных по педагогике олонхо «Олонхо утума үөрэх эйгэтигэр» («Наследие олонхо в сфере образования»), электронное учебное пособие «Олонхо тыла» («Язык олонхо») (сост. Н. И. Филиппова, У. М. Флегонтова, Ю. П. Борисов, В. Н. Габышев), материалы элективных курсов по языку олонхо и мн. др. В них отражается использование педагогического потенциала якутского героического эпоса олонхо, провозглашенного ЮНЕСКО в 2005 г. шедевром устного и нематериального наследия человечества, в образовательной системе республики как ресурса духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения народа саха.



Нина Игнатьевна родилась в г. Верхоянске Якутской АССР в 1946 г. в семье служащего. После окончания Сартанской семилетней школы училась в Верхоянской средней школе. Окончила школу в 1964 г. Год проработала учительницей начальных классов в Сартанской школе. В 1970 г. окончила Историко-филологический факультет Якутского государственного университета (ныне СВФУ) по специальности преподаватель якутского языка и литературы. В годы учебы в университете стала первым стипендиатом Обкома комсомола им. М. К. Аммосова. В 1974 г. окончила аспирантуру Новосибирского государственного университета по специальности «Языки народов СССР». Занималась в аспирантуре под руководством доктора филологических наук, профессора Е. И. Убрятовой. В 1999 г. защитила кандидатскую диссертацию по теме «Собственные имена персонажей якутского героического эпоса олонхо: структура и содержание».

ФИЛИППОВ Гаврил Гаврильевич – д. филол. н., проф., каф. якутского языка Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия.

E-mail: filippovgg@mail.ru

FILIPPOV Gavril Gavrilievich – Doctor of Philological Sciences, Prof., Department of the Yakut language, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia.

E-mail: filippovgg@mail.ru

С 1976 по 2020 гг. проработала в Институте национальных школ, начиная с младшего научного сотрудника Якутского филиала Научно-исследовательского института национальных школ РСФСР до ведущего научного сотрудника Института национальных школ РС (Я). Первым учебником, разработанным ею в соавторстве с Н. А. Габышевым, был учебник «Төрөөбүт санабыт» («Родная речь») для 3 класса якутской школы, изданный в 1978 г., первым методическим пособием – книга «Олонхону оскуолаҕа үөрэтии» («Изучение олонхо в школе»), изданная в 1981 г. С тех пор за годы работы в институте издано 240 научно-методических и научно-популярных трудов: учебных программ, учебников, пособий, словарей, электронных учебных пособий, статей для учащихся, учителей, родителей по якутскому языку, литературе, фольклору, по педагогике олонхо, по гражданскому воспитанию школьников, по непрерывному этнокультурному образованию, по культуре народов РС (Я) и т. д. Многие из них разработаны в соавторстве с сотрудниками института И. И. Каратаевым, З. П. Егоровой, У. М. Флегонтовой, Е. П. Чехордуной, Д. Г. Ефимовой, А. В. Ивановой и др., с преподавателями СВФУ (ЯГУ) Е. М. Поликарповой, С. Г. Олесовой, Г. Г. Филипповым, С. К. Колодезниковым и др., с методистами Института усовершенствования учителей В. Р. Шишигиной, Е. К. Васильевым, с учителями М. Е. Максимовой, М. М. Поповой, К. Н. Старостиной и др. Принимала участие в проведении республиканских, улусных конференций авторов учебно-методических пособий, научно-методических курсов, форумов, семинаров для учителей республики в качестве лектора. Ездил на многочисленные командировки по изучению и распространению опыта преподавания родного языка, литературы и фольклора в школы республики и за её пределами (Казахстан, Киргизия, Тыва), на российские семинары авторов учебно-методических пособий (Москва, Иркутск). Работала выпускающим редактором научно-методического журнала «Иитии кыһата» (2006–2014 гг.).

С 1986 по 2008 гг. сотрудничала с Педагогическим факультетом, Факультетом якутской филологии и культуры, Историко-филологическим факультетом ЯГУ, а также Институтом языков и культуры СВ РФ СВФУ. Принимала участие в приемных экзаменах, руководила дипломными работами студентов, вела спецкурсы «Якутская детская литература» для студентов педагогического факультета, практический курс «Лексика якутского языка», спецкурсы «Язык фольклора», «Язык олонхо» для студентов якутского отделения СВФУ.

