

Эпосоведение
Сетевое издание
Издается с 2016 года
Журнал выходит 4 раза в год

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

Июнь 2023

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Ю. П. Борисов*, к. филол. н.
Выпускающий редактор: *Р. В. Корякина*

Члены редакционной коллегии:

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

Адрес учредителя и издателя: 677000, г. Якутск, ул. Белинского, 58
Адрес редакции: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101
Тел./факс: (4112) 49-68-83
E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Epic studies

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

June 2023

THE EDITORIAL BOARD

Head Editor: *Yu. P. Borisov*, Cand. Sci. Philology

Executive editor: *R. V. Koryakina*

The members of the editorial board:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *Alimaa Ayushjav*, Ph.D. in Folklore, Mongolia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Kalmykia, Russia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst. Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *A. N. Danilova*, Cand. Sci. Philology, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *N. N. Efremov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof., Mongolia; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Azerbaijan; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *E. N. Kuzmina*, Dr. Sci. Philology, Prof., Russia; *A. A. Kuzmina*, Cand. Sci. Philology, Russia; *A. S. Mironov*, Cand. Sci. Philology; *L. Kh. Mukhametziyanova*, 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; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *Scaldaferrri Nicola*, Ph.D. in Ethnomusicology, Asst. Prof., Italy; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *D. V. Sokaeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *G. R. Khusainova*, Dr. Sci. Philology; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Khakasia, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan.

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

Accreditation certificate ЭИ № 77-82075 on October 5, 2021 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ахматова М. А., Кетенчиев М. Б.</i> Синтаксические конструкции с однородными членами предложения в карачаево-балкарском нартекском эпосе.....	5
<i>Бравина Р. И.</i> «Сюгэ-балта тыл»: символ топора в традиционной культуре якутов.....	16
<i>Бакиров А. А.</i> Художественное изображение военного искусства кыргызов в героическом эпосе «Манас».....	26
<i>Фазлутдинов И. К., Фазлутдинов И. И.</i> Сакральные культы в преданиях об историях сел северо-западного Башкортостана	43
<i>Григорьева В. Г.</i> Эпические песнопения в исполнении олонхосута А. Г. Агапова	56
<i>Миндибекова В. В.</i> Мифологическая основа обрядовых благопожеланий хакасов.....	67
<i>Селеева Ц. Б.</i> Типологические схождения в структуре сюжета «О том, как славный Джангар впервые сразился с Саналом».....	76
<i>Герасимова Л. Н.</i> Особенности употребления наименований посуды и кухонной утвари в текстах олонхо и тувинских сказаний.....	87
<i>Осинов Б. Я.</i> Частотность гласных и согласных фонем в эвенских нимканах.....	107

ХРОНИКА

<i>Нехай С. М.</i> Республиканский круглый стол «Феномен сказительского мастерства Исмаила Куваева»	116
<i>Кляус В. Л., Хусаинова Г. Р.</i> Международный научно-практический симпозиум «Текст сказителя во времени и пространстве»	120
<i>Хусаинова Г. Р., Анисимов Р. Н.</i> III Международная научно-практическая конференция в Узбекистане	123
<i>Анисимов Р. Н., Борисов Ю. П.</i> Первый всемирный форум сказителей	127

CONTENT

<i>Akhmatova M. A., Ketenchiev M. B.</i> Syntactic constructions with homogeneous sentence terms in the Karachay-Balkar Nart epic	5
<i>Bravina R. I.</i> “Syuge-balta tyl”: axe symbol in traditional Yakut culture.....	16
<i>Bakirov A. A.</i> Artistic portrayal of the military art of the Kyrgyz people in the heroic epic <i>Manas</i>	26
<i>Fazlutdinov I. K., Fazlutdinov I. I.</i> Sacred cults in the legends about the histories of villages in northwestern Bashkortostan.....	43
<i>Grigorieva V. G.</i> Epic chants performed by olonkhostut A. G. Agapov	56
<i>Mindibekova V. V.</i> The mythological basis of the ritual benevolence of the Khakas.....	67
<i>Seleeva Ts. B.</i> Typological relationships in the structure of the plot “On the first fight of the glorious Jangar with Sanal”	76
<i>Gerasimova L. N.</i> The features of the usage of names of crockery and utensils in the texts of olonkho and Tuvan tales	87
<i>Osipov B. Ya.</i> Frequency of vowel and consonant phonemes in Even nimkans.....	107

CHRONICLE

<i>Nekhay S. M.</i> Republican round table “The phenomenon of Ismail Kuvaev’s storytelling”.....	116
<i>Klyaus V. L., Khusainova G. R.</i> International scientific and practical symposium “Epic-teller’s text in time and space”	120
<i>Khusainova G. R., Anisimov R. N.</i> III International scientific and practical conference in Uzbekistan	123
<i>Anisimov R. N., Borisov Yu. P.</i> The first world storytellers forum.....	127



М. А. Ахматова, М. Б. Кетенчиев

Кабардино-Балкарский государственный университет имени Х. М. Бербекова

СИНТАКСИЧЕСКИЕ КОНСТРУКЦИИ С ОДНОРОДНЫМИ ЧЛЕНАМИ ПРЕДЛОЖЕНИЯ В КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ НАРТСКОМ ЭПОСЕ

Аннотация. В статье предлагаются результаты лингвистического анализа осложненных предложений, специфичных для героического эпоса карачаевцев и балкарцев. Цель статьи – выявление и описание функционально-семантических и структурных особенностей конструкций с однородными членами предложения, наличествующих в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса. Актуальность исследования детерминирована тем, что исследование синтаксических характеристик эпических текстов сопряжено с природой собственно языка устного народного творчества, которому традиционно отводится особая роль в становлении национального языка, вследствие чего изучение его языка представляется релевантной для лингвистической науки, фольклористики и лингвопоэтики. Новизна проведенного исследования заключается в том, что в нем впервые описаны значимые для текстов героических сказаний синтаксические конструкции с однородными подлежащими, сказуемыми, дополнениями, обстоятельствами и определениями. Для анализа путем сплошной выборки отобраны синтаксические конструкции с однородными конститuentами, собранные из опубликованных текстов карачаево-балкарского героического эпоса «Нарты». В ходе исследования проводится структурно-семантический и функциональный анализ наиболее типичных для героического эпоса синтаксических единиц, содержащих в своем составе различного рода однородные члены предложения. Установлено, что в прозаических и поэтических текстах нартского эпоса встречаются практически все разновидности однородных членов предложения, как главные, так и второстепенные, которые употребительны не только в составе осложненных, но и в разных частях сложных конструкций, отличаясь при этом в лексическом и грамматическом отношении. Показано, что такого рода компоненты синтаксических построений репрезентируются словами и их формами различного частеречного происхождения, дескрипциями, представляющими собой как простые сочетания слов, так и обороты, ядерными конститuentами которых являются неличные формы глагола. Представленное исследование имеет перспективу для дальнейшего изучения эпических конструкций в плане установления путей развития и становления осложненных, а также сложных синтаксических структур карачаево-балкарского и других родственных языков, выявления их роли в языковой экспликации национальной картины мира.

Ключевые слова: карачаево-балкарский язык; нартский эпос; синтаксис; предложение; однородные члены; подлежащее; сказуемое; дополнение; обстоятельство; определение; структура; функция.

© Ахматова М. А., Кетенчиев М. Б., 2023

© Akhmatova M. A., Ketenchiev M. B., 2023

АХМАТОВА Мариям Ахматовна – доктор филологических наук, профессор кафедры карачаево-балкарской филологии Кабардино-Балкарского государственного университета имени Х. М. Бербекова, Нальчик, Россия. ORCID: 0000-0002-0507-395X. E-mail: mari.ahmatova@yandex.ru

АКХМАТОВА Mariam Akhmatovna – Doctor of Philological Sciences, Professor of the Department of Karachay-Balkar Philology, Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov, Nalchik, Russia. ORCID: 0000-0002-0507-395X. E-mail: mari.ahmatova@yandex.ru

КЕТЕНЧИЕВ Мусса Бахмутдинович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой карачаево-балкарской филологии Кабардино-Балкарского государственного университета имени Х. М. Бербекова, Нальчик, Россия. ORCID: 0000-0002-1656-8368. E-mail: ketenchiev@mail.ru

КЕТЕНЧИЕВ Mussa Bakhautdinovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Department of Karachay-Balkar Philology, Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov, Nalchik, Russia. ORCID: 0000-0002-1656-8368. E-mail: ketenchiev@mail.ru

М. А. Akhmatova, M. B. Ketenchiev
Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov

Syntactic constructions with homogeneous sentence terms in the Karachay-Balkar Nart epic

Abstract. The article proposes the results of linguistic analysis of complicated sentences specific to the heroic epic of Karachays and Balkars. The purpose of the article is to identify and describe the functional-semantic and structural features of structures with homogeneous members, sentences, which are in the texts of the Karachay-Balkar Nart epic. The relevance of the study is determined by the fact that the study of the syntactic characteristics of epic texts is associated with the nature of the very language of oral folk art, which traditionally plays a special role in the formation of the national language, as a result of which the study of its language seems to be relevant for linguistic science, folklorism and linguistics. The novelty of the study lies in the fact that it first describes the syntactic constructions that are significant for the texts of heroic legends with homogeneous, predicates, additions, circumstances and definitions. For analysis, by continuous sample, syntactic constructions with homogeneous constitutions are selected from the published texts of the Karachay-Balkar heroic epic *Narts*. In the course of the study, a structural-semantic and functional analysis of the most typical syntactic units for the heroic epic containing various kinds of homogeneous members of the sentence is carried out. It was established that in the prose and poetic texts of the Nart epic there are almost all varieties of homogeneous members of the sentence, both main and secondary, which are used not only in complicated, but also in different parts of complex constructions, while distinguishing in a lexical and grammatically. It is shown that such components of syntactic constructions are represented by the words and their forms of various frequency origin, by descriptions, which are both simple combinations of words and turnover, whose nuclear constituents are non-personal forms of the verb. The presented study has a prospect for further studying epic constructions in terms of establishing ways of development and formation of complicated, as well as complex syntactic structures of Karachay-Balkaria and other related languages, identifying their role in the language explication of the national picture of the world.

Keywords: Karachay-Balkar language; Nart epic; syntax; sentence; homogeneous terms; subject; predicate; complement; circumstance; definition; structure; function.

Введение

Карачаево-балкарский нартский эпос традиционно привлекает внимание фольклористов. Данный жанр устного народного творчества изучил А. З. Холаев, который в специальном монографическом исследовании впервые представил комплексную характеристику эпических сказаний [1]. М. Ч. Джуртубаев же скрупулезно рассмотрел структуру эпоса, его художественно-предметный мир, сопряженность с мифологией в целом [2]. Специальную научно-теоретическую работу эпосу посвятил и Х. Х. Малкондуев [3]. В ней он осветил теоретические аспекты, релевантные для карачаево-балкарского нартского эпоса, отметил его историзм и самобытность. Значимый вклад в изучение эпического текста внесла и Т. М. Хаджиева, которая дала не только общую характеристику нартским песням и сказаниям [4], но и провела их контрастивное исследование [5].

В последние годы языковедами освещаются и лингвистические особенности нартского эпоса. Так, например, Л. С. Гергокова впервые обращается к проблемам его языка и стиля [6]. Имеются попытки лингвистической интерпретации этнографической лексики, функционирующей в эпических текстах [7]. В некоторых работах анализу подвергаются такие феномены, как прямая речь [8] и повторы [9], которые ориентированы на выявление и описание некоторых особенностей поэтики карачаево-балкарского нартского эпоса. Современная парадигма лингвистики нацелила исследователей и на лингвокультурологические его составляющие, в результате чего появился ряд статей, посвященных таким значимым эпическим концептам, как «путь» [10], «вода» [11], «земля» [12] и др.

Тем не менее многие вопросы, связанные с языком эпоса, все еще остаются без должного внимания. В этом отношении следует отметить и его синтаксические характеристики, в т. ч. и функционально-семантический потенциал осложненных конструкций, в частности, предложений с однородными членами. Как отмечается в специальной лингвистической литературе, «основными областями синтаксиса языка фольклора могут считаться синтаксическая семантика, поэтический синтаксис и синтаксис текста. Исследования в этом направлении способствовали бы раскрытию роли простого и сложного предложений, параллельных компонентов в синтаксической структуре фольклора, выявлению их информативной нагрузки в процессе речи» [13, с. 45]. Это имеет непосредственное отношение и к синтаксису текстов, представленных в академическом издании «Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев» [14].

Для текстов нартского эпоса характерно чередование двух форм изложения – прозаической и поэтической, которые следует понимать «как два находящиеся во взаимосвязи и дополняющих друг друга различных синтаксических кода. Находясь на протяжении всего текста в оппозиции друг к другу, они обуславливают глобальную бинарность синтаксической структуры текста. Чередование этих кодов, особенности и синтактико-семантические основы перехода от одного к другому, природа передаваемой посредством их информации обеспечивают общую напряженность эпической структуры, динамичность поэтического синтаксиса [15, с. 19].

В семиотическом плане подобное чередование способствует устойчивости поэтической структуры эпоса, поднимает его над другими жанрами фольклора, то есть эпос превращается в универсальную модель языка фольклора. С другой стороны, «синтаксические единицы языка как двусторонние лингвистические знаки, имеющие форму и значение, входят в поэтической речи в такие связи и отношения, которые обусловлены чрезвычайно сложной структурой поэтического сообщения, усиливающей способность языкового знака к семантическим изменениям и преобразованиям» [16, с. 4].

Интерес к исследованию поэтического синтаксиса на материале устного народного творчества связан с природой собственно языка фольклора, которому принадлежит особая роль в истории развития национального языка. Следовательно, изучение его языка является значимой проблемой, которая стоит перед языкознанием, фольклористикой и лингвистической поэтикой.

Общая характеристика синтаксических конструкций с однородными конститuentами в эпосе «Нарты»

Дефиниции однородных членов предложения в работах, посвященных тюркскому синтаксису, в целом коррелируют друг с другом. Так, по мнению карачаево-балкарского синтаксиста И. Х. Ахматова, однородными являются «члены предложения, которые либо одинаково определяют один из членов предложения, либо определяются им, выполняя одну и ту же семантико-синтаксическую функцию» [17, с. 77]. Исследуя однородные члены предложения в татарском языке, М. З. Закиев интерпретирует их как ряд «словоформ, синтаксически не подчиненных друг другу и связанных между собой интонацией и союзом или только интонацией» [18, с. 223]. В якутском же языке «они или все имеют одинаковую форму (согласуются друг с другом), или объединяются в различные словосочетания: сочетание, оформленное с помощью аффикса *-лаах*, числительным *икки* ‘два’, аффиксом совместного падежа *-лыын*, деепричастием *буолан*» [19, с. 61].

Рассматриваемые члены предложения в текстах карачаево-балкарского нартского эпоса представлены в структуре как осложненных, так и сложных синтаксических конструкций, о чем свидетельствуют примеры типа: *Къарашауай атасына бек ыразы болду, къууанды* [14, с. 201] ‘Карашауай отцом очень был доволен, обрадовался’¹; *Ол дорбундады сени атангы солтанжиясы, садагъы, саууту-сабасы, аты да андады* [14, с. 252] ‘В этой пещере твоего отца самострел, лук, оружие, и конь его там’. Причем однородные конститuentы предложения

¹ Здесь и далее переводы произведены авторами статьи.

могут быть представлены и в обеих частях сложного предложения: – *Мен сизге не къарыу бла, не акъыл бла болушалмам, сиз акъыллы, кючлю тѣбелесиз* [14, с. 249] ‘Я вам ни силой, ни умом не смогу помочь, вы умные, сильные кучки’.

Если учесть системно-семасиологический аспект слов, составляющих ряды однородных компонентов рассматриваемых типов синтаксических конструкций, то в их составе обнаруживаются синонимы и антонимы, которые часто экспрессивно маркированы и выполняют усилительную функцию: *Къууурурма, кюйдюрюрме жашагъан жеригизни...* [14, с. 76] ‘**Опалю, сожгу** земли, на которых вы живете...’; – *Сени къылычынг санга жан берликди, мени уа жанымы аллыкды!* [14, с. 86] ‘Твой меч тебе **душу даст**, а мою **душу заберет!**’.

Однородные члены выступают как важнейшее средство подробного описания предметов и их свойств, процессов и явлений и т. д., например: *Гемуданы жер юйден чыгъарды, сылады, темир бурхуладан тойдурду, кылычын биледи, садагъын хазырлады, азыгъын артмакълагъа жыйды* [14, с. 210] ‘**Вывел** Гемуду из землянки, **погладил, насытил** железной крошкой, **наточил меч, подготовил** лук, **собрал** припасы в переметные сумы’. Их использование «не только расширяет диапазон действий или сферы реализации называемого действия, но и представляет дополнительное описание называемых действий или явлений, что актуализирует знания о градации» [20, с. 137]. При этом актуализируются следующие типы смысловых отношений:

а) градационные отношения, выражающие усиление какого-либо процесса, понятия и т. д.: *Жер жерледе излейме да, адам халы кѣрмейме* [14, с. 73] ‘Везде **ищу**, подобие людей **не вижу**’;

б) противительные отношения: – *Сиз тергеучюле, эсепчилесиз, биз сизге сорургъа келгенбиз, сормагъан сиз, айтмагъан биз* [14, с. 222] ‘Вы подсчитывающие, учитывающие, мы пришли спросить у вас, **не спрашивающие** вы, а **не отвечающие** мы’;

в) причинно-следственные отношения: *Ишни болмазлыгъын танып, Жантараз, элтип, ол бозаны гумугъа тѣгюп, жангы боза келтирип, алгъышны башлады* [14, с. 91] ‘**Поняв, что** дело не клеится, Жантараз, **отнеся, вылив** эту бузу в погреб, **принеся** новую бузу, начал свое благопожелание’;

г) временные отношения, указывающие на последовательность или же одновременность совершения определенных процессов, явлений: *Сосурукъ, келе келип, бир къаяланы тубюнде тохтап, сырпынын чыгъарып, ол эмегени ёнгечинден кесине жетген кесегин сырпынны аузуна бир тартып, къаланы сермегенди* [14, с. 126] ‘Сосурук, **придя, остановившись** у каких-то скал, **вытащив меч, проведя** по его лезвию кусочком пищевода эмегена, **что ему достался, ударил** по крепости’;

д) разделительные отношения: *Аны ичине киргенде, не тели этерча, не да жукълатырча, не да ёлтюрюрча, бирер ууну жаныгъызгъа алыгъыз, жутханлай, ууну не аш орнуна, не да жюрегине къуюгъуз* [14, с. 213] ‘При входе в его нутро, **или чтобы одурманить, или чтобы усыпить, или чтобы убить** его, возьмите с собой по яду, как проглотит, **высыпьте** яд **или в желудке, или в сердце**’.

Как отмечается в специальной лингвистической литературе, однородные конститuentы предложения «являются оптимальным средством художественной речи» [21, с. 396]. Так, например, в эпических текстах они, представленные эпитетами и другими тропами, способствуют яркому описанию образа кого или чего-либо: *Бара кетип, бир тенгизни жагъасында алтын жаллы, алтын къуйрукълу жылкыгъа жолукълудула* [14, с. 202] ‘Исходя много мест, на берегу одного моря встретились с **златогривым, златохвостым** табуном’; *Гемуда юч аякълы, жез къулакълы, / Болат туякълы болгъанды* [14, с. 176] ‘Гемуда **был** **трехногим, медноухим, / Сталекопытным**’.

В эпических текстах однородные члены предложения способствуют созданию образов персонажей, описанию и характеристике какого-либо предмета, явления, понятия, признака, действия и т. д.: *Эмегенле адамлагъа ушайыракъ, эриши, ийисли, акъылсыз, анкъау,*

менгиреу, эссизле болгъандыла, агъачлада, дорбунлада жашагъандыла, ханс, тамыр, не жанууар тапсала да, ашап жюрюгендиле [14, с. 126] ‘Эмегены, походя на людей, **некрасивыми, вонючими, неумными, безмозглыми, бестолковыми, недогадливыми были, в лесах, пещерах жили, траву, коренья, живность** если находили, съедая жили’.

В эпических текстах между однородными членами предложения в целом превалирует бессюзная связь: *Арпа, тары гыржынланы чийли-бишли ашатханды* [14, с. 251] ‘Хлеба из **ячменя, проса** заставлял кушать полусырыми’. Однако в них налицо и конструкции с сочинительными союзами: *Жер Тейриси аны обасын жай да, кыши да суужъ не да исси, къарангы этмегенди* [14, с. 118] ‘Тенгри Земли его могилу **и** летом, **и** зимой холодной или горячей, мрачной не делал’; *Темирчи Дебет ол кёк темирни къалгъанын а нартлагъа сырпынла, садакъла эм баиша сауутла этгенди* [14, с. 74] ‘Кузнец Дебет из остатков этого небесного железа для нартов мечи, **луки и** другое оружие изготовил’.

1. Конструкции с однородными подлежащими

В синтаксических конструкциях рассматриваемого типа однородные подлежащие имеют различные средства репрезентации и выражаются:

а) собственными и нарицательными именами существительными как в основной, так и в посессивной форме, которые связываются между собой посредством соединительных союзов *бла* ‘и’, *да* ‘и’ или только интонемой перечисления: *Ачей бла Хубун жандан жаннга шуёх элле* [14, с. 265] ‘**Ачей и Хубун** душа в душу друзьями были’; *Ай да, кюн да тутулалла аны ючюн, / Титирейле, къалтырайла аны ючюн* [14, с. 71] ‘**И луна, и солнце** затмеваются из-за этого, / Сотрясаются, дрожат из-за этого’; *Ол сыбызгъыны согъуп тебиресе, агъачда къанатлыла, жанууарла тынгылагъандыла* [14, с. 205] ‘Когда он начинал играть на свирели, **птицы, звери** слушали’; *Ёрюзекни белинде сынжыры, юсюнде кюбеси, къолунда къол къаплары болгъанды* [14, с. 219] ‘На поясе Ёрюзэка **цепь, сверху кольчуга, на руках рукавицы** были’; *Нарт Шырданни байлыгъыны учу, къыйыры табылмагъанды* [14, с. 241] ‘Богатства нарта Шырдана конца, края не находилось’; *Битеу ол тийрени къанатлылары, жанууарлары, жыйылып, ол сейирге къарап тура эдиле* [14, с. 74] ‘Все **птицы, животные** этого места, собравшись, смотрели на это чудо’;

б) контекстуально субстантивированными именами действия на -у (-иу): *Сора ашау, ичиу башланганды* [14, с. 233] ‘Затем **кушание, питьё** началось’;

в) оборотами, стержневыми компонентами которых являются имена действия: *Эмегенле аланы, атларындан тюшюрюп, уллу тюзде аш ашатыу, ичги ичириу башланганды* [14, с. 153] ‘Эмегены их, с коней ссадив, в большой равнине **едой угощение, питьём почтение** началось’;

г) оборотами, ядерными составляющими которых являются причастия будущего времени на -рыкъ: – *Сенсе Къызыл Фукну хорларыкъ, / Аны учхан жерин табарыкъ* [14, с. 84] ‘– Ты тот, **кто Красного Фука победит, / Кто место, куда он улетел найдет**’.

Как видно из рассмотренных примеров, исходя из лексического наполнения синтаксических позиций, в таких предложениях однородные подлежащие способствуют выражению совместности определенных действий, в т. ч. предполагаемой реализации подвигов персонажей эпоса, а также перечислению различных жизненных реалий.

2. Конструкции с однородными сказуемыми

В эпических текстах встречается значительное количество конструкций с однородными сказуемыми. Они имеют следующие разновидности:

а) предложения с однородными сказуемыми, выраженными глаголами изъявительного наклонения прошедшего времени: *Чюелди кесине берилген юлюшден ашады, тауусалмады* [14, с. 249] ‘Чюелди из доставшейся ему доли **съел, не закончил**’; *Къарашауай, чыгъып, атланы иерлерин алды, нартланы ашатды, ичирди, жатдырды* [14, с. 197] ‘Карашауай, выйдя, с лошадей седла **снял, нартов накормил, напоил, уложил**’;

б) предложения с однородными сказуемыми, выраженными глаголами изъявительного наклонения настоящего времени: *Тюшюм жюрегими булгъайды, акъылымы чайкъайды* [14, с. 217] ‘Сон мой сердце **тревожит**, ум **колеблет**’;

в) предложения с однородными сказуемыми, выраженными глаголами изъявительного наклонения будущего времени: *Мен да жерни жумушатырма, кырдыкны бошларма, сабанланы битдирирме, тереклеримден кёгетле берирме* [14, с. 218] ‘Я тоже землю **размягчу**, траву **распущу**, пашни **обработаю**, с деревьев своих **фрукты дам**’;

г) предложения с однородными сказуемыми, выраженными глаголами повелительного наклонения: *Ёрюзмекни ырысхысы аллыбыздады, туругъуз, сюрюгюз* [14, с. 201] ‘Богатство Ёрюзмека перед нами, **вставляйте**, **гоните**’;

д) предложения с однородными сказуемыми, выраженными причастиями будущего времени в положительной и отрицательной формах: *Бу бизни къаныбыздан тоймагъан эмегенледен къутхарыр, сакълар* [14, с. 201] ‘Он **спасет**, **сохранит** от эмегенов, которые кровью нашей не насытятся’; *Бу ат сени кёкге чыгъарыр, жерге тюшюрюр, кёп къыйын затла этер* [14, с. 259] ‘Этот конь тебя в небеса **поднимет**, на землю **опустит**, много трудных вещей **сделает**’; *Жыртылмаз, чачылмаз, ташда, къаяда, тауда, бузда учмаз, тенгизге, суугъа киргенде батмаз* [14, с. 177] ‘**Не порвется**, **не рассыпится**, на камнях, скалах, горах, льду **не поскользнется**, когда в море, воду **зайдет**, **не утонет**’.

В составе однородных сказуемых рассматриваемого типа обнаруживаются и вспомогательные глаголы прошедшего времени: *Бири буду: мен таугъа чыгъуучу эдим, / Уллу къаяланы оюп ийиучу эдим* [14, с. 124] ‘Одно из них это: я **взбирался было** в горы, / Большие скалы **обрушивал было**’; *Ол сауутланып, хазырланып болгъанды* [14, с. 266] ‘Он, **вооружившись**, **подготовившись был**’.

Однородные сказуемые выражаются также именными частями речи, в основном именами существительными и прилагательными. При этом они часто осложняются и вспомогательными глаголами: *Кюн Тейрисе Тейрилени башыды, оноучусуду* [14, с. 68] ‘Тенгри Солнца глава всех Тенгри, их **руководитель**’; *Ол тийрелери тауладыла, тар ауузладыла, терен къолладыла, къалын агъачладыла* [14, с. 210] ‘Эти места **горы**, **горные ущелья**, **глубокие овраги**, **густые леса**’; *Ол сырт бийик, тик, эки жаны терен къолду* [14, с. 132] ‘Это плато **высокое**, **крутое**, с **двух сторон** **глубокие ущелья**’; *Рачыкъау уллу, мазаллы адам болгъанды* [14, с. 240] ‘Рачикау **был** **большим**, **здоровым человеком**’; *Кеси да бек хыйлачы, гынтылы, махманчакъ киши болгъанды* [14, с. 241] ‘Сам он тоже **был** **хитрым**, **самонадеянным**, **хвастливым человеком**’; *Кими буу, даммай, жугъутур, тууар, къабан, гаммеш, айыу болдула* [14, с. 214] ‘Кто оленем, зубром, туром, **крупным рогатым скотом**, **кабаном**, **буйволом**, **медведем** стал’.

3. Конструкции с однородными дополнениями

В карачаево-балкарском нартском эпосе часто встречаются синтаксические конструкции с ядерными конститuentами, выраженными переходными глаголами со значением действия. В них преобладают прямые однородные дополнения, которые репрезентируются именами существительными в винительном падеже, принимающими аффикс *-ны/-ни*: *Къуйругъу бла туманланы, булутланы чачады* [14, с. 147] ‘Хвостом своим **туманы**, **облака** разгоняет’; *Къачханда, ийнени, таракъны, къюзюню, оймакъны алгъанед Батчалыу* [14, с. 161] ‘Когда убежал, **иглоку**, **гребенку**, **зеркало**, **наперсток** взял с собой Батчалыу’; *Бурун тешигинден ургъан тылпыу, жел болуп, / Тереклени, орманланы аудурады* [14, с. 227] ‘Пар, исходящий из его ноздрей, превратившись в ветер, / **Деревья**, **леса** валил’; – *Охо, бийче, ёзенде бир атлы келеди, / Аягъындан чыкъгъан топуракъ / Тауну, ташны жабады* [14, с. 227] ‘– Ого, княгиня, по равнине один всадник скачет, / Земля, выходящая из-под его копыт, / **Горы**, **камни** покрывает’. Однородные дополнения такого типа могут иметь и нулевой аффикс: *Халкъ сени юсюнгден жырла, жомакъла тагъалла, / Ой, алай тагъалла* [14, с. 145] ‘Народ про тебя **песни**, **сказки** слагает, / Ой, так слагает’.

Известно, что имя существительное в карачаево-балкарском языке, как и в других тюркских языках, принимает аффиксы посессивности (-ы/-и, -у/-ю), что имеет место и в однородных дополнениях. При этом маркером винительного падежа выступает аффикс -н: *Суу Тейрисси ашыи, сууун ийгенди* [14, с. 69] ‘Тенгри Воды посылал (его) еду, питье’; *А, мыйыгыи, сакъалын а таза жюлюлле да* [14, с. 267] ‘А, его усы, бороду чисто выбрили, оказывается’.

Следует отметить, что функции однородных дополнений в эпическом тексте выполняют и причастные обороты, стержневой элемент которых употребляется в форме винительного падежа: *Тюшюнде тюшлери жюрегин булгъандыргъанларыи, акъылын чайкъагъанларыи эсине тюшюрдю* [14, с. 218] ‘Во сне сны, что его сердце тревожили, ум его колебали, вспомнил он’.

В составе некоторых конструкций обнаруживаются однородные косвенные дополнения, выраженные именами существительными и причастиями в сочетании с послелогом *бла*, который придает им значение орудийности: *Садакъла бла, солтанэжияла бла эки кюн, эки кече кюрешгендиде, бир бирни ёлтюралмагъандыла* [14, с. 253] ‘С луками, с самострелами два дня, две ночи боролись, не могли убить друг друга’; *Мурулдагъаны, хурулдагъаны бла жукълатмайды* [14, с. 228] ‘Бормотанием, храпением [своим] не дает спать’.

Хоть и редко, встречаются предложения, в состав которых входят однородные дополнения, выраженные инфинитивом или инфинитивным оборотом: *Бора-Батырны тонаргъа, ёлтюрюрге таматабыз бизге буюргъанды* [14, с. 250] ‘Бора-Батыра ограбить, убить повелел нам наш предводитель’.

Во всех рассмотренных выше примерах для однородных членов предложения присуща интонация перечисления, однако имеет место также употребление соединительного союза *да*: *Саутун-сабасыи, ат жерни да, кереклерин да барын да алгъанды да* [14, с. 269] ‘Оружие, конское седло, утварь всю он забрал’.

4. Конструкции с однородными обстоятельствами

В карачаево-балкарском нартском эпосе наибольшими функционально-семантическими возможностями отмечены конструкции с однородными обстоятельствами. К ним относятся:

а) предложения с однородными обстоятельствами места, выраженными именами существительными в местном падеже, а также послеложными сочетаниями: *Кирпиклери да болмагъанды, тююгу суу тутмагъанды, тенгизледе, кёлледе къулакъ орталары бла чабакъча солугъанды* [14, с. 177] ‘И бровей не было, шерсть не мочилась, в морях, озерах междушьями как рыба дышал’; *Ол бёркню башына кийген не къарангы кече да кёкде, жерде, тенгиз тюбюнде, къалын агъачны ичинде, тау къоллада не болгъаныи кёреди* [14, с. 210] ‘Кто оденет на голову эту шапку, тот видит, что находится на небе, земле, под морем, в густом лесу, в горных ущельях’;

б) предложения с однородными обстоятельствами цели, выраженными инфинитивными оборотами: – *Мен сизге алай бош, нартланы сынаргъа, эрикгенден, кёз ачаргъа чапханма* [14, с. 184] ‘– Я на вас так просто, испытать нартов, от скуки, поразвлечься с вами, напал’;

в) предложения с однородными обстоятельствами образа действия, выраженными первичными деепричастиями на -а и -н (-ын): *Жорта, чаба, кюнбатышха кетдиде, / Уллу Адылны толкъунларыи кёрдюле* [14, с. 180] ‘Рыся, бегая, на запад ушли, / Великого Итиля волны увидели’; *Жилияи, улуп да, ол жылкычы жаш Тюклесханнга барды* [14, с. 268] ‘Заплакав, да взыв, этот парень-табунщик к Тюклесхану пошел’; *Сылаи, сыйнаи, терлегении кетергенди, / Кеси суйген ашларындан бергенди* [14, с. 178] ‘Погладив, протерев, пот убрал, / Дал съесть, что он хотел’; *Кёзлери, чолпан жулдузлача, жылтыраи, жаныи, алларыи кюнча жарытдыла* [14, с. 218] ‘Глаза его, как яркие звезды, заблестев, загоревшись, их путь как солнце озарили’;

г) предложения с однородными обстоятельствами образа действия, выраженными оборотами, стержневыми компонентами которых являются первичные деепричастия на -н (-ын/-ип, -уп/-юп): *Ол жулдуз, тауларыи зынгырдатыи, дунияны къалтыратыи тюшдю* [14, с. 74] ‘Эта звезда, заставив зазвенеть горы, задрожать весь мир, упала’; *Эмегенле, кеслери ичип эсириучю кендирашдан, кундушдан, андыздан этилген ичгилени сыра къазанлагъа къуюп,*

уллу иликичле бла кётюрюп келип, алларына салгъандыла [14, с. 153] ‘Эмегены, из конопля, чемерицы, девясила приготовленное питье, которое сами выпив пьянели, налив в пивные казаны, притащив на больших жердях, поставили перед ними’; Чюелди, асыры жюрексинип ургъандан, кылычы эмегенден да ётюр, доммакъдан, турчдан ишленген кёпюрню да эки юздюрюп суугъа кыуду [14, с. 253] ‘Чюелди с такой злостью ударил, что меч его, пройдя через эмегена, из бронзы, стали построенный мост надвое разрубив, в воду обрушил’; Ары сугъуп, бери айландырып, жарны жёрмелеп, жамау эте эди [14, с. 160] ‘Туда воткнув, сюда перевернув, овраг обметывая, заплату ставил’; Къуш аскерле, къанат къагъып, дунияны жел этдирип, Алауган таба чандыла [14, с. 148] ‘Орлиные войска, взмахнув крыльями, обветрив весь мир, напали на Алаугана’; Кюнлени биринде (Къарашауай), зыккыл быстырла кийип, кесин факъырача кёрюзтюр, акъ сюекден этилген сыбызгысын да алып, нарт элдеде айланганды [14, с. 203] ‘Однажды (Карашауай), рваную одежду надев, показав себя как нищего, взяв свирель, изготовленную из белой кости, по нартским селам ходил’.

В некоторых случаях ряды рассматриваемых обстоятельств открывают одиночные деепричастия, а затем следуют деепричастные обороты: Баранукъа улу, атын, эмегенни ёлтюрюп, Къудент да биягъыча башны туурап, Баранукъа улуну артмакъларына салып, эмегенни атын да жылкыгъа къошуп, сюрюп тебиредиле [14, с. 213] ‘Сын Барануки, выстрелив, эмегена убив, Кудент по-прежнему голову разрубив, уложив в переметные сумы сына Барануки, эмегена коня к табуну добавив, погнажи их’; Ала жукълагъандан сора, жашичыкъ, туруп, тёшек арасындан ачхычны алып, кюбюрден кылычы алып, Хубунну башын кесип, къанындан шешагъа тамызып, башын артмакъгъа салып, макъамын башха этип, алайны ташлагъанды [14, с. 267] ‘После того, как они заснули, мальчик, встав, с середины матраца ключ взяв, вытащив из сундука свой меч, отрезав голову Хубуну, из его крови накапав в бутылку, положив его голову в суму, изменив свой облик, ушел оттуда’. Имеет место и обратное: Бир бирни кёрюп, тансыкълашып, къучакълашып жилидыла [14, с. 255] ‘Друг друга увидев, приласкав, обнявшись, заплакали’. Кроме того, одиночные деепричастия употребляются и между деепричастными оборотами: Баранукъа улу, алайда секирип атдан тюшюп, алты къабыргъа да барып, къучакълап, жилип, сора атына минип, биягъынлай тебиредиле [14, с. 213] ‘Сын Барануки, спрыгнув там с коня, сходя к шести могилам, обняв, заплакав, затем сев на своего коня, по-прежнему двинулись в путь’; Ол заманда Алауган, ёрге туруп, сермен, бойнундан буууп, къатынын ёлтюреди [14, с. 147] ‘В это время Алауган, встав вверх, схватив, удавив за шею, жену свою убивает’.

Небезынтересен и тот факт, что постпозитивные деепричастия употребительны в текстах эпоса в форме отрицания: Бир кюн Ёрюзмек, айлана-жюрюй кетип, бир жерде от тютюн чыкъгъанын кёрюп, къоркъмай, буюкъмай, тюзюнлей алайгъа келгенди [14, с. 74] ‘Однажды Ёрюзмек, исходив много дорог, увидев в одном месте дым от огня, не испугавшись, не съжившись, пошел прямо туда’; Сосурукъну аскерлери да, былагъа айланышып, ашамай, ичмей, юч кече бла юч кюн уруш этгендиле [14, с. 219] ‘Войска Сосурука, напав на них, не кушая, не выпивая, бились три ночи и три дня’.

5. Конструкции с однородными определениями

Однородные определения достаточно часто встречаются в эпических текстах. Они, обычно определяя подлежащие и дополнения, представлены:

а) именами существительными в основном падеже: Ма алтын, кюмюш, темир ташла жерге андан чыкъгъандыла [14, с. 68] ‘Вот золотые, серебряные, железные камни на земле поэтому появились’;

б) именами существительными в родительном падеже: Ол заманланы, чакъланы кечелери бек къарангы болгъандыла [14, с. 298] ‘Этих времен, пор ночи были очень темными’;

в) именами прилагательными: Анда, алайда, дагъыда уллу, бийик Шаушюгют Сырт барды [14, с. 132] ‘Там, в этом месте, есть еще большой, высокий Шаушюгют Сырт’; Суу андан

тилекле тилеп, бир къаразыгъыр, суусуз къолну бойну бла тебиреди [14, с. 228] ‘Помолившись Матери воды, направился по руслу **чернопесочного, безводного** ущелья’;

г) причастиями: – *Туруучу, барыучу жеринг къалайда эсе да, ары элт* [14, с. 248] ‘– **Обитания, хождения** место твое где, туда и веди’;

д) причастными оборотами: *Жолда арыгъан, ач болгъан нарт атла, / Кишенленип, чыкъ кырдыкда отлайдыла* [14, с. 143] ‘**В пути уставшие, проголодавшиеся** нартские кони, / Стреножившись, пасутся в росистой траве’; *Къарашауай, эслеп, бу юйде мен кърмеген, билмеген не барды деп къарайды* [14, с. 167] ‘Карашауай, насторожившись, смотрит, что в этом доме есть, **чего я не видел, чего не знаю**’.

Однородные определения, выраженные причастными оборотами, могут расширяться за счет других оборотов, например, деепричастных, что способствует детальной характеристике персонажей эпоса: *Сора, таулары башында бугейледен, чыранладан суу ичип, салкъын этип, тюзледе чибинлени къуйругуу бла къоругъан, асыры уллудан тау тарларына кюнден сыйынган бир бугъа болгъанды* [14, с. 222] ‘Еще, **из расщелин в верховьях гор, ледников воды испивши, прохладу приняв, на равнине хвостом от мух избавляющийся, из-за больших размеров в горных ущельях с трудом помещающийся** один бык был’.

Сравним конструкцию: *Алагъа, союп, бир буу, бир доммай, бир жугъутур, бир тууар, бир къабан, бир гаммеш, бир да айыу тулукъла бергенди* [14, с. 213] ‘Им, разделив, дал **один олений, один зубровый, один турий, один воловий, один кабаный, один буйволиный, да один медвежий** тулук’. В ней уже свои распространители получают однородные определения, выраженные именами существительными. В данном примере таким распространителем является бифуркативная лексема *бир*, обозначающая как количество, так и неопределенность (*какой-то*).