О значимости вклада неутомимого труженика образования Нины Игнатьевны Филипповой в исследование языка, поэтики и педагогики олонхо говорят заслуженные ею почетные звания и награды: Отличник народного просвещения РСФСР, Заслуженный работник народного образования РС (Я), Лауреат республиканской премии им. С. А. Новгородова, Знаки «Учитель учителей», «За вклад в развитие науки РС (Я)».

Вырастили с мужем Г. Г. Филипповым четырех детей. Имеет 9 внуков и 3 правнучек.

ХРОНИКА

М. А. Лиджиев

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

ВКЛАД А. Ш. КИЧИКОВА В РАЗВИТИЕ И СТАНОВЛЕНИЕ КАЛМЫЦКОЙ ФИЛОЛОГИЧЕСКОЙ НАУКИ (к 100-летию со дня рождения)

Кичиков Анатолий Шалхакович (1921–1998) – известный ученый, основоположник современного калмыцкого джангароведения, доктор филологических наук, профессор, заслуженный учитель КАССР, член Союза писателей СССР, лауреат Государственной премии КАССР им. О. И. Городовикова, заслуженный деятель науки КАССР, писатель, публицист, ветеран Великой Отечественной войны и труда.

В течение своей более чем полувековой научной и педагогической деятельности А. Ш. Кичиков издал более 150 трудов по языкознанию, письменности, литературоведению, фольклористике, этнографии, педагогике, методике преподавания калмыцкого языка и литературы, истории. Круг его научных занятий был весьма широк. Его фундаментальные труды известны в России и за рубежом. Неутомимый исследователь совершил множество научных путешествий в поисках неисследованных фольклорных памятников монгольских народов.

Анатолий Шалхакович родился 23 декабря 1921 г. в урочище Хара-Шаралджин Бага-Чоносовского аймака Манычского улуса Астраханской области (ныне п. Аршан Булг Целинного района Республики Калмыкия) в многодетной семье. После окончания школы поступил в Калмыцкое педагогическое училище г. Астрахани. Трудовую деятельность Анатолий Шалхакович начал в 1940 г. учителем русского языка начальной средней школы при Зональной станции Троицкого района Калмыцкой АССР. Но Великая Отечественная война внесла свои коррективы в биографию будущего ученого. В 1941–1942 гг. является курсантом Грозненского авиационного училища им. П. Осипенко, участвует в обороне Северного Кавказа в составе сводного курсантского батальона авиаучилища. 1942–1944 гг. – Тбилисское горно-артиллерийское училище, присвоение звания лейтенанта, служба в рядах Советской Армии в Иране. В 1946–1957 гг. работает учителем в Узбекской АССР, позже директором школы и инспектором народного образования Аягузского района Семипалатинской области Казахской ССР. В 1953 г. экстерном с отличием окончил Семипалатинский учительский институт. После возвращения из депортации, в 1957 г. работал методистом в Калмыцком институте усовершенствования учителей, преподавал на Калмыцком отделении при Карачаево-Черкесском педагогическом училище. В 1958 г. экстерном окончил Ставропольский педагогический институт. В 1959 г. работал директором Калмыцкого педагогического училища.

В 1960–1977 гг. Анатолий Шалхакович – научный сотрудник Калмыцкого НИИЯЛИ. В 1977–1998 гг., работая в Калмыцком государственном университете, прошел все ступени



ЛИДЖИЕВ Мингиян Алексеевич – к. филол. н., доц., директор Института калмыцкой филологии и востоковедения Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия.

E-mail: mingiyan75@mail.ru

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

E-mail: mingiyan75@mail.ru

от ассистента до профессора; 1983–1984 гг. – и. о. декана филологического факультета; 1989–1990 гг. – заведующий кафедрой калмыцкой литературы.