Заключение

Конструкции с однородными конститuentами предложения отмечены значительным функционально-семантическим потенциалом в составе текстов карачаево-балкарского нартского эпоса. Они способствуют структурированию как осложненных, так и частей сложных синтаксических высказываний. Связи рассматриваемых элементов предложений в большей степени способствует интонация перечисления, в меньшей – сочинительные союзы, как правило, соединительные. В лексико-семантическом отношении выделяются однородные члены предложения, выраженные экспрессивно маркированными синонимами и антонимами, выполняющими усилительную функцию.

Однородные члены, выступая как релевантные средства детального описания предметов и их свойств, процессов и явлений, характерных для эпического текста, в смысловом плане актуализируют репрезентацию градационных, противительных, причинно-следственных, временных, разделительных отношений. Являясь маркерами художественной речи, они способствуют созданию образов персонажей, описанию и характеристике эпических предметов, явлений, понятий, признаков, действий и т. д.

Рассматриваемые элементы синтаксических структур представлены подлежащими, сказуемыми, дополнениями, обстоятельствами и определениями, выражающимися словами, относящимися к различным частям речи и их формам, а также оборотами, структурирующимися благодаря неличным формам глагола. Однородные подлежащие в основном выражаются нарицательными и собственными именами существительными, сказуемые – глаголами изъявительного наклонения прошедшего времени, дополнения – именами в винительном падеже, обстоятельства – деепричастными оборотами, определения – именами прилагательными и контекстуально адъективированными существительными, что детерминируется спецификой жанра эпоса, его интенциями.

Литература

1. Холаев А. З. Карачаево-балкарский нартский эпос. – Нальчик : Эльбрус, 1974. – 144 с.
2. Джуртубаев М. Ч. Карачаево-балкарский героический эпос. – Москва : Поматур, 2003. – 288 с.
3. Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарский нартский эпос. Теория. Историзм. Самобытность. – Нальчик : Принт Центр, 2017. – 148 с.
4. Хаджиева Т. М. Нартские песни и сказания карачаевцев и балкарцев // Традиционная культура. – 2015. – № 1. – С. 96–108.
5. Хаджиева Т. М. Кавказская нартиада: опыт сравнительного исследования // Монголоведение (Монгол судлал). – 2018. – № 15. – С. 124–142. – DOI : 10.22162/2500-1523-2018-15-124-142
6. Гергокова (Этезова) Л. С. Язык карачаево-балкарского героического эпоса «Нарты». – Нальчик : КБИГИ, 2015. – 140 с.
7. Гулиева (Занукоева) Ф. Х. Отражение этнографической лексики в карачаево-балкарском нартском эпосе: боевая одежда и оружие // Kavkaz-Forum. – 2021. – № 8. – С. 34–43. – DOI : 10.46698/VNC.2021.15.8.011
8. Хаджиева Т. М. Прямая речь в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев // Вестник Бурятского государственного университета. – 2014. – № 10-4. – С. 164–168.
9. Хаджиева Т. М. Роль повторов в карачаево-балкарской «Нартиаде» // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. – 2017. – № 4. – С. 79–87.
10. Ахматова М. А., Кетенчиев М. Б. Концепт «путь» как конструктор этнической языковой картины мира (на материале карачаево-балкарского нартского эпоса) // Вестник ВЭГУ. – 2014. – № 5. – С. 79–86.
11. Ахматова М. А. Концептосфера гидрорексемы «суу» в карачаево-балкарском нартском эпосе // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 11-1. – С. 78–81.
12. Ахматова М. А. Вербализация концепта жер «земля» на материале карачаево-балкарского нартского эпоса // Актуальные проблемы филологии и педагогической лингвистики. – 2019. – № 2. – С. 58–65. – DOI : 10.29025/2079-6021-2019-2-58-65
13. Будагова З. И. Об изучении языка азербайджанского фольклора // Советская тюркология. – 1989. – № 6. – С. 40–48.
14. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / составители : Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев. – Москва : Наука. Издательская фирма «Восточная литература», 1994. – 656 с. (На карачаево-балкарском и рус. яз.)
15. Велиев К. Н. Соотношение прозы и поэзии в эпическом тексте // Советская тюркология. – 1992. – № 1. – С. 19–25.
16. Ковтунова И. И. Поэтический синтаксис. – Москва : Наука, 1986. – 206 с.
17. Ахматов И. Х. Главные члены предложения и средства их выражения в современном карачаево-балкарском языке. – Нальчик : Эльбрус, 1968. – 164 с.
18. Закиев М. З. Татарская грамматика. Т. III. Синтаксис. – Казань : ИЯЛИ, 1995. – 576 с.
19. Грамматика современного якутского литературного языка : [в 2 томах]. Т. 2. Синтаксис / Е. И. Убрятова, Н. Е. Петров, Н. Н. Неустроев и др. – Новосибирск : Наука, 1995. – 336 с.
20. Федорова Н. И. Специфика функционирования однородных членов предложения в русских народных загадках // Филология и культура. – 2013. – № 4. – С. 137–139.
21. Голуб И. Б. Стилистика русского языка. – Москва : Рольф, 2001. – 448 с.

References

1. Kholaeв A. Z. Karachay-Balkar Nart epic. Nalchik, El'brus Publ., 1974, 144 p. (In Rus.)
2. Dzhurtubaev M. Ch. Karachay-Balkar heroic epic. Moscow, Pomatur Publ., 2003, 288 p. (In Rus.)
3. Malkonduev Kh. Kh. Karachay-Balkar Nart epic. Theory. Historicism. Identity. Nalchik, Print Center Publ., 2017, 148 p. (In Rus.)
4. Khadzhieva T. M. Nart songs and tales of Karachays and Balkars. *Traditional Culture*. 2015, no. 1, pp. 96–108. (In Rus.)
5. Khadzhieva T. M. Caucasian nartiada: the experience of comparative research. *Mongol studies (Mongol sudlal)*. 2018, no. 15, pp. 124–142. DOI: 10.22162/2500-1523-2018-15-124-142 (In Rus.)

6. Gergokova (Etezova) L. S. The language of the Karachay-Balkar heroic epic “Narts”. Nalchik, Kabardino-Balkarian Institute for Humanitarian Research Publ., 2015, 140 p. (In Rus.)
7. Gulieva (Zanukoeva) F. Kh. Reflection of ethnographic vocabulary in the Karachay-Balkar Nart epic: combat clothing and weapons. *Kavkaz-Forum*. 2021, no. 8, pp. 34–43. DOI: 10.46698/VNC.2021.15.8.011 (In Rus.)
8. Khadzhieva T. M. Direct speech in the Nart epic of Karachays and Balkars. *Buryat State University Bulletin*. 2014, no. 10-4, pp. 164–168. (In Rus.)
9. Khadzhieva T. M. The role of repetitions in the Karachay-Balkar “Nartiade”. *Nart Studies in the XXI century: modern paradigms and interpretations*. 2017, no. 4, pp. 79–87. (In Rus.)
10. Akhmatova M. A., Ketenchiev M. B. The concept of “path” as a construct of an ethnic linguistic picture of the world (based on the material of the Karachay-Balkar Nart epic). *Vestnik VEGU*. 2014, no. 5, pp. 79–86. (In Rus.)
11. Akhmatova M. A. Conceptsphere of the “suu” hydrolexeme in the Karachay-Balkar Nart epic. *Philology. Theory & Practice*. 2016, no. 11-1, pp. 78–81. (In Rus.)
12. Akhmatova M. A. Verbalization of the concept of the “earth” on the material of the Karachay-Balkar Nart epic. *Current issues in philology and pedagogical linguistics*. 2019, no. 2, pp. 58–65. DOI: 10.29025/2079-6021-2019-2-58-65 (In Rus.)
13. Budagova Z. I. About the study of the language of Azerbaijani folklore. *Soviet turkology*. 1989, no. 6, pp. 40–48. (In Rus.)
14. Narts. The heroic epic of the Balkars and Karachays. Compiled by R. A.-K. Ortabayeva, T. M. Khadzhieva, A. Z. Kholaev. Moscow, Nauka Publ., Publ. company “Oriental literature”, 1994, 656 p. (In Karachay-Balkar and Rus.)
15. Veliev K. N. Correlation of prose and poetry in the epic text. *Soviet turkology*. 1992, no. 1, pp. 19–25. (In Rus.)
16. Kovtunova I. I. Poetic syntax. Moscow, Nauka Publ., 1986, 206 p. (In Rus.)
17. Akhmatov I. Kh. The main members of the sentence and the means of their expression in the modern Karachay-Balkar language. Nalchik, El’brus Publ., 1968, 164 p. (In Rus.)
18. Zakiev M. Z. Tatar grammar. Vol. III. Syntax. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 1995, 576 p. (In Rus.)
19. Grammar of the modern Yakut literary language: in 2 volumes. Vol. 2. Syntax. E. I. Ubryatova, N. E. Petrov, N. N. Neustroev et al. Novosibirsk, Nauka Publ., 1995, 336 p. (In Rus.)
20. Fedorova N. I. The specifics of the functioning of homogeneous sentence terms in Russian folk riddles. *Philology and Culture*. 2013, no. 4, pp. 137–139. (In Rus.)
21. Golub I. B. Stylistics of the Russian language. Moscow, Rolf Publ., 2001, 448 p. (In Rus.)

УДК 398(=512.157)

DOI 10.25587/SVFU.2023.57.78.002



Р. И. Бравина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

«СЮГЭ-БАЛТА ТЫЛ»: СИМВОЛ ТОПОРА В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЯКУТОВ

Аннотация. Актуальность предлагаемого исследования состоит в отсутствии специальных работ, посвященных символике топора в традиционной культуре якутов. Топор как предмет сугубо утилитарной сферы «вещного мира» имел несколько видов: топоры-чеканы, топор *чохороон*, *балта*, *тэрэгэр сюгэ*, *басымны сюгэ*. Первые, по всей вероятности, использовались в качестве боевого оружия, а топоры *чохороон* имели универсальное (боевое и рабочее) значение, что подтверждается данными фольклора. Одновременно топор представлялся оружием и символом божества Сюгэ Тойона (Топор-господина), который входил в триаду богов-творцов Вселенной. Бог-громовник метал свой топор с небес (*этин сюгэтэ*), защищая людей и всех полезных животных от злых потусторонних сил. В этом проявляется многоплановая сущность топора как культурного феномена, созидательного и ритуального инструмента для преобразования «природы» и «чужого» в «культуру» и «свое», для поддержания стабильности мира людей. Цель и задачи данной работы – выявление места и роли топора в религиозно-мифологической картине мира, определение его ритуальных функций и символических значений в традиционной культуре и социальной организации якутов. Основным источником фактического материала для исследования послужили сюжеты и образы якутского эпоса олонхо, исторические рассказы и предания, этнографические тексты, а также данные археологических исследований якутских погребений XVII–XVIII вв. В исследовании использованы структурно-описательный, историко-типологический и историко-генетический методы.

В результате исследования сделаны следующие выводы: топоры обладают медиативной функцией, при помощи которой устанавливается коммуникативная связь между божествами и людьми; во всех ритуальных действиях они участвуют в моделировании устойчивого и стабильного жизненного пространства. Обнаружение топоров в элитных погребениях с богатым сопроводительным инвентарем свидетельствует об их высоком статусе и символическом значении в виде знака родовой власти. Содержание культурной значимости топора, его дополнительных символических маркеров и ритуальных функций не исчерпываются рассмотрением лишь в данном аспекте – оно значительно сложнее и многообразнее, например, в связи с кузнечным ремеслом или же с шаманскими камланиями, где топор-молот занимает особое место.

Ключевые слова: якуты; традиционная культура; топор; божества-громовники; мифы; эпос олонхо; фольклор; археология; ритуалы; символы.

Благодарности: Автор выражает благодарность ЦКП ФИЦ ЯНЦ СО РАН за возможность использования научного оборудования, приобретенного по гранту №13.ЦКП.21.0016.

© Бравина Р. И., 2023

© Bravina R. I., 2023

БРАВИНА Розалия Иннокентьевна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий лабораторией археологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0002-4902-8288. E-mail: bravinari@bk.ru

BRAVINA Rozalia Innokentyevna – Doctor of Historical Sciences, Professor, Principal Researcher, Head of the Laboratory of Archaeology, Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0002-4902-8288. E-mail: bravinari@bk.ru

R. I. Bravina

Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems SB RAS

“Syuge-balta tyl”: axe symbol in traditional Yakut culture

Abstract. The relevance of the proposed research lies in the absence of special works devoted to the symbolism of the axe in the traditional Yakut culture. The axe as an object of the purely utilitarian sphere of the “thing world” had several types: chakan axes, *chokhoroon* axe, *balta*, *teregeer suge*, *basymny syuge*. The first ones, in all probability, were used as combat weapons, and *chokhoroon* axes had a universal (combat and working) meaning, which is confirmed by folklore data. At the same time, the axe was a weapon and a symbol of the deity Syuge Toyon (Axe-Head), who was a member of the triad of gods-creators of the Universe. The thunder god threw his axe from the heavens (*etin syugete*), protecting people and all useful animals from evil otherworldly forces. This manifests the multidimensional essence of the axe as a cultural phenomenon, a creative and ritual tool for transforming “nature” and “alien” into “culture” and “own”, for maintaining the stability of the human world. The aim and objectives of this work are to identify the place and role of the axe in the religious and mythological picture of the world, to determine its ritual functions and symbolic meanings in the traditional culture and social organization of Yakuts. The main source of factual material for the study was the plots and images of the Yakut epic *olonkho*, historical stories and legends, ethnographic texts, as well as the data of archaeological research of Yakut burials of the XVII–XVIII centuries. The study utilized structural-descriptive, historical-typological and historical-genetic methods. As a result of the study the following conclusions were made: axes have a mediative function, by means of which a communicative connection between deities and people is established; in all ritual actions they participate in modeling a stable and stable living space. The discovery of axes in elite burials with rich accompanying inventory testifies to their high status and symbolic significance as a sign of clan power. The content of the cultural significance of the axe, its additional symbolic markers and ritual functions is not limited to this aspect only – it is much more complex and diverse, for example, in connection with the blacksmith’s craft or shamanic *kamlany*, where the axe-hammer occupies a special place.

Keywords: Yakuts; traditional culture; axe; thunder deities; myths; *olonkho* epic; folklore; archaeology; rituals; symbols.

Acknowledgments: The author expresses gratitude to the Collective Use Center of the Federal Research Center of the Yakutsk Scientific Center SB RAS for the opportunity to use the scientific equipment purchased under grant no. 13.TsKP.21.0016.

Введение

Символика топора как атрибута богов, а также вера в сверхъестественные свойства топора, обладающего моделирующей и коммуникативной функцией, уходят своими корнями в общий мифологический пласт индоевропейских народов [1, с. 306–307]. Следует отметить, что в этнографии сибирских народов за исключением обских угров [2] и бурят [3] нет специальных работ по топорам. О рабочих топорах якутов в общем плане упомянуто в работах В. Л. Серошевского [4] и Ф. М. Зыкова [5]. В словаре якутского языка Э. К. Пекарского приводится толкование их разновидностей [6; 7].

Что касается символики топоров, то к ней чаще всего обращаются археологи для историко-культурной интерпретации изделий, найденных в археологических памятниках разных культур [8; 9; 10 и др.]. Настоящая статья не является исключением, поводом к ее написанию послужили материалы якутских погребений позднего средневековья, в состав сопроводительного инвентаря которых входят железные топоры [11].

Цель и задачи данной работы – выявление места и роли топора в религиозно-мифологической картине мира и определение его ритуальных функций и символических значений в традиционной культуре и социальной организации якутов. Основным источником фактического материала в исследовании послужили сюжеты и образы якутского эпоса *олонхо* [12; 13], исторические рассказы и предания [14; 15; 16], фольклорные и этнографические тексты, хранящиеся в архиве Якутского научного центра СО РАН.

Сакральный символ

Универсальное значение топора как атрибута бога-громовника – символа санкционированного небесными божествами земной власти, наглядно иллюстрируется в якутском фразеологизме «Сүгэ-балта тыл – веское внушительное слово» (букв. слово, как топор и молот) [17, с. 145]. В мифосюжетах XVIII в. отмечается, что триада богов Аар Тойон, Юрюнг Айыы Тойон (Үрүҥ Айыы Тойон) и Сүгэ Тойон (Сүгэ Тойон), которые олицетворяли Небо, Солнце и Гром, сотворили землю и небо. Якуты говорят: «Земля, Небо возникли. Солнце, Месяц, Вода, Человек и всякая живность сотворены (*Сир Тангара үөдүйбүтэ, Күн, Үлү, Уу, Күһү, бары Хамныыр Хара онорбуттар*)». В противовес творцам Аджарай бөгө (Адьярай бөбө)¹ создал метеоры, так как хотел иметь весь мир под своей властью, как и предыдущие, но Аар Тойон с братьями прокляли его и ввергли в преисподнюю – Юёдэн (Үөдэн), вследствие чего он стал врагом человеческого рода и животных и по временам мучает их морозом, снегом и дождем [18, с. 44–45].

Таким образом, божество-громовник Сүгэ Тойон (Топор-господин) выступает сотворцом Вселенной и защитником людского мира от темных враждебных сил. Его полное имя – Аан-Джаасын, Джаа-Буурай, Орой Буурай, Буурай Дохсун, Уордаах-Джасыбыл, Сүнг Джаасын, Сүрдээх-Кэптээх Сүгэ Буурай Тойон (Аан-Дьяаһын, Дьяа-Буурай, Орой Буурай, Буурай Дохсун, Уордаах-Дьяаһыбыл, Сүҥ Дьяаһын, Сүрдээх-Кэптээх Сүгэ Буурай Тойон). «Слова всех приведенных имен не переводимы, – писал по этому поводу А. Е. Кулаковский, – но в них слышится для якутского уха что-то ужасно сильное, стремительное, разящее, гремящее» [20, с. 20]. По его словам, также существует мнение, что отдельные эпитеты, прилагаемые к имени бога-громовержца являются личными именами семи братьев бога Грома. Примечательно, что в якутском эпосе олонхо героями выступают богатыри со схожими именами – Сүнг Джаасын (Сүҥ Дьяаһын), Хаан Джаасын (Хаан Дьяаһын) и сын Гремящего Грома (Үллэр Этин) – Буура Дохсун или Орой Буурай [12, с. 107, 254; 13, с. 344].

Якуты XIX в. считали гром стуком копыт коня бога Грома, молнию – его топором, которым он разит нечистые силы, спрятавшиеся где-нибудь в дереве, доме. В легенде, записанной А. А. Поповым в Югюлятском наслеге Верхневилуйского района, белое божество айыы, живущее на облаках Сүрдээх-кэптээх Хара Сүюрюк тойон (С грозным видом черный Сүюрюк (досл. Бегун – Р. Б.) господин) вечно враждует со злыми духами абаасы и старается уничтожить их, насылая грозу на те предметы, где они прячутся.

«В старину во время сильной грозы ехали верхом два человека. Первый из них, увидев впереди себя мальчика в худой одежде из телячьей шкуры, сжалился и посадил его за своей спиной на лошадь. Когда мальчик уселся на коня, молния гораздо сильнее засверкала над головами путников. Через некоторое время мальчик попросил посадить его на седло. Добрый человек исполнил желание, а сам уселся сзади. Молния еще сильнее стала сверкать над путниками. Немного погодя, мальчик опять обратился к человеку: “Открой рот, я найду и погреюсь”. Тут-то и догадались проезжающие, что это не человек, а “абасы”, и, столкнув его на дорогу, отъехали как можно подальше от опасного спутника. На месте, где спустили мальчика, ударила молния» [16, с. 270–271].

Вилуйские якуты «при первой весенней грозе трижды обходили снаружи юрту, стегая стены красным тальником и приговаривая каждый раз: «Всякая нечисть отойди! <...> Божественным огнем очищаю! (*Кыдьык, кыырках кыйдан! Абааһы, адьярай, аттан! Айыы уотунан арчылаан эрэбин*)» [16, с. 271].

Лучинки из разбитого молнией дерева использовались в обряде очищения *арчы*. «Шаман или простой человек, нащипав лучинки из куска дерева, разбитого молнией, делает из них пучок. Его поджигают и размахивают им, тогда имеющие худое дыхание (злые духи) пугаются и уходят. Им же окуривают человека и хлев, в которых прятался дух, изгнанный из больного,

¹ *Адьярай* (фолькл. миф.) – живущие в Нижнем мире, враждебные людям чудовища, абасы, причиняющие жителям Среднего мира различные бедствия [19, с. 293].

невод и заболевшего теленка. При этом огонь на лучинках должен гореть беспрерывно. Остатки лучинок, которыми совершалось окуривание, кладут в особое место, где никто не ходит, никто не может топтать их. Чаще всего кладут на навес дома. Это аччы становится грозным сторожем, постоянно отпугивающим бродячих, путешествующих злых духов»¹.

При освящении молодой коровы-первотелки (*маннай төрөөбүт бургунас ынабы арчылыгы*) связкой горящих лучин слегка били и проводили по спинному хребту коровы-первотелки, приговаривая: «Священным огнем тебя очистили, / Солнечным лучом оградили тебя, / Нечисть, дурные склонности да удалятся! (*Аал уотунан аччылаатыбыт, / Күн уотунан күөмчүлээтибит, / Кыдьык, кыыбаҕа кыйданны!*)». Затем топором постукивали по копытам, чтоб удалась всякая пристававшая нечисть [15, с. 173].

В центральных районах обряд и алгыс в отношении коровы-первотелки был проще. Например, в Мегинском улусе после отела молодой коровы постукивали топором по рогам и копытам и приговаривали: «Не будь с дурным норовом, не будь бодливой, / Вот этими рогами не будь бодливой коровой, / Вот этими ногами не брыкайся, не топчи! / Будь доброй молочной коровой! (*Кыдьыктаах, кырыктаах буолума, / Бу муоһунан кэйиик ынах буолума, / Бу атабынан тэбиик, тэпсиик буолума, / Утүө үүттээх ынах буол!*)» [15, с. 173].

Поскольку топор мог бытовать среди богов на небесах и среди людей на земле, ему приписывали сверхъестественную способность свободного пересечения границ мифологического Космоса. Особое значение придавалось так называемому *этинг сүгэтэ* – топору грома, представлявшему собой «маленький черный камень по форме напоминающий топор. Тот топор, оказывается, находил счастливый человек, которому суждено жить благополучно. Топор грома в любых случаях мог служить, по рассказам, амулетом или лекарством» [21, с. 262].

Этот ряд представлений прослеживается и в ритуальной практике якутов: например, к люльке новорожденного подвешивали амулет в виде маленького деревянного топорика [22, с. 100], а вечером после похорон на порог клали топор острием наружу.

Со временем образ Сюгэ Тойона слился с христианским Ильей Пророком.

Другой вооруженный топором небожитель – Сээркээн Сэсэн (Сээркээн Сэһэн), по мифологическим представлениям якутов, являлся дедом верховного божества Юрюнг Аар Тойона. Он обладал боевым молотом *балта*, которым мог насмерть оглушить любого богатыря. В якутском языке семантика этого слова изменилась, и оно стало означать большой кузнечный молот. Для сравнения: древнеуйг. *балту*, казах. *балта*, ай *балта*, кирг. *балха* – боевая секира, топор [23, с. 110]. В эпико-мифологических сюжетах Сээркээн Сэсэн входил в число первых божеств-духов, расселенных в Среднем мире с целью обустроить и охранять жизнь на земле.

В словаре Э. К. Пекарского имя «старца-ведуна» переводится как «красноречивый говорун» (*сэһэн* – повествование, рассказ, предание). Сам он характеризуется как «великомудрый» (всезнающий) старик, который «дает советы богатырям, указывает им путь и проч.», он «дал названия всем рекам, горам, озерам и урочищам» [6, стлб. 2176]. В его имени отразилось традиционное представление народа саха о природе судьбы, которая торжественно провозглашалась, обретая, таким образом, форму непреклонного неизменного «постановления», «закона» (*ыйаах*), и заносилась затем в «небесный архив». Следовательно, знания о predetermined будущем прежде всего выражались в словесной форме, что можно сопоставить с традицией оракулов, генетически связанной с магией слова. Некоторые из бесстрашных богатырей олонхо имели судьбу, предназначенную Топор-господином (*Сүгэ-тойонтон төлкөлөөх* [7, стлб. 2767]). У родоначальника племени ураангхай-саха Эр Соготоха сказанное слово превращалось в гром, а взгляд – в молнию [13, с. 76].

¹ Архив ЯНЦ СО РАН СССР. Ф. 5. Оп. 3. Д. 648. Л. 17.

Социальный символ

В сюжетах олонхо, рассматриваемых Н. В. Емельяновым (1980), упоминаются костяной и каменный топоры. В сюжете № 1 говорится, что Тюёнэ Монгол (Түөнэ Монгол) с Кус Хангыл (Кус Хангыл) по указанию Юрюнг Айбы Тойона отправились в благословенный Средний мир и нашли там уже приготовленные для них всевышними богами скот, лошадей и крепкий дом. И они стали жить счастливо и сытно. В первую же брачную ночь в Среднем мире Кус Хангыл зачала. Когда настала пора ей рожать, то супруг взял топор, сделанный из лопаточной кости Кэй кыыл¹, вырубил колья из ветвей большой березы и сделал из них перекладину [13, с. 17].

Согласно тексту сюжета № 23, в стародавние времена появился первый человек в Среднем мире. Он не знал своего происхождения: с неба ли упал, вместе с дождем и снегом ли появился, из-под земли ли вырос, как зеленая травка. Ни отца, ни матери не знал он. У этого человека не было ни дома, ни очага. Питался он сырым мясом добытых им зверей. И он подумал, что человек должен иметь дом и очаг. Сделал он из камня топор, срубил деревья, построил дом, очаг, изгородь, коновязь и добыл огонь [13, с. 108]. Наличие этого мотива позволило исследователям героического эпоса сблизить образ Эр Соготоха с образом культурного героя Эллия [25, с. 301–313; 12, с. 41–44].

Таким образом, изготовление первых костяных и каменных топоров неразрывно связано с появлением первого человека, рожденного на земле и, преобразованием дикой природы в культуру. Появление дома и очага противопоставлено здесь холоду и сырой пище, что означает зарождение эпического мира культуры, включая систему социальных связей.

В олонхо топор входит в набор первых орудий труда. В сюжете № 25 олонхо об Эр Соготохе говорится, что «когда страна наша была с голову оленя, а небо со щеку, жили в землянке бедные старик со старухой, все имущество которых составляли топор, огниво и кремь» [13, с. 117]. А у другого эпического персонажа Алаатыыр Ала Туйгуна (сюжет № 62) с собой был только топор и небольшой ножик [13, с. 239].

В. Л. Серошевскому якуты говорили, что в старину было несколько видов топоров с разными названиями [4, с. 381]. Общее их название *сүгэ* соответствует бурятскому *сүхэ*, монгольскому *сукэ*. Э. К. Пекарский пишет, что так называют не только топор, как таковой, но и боевой, похожий на киргизский топор *айбалта*, а в обиходе у якутов – *киргил*, что соответствует тюркскому *киркил* [6, стлб. 2378].

В исторических рассказах и легендах упоминается узколезвийный боевой топор *чохороон*. Э. К. Пекарский, разъясняя слово *чохороон=чохороон* – маленький топор, топорик, приводит имя эпического богатыря Чохороон-дохсун бухатыыр (букв. Отважный богатырь Боевой Топорик) [7, стлб. 3633]. Интерес представляет вариант олонхо из «Образцов народной литературы якутов» С. В. Ястремского «Грозный-Разящий» («Сюнг Джаасын»). Герой первого поколения этого олонхо – Агья-богатырь был таким маленьким, что вся его одежда была сшита из шкуры одной белки. Божества за неуживчивый нрав спустили его на землю, изменив таким образом внешность. Богатырь этот имел маленький топорик размером с чешую 4-годовалого карася. При схватке с богатырем-чудовищем, «увернувшись, взбежал по демоновой руке, вскочил в ухо. Вот, взобравшись туда, принялся крошить топориком своим мозговую его оболочку. На это демон смертным ревом заревел, смертными схватками забился» [12, с. 55–56].

Чохороон, наряду с другими предметами вооружения, упоминается в тексте боевой ритуальной песни *илбис ырыата*. В старину во времена *кыргыса*² перед выступлением в поход воины закалывали копьем и пронизывали стрелами какого-нибудь мальчика или старика и окрашивали оружие его кровью, вселяя (в себя) дух кровопролития, затем устраивали камланье шамана, который низводил с верхнего мира дочь духа кровопролития Илбис Кыыса (Илбис Кыыһа) [14, с. 123]. По некоторым данным, шаман камлал перед оружием, которое выставлялось на поле,

¹ *Кэй кыыл* (миф.) – двуглавое крылатое чудовище [24 с. 459].

² *Кыргыс үйэтэ* – век кровавых распрей, предположительно XVI в.

наделяя его способностью найти и сразить врага: *Чэйин, көрүг эрэ, / Кыларыттар халлаан дайдылаах / Кыһыл былыт дугуйдаах / Кыыра хаан тойон, / Кырдагаччы хаан хатын – / Кылааннаах кыһа буолбут / Кыыра Кыыспай, хатын эдьиий обургу, / Быһыйа быһаххын аргыстанан, / Чөкөрөөн сүгэбин добордоһон, / Кылааннаах батаскын кымньыланан, / Өһөхтөөх үгүүгүн тайахтанан, / Кыа хааны үктэллэнэн, / Хара хааны моойторуктанан / Бэртэх көрөн мичингээн көр*¹ ‘Взгляните, живущие на небесах, / Опирающиеся, на красное облако, / Лучшая из дочерей / Кыыра Хаан тойона и Кырдагаччы Хаан хотуна, / Старшая сестра наша Кыыра Кыыспай, / Взяв острый нож в спутники, / Подружившись с топориком чөкөрөөн, / Размахивая острым батасом, / Опираясь на кровавое копьё, / Ступая на свежую кровь, / Искушаясь в черной крови, / Обрати к нам благосклонный свой взор’ (пер. автора статьи).

А. А. Саввин в 1943 г. в Дюпсинском наслеге Усть-Алданского района записал предание об известном чериктейском воине-родоначальнике Лага Баатыр (Лаҕа Баатыр), который во время противостояния русским первопроходцам отговорил якутов вступать с ними в бой по причине явного превосходства русского оружия (*нуучча ньыматын кыайбанньым*). У него был боевой топорик *чохороон* с узким лезвием и длинной рукоятью, которым он искусно владел. Когда он состарился, к нему пришел отомстить за предательство намский воин Ёндёк Баатыр (Өндөк Баатыр). Когда доложили об этом старику, он быстро разделся и уселся посреди юрты и, держа свой топорик над головой, приказал накрыть его сверху шкурой жеребенка. Ёндёк Баатыр, войдя в дом, с размаха опустил свое оружие *батыйа* на голову старика. Пальма, попав на лезвие топора, разломилась на две части. Тут старик рывком поднялся на ноги, а его противник выскочил во двор. Старик пустился за ним. Подбежав к речке Мыла (приток р. Алдан), Ёндёк Баатыр перепрыгнул через неё, и тут Лага Баатыр, взяв за длинную рукоять свой топорик и «вытянув руку наподобие натянутой веревки» (*илиитин быа курдук уунан баран*), бросил ему вдогонку. Топорик попал в убегающего и рассек его мягкое место. Тяжелораненый воин еле вернулся к своим².

В рассказе описано функциональное назначение топора как оружия ближнего боя, так и метательного оружия. Это дает основание считать, что топор входил в комплекс вооружения якутов.

Находки топоров зафиксированы на территории Якутии в 16-и археологических памятниках XVII–XVIII вв., обнаруженных в бассейнах рек Средняя Лена, Алдан, Амга, Вилюй, Яна и Оленек. Их можно сгруппировать по трем видам: шпеньковый (боевой топор-чекан), плоскообушенный и втульчатый кельт-топор [11]. Первый вид представлен двумя случайными находками на территории Центральной Якутии и имеет близкие аналоги в культуре средневековых чжурчженей Приамурья и в памятниках енисейских киргизов и алтайских тюрков Тувы, Минусинской и Кузнецкой котловин. Лезвие этих топоров узкой вытянутой формы, слегка скошенное в сторону рукояти и расширяющееся от проуха к острию, проушное отверстие овальное, чекан смещен в сторону рукояти [11, с. 36, рис. 1].

Боевые топоры относятся к категории редких археологических находок в памятниках степной и лесостепной зон Южной Сибири и Саяно-Алтая, ландшафт территорий которых предполагал дистанционный бой. По некоторым данным, узколезвийные «бронепойные» топоры применялись в ближнем бою для поражения противника, одетого в металлические доспехи. Заслуживает особого внимания тот факт, что находки фиксируются в воинских захоронениях с лошадьми. Это позволяет предполагать, что боевые топоры как вид оружия использовались лишь военной аристократией и были достаточно ценными в местной среде [26].

Отличительной чертой шпенькового топора, найденного в Амгинском улусе, можно считать клеймо в виде ромба, выдавленное на его полотне. По этнографическим материалам, якутские

¹ Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 542.

² Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 52. Лл. 21–35.

кузнецы издавна ставили на «щеке» топора свою тамгу¹. В якутской загадке о клейме на топоре говорится: *Бэрт киһи бэйэтигэр бэлиэлээх (бэчээттээх, мэҥнээх)* ‘Добрый молодец при себе имеет мету (печать, родимое пятно)’ [27, с. 294, 359].

Ко второму виду относятся плоскообушные топоры. Все экземпляры однотипные – клиновидные, с симметричным лезвием подпрямоугольной, иногда слегка округленной, формы с подтреугольным или овальным проушным отверстием. Из них узколезвийные топоры *чохороон* найдены в погребении родоначальника бетюнских якутов Лёглю Бёгё (Лөглү Бөҕө) из Амги (I половина XVII в.) и Шаманское дерево I (начало XVIII в.), из так называемой долины знати Чурапчинского улуса [11, с. 37, рис. 2, позиция 1; рис. 3, позиции а, б]. По данным В. Л. Серошевского, в старину у якутов топоры *чохороон* были «еще уже и еще меньше; рубили ими, точно долотом долбили», их было несколько видов, каждый из которых имел свое название [4, с. 381]. Широколезвийные топоры *тэрээк сүгэ* обнаружены в могильниках родоначальников мегинских якутов Ампаардаах и потомков таттинских якутов Джохсогон, датируемых XVIII в. [11, с. 38, рис. 3]. К этому же типу относится топор с зигзагообразным орнаментом, найденный на месте поселения Оргудах в Немюгинском наслеге Хангаласского улуса [11, с. 39, рис. 4, позиция 4]. Похожий узор имеют мурьинский и нюрбинский бронзовые кельты [28]. Древний орнамент на топорах в виде зигзага исследователи трактуют как символ молнии и связывают с образом бога-громовержца, вооруженного топором [8].

Несомненный интерес представляет железный втульчатый топор-кельт *арбыйа*, найденный в погребении Элэмэстээх в Чурапчинском улусе. По описанию автора раскопок А. И. Голева, он представлял собой тесло-топор с клинком в виде колуна и овальной втулкой, куда была вставлена Г-образная поперечная рукоять. Похожими топорами якуты пользовались до 1930-х гг. в качестве своеобразного долота для выдалбливания отверстий столбов для изгороди [29, с. 85]. Подобной формы тесла-топоры с «глаголевидными ручками» найдены при раскопке древнетюркских курганов в Туве [30, с. 21]. С. П. Нестеров не исключает возможности использования их в качестве оружия, исходя из факта, что многие тесла найдены вместе с набором вооружения в погребениях воинов [31]. Близкую к теслам форму имеет и якутская втульчатая мотыга *басымны*. Некоторые её экземпляры подобно топорам на полотне имеют клеймо [5, с. 47–48, рис. 23]. Примечательно, что в олонхо наряду с именами богатырей Сюгэ Бёгё, Сюгэ Буурай [6, стлб. 2378; 7, стлб. 3633] присутствуют эпические имена Басымны Баатыр и Басымнылаан Баатыр [13, с. 343].

Якуты, как и другие аборигенные народы Сибири, носили топоры за поясом в специальных чехлах из кожи или бересты, либо пристегивали к седлу. В погребениях Ампаардаах, Шаманское дерево I и Булгуннях I топоры находились среди предметов погребального инвентаря под седлами. Все погребения с топорами имеют богатый и разнообразный сопроводительный инвентарь, в составе которых зафиксированы предметы, подчеркивающие высокий социальный статус погребенного (наборный пояс, серебряный круг *туосахта* на шапке с рогами, массивная шейная гривна, кольца с печатками, художественно оформленная плеть), привозные вещи (шелковый платок, китайские чашки, монеты, бисер) и т. д. Все это подчеркивает элитное значение топора в жизни и культуре якутов.

Заключение

По всей вероятности, образ якутского божества-громовника Сюгэ Тойона восходит к общему пласту индоевропейских богов-громовников, почитавшихся древними народами Евразии. Сюгэ Тойону приписывались очистительные и оберегательные функции. Топор, сакральное орудие в руках другого небожителя – мудреца-оракула Сээркээн Сэсэна, наделяющего непреклонной судьбой мифологических героев, главное предназначение которых состоит в покровительстве и защите людского рода. Его топор-молот сродни божественному закону.

¹ Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 51. Л. 36.

Поскольку топор мог бытовать среди богов на небесах и среди людей на земле, ему приписывали сверхъестественные способности свободного пересечения границ мифологического Космоса. Так, в олонхо родоначальник племени ураанхай-саха Эр Соготох, построив дом с помощью топора, вымалывает у божеств скот и устраивает в честь божеств-творцов праздник *ысыах*, что сближает его с образом культурного героя Элляя. В другом сюжете ниспосланный божествами с небес на землю герой, сооружая с помощью топора приспособление для родов супруги, способствует благополучному рождению первого якута в Среднем мире.

Небесный топор выступает как оружие, карающее вражеские силы и защищающее, благодаря покровительству верховных богов, род и племя. Постепенно символический образ топора начинает одновременно выступать и как средство ирреальной защиты, защиты от действия злых, разрушительных потусторонних сил, что прослеживается в ритуалах очищения *арчы*, в семейных и скотоводческих обрядах.

В реальной жизни правитель, вождь, родоначальник с таким оружием в руках выступает как защитник своей территории, под началом которого достигается благополучие всего рода. Универсальное значение топора, как символа санкционированного небесными божествами власти родоплеменной знати, наглядно иллюстрируется якутским фразеологизмом «*Сүгэ-балта тыл* – веское внушительное слово» (букв. слово, как топор и молот).

Литература

1. Иванов В. В., Топоров В. Н. Перун // Мифы народов мира : Энциклопедия. В 2 томах. Т. 2 : К–Я / главный редактор С. А. Токарев. – 2-е изд. – Москва : Советская энциклопедия, 1988. – 671 с.
2. Яковлев Я. А., Боброва А. И. К вопросу о роли и значении погребального инвентаря позднесредневекового населения Приобья: топор // Ханты-Мансийский автономный округ в зеркале прошлого: сборник статей / ответственный редактор Я. А. Яковлев. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2004. – Вып. 2. – С. 137–174.
3. Дашиева Н. Б. Знак «топор» в мировоззрении древнего населения Забайкалья и традиционной культуре бурят конца XIX – начала XX вв. // Вестник Восточно-Сибирского государственного института культуры. – 2017. – № 4. – С. 19–30.
4. Серошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – 2-е изд. – Москва : Ассоциация «Российская политическая энциклопедия», 1993. – 736 с.
5. Зыков Ф. М. Традиционные орудия труда якутов (XIX – начало XX вв.). – Новосибирск : Наука, 1989. – 141 с.
6. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. В 3 томах. Т. 2. – 2-е изд. – Москва : Изд-во АН СССР, 1959. – стлб. 1281–2508.
7. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. В 3 томах. Т. 3. – 2-е изд. – Москва : Изд-во АН СССР, 1959. – стлб. 2509–3858.
8. Даркевич В. П. Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве // Советская археология. – 1961. – № 4. – С. 95–96.
9. Никулина Н. М. Ритуальные молоты-топоры из Троянского клада «L» (К вопросу о датировке данного археологического комплекса) // Вестник древней истории. – 1999. – № 2. – С. 218–228.
10. Рындина О. М., Боброва А. И., Ожередов Ю. И. Ханты Салымского края: культура в археолого-этнографической ретроспективе. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 2008. – 412 с.
11. Бравина Р. И. Топоры эпохи средневековья и Нового времени Якутии: типология и интерпретация // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2022. – № 2. – С. 35–47. – DOI : 10.25693/SVGV.2022.39.2.003.
12. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: Основные образы. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 254 с.
13. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 374 с.
14. Исторические предания и рассказы якутов : в 2 томах / под редакцией А. А. Попова. – Москва, Ленинград : Изд-во АН СССР, 1960. – Т. 1. – 322 с. ; Т. 2. – 370 с.
15. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.