Первые его научные работы были посвящены калмыцкому литературоведению, критике и языкознанию. В своей деятельности в области литературной критики А. Ш. Кичиков охватил почти всю калмыцкую литературу, особенно творчество писателей-современников, активно работавших в 1920–1980-е гг. По его подстрочнику известный поэт Г. Ярославцев перевел поэму «Услаждение слуха» Боован Бадмы, благодаря этому поэма была опубликована в 102-м томе «Библиотеки всемирной литературы» (1977). На калмыцкий язык им переведен памятник древнерусской литературы «Слово о полку Игореве», изданный отдельной книгой в 1988 г. в Элисте. В 1963 г. А. Ш. Кичиков опубликовал монографию «Дербетский говор», а в 1964 г. на её основе защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук в Институте народов Азии Академии наук СССР. Также им проделана огромная работа в области калмыцко-ойратской диалектологии, которая под силу большому коллективу исследователей-диалектологов.

В 1966 г. А. Ш. Кичиков возглавил организованный по его инициативе сектор «Джангара» и джангароведения. Им был разработан и составлен перспективный комплексный план научного изучения эпоса «Джангар» и развернута научно-исследовательская работа сектора. За этот период под его руководством исследовано текстологическое изучение эпоса, восстановлены подлинные тексты песен по оригинальным записям, осуществлен научный перевод «Джангара» на русский язык, проведено эпосоведческое исследование версий и песен «Джангара», подготовлены научные кадры, проведены различные международные, всероссийские, региональные научные конференции.

В 1976 г. А. Ш. Кичиков издает монографию «Героический эпос “Джангар”. Проблемы происхождения эпоса, циклов песен, основных сюжетов и образов». Первая в истории калмыцкой фольклористики монография на калмыцком языке получила широкое признание в монгольском мире. В 1976–1978 гг. А. Ш. Кичиков издает две достаточно солидные книги по калмыцкому эпосу: монографию «Исследование героического эпоса “Джангар”: Вопросы исторической поэтики» (Элиста, 1976) и двухтомное издание «Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен)» (Москва, 1978). В первом издании автор на огромном фактическом материале рассмотрел исторические предпосылки возникновения эпоса «Джангар», исследовал своеобразие сюжетосложения малодербетской версии по так называемому «Малодербетовскому списку “Джангара”» (рукопись 1862 г. на «Ясном письме»), изучил архаические элементы калмыцкого эпоса, проблемы генезиса героя и сюжета, значение образа богатырского коня в идейно-художественном содержании эпоса.

Первое в истории калмыцкой фольклористики двухтомное издание «Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен)» – это итог 11-летней напряженной работы ученого и возглавляемого им сектора, воссоздавшей стихотворную структуру всех оригиналов – сплошных текстов на зая-пандитской скорописи или русской академической транскрипции. Оно стало главным источником изучения на Западе (перевод Н. Поппе) и Востоке в силу идентичности оригинала, и благодаря текстологической добросовестности А. Ш. Кичикова.

Интерес к изучению языка А. Ш. Кичиков пронёс через всю жизнь, несмотря на то, что основной областью его научных интересов был «Джангар». В 1979 г. на калмыцком языке он издает книгу «Слово о словах», которая включала лексикографический, толково-этимологический словарь словоформ и выражений калмыцкого языка.

В 1992 г. А. Ш. Кичиков издает монографическое исследование «Героический эпос “Джангар”: Сравнительно-типологическое исследование памятника», опубликованное издательством «Наука» в г. Москве. На основе этой монографии в 1996 г. он защитил диссертацию на соискание ученой степени доктора филологических наук в Институте мировой литературы Российской академии наук.

А. Ш. Кичиков внес значительный вклад в систему школьного и высшего образования. Им были изданы учебники и учебные пособия по родной литературе и языку.

Анатолий Шалхакович Кичиков был истинным ученым, он горячо любил свою родину, свой народ и всю свою жизнь посвятил сохранению и развитию калмыцкого языка и культуры. Имя его сегодня известно каждому, кто хотя бы немного знаком с языком и культурой калмыцкого народа.

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

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 Языкознание

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

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

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

№ 3 (23) 2021

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

Подписано в печать 30.09.2021. Формат 70х108/16.
Печ. л. 12,43. Уч.-изд.л. 12,68. Тираж экз. Заказ №.

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