16. Попов А. А. Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник МАЭ. – Москва, Ленинград : Наука, 1949. – Т. 11. – С. 255–323.
17. Нелунов А. Г. Якутско-русский фразеологический словарь. – Новосибирск : Изд-во СО РАН. Филиал «Гео», 2002. – Т. 2. – 420 с.
18. Линденау Я. И. Описание пеших тунгусов, или так называемых ламутов, в Охотске. 1742 г. // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей (XVII – начало XX в.) / составители : Т. Е. Емельянова, М. В. Южанинова. – Москва : Северные просторы, 2002. – Т. 1. – 528 с.
19. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 томах. Т. I (Буква А) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 679 с. (На якутском и рус. яз.)
20. Кулаковский А. Е. Научные труды. – Якутск : Кн. изд-во, 1979. – 484 с.
21. Якутские мифы = Саха өс-номохторо / составитель Н. А. Алексеев. – Новосибирск : Наука, 2004. – 460 с. (На якутском и рус. яз.)
22. Слепцов П. А. Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – начало XX в.). – Якутск : Кн. изд-во, 1989. – 158 с.
23. Попов В. Г. Названия видов старинного якутского наступательного холодного оружия как объекта сравнительного исследования // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2019. – № 1. – С. 106–116.
24. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. V (Буква К) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2008. – 613 с. (На якутском и рус. яз.)
25. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Изд-во восточной литературы, 1963. – 462 с.
26. Илюшин А. М. Элитное оружие ближнего боя у средневекового населения Кузнецкой котловины (к вопросу об эволюции боевых топоров на северной периферии Саяно-Алтая) // Известия Алтайского государственного университета. Серия : История, Политология. Журнал теоретических и прикладных исследований. – 2009. – № 4/4. – С. 96–100.
27. Якутские загадки // составление, перевод, вступительная статья, комментарии С. П. Ойунской. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1965. – 376 с.
28. Дьяконов В. М., Бравина Р. И. Нюрбинский бронзовый кельт (к вопросу о культурных связях Якутии и сопредельных территорий в эпоху палеометалла) // Северо-восточный гуманитарный вестник. – 2015. – № 4. – С. 12–14.
29. Гоголев А. И. Археологические памятники Якутии позднего Средневековья (XIV–XVIII вв.). – Иркутск : Изд-во Иркутского ун-та, 1990. – 192 с.
30. Кызласов Л. Р. История Тувы в Средние века. – Москва : Изд-во МГУ, 1969. – 214 с.
31. Нестеров С. П. Тесла древнетюркского времени в Южной Сибири // Военное дело древних племен Сибири и Центральной Азии : [сборник статей] / ответственный редактор Ю. С. Худяков. – Новосибирск : Наука: Сиб. отд-ние, 1981. – С. 168–172.

References

1. Ivanov V. V., Toporov V. N. Perun. In: Myths of the peoples of the world: Encyclopedia. In 2 vol. Vol. 2: K–Ya. Edited by S. A. Tokarev. 2nd ed. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1988, 671 p. (In Rus.)
2. Yakovlev Ya. A., Bobrova A. I. To the question of the role and significance of the funeral inventory of the late medieval population of the Priobie: axe. In: Khanty-Mansiysk Autonomous Okrug in the mirror of the past: a collection of articles. Edited by Ya. A. Yakovlev. Tomsk, Tomsk University Publ. House, 2004, iss. 2, pp. 137–174. (In Rus.)
3. Dashieva N. B. Sign “axe” in the worldview of the ancient population of Zabaikalie and traditional culture of Buryats in the late XIX – early XX centuries. *Vestnik Vostochno-Sibirskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury*. 2017, no. 4, pp. 19–30. (In Rus.)
4. Seroshevsky V. L. Yakuts. Experience of ethnographic research. 2nd ed. Moscow, Association “Russian Political Encyclopedia” Publ., 1993, 736 p. (In Rus.)
5. Zykov F. M. Traditional tools of labor of Yakuts (XIX – beginning of XX centuries). Novosibirsk, Nauka Publ., 1989, 141 p. (In Rus.)
6. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language. In 3 vol. Vol. 2. 2nd ed. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1959, col. 1281–2508. (In Yakut and Rus.)

7. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language. In 3 vol. Vol. 3. 2nd ed. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1959, col. 2509–3858. (In Yakut and Rus.)
8. Darkevich V. P. The axe as a symbol of Perun in Old Russian paganism. *Sovetskaya arkheologiya*. 1961, no. 4, pp. 95–96. (In Rus.)
9. Nikulina N. M. Ritual axe-hammers from the Trojan hoard “L” (To the question of dating of this archaeological complex). *Journal of Ancient History*. 1999, no. 2, pp. 218–228. (In Rus.)
10. Ryndina O. M., Bobrova A. I., Ozheredov Y. I. Khanty of the Salym region: culture in archaeological and ethnographic retrospect. Tomsk, Tomsk University Publ. House, 2008, 412 p. (In Rus.)
11. Bravina R. I. Axes of the Middle Ages and New Age of Yakutia: typology and interpretation. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2022, no. 2, pp. 35–47. DOI: 10.25693/SVGV.2022.39.2.003. (In Rus.)
12. Pukhov I. V. Yakut heroic epic olonkho: Main images. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1962, 254 p. (In Rus.)
13. Emelyanov N. V. Plots of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 374 p. (In Rus.)
14. Historical legends and stories of the Yakuts: in 2 vol. Edited by A. A. Popov. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1960, vol. 1, 322 p.; vol. 2, 370 p. (In Rus.)
15. Ergis G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 404 p. (In Rus.)
16. Popov A. A. Materials on the history of religion of Yakuts of the former Vilyui district. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography. Moscow, Leningrad, Nauka Publ., 1949, vol. 11, pp. 255–323. (In Rus.)
17. Nelunov A. G. Yakut-Russian phraseological dictionary. Novosibirsk, USSR Academy of Sciences. Branch “Geo” Publ., 2002, vol. 2, 420 p. (In Yakut and Rus.)
18. Lindenau Ya. I. Description of the foot Tungus, or so-called Lamuts, in Okhotsk. 1742. In: Peoples of the Far North and Far East of Russia in the works of researchers (XVII – early XX centuries). Compiled by T. E. Emelyanova, M. V. Yuzhaninova. Moscow, Severnye Prostory Publ., 2002, vol. 1, 528 p. (In Rus.)
19. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. I (Letter A). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 679 p. (In Yakut and Rus.)
20. Kulakovskiy A. E. Scientific works. Yakutsk, Book Publ. House, 1979, 484 p. (In Rus.)
21. Yakut myths. Compiled by N. A. Alekseev. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 460 p. (In Yakut and Rus.)
22. Sleptsov P. A. Traditional family and ritualism among Yakuts (XIX – beginning of XX centuries). Yakutsk, Book Publ. House, 1989, 158 p. (In Rus.)
23. Popov V. G. Names of types of ancient Yakut offensive edged weapons as an object of comparative study. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2019, no. 1, pp. 106–116. (In Rus.)
24. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. V (Letter K). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 613 p. (In Yakut and Rus.)
25. Meletinsky E. M. Origin of heroic epic. Early forms and archaic monuments. Moscow, Oriental literature Publ., 1963, 462 p. (In Rus.)
26. Ilyushin A. M. Elite weapons of close combat in the medieval population of the Kuznetsk Basin (to the question of the evolution of battle axes in the northern periphery of Sayano-Altai). *Izvestiya of Altai State University. Series: History, Political Science. Journal of theoretical and applied research*. 2009, no. 4/4, pp. 96–100. (In Rus.)
27. Yakut riddles. Compilation, translation, introductory article, comments by S. P. Oyunskeya. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1965, 376 p. (In Rus.)
28. Dyakonov V. M., Bravina R. I. Nyurba Bronze Celt (to the question of cultural ties between Yakutia and neighboring territories in the paleometallic era). *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik*. 2015, no. 4, pp. 12–14. (In Rus.)
29. Gogolev A. I. Archaeological monuments of Yakutia late Middle Ages (XIV–XVIII centuries). Irkutsk, Irkutsk University Publ. House, 1990, 192 p. (In Rus.)
30. Kyzlasov L. R. History of Tuva in the Middle Ages. Moscow, MSU Publ. House, 1969, 214 p. (In Rus.)
31. Nesterov S. P. Tesla ancient Turkic time in South Siberia. In: Military affairs of ancient tribes of Siberia and Central Asia: collection of articles. Edited by Y. S. Khudyakov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1981, pp. 168–172. (In Rus.)

УДК 82.0:821.512.154

DOI 10.25587/SVFU.2023.59.27.003



А. А. Бакиров

Кыргызско-Российский Славянский университет имени Б. Н. Ельцина

ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ИЗОБРАЖЕНИЕ ВОЕННОГО ИСКУССТВА КЫРГЫЗОВ В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ «МАНАС»

Аннотация. Актуальность статьи обусловлена тем, что в научной литературе практически отсутствуют труды, в которых эпос «Манас» привлекался бы в качестве основного источника для изучения военного дела кыргызов. Исключение составляют статья С. М. Абрамзона «Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса “Манас”»), в которой автор блестяще рассмотрел отдельные стороны военного дела кыргызов, а также очерк З. Ч. Мамытбекова «Отражение жизни и борьбы киргизов в эпосе “Манас”», в котором содержатся разделы, посвященные интересующей нас теме. Важными для нас являются также труды В. М. Жирмунского «Введение в изучение эпоса “Манас”» и А. Н. Бернштама «Эпоха возникновения эпоса “Манас”», в которых анализируются отдельные вопросы, связанные с военным делом кыргызов, например, оружие Манаса, дружина Манаса и др. Труды вышеуказанных ученых послужили методологической основой работы и определили основные методы исследования, каковыми стали сравнительно-исторический и историко-типологический. Как известно, формирование героического эпоса «Манас» происходило в течение многих веков в двух крупных историко-культурных регионах: в Южной Сибири и Центральной Азии и в горах и долинах Тянь-Шаня и Средней Азии. Эпос «Манас» относится к числу развитых, классических форм героических сказаний, в развитии сюжета которого доминирующую роль играли исторические события, связанные с реальной борьбой кыргызского народа против иноземных захватчиков. В соответствии с этим, материалы эпоса «Манас» становятся для нас одним из важнейших источников при изучении военного дела кыргызов, которые отчасти могут дополнить данные письменных источников и археологических памятников. В настоящей статье предпринимается попытка установить, по мере возможности, отдельные формы военной организации, вооружения, а также характерные особенности военного искусства кыргызов, какими они находят свое отражение в героическом эпосе «Манас». Художественное изображение отдельных сторон военного дела кыргызов рассматривается в статье в сравнительно-историческом плане с данными письменных источников и археологических материалов, касающихся военного искусства кочевников Южной Сибири, Центральной и Средней Азии. Результатом исследования стал вывод о том, что военное искусство кыргызов находилось на высоком для своего времени уровне и эволюционировало вместе с достижениями окружающих народов и вобрало в себя богатейший военный опыт кочевников евразийских степей эпох раннего и развитого средневековья.

Ключевые слова: эпос; герой; гиперболы; богатырь; эпический фон; военное искусство кыргызов; хан; дружина; разведка; копьё; меч.

© Бакиров А. А., 2023

© Bakirov A. A., 2023

БАКИРОВ Асылбек Апасович – кандидат филологических наук, доцент Кыргызско-Российского Славянского университета имени Б. Н. Ельцина, Бишкек, Кыргызская Республика. E-mail: asbakirov@gmail.com

BAKIROV Asylbek Apasovich – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor, B. N. Yeltsin Kyrgyz-Russian Slavic University, Bishkek, Kyrgyz Republic. E-mail: asbakirov@gmail.com

A. A. Bakirov

B. N. Yeltsin Kyrgyz-Russian Slavic University

Artistic portrayal of the military art of the Kyrgyz people in the heroic epic *Manas*

Abstract. The relevance of this article is due to the fact that in the scholarly literature there are virtually no works in which the *Manas* epic would be used as the main source for the study of military affairs of the Kyrgyz people. The exception is the article by Saul Abramzon “Features of military organization and technology among the Kyrgyz people (according to historical and ethnographic data and materials of the *Manas* epic)”, in which the author brilliantly considered some aspects of military affairs of the Kyrgyz people. Another work is an essay by Zair Mamytbekov “Reflection of life and struggle of Kyrgyz people in the *Manas* epic”, which contains sections devoted to the subject of our interest. The works of Viktor Zhirmunsky “Introduction to the study of the *Manas* epic” and Alexandr Bernshtam “The era of the *Manas* epic” are also important for us, which analyze separate issues related to military affairs of the Kyrgyz people, such as weapons of *Manas*, the retinue of *Manas*, etc. The works of the above-mentioned scientists served as a methodological basis for the work and determined the main methods of research, which were comparative-historical and historical-typological. As is known, the formation of the *Manas* heroic epic took place over many centuries in two major historical and cultural regions: in Southern Siberia and Central Asia (Saian-Altai) and in the mountains and valleys of Tien-Shan and Central Asia. The *Manas* epic belongs to the developed, classical forms of heroic tales, the development of the plot of which was dominated by historical events related to the real struggle of the Kyrgyz people against foreign invaders. In accordance with this, materials of the *Manas* epic become for us one of the most important sources in the study of military affairs of the Kyrgyz people, which can partially supplement the data of written sources and archaeological monuments. This article attempts to establish, as far as possible, certain forms of military organization, armament, characteristic features of the military art of the Kyrgyz people as they are reflected in the *Manas* heroic epic. The artistic impression of individual aspects of the military affairs of the Kyrgyz people is considered in the article in a comparative-historical plan with the data of written sources and archaeological materials concerning the military art of the nomads of Southern Siberia, Central and Middle Asia. The result of the study was the conclusion that the military art of the Kyrgyz people was at a high level for its time and evolved with the achievements of surrounding peoples and absorbed the richest military experience of the nomads of the Eurasian steppes of the early and developed Middle Ages.

Keywords: epic; hero; hyperbole; bogatyr; epic background; military art of Kyrgyz people; khan; retinue; intelligence; spear; sword.

Введение

Истоки возникновения героического эпоса «Манас» уходят в глубокую древность. В образе главного героя сохранились черты культурного героя-первопредка, ведущего борьбу с мифическими чудовищами.

С возникновением в начале I тысячелетия до н. э. номадизма на обширных просторах Евразии, когда в степи появился новый тип воина – воина-всадника, сказочно-мифологические черты в облике главного героя начинают вытесняться чертами богатыря-воина, который защищает слабых и совершает подвиги во имя своего рода и племени.

Возникновение в VI в. в Южной Сибири и Центральной Азии мощного централизованного государства кыргызов, ставшего известным под названием Кыргызский каганат, вносит в эпос новые темы и новые образы. Образ главного героя трансформируется, от героя-одиночки он преобразуется в грозного степного властителя, стоящего на страже интересов своего народа и государства во главе дружины и войска. В эпос проникают образы сорока богатырей (*кырк чоро*), которые объединяются вокруг хана Манаса, чтобы служить всему кыргызскому народу. Подвергаются трансформации и образы противников героя. Эпические враги приобретают человеческий облик, это уже не мифические чудовища, а ханы-захватчики, которые стремятся покорить народ героя, разорить его и увести в плен.

Основной целью Манаса является соби́рание и объе́динение кыргызских племен в единый народ. Манас говорит: *Кулалы таптап куш кылдым, курама жыйып, журт кылдым* 'Пойманного коршуна я превратил в сокола, из разрозненных племен я собрал народ' [1, с. 447]. Интересы государства и его величие – вот основная тема эпоса этого периода.

В самом начале XIII в. в степях Центральной Азии появляется новое могущественное государственное образование – Монгольская империя, которая захватывает многие территории и обрывает возрождение многих народов, в т. ч. и кыргызов. Падение кыргызской государственности в Центральной Азии и Южной Сибири и перемещение основной массы кыргызских племен на Тянь-Шань приводит к новому витку этногенеза, который происходил уже на новой территории в окружении и при участии новых этнических элементов. Начинается вторичный процесс образования кыргызской народности в горах Ала-Тоо. Эти события знаменуют собой начало нового этапа развития героического эпоса «Манас». В этот период значительно усиливается процесс историзации эпоса, в него проникают множество названий стран и народов, а также названий родов и племен, которые и сегодня еще можно встретить в названиях племен современных кыргызов.

Основной идеей этого периода становится призыв к объединению всех кыргызских племен для борьбы с иноземными захватчиками.

В конце XV – начале XVI вв., после распада Монгольской империи, кыргызские племена, ранее занимавшие высокогорные районы своей нынешней родины переместились в свои плодородные долины и вновь вышли на политическую арену Центральной Азии как самостоятельный этнос. В этот период полностью стабилизировался этнический состав кыргызских племен, и завершилось образование кыргызской народности в горах Ала-Тоо (на Тянь-Шане), имеющей с тех пор общую территорию, язык, культуру и экономику.

Следующие события бурной истории кыргызского народа, связанные с нашествием ойрат-джунгаров или *калмаков*, как их именовали тюркоязычные народы, явились, очевидно, определяющими для окончательного оформления сюжета эпоса «Манас». Это нашествие (XVI–XVIII вв.) до основания потрясло кыргызский народ и надолго осталось в его памяти. В эту эпоху определилась основная историко-политическая тема эпоса «Манас» – борьба кыргызского народа с ойрат-джунгарским нашествием за независимость, честь и свободу своей родины – Ала-Тоо. Вокруг этого основного стержня развиваются все последующие события, строго подчиняясь главной идее.

Разорительные набеги калмыков продолжались до второй половины XVIII в. Позднее отдельным родоплеменным объединениям кыргызов совместно с соседними казахами и узбеками удалось освободиться от засилья ойратских захватчиков и вытеснить их за пределы Средней Азии. События, связанные с калмыцким нашествием, становятся своеобразным «эпическим временем» и тем историческим фоном, на котором разворачиваются события в эпосе «Манас» в его окончательной версии.

Боевая подготовка воина

Главной силой армий кочевых народов Центральной Азии была конница. Кочевники с детства овладевали навыками верховой езды и со временем становились лихими наездниками и грозной силой – при наличии опытных предводителей, способных организовать из воинов-всадников конное войско и обучить его.

В эпосе бессменным военным предводителем кыргызского народа является богатырь Манас. Уже в детстве за смелость, силу и богатырские подвиги Манаса избирают ханом. Помимо необычайной физической силы и ловкости, богатырь Манас обладает и другими качествами, необходимыми для полководца, например, ораторским искусством. По данным эпоса, когда «со многими говорит [Манас], метко слово его» [2, с. 442].

Вокруг Манаса группируется сорок богатырей – *кырк чоро*, прославленных воинов кыргызских племен. Герои объединяются вокруг Манаса, чтобы в его лице служить родному

кыргызскому народу. Каждый из них готов был в любой момент пожертвовать жизнью ради блага своего народа.

Если дружина Манаса состояла из опытных и прославленных воинов, не раз принимавших участие в сражениях, то простых воинов-кочевников, молодежь военному делу приходилось обучать. Поэтому в мирное время кыргызы под предводительством Манаса постоянно занимались военными упражнениями. Важным средством воспитания будущего воина у кыргызов служили разнообразные виды конных игр и состязаний, которые способствовали не только физической закалке воина, но и выработке необходимых качеств у его боевого коня: выносливости, скорости, маневренности и т. д. Такие виды народных спортивных состязаний, как *эр сайыш* (единоборство двух всадников на пиках), *жамбы атыш* (стрельба по мишени на полном скаку), *оодарыш* (состязание всадников, состоявшее в сталкивании друг друга с коня) и некоторые другие, вплоть до XIX в. сохраняли, помимо развлекательного и общеобразовательного, еще и специфическое военно-прикладное значение. Среди конных видов состязаний наиболее военизированный характер носило единоборство двух всадников на пиках – *эр сайыш*. Суть поединка состояла в том, чтобы на полном скаку ударом пики выбить соперника из седла. Во время *эр сайыш* часто проливалась кровь, так как вплоть до середины XIX в., по данным историков, воины выходили на поединок с боевыми пиками. В последующем, *эр сайыш* стали включать в программу только больших годовых поминков в честь известных и знатных людей, который «принимал характер ритуального единоборства, целью которого была гибель одного из участников» [3, с. 273]. И. Б. Молдобаев писал: «Не исключено, что единоборство на пиках у киргизов было пережитком некогда существовавшего обычая, согласно которому на поминках (а в их основе лежало почитание духов предков) знатного, богатого и могущественного человека было необходимо пролитие человеческой крови» [3, с. 273]. Этот вид единоборства сохранился у кыргызов вплоть до конца XIX в. и служил одним из средств военной подготовки молодежи.

Красочно изображаются состязания воинов в одном из самых замечательных и интересных циклов эпоса «Манас», посвященных описанию поминков по старшему сподвижнику Манаса – Кёкётёю, устроенных его сыном Бокмуруном. Одним из главных видов воинских состязаний, проводимых на поминках, была пешая борьба, победу в которой одерживает старейший кыргызский богатырь Кошой, поборовший калмыцкого великана Джолая. В конном поединке на пиках главного китайского богатыря Конурбая, после упорной борьбы, побеждает Манас. В стрельбе по *жамбе* (слиток золота, подвешенный на длинном шесте) лучшими оказались кыргызские богатыри. Сорок богатырей Манаса сбивают выстрелами из ружей сорок шнуров, на которых держалась *жамбы*.

Интересно отметить, что стрельбу по *жамбе* богатыри ведут из ружей. Огнестрельное оружие (в частности, ружья) прочно входит в традиционный набор вооружения богатыря. И. Б. Молдобаев по этому поводу писал: «В старину при стрельбе по жамбы использовали лук, хотя в “Манасе” в большинстве случаев говорится, что стреляли из ружей, причем самых различных видов. Например, на поминках по Кокетею по жамбы стреляли из таких ружей: жазайыл, очогор, койчагыр, чотола и др. Возможно, что это более позднее привнесение в текст эпоса, относящееся, скажем, к XIX в. И его следует рассматривать как творчество отдельных сказителей. Но в эпосе могли найти место и отражение реального применения ружей, ибо мылтык (огнестрельное ружье) известно в Средней Азии с XVI в.» [3, с. 270].

Воинские игры и состязания служили важным средством для боевой подготовки молодежи. Во время игр и состязаний всадники совершенствовали свои навыки управления конем и владения оружием во время конного боя. Например, такие виды состязаний, как *жамбы атыш* или *эр сайыш* требовали от участников умения стрелять из лука (или ружья) по мишени на полном скаку или владения пикой во время конного боя.

Если воинские игры и состязания играли важную роль в индивидуальной подготовке воина и исполняли роль своего рода военных тренировок, то для организации боевой подготовки

воинов в составе подразделений идеальным образом подходила охота, особенно коллективная (облавная). В «Манасе» богатыри постоянно выезжают на охоту, выслеживают зверя, окружают его, наводят на засады, загоняют в трудные для отступления места. Если охота происходит в горной местности, загоняют зверя к крутым обрывам и сбрасывают со скал.

Приведем пример описания охоты в эпосе «Манас». С поднятыми знаменами все предводители садятся на коней. Помимо главного начальника охоты – Манаса, имеются начальники правого и левого крыла – старики Бакай и Кыргызл. Все богатыри на отборных конях. Если вдруг случится война – по одному *тулпару* (скакуну) привязано наготове у них. Кольчуги и панцири на богатырях:

И пули и порох, все это взяв,
Тюре¹ Манас-тигр
И четыреста товарищей его
Выехали не спеша,
В верховьях Бадана, на Тегине,
Шумно развлекались они,
Два дня охотились на зверей,
Подстрелили оленей [с рогами] в двенадцать ветвей,
Сбрасывали они со скал козлов,
За два дня они
Около пятисот кииков² убили.
Выделали из шкур сыромятные ремни.
В сторону юга двинулись они.
Между Андижаном и Кашгаром –
Вершины Ала-Тоо,
Кииков много [там],
Остановились на отдых на два дня,
Черных-пречерных горных баранов
Пятьдесят четыре подстрелили. <...>
Семь так называемых медведей-мастан³
Выстрелами уложив,
Восемь тигров убив,
Тучных оленей настреляв,
Барсов и шакалов подстрелив,
Верблюдов с кривой шеей пристрелив,
Отправились в путь богатыри.
Название Кара-Кульджа –
Такое наименование получила та земля [2, с. 522].

Охоты, особенно коллективные (облавные), как нельзя лучше готовили молодежь к условиям боевой походной жизни. Охотясь на зверя, богатыри перемещаются по огромной территории от Алтая до Ала-Тоо (Тянь-Шаня). Охота на хищных и опасных зверей, таких как тигр, барс, медведь, требовала от охотников проявления силы, смелости и ловкости, а также координации действий её участников. Под руководством опытных предводителей, обладавших необходимыми навыками и знаниями, молодежь приучалась действовать правильно в составе подразделений: занимать свое место в строю, понимать сигналы, слушаться приказаний начальников и др. Ведь для того, чтобы выследить зверя, окружить его или загнать в трудные для отступления места, нужна была слаженность действий всех подразделений.

¹ *Тюре* – господин (эпитет властительного богатыря).

² *Киик* – все парнокопытные дикие животные, кроме кабана.

³ *Мастан* – в эпосе: фантастическая медведица.

В «Манасе» охоты представлены как грандиозные мероприятия, имевшие, без сомнения, огромное значение в деле военной подготовки кыргызского войска.

Художественное изображение вооружения богатырей

Оружие в героическом эпосе поэтизируется. Как справедливо заметила Р. С. Липец, оружие в эпосе описано как бы в действии, оно всегда звучит, звенит, сверкает и т. д. [4]. Копье Манаса, например, «поет на ветру», меч на поясе «звенит», секира на поясе «бренчит», ружье за спиной богатыря «блестит» и др.

Вот как в эпосе изображается процесс изготовления копья Манаса:

Самых сильных людей отобрав, –
 Чтобы срезали камыши,
 Мощных верблюдов потом отобрав,
 Чтобы возили камыши, –
 Копейщик, знавший дело свое,
 Так разукрасил это копье:
 Камышами покрыл его!
 Клеем снаружи скрепил его,
 Жилами обкрутил его! [5, с. 354]

Обмотанное для прочности сухожилиями копье Манаса было снабжено «восьмигранным железным наконечником», с острием «точно волчий язык». Очевидно, речь идет о бронебойном наконечнике жаловидной формы, который придавался длинным массивным древкам. Ударная пика с жаловидным пером использовалась кыргызскими воинами для пробивания оборонительных доспехов противника. Ю. С. Худяков отмечал: «Вероятно, одной из причин создания жаловидных наконечников явилось утяжеление панцирных доспехов, распространение чешуйчатых панцирей. Основные образцы этого грозного оружия кыргызских древностей происходят из Тувы – района интенсивных боевых действий против уйгуров» [6, с. 56].

Длинная тяжелая пика – *найза*, была главным наступательным оружием кыргызского воина-богатыря. При описании движения многочисленного войска излюбленным приемом сказителей является упоминание о сверкающих или покачивающихся остриях пик:

Покачиваются копья с острыми наконечниками,
 Зашумели сорок богатырей [7, с. 407].
 Сверкали кончики пик,
 Покачивались головы людей [2, с. 374].
 Стукались [друг о друга] наконечники копий,
 Ударялись [друг о друга] головы людей [7, с. 488].
 Одним из основных видов оружия богатыря является меч. Приведем описание меча Манаса:
 Воздух умеющий рассечь,
 Красным пламенем горящий меч,
 В грозные дни напряженных сеч
 Удлиняющийся меч,
 В мареве голубых небес
 Ворожкой закаленный меч,
 Джаем замороженный меч,
 Бывший во чреве дракона меч,
 Бывший ровно три месяца в нем,
 Ядом драконьим пропитанный меч,
 В деле военном испытанный меч,
 Гору способный с размаху рассечь,
 Голову отсекающий с плеч,
 Такой, что, кинь в траву его,
 Он траву сумеет зажечь [5, с. 354].

В данном описании меча Манаса вызывает интерес свойство его «удлиниться» во время битв. Видимо, речь идет о длинном, тяжелом мече, который по данным А. М. Хазанова, служил для рукопашного боя с коня. «Такие длинные мечи были оружием всадников и применялись <...> для нанесения прямого рубящего удара. Благодаря длине меча и его большому весу, этот удар должен был быть весьма эффективным, особенно при борьбе с пехотой противника» [8, с. 16].

Видное место в снаряжении богатыря занимает боевая секира – *ай балта*:

Закаленную на каменном угле,
Насаженную на рукоять из сухой *ыргы*¹,
Изогнутую по краям,
С вырезанным узором *кыл кыял*²,
На рукояти с золотым кольцом,
Если ей ударить, врагу несдобровать –
Секиру свою шириною с дверь
К поясу [Манас] прикрепил,
Чтобы людям хана Шоорука
Учинить разгром [2, с. 494].

В арсенале оружия кыргызских воинов эпос упоминает также различные виды дубинок, палиц и булав – *чокмор*, *союл*, *ай балка*, *курсү*. Металлическая булава обычно подвешивалась к луке седла:

Отлитую из свинца и чугуна [булаву]
К рукояти из железа привинтил,
С набалдашником, отделанным сталью,
Насаженную на железную рукоять
Булаву свою, что без малого
Весом в пятьсот батманов³,
Сказав: «Всемогущий, поддержи!»,
Приготовил [Манас],
К луке седла её [прикрепил],
Ногою её прижал, [сев на коня] [2, с. 495].

Яркое изображение в эпосе «Манас» получают лук и стрелы, наиболее разящее оружие кочевников, в прошлом входившее в комплект вооружения всех без исключения кочевников евразийских степей. Лук в эпосе, как и любой другой вид оружия, описан гиперболически:

Луки, что навесили на себя [бойцы],
Были с туловище молодца-богатыря [2, с. 430].

У Манаса имеется отборный отряд воинов, вооруженных луками, стрелы у которых были остро отточены и отравлены смертельным ядом.

Наряду со всеми видами архаического вооружения в эпосе, благодаря исполнителям последних трех столетий, появляется и огнестрельное оружие. Вот как описывается знаменитое ружье Манаса *Аккелте*:

[Ружье], бьющее без промаха и близко и далеко,
Не различающее, что близко и далеко,
Ствол его – сталь, дуло – булат,
Исфаханское [ружье], дым от него, как туман,
Мушка его – страшилище, а пуля – смерть [2, с. 494].

¹ *Ырга* – кустарник с очень крепкой древесиной.

² *Кыл кыял* – один из видов кыргызского национального орнамента.

³ *Батман* – мера веса у народов Средней Азии и Казахстана, равна 4–16 пудам.

Разнообразно показано в эпосе защитное вооружение, которое представлено различными видами доспехов. В изготовлении боевой одежды и воинского снаряжения большую роль играли кыргызские женщины. Эта тема исключительно ярко раскрыта в эпизоде прощания Каныкей с дружиной Манаса перед великим походом на Бейджин. Все до последней, казалось бы, мелочи предусмотрела Каныкей. Зная о том, что Бейджин – жаркое место, Каныкей велела шить для воинов летние войлочные *калтаки*, чтобы не случилось у них солнечного удара. Чтобы в зимнюю стужу воины не отморозили себе уши и носы, были сшиты для них зимние шапки-ушанки, куньим мехом подбитые изнутри, верх которых был покрыт дорогой материей:

Подумав: «Нашечники опустив
И поверх шлемов своих
[Малакаи] надев, [щеки] могут прикрыть,
[А] тесемки – пусть под подбородком
Крест-накрест завяжут они,
Чтобы когда жестокую битву начнут
[Шапки] не слетели с головы... » [7, с. 452].

Для сорока богатырей сорок дорогих кожаных штанов *чалбар* заготовила Каныкей. Из шкуры горных козлов сшиты были те штаны. Когда испытывали их на прочность, «пуля из полированного пистонного ружья не пробила их» [7, с. 456].

На ногах богатырей были сапоги, изготовленные из выделанной кожи ягнят. Каныкей призвала сто сапожников и велела им шить сорок пар сапогов – *жеке*, с бубенчиками в полых каблуках:

Синие джеке, издающие звон,
Не пробиваемые пулей крепкие джеке,
С каблуками, полыми внутри,
На толстой подошве джеке,
С каблуками, куда вставлено по паре колокольчиков,
Радующие тех, кто будет их носить,
Сорок пар таких сапог для сорока чоро
Изготовленных есть у меня [7, с. 457].
Не забыла Каныкей и о боевых поясах для сорока чоро.
Когда журча будет литься кровь, –
Для такого тяжкого времени
Есть пояс, чтобы опоясаться им,
Если посмотришь: его нижний край
Плотно прикрывает пах,
А верхний его край прикрывает
Мечевидный отросток грудины,
Из сверкающего чистого золота он,
Человеку шва на нем не отыскать,
Из чистого золота весь,
Глазки на нем из драгоценных камней,
А по краям,
Изречения из аятов и хадисов есть –
Такие ременные пояса приготовлены для сорока чоро [7, с. 458].

В большую переметную суму (*куржун*) велела Каныкей сложить приготовленную для богатырей боевую одежду, а также достаточное количество боеприпасов: сорок бочонков пороха, пули, огнива, ножи, фитили для ружья. Обо всем подумала и все припасла Каныкей. Когда все сорок богатырей во главе с Кыргызлом, старейшиной своим, вышли из юрты наружу, то увидели они у коновязи сорок лошадей. Подготовила Каныкей всем сорока богатырям чистокровных скакунов:

Круп у всех у них покрыт
Попоной из тигровых шкур,
Золотая уздечка надета на них,
Особыми седлами оседланы они [7, с. 458].

Увидев все, что сделала Каныкей, сорок богатырей были изумлены. Манас-леопард был доволен своей женой:

«Эта женщина Каныкей –
Нарядная негодница,
Если правда то, о чем она говорит,
Если самая расторопная из всех женщин она,
Никогда не унижу отца её и мать,
Ни разу не коснусь её камчой,
Не возьму себе вторую жену,
[Иначе] пусть сразит меня пуля из Аккельте,
Пусть поразит меня искра синего фитиля!» [7, с. 459].

Получив благословение Каныкей, простившись с ней, все сорок богатырей вместе с Манасом отправились в путь, догонять ушедшее вперед основное войско. Из данных строк эпоса видно, какое серьезное внимание уделялось у кыргызов изготовлению боевой одежды и подготовке воинского снаряжения для дальних походов и какую важную роль в этом деле играли кыргызские женщины.

К числу наиболее часто упоминаемых в эпосе «Манас» доспехов можно отнести металлические латы *чарайна* и *кыяк*, которые надевались на грудь. *Болоттон соккон чарайна* – латы, кованные из стали. В эпосе может встречаться в варианте *алтындан соккон чарайна* – латы, кованные из золота.

Среди боевых одеяний богатыря в эпосе часто упоминается такой доспех как *чопкут*. Он изготавливался из прочного красного шелка. Мастерницы складывали материю в шесть слоев и простегивали её. Между теми слоями были насыпаны крупинки стальных опилок, смешанные с истолченными алмазами. Каждый стежок в нем скрипел. Ворот доспеха украшался золотом, а рукава – медью. В числе боевой одежды, приготовленной Каныкей для сорока богатырей Манаса перед великим походом на Бейджин, были и сорок *чопкутов* с вышитыми на вороте каждого именами владельцев. Помимо *чопкутов*, Каныкей также одаривает богатырей кольчугами (*соот*), которые были приторочены к седлам, приготовленных для сорока богатырских коней. В эпосе *соот* (*чынжыр соот*) – это боевое одеяние, панцирь:

Не пропускают они холода вьюжным днем,
Не пропускают влагу в дождливый день,
Золотые колечки их с глаз маленькой птички,
Прочные [это] кольчуги, [колечки которых] с глаз жаворонка...
С глухим воротом золотым [кольчуги те],
На пуговицы из самоцветов застегнуты они,
Приторочены они [к седлу] [7, с. 460].

Часто упоминается в эпосе такой доспех как *белдемчи* – металлический панцирь, прикрывавший талию и часть ребер. В эпосе говорится о пятиреберном бельедемчи – *беш кабырга белдемчи*. Во время поминок по Кёкётёю, великан Джолой, восторгаясь конем Мааникер, говорит, обращаясь к богатырю Конурбаю:

Облачившись в бельедемчи,
Объехав пять городов,
На таком бы коне прибыть в Бейджин [9, с. 351].

К числу верхней боевой одежды эпос относит такое богатырское одеяние как *күбө* (*күбө тон*) – типа халата, простеганного с металлической стружкой. Доспех не пробьет ни пуля, ни стрела. Встречается с разными эпитетами: *ак* – белый, *көк* – синий, *кыл* – отменный.

К роду боевой верхней одежды относится также такой доспех, как *бадана* (*бадана тон*) – в эпосе: панцирь, кольчуга. Встречается следующая формула, характеризующая панцирь: *ичи жибек, тышы бөз, кош бадана, торгой көз* ‘подкладка шелковая, верх из маты, двойной панцирь с мелкими (букв. как глаз жаворонка) колечками’; упоминаются также боевые штаны с панцирной защитой (*бадана шым*) [1, с. 92].

Такие богатырские одеяния, встречающиеся в эпосе, как *чопкут, күбө, бадана, соот* заменяли панцирь или надевались на него. Вот как изображается богатырь Манас в полном своем боевом облачении:

Сверкает на нем аккюбё,
Панцирь, латы и кольчуга,
Пули, выпущенные иноверцами,
Для них не страшнее, чем град,
Неприкрытого места на теле нет –
Не думает [храбрец], что может погибнуть он,
Страх не закрался даже в мысли его [7, с. 695].

Голову богатырей защищал металлический шлем. В походе на богатырях надеты шлемы или меховые шапки.

Итак, материалы эпоса «Манас» дают нам возможность представить, так сказать, кыргызский вариант тяжеловооруженного всадника. В эпосе изображается богатый ассортимент оборонительных доспехов, надежно защищавших богатыря от стрел, ударов копий и мечей, а также большой арсенал наступательного оружия ближнего боя, в особенности длинные копья и мечи, секиры и палицы, позволявшие всаднику вести рукопашный бой, не сходя с коня. Многообразный ассортимент вооружения и доспехов говорят о высоком уровне оснащения кыргызских войск. И как отмечал Ю. С. Худяков, «именно благодаря умению изготавливать превосходное оружие, о котором знали даже в далеком Китае, и умению хорошо им владеть на поле боя кыргызы смогли сохранить свой народ и культуру в борьбе с многочисленными врагами на протяжении более двух тысячелетий и оставить заметный след в военной истории всего обширного региона Центральной Азии» [10, с. 29].

Формы военной организации кыргызов по материалам эпоса

Обычно в эпосе военным походам Манаса предшествует описание совета старейшин, на который съезжаются предводители кыргызских племен и главные военачальники. На совете обсуждался план предстоящего похода, назначалось место и время сбора войск. На одном из таких советов, где принималось решение о переселении кыргызов с Алтая на Ала-Тоо, на землю предков, Манас призывает принять участие в походе всех кыргызов, всех мужчин в возрасте от семнадцати до семидесяти лет. Обращаясь к предводителям племен, Манас говорит:

О старшие и младшие братья, мой народ!
Если будут силы у Каканчина¹,
Он не отстанет от нас,
Ничто не остановит его. <...>
Воля моя такова:
Осилю [врага] – его захвачу,
От нечестивцев погибну –
Отправлюсь на тот свет!
Разве не гибнут от тяжкой болезни?
Разве подобных мне ребят
Воспаление легких не может прибрать? <...>
Да будет нашим делом битва с врагом!

¹ *Каканчин* – эпическая страна, где живут кытаи.

Пусть наша душа будет на небесах,
Пусть в бурдюках будет наша кровь! <...>
Многочисленное войско соберем,
Не уклоняясь от битв,
Пойдем по пути отцов!
Из силачей войско соберем –
По пути дедов пойдем <...>
Если прежние земли свои не верну,
Разве успокоюсь я?
Если, зная алое с золотым полумесяцем
К небу подняв,
Древко его в землю не воткну,
Если полотнищу развеяться не дам,
Пусть имя забудут мое <...>
Пусть не останется ни один – ни стар ни млад.
Из семнадцатилетних, восемнадцатилетних
Пусть [дома] не останется ни один,
Пусть старшим будет не меньше семидесяти –
Вот таковы мои слова,
Вы поймите их смысл.
Из тех, кто может сражаться копьем,
Кто противника может победить,
Пусть не останется [дома] ни один!
Из опытных метких стрелков,
Храбрецов с мощным хребтом –
Пусть из них не останется здесь ни один,
Пусть без дела не останется ни один божий раб!
Из тех ловких, кто бьется дубиной,
Из знатоков, кто быстро находит ответ,
Из тех богатырей у кого икры мощны,
Кто побеждает врага,
Кто искусно рубится саблей,
Из тех молодых, кто в работе сноровист,
Пусть не останется [дома] ни один!
Из ловких, кто секирой умело владеет,
Из храбрецов-силачей
Пусть в аиле не останется ни один! [2, с. 340]

Обычно после речи Манаса присутствующие на сходе вожди соглашались с ним, и принималось общее решение о выступлении в поход. В назначенное советом старейшин время и место начинают прибывать предводители кыргызских племен вместе со своими воинами. Данные эпоса «Манас» вполне согласуются с данными, которые приводят историки. Б. Солтоноев отмечал, что в прошлом у кыргызов каждый боеспособный мужчина в возрасте от 17 до 50 лет нес воинскую повинность, а в военное время в боях участвовали и 60–70-летние старики [11, с. 37].

Войско кыргызов организовывалось по принципу племенного ополчения. Как указывалось выше, в военное время все, кто мог сесть на коня и взять в руки оружие, становились воинами и входили в состав ополчения. З. Ч. Мамытбеков указывает на ряд преимуществ формирования иррегулярного войска, в котором каждое племя, представлявшее собой военно-административную единицу, выставляло на поле боя свою воинскую часть: «При родоплеменном комплектовании в кыргызское войско включалось народное ополчение, состоящее обычно из членов одного племени, которое вливалось в войско конфедерации племен, что создавало в частях

войск прочную внутреннюю спайку: военачальники были из среды своего же рода или племени; воины одной и той же единицы являлись не случайным сборищем незнакомых людей, а группой людей, связанных друг с другом родством, знакомством, общностью языка и обычая. Так, например, племенное ополчение, возглавляемое Акбалтой, а позже его сыном Чубаком, состояло из членов племени нойгут, а войска старейшин Кошою и Урбю – из племени катаган и кипчаков и др.» [12, с. 159].

Неразлучными спутниками Манаса являются сорок богатырей – *кырк чоро*. Все они были его близкими друзьями и боевыми соратниками, каждый из них возглавлял отдельную часть войска Манаса. Сорок богатырей Манаса весьма близко напоминают древнемонгольских нукеров, о которых академик Б. Я. Владимирцов писал: «Нукеры, как постоянное военное содружество, сожительствующее вместе со своим вождем, было эмбрио-армией и эмбрио-гвардией; каждый нукер – будущий офицер и полководец. Дружина древнемонгольского предводителя была, следовательно, своеобразной военной школой» [13, с. 91].

Профессиональные воины-дружинники, а также воины, вышедшие из среды племенной аристократии, составляли, очевидно, контингент тяжеловооруженных всадников, которые лучше других были вооружены и предназначались в основном для ведения ближнего боя.

Рядовые воины, коих было, очевидно, большинство, образовывали легкую конницу. Всадники легкой конницы были подвижны и маневренны, они начинали сражение метанием стрел и наносили противнику урон, иногда значительный, еще до вступления в ближний бой. Как известно, кочевники издревле славились своим искусством стрельбы из лука. Ю. Рерих приводит сведения древних авторов о конных лучниках саках: «Согласно Дионисию Периегету, скифы, кочевавшие по Яксарту (Сырдарья), были искусными лучниками, – “стрелами сражающиеся, изо всех стрелков в мире самые искусные, наудачу стрел не пускающие”» [14, с. 154–155].

Воины легкой конницы не все имели защитное вооружение, а основным оружием были лук со стрелами, меч и кинжал. Возможно, были воины, владевшие каким-нибудь одним видом оружия: копьем, мечом, секирой, булавой или луком и стрелами.

К числу древних традиций кочевников Центральной Азии восходит обычай избрания предводителя войска, которого на время похода объявляли ханом. Причем, ханы эти могли смещаться в ходе самого похода, если командование войском осуществлялось не должным образом. Традиция избрания главного военного предводителя всеми войсками находит свое отражение и в эпосе «Манас». В эпизоде «Великий поход» ханом кыргызского войска и их союзников избирается Бакай, которого позднее сменяет ближайший соратник Манаса, богатырь Алмамбет. Богатырь Алмамбет, принявший командование над войском кыргызов и их союзников, делит его на отдельные боевые единицы:

На каждый десяток

Одного старшим назначил. <...>

На сто человек одного

Сотником поставил. <...>

На тысячу человек одного тысячником поставил.

Сказав: «Над десятью тысячами будет главой богатырь»,

Если поразмыслить, то, вот какое дело:

Над сотней тысяч бека поставил он –

Вот такое невиданное на свете дело сотворил. <...>

Стало тридцать беков числом. <...>

Знамя стало отличительным знаком беков [7, с. 483–484].

У каждой сотни и тысячи был свой стяг – знамя определенного цвета. На каждую тысячу воинов Алмамбет велел выделить *сурнай*¹, на каждый десятитысячный отряд – *карнай*²:

¹ *Сурнай* – духовой инструмент типа флейты.

² *Карнай* – духовой инструмент, издающий громкий резкий звук.

В многочисленном войске
Всех он пересчитал.
Когда сосчитали, оказалось [там] тридцать знамен,
Когда [вместе с другими] поднимали их, казалось, они заполняют весь свет.
Триста карнаев издают рев,
Три тысячи сурнаев издают резкий звук,
Было тридцать тысяч стягов, если пересчитать
Разве был кто-то правителем таким? [7, с. 484]

В древности знамена и музыка играли важную роль в военном деле. Воинов специально учили понимать распоряжения командующего по звуку музыки и движению знамени. Особенно были важны распоряжения, подаваемые музыкой. Во время походов кыргызы использовали длинные медные трубы (*карнай*), издающие громкий, резкий звук, а также духовой инструмент типа флейты (*сурнай*). Звуками *карная* и *сурная* оповещали о начале похода, подавали сигналы к наступлению или отступлению и др. Громкий, резкий звук этих инструментов был слышен даже в разгар самой шумной битвы. По свидетельству Н. Макиавелли, Александр Великий и римляне ввели у себя рога и трубы, находя, что эти инструменты зажигают сердца и заставляют воинов биться с удвоенной силой [15, с. 123].

Войско следует за знаменем, а знамя – за музыкантами. Вот как изображается в эпосе движение войска, возглавляемое ханом Музбурчаком:

Играя на медных флейтах,
Оглушая звуками сурная,
На карнае издавая резкий звук,
На сурнае издавая резкий звук,
Плавно покачивая поднятым знаменем,
С Музбурчаком, сыном Буудайыка,
Двинулось войско его [7, с. 442].

Главное знамя никогда не должно было теряться из виду. Оно указывало путь и служило местом сбора войска. Движением знамени подавались сигналы к атаке или отступлению, к перегруппировке подразделений и др.

Пример трагического исхода битвы в результате потери знамени приводит военный историк М. И. Иванин. Он дает описание битвы, которая произошла в 1391 г. между войсками Тамерлана и Тохтамыша, победу в которой одержал Тамерлан, благодаря тому, что ему удалось уничтожить знамя своего противника: «Тамерлан, – писал ученый, – будучи из числа тех людей, которые не отвергают никаких средств для достижения цели и пользуются всем для успеха, заблаговременно привлек на свою сторону главного знаменосца Тохтамыша, который должен был во время самого разгара боя опрокинуть главное знамя, что и было исполнено при содействии Тамерланова отряда войск, стремившегося пробиться до главного знамени» [16, с. 204]. После того, как знамя Тохтамыша было опрокинуто, войско его обратилось в бегство. «Преследование продолжалось до самой Волги и так стремительно, что войска Тохтамыша, не видя главного знамени, не зная куда собираться, рассеялись, и большей частью были истреблены; одни погибли от оружия, другие потонули в Волге. Земля, почти на расстоянии 200 верст, была устлана их трупами. Таким образом, одно сражение решило участь всего похода» [16, с. 205].

Как и у многих кочевников Центральной Азии, войско кыргызов делилось на центр и два крыла, правое – *оң* и левое – *сол*. Аналогичным образом войско делилось и во время облавных охот, которые у кочевников исполняли роль, своего рода, военных маневров. Такое построение войска позволяло успешно совершать маневры охвата и окружения.

Судя по эпосу «Манас», у кыргызов существовала организация войск по родам оружия. Вот как, например, изображается в эпосе войско, возглавляемое богатырем Кыргылом:

Из семидесяти тысяч воинов
 Двадцать [тысяч] – из лука стрелки,
 Тридцать [тысяч] – стрелки из ружей,
 Еще пять тысяч из них –
 Силачи, бьющие палицей и булавой,
 Полных пятнадцать тысяч
 Держат копыя и мечи [2, с. 411].
 В другом месте эпоса встречаются такие строки:
 Тех, кто искусно стреляет из ружья,
 Кто прибыл, говоря, что стреляет хорошо,
 Выставьте вперед,
 Езжайте за теми, кто колет копьем,
 Отправляйтесь за ними вслед,
 С секирами, палицами, мечами
 Рядами идите все [2, с. 420].

Из данных строк видно, что войско строится в несколько линий. Впереди поставлены воины, вооруженные ружьями, которые, очевидно, начинали сражение. Вслед за стрелками идут воины, вооруженные копыями, и последним эшелоном в бой должны вступить воины, вооруженные секирами, палицами и мечами.

Р. С. Липец отмечала, что в эпосе «Манас» войско кыргызов иногда подразделялось по родам оружия. Ученый приводит следующее описание прибытия Манаса на поминки по Кёкётёю: «... впереди него едут рядами двадцать “самых смелых его волков” – умелых стрелков из ружей. Справа – лучники-стрелки, луки которых “как хребты быков”, оперенные стрелы хорошо закалены и отточены, отравлены смертельным ядом; слева – двадцать мечников, с обнаженными клинками – ужас всех врагов в сечах; справа за лучниками – секироносцы с огромными секирами, с притороченными к седлам кольчугами и латами. Вслед за мечниками слева – копейщики, “качаясь конскому шагу в лад”, наконечники их копий “подобны волчьим языкам”, древки ярко окрашены» [4, с. 101].

С. М. Абрамзон, отмечая отсутствие в письменных источниках прямых доказательств того, что у кыргызов существовали в войске отряды, вооруженные определенным видом оружия, все же допускал такую возможность, опираясь на лексические данные кыргызского языка. Ученый писал: «Но поскольку в самом киргизском языке отложились термины такого порядка, как *жаа тарткыч* – воин, вооруженный луком, лучник; *найзачы* или *найзакер* – воин, вооруженный копьем, копейщик; *балта чабар* – род войска, снабженного боевыми топорами; *кылычкер* – воин, вооруженный саблей, сабельщик, постольку можно допустить, что в составе киргизских войск могли быть отряды с преобладанием того или иного вида оружия, требовавшего особой сноровки, каким был лук, боевой топор типа секиры – *ай балта* и др.» [17, с. 170].

Аналогичное деление войск по родам оружия было и в армии Тамерлана. М. И. Иванин приводит описание одного из смотров войска Тамерлана перед походом на Тохтамыш, сделанного историком Шериф-Эддином: «... войска в этом походе имели разное вооружение: одни были вооружены копыями, кинжалами, кожаными щитами, другие палицами, саблями, мечами и проч., лошади (вероятно, тяжелой конницы) были покрыты тигровыми шкурами, нагрудниками, войска поставлены по тумыням и тысячам» [16, с. 198].

Из тактических приемов в эпосе «Манас» наиболее часто упоминается засада. Так, во время похода Манаса на Текес-хана шестисоттысячное войско кыргызов встречает на своем пути несметные полчища неприятеля, которые сотворил колдовством чародей Куяс. Хан войска, Айдаркан, говорит:

Шестьсот тысяч воинов у нас,
На шестьсот знамен разделились мы,
А рядом [с теми],
Если окинуть взглядом [их],
Покажется, что лишь четверо нас [2, с. 351].

Когда войско кыргызов стояло вот так в раздумье, богатырь Манас, взяв в руку копьё, сам решил кинуться на противника на своем коне Аккуле. Манаса останавливает дядя его, Бакай:

«Эй, постой-ка, – говорит, –
На разведку я один пойду,
Нечестивцам покажусь,
Сделаю вид, будто от них бегу.
Если погонятся за мной,
Я направлюсь к тебе,
А ты, перерезав им путь, сражение начнешь,
Всех нечестивцев разгромишь
И вызволишь меня» [2, с. 352].

Сказал это храбрый Бакай и выехал, не скрываясь, навстречу войску тому:

«Если кто погонится за ним, заколю», –
Думая так, в ложбине, что была сзади него,
Остался сивогривый Манас [2, с. 352–353].

В армиях кочевых народов Центральной Азии была хорошо организована разведка. Неоднократно в эпосе встречаются указания на отправку Манасом в разные стороны отрядов, иногда довольно крупных, с целью сбора сведений о деятельности и численности противника, а также с целью обезопасить армию от внезапного удара со стороны неприятеля. О том, какое значение придавалось разведке в практике военного дела у кыргызов, говорит тот факт, что в разведке Бейджина принимает участие сам Манас вместе с самыми видными своими богатырями – Алмамбетом, Сыргакком и Чубаком. Для проведения глубокой разведки Бейджина, сбора сведений о расположении, численности и состоянии войск противника, отправляются богатыри Алмамбет и Сыргак. Манас и Чубак остаются на горе Талчоку, у границы Китая.

Возвращаясь с разведки, Алмамбет и Сыргак обнаруживают в ложбине несметные табуны лошадей китайского богатыря Конурбая. Перебив охрану, разведчики пускают в табуны своего коня Карткюрёна и угоняют лошадей. Войска Конурбая пускаются в погоню. Уводя лошадей, богатыри применяют следующий вид отхода: Сыргак остается в засаде в определенном месте, а богатырь Алмамбет показывается перед противником, и затем притворно бежит от него с целью вызвать преследование для последующего подведения его под удар подготовленной засады. Так, поочередно применяя этот прием, двенадцать дней отбивались богатыри от противника и благополучно достигли горы Талчоку, где их прикрывали Манас и Чубак. Расположившись на горе Талчоку, богатыри поражали преследователей выстрелами из ружей. Затем на помощь богатырям приходит основное войско кыргызов и их союзников, которое приводит Бакай.

Заключение

Как видим, текст героического эпоса «Манас» дает достаточный материал для рассмотрения отдельных сторон военного дела кыргызов. Из материалов эпоса видно, какое большое внимание уделяли кыргызы боевой подготовке воина, чему не мало способствовала популярность народных конно-спортивных игр и состязаний. Во время состязаний воины совершенствовались свои навыки управления конем и владения оружием во время конного боя. Например, участники состязания *жамбы атыш* должны были уметь стрелять из лука или ружья по мишени на полном скаку, а для того, чтобы воин мог принять участие в конном поединке *эр сайыш*, он должен был хорошо владеть копьём. Важную роль в боевой подготовке воинов играли так же облавные охоты, которые издревле выполняли у кочевников роль военных маневров. Воины

обучались действовать в составе подразделений, выполнению маневров обхода и охвата, преследования зверя и др.

Из материалов эпоса видно, что конница у кыргызов делилась на легкую и тяжелую. Тяжеловооруженная конница была предназначена исключительно для ближнего боя, имела хорошую защиту и соответствующий арсенал оружия, в особенности, тяжелые пики и мечи, секиры и палицы, позволявшие всаднику врезаться в ряды противника и успешно вести с ним рукопашный бой, не сходя с коня. У отборных воинов защитной попоной покрывалось и туловище их боевых коней. Полный комплект вооружения тяжеловооруженного всадника стоил очень дорого и был доступен не всем, а только состоятельным воинам, преимущественно представителям родовой аристократии и профессиональным воинам-дружинникам. Тяжеловооруженная конница составляла ударную часть войска и практиковала рукопашный бой, о чем говорят материалы эпоса «Манас» и письменных источников.

По данным эпоса, войско у кыргызов, как и у многих других народов Центральной Азии, делилось на военные отряды численностью десять, сто, тысяча, десять тысяч человек. Каждая сотня и тысяча имела свое знамя определенного цвета. Во время походов на каждую тысячу воинов выделялся *сурнай* (боевая флейта), а на каждый десятитысячный отряд *карнай* (духовой музыкальный инструмент, издающий громкий, резкий звук). В древности боевые знамена и музыка играли важную роль в военном деле многих народов. В кыргызском войске боевой дух воинов поднимали звуки *карная* и *сурная*.

В эпосе также содержатся сведения о делении кыргызского войска по родам оружия: лучники, копейщики, сабельщики и др. Аналогичное деление войска было и в войсках других тюрко-монгольских народов Центральной Азии, в частности в войсках Тамерлана.

Из тактических приемов в эпосе нашли отражение такие как: глубокая разведка, быстрые марши, стремительная атака, ложное отступление, засада.

Подводя итоги можно сказать, что военное искусство кыргызов во все периоды их длительной истории находилось на высоком для своего времени уровне, что позволяло им успешно вести борьбу за свою свободу и независимость против иноземных захватчиков. В кочевом мире любое новшество, будь то в области вооружения, военной организации или способах ведения военных действий, быстро становилось достоянием многих народов, в т. ч. и кыргызов, одним из древнейших кочевых народов Центральной Азии. Военное искусство кыргызов эволюционировало в общем русле развития военного дела кочевников евразийских степей и вобрало в себя богатейший военный опыт номадов раннего и развитого средневековья, о чем свидетельствуют материалы героического эпоса «Манас».

Литература

1. Юдахин К. К. Кыргызско-русский словарь : в 2 томах. Т. 1. – Фрунзе : Гл. ред. Кыргызской советской энциклопедии, 1985. – 503 с.
2. Манас. Кыргызский героический эпос : в 4 томах. Т. 2. – Москва : Наука, 1988. – 686 с.
3. Молдобаев И. Б. «Манас» – историко-культурный памятник кыргызов. – Бишкек : Кыргызстан, 1995. – 312 с.
4. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – Москва : Наука, 1984. – 263 с.
5. Манас. Великий поход : киргизский эпос / под редакцией У. Джакишева и др. – Москва : Худ. лит.-ра, 1946. – 403 с.
6. Худяков Ю. С. Вооружение енисейских кыргызов VI–XII вв. – Новосибирск : Наука, 1980. – 176 с.
7. Манас. Кыргызский героический эпос : в 4 томах. Т. 4. – Москва : Наследие, 1995. – 777 с.
8. Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. – Москва : Наука, 1971. – 171 с.
9. Манас. Кыргызский героический эпос : в 4 томах. Т. 3. – Москва : Наука, 1990. – 511 с.
10. Худяков Ю. С. Сабля Багыра. Вооружение и военное искусство средневековых кыргызов. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение ; Москва : Филоматис, 2003. – 192 с.

11. Солтоноев Б. Из древней истории киргизов // Тюрк дуньясы. – 1991. – № 1. – С. 34–37.
12. Мамытбеков З. Ч. Отражение жизни и борьбы киргизов в эпосе «Манас». – Бишкек : Илим, 1993. – 186 с.
13. Владимирцов Б. Я. Общественный строй монголов. Монгольский кочевой феодализм. – Ленинград : АН СССР, 1934. – 236 с.
14. Рерих Ю. Н. История Средней Азии : в 3 томах. Т. 1. – Москва : Мастер-Банк, 2004. – 465 с.
15. Макиавелли Н. О военном искусстве. – Москва : Воениздат, 1939. – 223 с.
16. Иванин М. И. О военном искусстве и завоеваниях монголо-татар и среднеазиатских народов при Чингисхане и Тамерлане. – Санкт-Петербург : Общественная польза, 1875. – 148 с.
17. Абрамзон С. М. Черты военной организации и техники у киргизов (по историко-этнографическим данным и материалам эпоса «Манас») // Труды Института языка, литературы и истории Киргизского филиала АН СССР. Вып. I. – Фрунзе : Киргизское гос. изд-во, 1945. – С. 167–180.

References

1. Yudakhin K. K. Kyrgyz-Russian dictionary: in 2 volumes. Vol. 1. Frunze, Main Editorial Board of the Kyrgyz Soviet Encyclopedia Publ., 1985, 503 p. (In Rus.)
2. Manas. Kyrgyz heroic epic: in 4 volumes. Vol. 2. Moscow, Nauka Publ., 1988, 686 p. (In Rus.)
3. Moldobaev I. B. “Manas” – historical and cultural monument of the Kyrgyz. Bishkek, Kyrgyzstan Publ., 1995, 312 p. (In Rus.)
4. Lipets R. S. Images of batyr and his horse in the Turkic-Mongolian epic. Moscow, Nauka Publ., 1984, 263 p. (In Rus.)
5. Manas. Great campaign: a Kyrgyz epic. Edited by U. Dzhakishiev et al. Moscow, State Publ. House of fine literature, 1946, 403 p. (In Rus.)
6. Khudyakov Yu. S. Armament of Yenisei Kyrgyz of VI–XII centuries. Novosibirsk, Nauka Publ., 1980, 176 p. (In Rus.)
7. Manas. Kyrgyz heroic epic: in 4 volumes. Vol. 4. Moscow, Naslediye Publ., 1995, 777 p. (In Rus.)
8. Khazanov A. M. Essays on the military affairs of the Sarmatians. Moscow, Nauka Publ., 1971, 171 p. (In Rus.)
9. Manas. Kyrgyz heroic epic: in 4 volumes. Vol. 3. Moscow, Nauka Publ., 1990, 511 p. (In Rus.)
10. Khudyakov Yu. S. Bagyr saber. Weaponry and military art of the medieval Kyrgyz. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ.; Moscow, Philomatis Publ., 2003, 192 p. (In Rus.)
11. Soltonov B. From the ancient history of the Kirghiz. *Tyurk Dunyasi*. 1991, no. 1, pp. 34–37. (In Rus.)
12. Mamytbekov Z. Ch. Reflection of life and struggle of Kyrgyzs in the epic “Manas”. Bishkek, Ilim Publ., 1993, 186 p. (In Rus.)
13. Vladimirtsov B. Ya. Social system of the Mongols. Mongolian nomadic feudalism. Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1934, 236 p. (In Rus.)
14. Rerikh Yu. N. History of Central Asia: in 3 volumes. Vol. 1. Moscow, Master-Bank Publ., 2004, 465 p. (In Rus.)
15. Machiavelli N. On the art of war. Moscow, Voениzdat Publ., 1939, 223 p. (In Rus.)
16. Ivanin M. I. On the art of war and conquests of the Mongol-Tatar and Central Asian nations under Chingiskhan and Tamerlan. Saint Petersburg, Obschestvennaya polza Publ., 1875, 148 p. (In Rus.)
17. Abramzon S. M. Features of military organization and technics for Kirghiz (on historical and ethnographic materials and material of the epic “Manas”). In: Proceedings of the Institute of language, literature and history of the Kirghiz branch of the USSR Academy of Science. Iss. I. Frunze, Kyrgyz State Publ. House, 1945, pp. 167–180. (In Rus.)

УДК 398.1(470.57)

DOI 10.25587/SVFU.2023.23.83.004

*И. К. Фазлутдинов¹, И. И. Фазлутдинов²*¹Уфимский университет науки и технологий²Институт языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан

САКРАЛЬНЫЕ КУЛЬТЫ В ПРЕДАНИЯХ ОБ ИСТОРИЯХ СЕЛ СЕВЕРО-ЗАПАДНОГО БАШКОРТОСТАНА

Аннотация. Предания об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана характеризуются сильным влиянием традиций, сюжетов и мотивов как татарской, так и башкирской устной несказочной прозы, что обусловлено многовековым соседством представителей двух народов на данной территории. Мотив происхождения географического названия во многих таких произведениях является сюжетообразующим. К сожалению, ареал бытования, исторические основы, мифологические корни, сюжетный состав, региональные и локальные особенности преданий об историях сел и деревень остаются до сих пор недостаточно исследованными. Особый интерес представляет изучение проблемы наречения деревень с точки зрения сочетания в нем историзма и мифологических традиций, а именно, сакральных культов, отражающих в себе анимистические, тотемистические и фетишистические верования древнего населения региона. Актуальность представленной статьи определяют именно эти факторы. Научная новизна предлагаемой работы – впервые предпринята попытка системного анализа мотивов «дарение земли первопоселенцам животными – хозяевами местности», «строительной» и «заместительной» жертвы, «божественного предопределения» или «знака» на фольклорном материале башкирского и татарского населения северо-западного Башкортостана. Цель предлагаемой работы – анализ особенностей отражения сакральных культов в преданиях, их функциональной роли в процессе именнаяречения деревень. Для её достижения нами проведен обзор специальной литературы по теме, определена источниковедческая база, выявлены основные сакральные культы в фольклоре исследуемого региона, проведен их диахронный анализ. В своей работе авторы придерживаются сравнительно-исторического и историко-типологического методов исследования с элементами герменевтики. Авторы приходят к выводу о том, что данные произведения являются синтезом анимистических, тотемистических и антропоморфических воззрений народа с его реальной историей, по причине чего предания об историях сел и деревень приобретают легендарный характер.

Ключевые слова: предание; мифология; анимизм; тотемизм; антропоморфизм; мотив; трансформация; «строительная жертва»; культ животного; «божественный знак»; название села; демифологизация.

Благодарности: Исследование выполнено за счет Молодежного научного гранта Академии наук Республики Татарстан (договор № 19-59-яГ от 11.05.2023).

© Фазлутдинов И. К., Фазлутдинов И. И. 2023

© Fazlutdinov I. K., Fazlutdinov I. I., 2023

ФАЗЛУТДИНОВ Ильдус Камирович – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры татарской филологии и культуры Уфимского университета науки и технологий, Уфа, Россия. ORCID: 0000-0002-6491-9863. E-mail: fazlutdinov75@mail.ru

FAZLUTDINOV Ildus Kamilovich – Candidate of Philological Sciences, Docent, Associate Professor of the Department of Tatar Philology and Culture, Ufa University of Science and Technology, Ufa, Russia. ORCID: 0000-0002-6491-9863. E-mail: fazlutdinov75@mail.ru

ФАЗЛУТДИНОВ Ильназ Ильдусович – аспирант отдела народного творчества Института языка, литературы и искусства имени Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, Казань, Россия. ORCID: 0000-0003-2676-9750. E-mail: fazl97@mail.ru

FAZLUTDINOV Ilnaz Ildusovich – postgraduate student, Department of Folk Art, G. Ibrahimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russia. ORCID: 0000-0003-2676-9750. E-mail: fazl97@mail.ru

I. K. Fazlutdinov¹, I. I. Fazlutdinov²

¹Ufa University of Science and Technology

²G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan

Sacred cults in the legends about the histories of villages in northwestern Bashkortostan

Abstract. Legends about the histories of villages in northwestern Bashkortostan are characterized by a strong influence of traditions, plots and motifs of both Tatar and Bashkir oral non-narrative prose, which is due to the centuries-old neighborhood of representatives of the two peoples in this territory. The motif of the origin of the geographical name in many such works is plot-forming. Unfortunately, the area of existence, historical foundations, mythological roots, plot composition, regional and local features of legends about the stories of villages are still insufficiently researched. Of particular interest is the study of the issue of naming villages from the point of view of its combination of historicism and mythological traditions, namely, sacred cults reflecting totemic, animistic and fetishistic beliefs of the ancient population of the region. The relevance of the presented article is determined by these factors. The novelty of the proposed work is that for the first time an attempt has been made to systematically analyze the motifs of “donation of land to the first settlers by the animals – owners of the area”, “construction” and “substitute” sacrifice, “divine predestination” or “sign” on the folklore material of northwestern Bashkortostan. The purpose of the proposed work is to analyze the features of the reflection of sacred cults in legends, their functional role in the naming of villages. To achieve it, we conducted a review of the special literature on the topic, determined the source base, identified the main sacred cults in the folklore of the studied region, conducted their diachronic analysis. In their work, the authors adhere to comparative-historical and historical-typological research methods with elements of hermeneutics. The authors come to the conclusion that these works are a synthesis of totemic, animistic and anthropomorphic views with the real history of the people, which is why the stories of villages acquire a legendary character.

Keywords: legend; mythology; animism; totemism; anthropomorphism; motif; transformation; “construction sacrifice”; animal cult; “divine sign”; village name; demythologization.

Acknowledgements: The study was carried out at the expense of the Youth Scientific Grant of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan (agreement No. 19-59-YaG dated 11.05.2023).

Введение

Происхождение названий сел и деревень в филологической науке изучается в нескольких аспектах. Лингвисты, например, при исследовании номинативной функции языка, относят его к явлениям «вторичной номинации». Суть данного явления заключается в том, что функциональная нагрузка давно существующих в языке лексических средств меняется, «переходя в новое смысловое содержание» [1, с. 129]. Таким образом, «формирование смысла нового наименования протекает здесь под непосредственным воздействием смыслового содержания другого наименования, которое детерминирует характер отображения действительности в новом отношении именования, задавая тот или иной ракурс её рассмотрения, и тем самым также опосредуя это отображение» [1, с. 130]. Предания об историях сел и деревень, на наш взгляд, являются наиболее ярким художественным отображением данного процесса в сознании народа.

К сожалению, до последнего времени научным анализом происхождения названий сел и деревень занимались в основном ученые-языковеды, в частности, башкирские лингвисты Ж. Г. Киекбаев [2], Р. З. Шакуров [3; 4], Ф. Г. Хисамитдинова [5], А. А. Камалов и Ф. У. Камалова [6]. Историческая основа процесса возникновения названий сел и деревень северо-западного Башкортостана исследовалась башкирским ученым А. З. Асфандияровым [7]. Основное внимание в их трудах уделялось научной этимологии того или иного географического наименования. Толкование названия села с точки зрения его жителей, исходя из их жизненного опыта и собственного видения своей истории, отходило на второй план, хотя, как признают исследователи, «одним из важных источников изучения древнейшей и древней истории любого народа

являются его мифы, легенды и исторические предания» [8, с. 86]. Лишь в 70-х гг. прошлого века специальный анализ происхождения названий сел и деревень в контексте изучения русских преданий начала Н. А. Криничная [9]. На материале башкирских преданий данная работа была проведена Ф. А. Надршиной [10; 11].

Мотив происхождения географического названия Н. А. Криничная называет «топонимическим мотивом» и рассматривает его в рамках цикла преданий о заселении и освоении края, «где он играет иногда сюжетобразующую роль» [9, с. 70].

На материале русских и башкирских преданий выделяются три версии данного мотива:

- 1) происхождение географического названия от имени, прозвища, а впоследствии и фамилии первого поселенца или владельца местности [9, с. 70; 11, с. 543];
- 2) происхождение названия селения от наименования местности, в которой оно было основано [9, с. 71; 11, с. 544];
- 3) географическое название связано с этническим происхождением переселенцев [9, с. 73–74; 11, с. 544].

По мнению Н. А. Криничной, «топонимический мотив, основанный на народной этимологии, обычно не соотнобразуется с историческими, этнографическими, географическими фактами и законами лингвистики. Однако в самих этих несообразностях как раз и кроются особые возможности для зарождения и развития сюжета преданий» [9, с. 77].

Примечательной особенностью преданий об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана «является исторически закономерное целостное сочетание и взаимодействие в них разных этнических традиций» [12, с. 5], в частности, татарских и башкирских, обусловленных смешанным характером жителей большинства населенных пунктов. Наряду с историческими фактами, в данных произведениях огромную роль играют мотивы, основанные на антропоморфических, анимистических и тотемистических воззрениях народа. Это доказывает справедливость утверждения Н. А. Криничной о том, что «в преданиях, содержащих народную этимологию топонимов, наблюдается принцип совместимости несовместимого: вымысла, нередко заключающего в себе трансформацию мифологических представлений и реальных фактов», что «обусловлено стремлением придать вымыслу достоверность» [9, с. 76]. С течением времени мифологические представления трансформируются, приспособиваясь к исторической ситуации, обретают новое «реалистическое» содержание.

Основной целью предлагаемой статьи является исследование анимистических и тотемистических мотивов в преданиях об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана, их взаимосвязи с историческими фактами, в контексте изучения преемственности мифологических традиций в устной несказочной прозе населения данного региона. Источниковедческой базой являются материалы, опубликованные нами в книге «Башкортостан татарлары фольклору: риваятьлар, легендалар, сөйләкләр» («Фольклор татар Башкортостана: предания, легенды, былички, устные рассказы» [13] и трех сборниках серии «Башкортостан татарлары фольклору» («Фольклор татар Башкортостана») [14; 15; 16].

Как известно, в древности каждое природное явление по-своему интерпретировалось человеком, выискивалась его потаенная связь с реальной действительностью. Именно поэтому предания, объясняющие происхождение названий сел и деревень северо-западного Башкортостана, характеризуются многообразием мотивов, основанных на мифологических воззрениях населения данного региона. На наш взгляд, по характеру сюжетобразующих мотивов их можно объединить в две основные группы:

- 1) предания, основанные на культе животного и живой природы;
- 2) предания, основанные на различных версиях мотива о «божественном предопределении».

Культ животного в преданиях об историях сел и деревень

Особое место в пантеоне мифологизированных образов, относящихся к данному культу, занимает образ коня. Как отмечает татарский ученый Фатих Урманче, «если вначале конь играл

серьезную роль в формировании тотемистических воззрений, то впоследствии он поднялся до уровня языческого божества. В мифологии и фольклоре тюрко-монгольских народов находят отражение различные этапы этого многовекового процесса» [17, с. 124]¹.

Не являются исключением и предания об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана. По мнению башкирского фольклориста Ф. А. Надршиной, «мотив освоения новых земель в большинстве преданий основан на традиционном приеме: сыновья такого-то человека (они обычно выступают как два, три, пять братьев), отправившись на поиски пропавших домашних животных, основывают поселение на плодородной земле, где они остановились, и расселяют племя» [18, с. 194]².

Так, в предании об истории села Ярмухаметово Туймазинского района Республики Башкортостан [14, с. 36–37] рассказывается о том, что «у одного из башкир, живущего на берегу реки Ай, пропал конский табун», в поисках которого «два человека прибыли на наши края» и увидели, как «лошади пасутся на плодородном, богатом травой месте». Оно так понравилось пришельцам, что мужчина по имени Ярмухамет решил переселиться сюда и, основав новую деревню, назвал её своим именем.

Один из вариантов предания об истории села Верхние Киги Кигинского района [15, с. 40] имеет похожий сюжет. Здесь описывается, как один «бедный юноша» по имени Кигир потерял свою лошадь и от безысходности устроился погонщиком табуна. Но на стадо напала стая волков и растерзала несколько животных. Скрываясь от народного гнева, Кигир «забрел в наши края» и, «бродя по лесу, увидел пасущийся табун. Вдруг одна из кобыл подошла к нему. Это была пропавшая лошадь Кигира. Парень построил здесь дом, создал семью». Таким образом, в обоих преданиях «домашний скот находит своим хозяевам благодатное место для поселений» [18, с. 194]³. Это служит наглядным доказательством сакрального значения коня для древнего населения исследуемого региона. Здесь нужно отметить, что поиск пропавшего коня и после его нахождения образование на этом месте поселения – весьма распространенный мотив башкирского фольклора, который практически не встречается в репертуаре казанских татар.

В истории села Бузат Стерлибашевского района [19, с. 423] на передний план выходит мифологическая составляющая образа коня, историческая основа является лишь фоном для развития сюжета произведения. Первопоселенцы, встретив на новом месте перезимовавшую здесь свою больную лошадь, воспринимают это как чудо, как знак божественного предопределения, указывающий им, что поселение, основанное здесь, будет пользоваться особым покровительством высших сил. Отнюдь не случайно и подчеркивание информантом масти коня: «Это был белосивый конь. Радуюсь его выздоровлению и благополучной зимовке, первопоселенцы решили назвать новую деревню Акбузат» («акбузат» в переводе на русский означает «конь бело-сивой масти»). – *И. Ф.*

Ф. А. Надршина, анализируя башкирский эпос «Урал-батыр», приходит к выводу о том, что Акбузат здесь выступает как обожествленное священное животное, родившееся и выросшее на Небе и обладающее всеми признаками демиурга – создателя Земли и Воды [18, с. 117]. Такого же мнения придерживается и Ф. И. Урманчеев [20, с. 309]. Татарский писатель-мифолог Г. Х. Гильманов считает Акбузат символом Солнца: «По древнему поверью, человек, сумевший подчинить и обуздать Акбузата, способен достичь священной цели – спуститься под землю, перенестись через огненные горы, за одну ночь добраться до края света» [21, с. 55]⁴, то есть повторить путь небесного светила.

В приведенных выше преданиях мы можем отметить процесс демифологизации данного образа, выражающуюся в его постепенной трансформации в верного спутника и помощника

¹ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

² Перевод с башкирского языка на русский произведен автором статьи.

³ Перевод с башкирского языка на русский произведен автором статьи.

⁴ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

человека, хотя признаки его мифологической принадлежности все еще сохраняются. Акбузат, являющийся персонажем башкирского фольклора, здесь выступает как личный тотем первопоселенца, «который является его покровителем, предостерегает о грядущей опасности и т. д.» [22, с. 306–307]. Таким образом, налицо подчинение древних мифологических воззрений народа под его вполне практические материальные потребности. В то же время наличие культа коня, на наш взгляд, может косвенно указывать и на древность данного поселения, на то, что оно было основано еще в эпоху господства мифологических представлений в народном сознании. Как пишет Н. А. Криничная, «не только славяне, но и германцы, и финно-угры приписывали коню отвращающую от всего злого божественную силу и заручались через него благословением богов на предстоящее дело» [9, с. 50].

Это означает, что конь, встретивший хозяев на новом месте – это уже не просто обычное домашнее животное, а хозяин этих земель, посредник, передающий волю высших сил переселенцам. В сознании первопоселенцев он приобретает сакральный характер, становится тотемом, способным управлять будущим людей, поселившихся на его землях. Увековечив его имя или масть в названии села, люди стремятся заручиться его божественным покровительством. Таким образом, приведенное выше предание, во-первых, является отражением зооморфных и антропоморфных представлений народа; во-вторых, раскрывает реальные жизненные потребности жителей села. С течением времени происходит демифологизация образа Акбузата; он утратив многие свои мифологические атрибуты, превращается в обычного земного коня – неразлучного спутника человека, его опоры, что и отразилось в истории села Бузат.

Нужно отметить, что конь не является единственным сакральным животным, нашедшим отражение в названиях сел и деревень Башкортостана и сопутствующих им преданиях. Так, в истории села Чуюнчи-Чупаново Зилаирского района [13, с. 52–54], расположенного на юго-востоке Башкортостана, отчетливо проявляется культ барана. Как и в вышеприведенном предании об истории села Бузат Стерлибашевского района, сюжетобразующим здесь является мотив «встреча первопоселенцев на новом месте с перезимовавшим здесь домашним животным». Сообщая о том, что «башкиры близлежащих деревень называют наше село Каратяки («каратяки» в переводе на русский означает «черный баран». – *И. Ф.*)», информант поясняет: «На этом месте было летнее пастбище Чупан-бая. Когда настала осень, всю домашнюю скотину загнали в его усадьбу, но один из баранов, по какой-то причине отделился от стада. Перезимовав под скирдой сена, он весной снова встретил своих хозяев. Отсюда и пошло древнее название села» [13, с. 53]¹. Таким образом, выживание домашнего животного в экстремально-суровых зимних условиях и встреча им следующей весной своих старых хозяев, воспринимается людьми как божественное предзнаменование; происходит сакрализация образа барана как посредника, передающего волю высших сил людям, в результате которой он увековечивается в названии поселения.

В то же время один из вариантов предания об истории села Карамалы-Губеево Туймазинского района [14, с. 32], наоборот, может служить примером демифологизации образа «священного животного». Оно также построено на традиционном мотиве – о потерявшемся домашнем животном, нашедшем хозяевам новое место для поселения. Но, в отличие от предыдущих преданий, такое место людям указывает не живое, а мертвое животное. По преданию, когда-то в соседней деревне пропал один черный бык, и у протекающей рядом реки была найдена лишь его шкура, в связи с чем жители дали реке название Карамалы («кара мал» в переводе на русский означает «домашнее животное черного цвета». – *И. Ф.*). Построенное рядом «село тоже стало называться Карамалы-Губеево». Информант приводит только это объяснение ойконима, хотя и в башкирском, и в татарском языке слово «карама» выступает также в значении названия дерева «вязь». Таким образом, по канонам научной этимологии ойконим «Карамалы-Губеево»

¹ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

должен означать «деревня Губеево, где растет много деревьев карама (вязь)». Но, как показывает данный пример, фольклорное мышление народа не всегда подчиняется законам лингвистики. Можно предположить, что это предание возникло позже вышепредставленных образцов, в период разложения древних мифологических представлений. Тот факт, что в месте основания села якобы была найдена только шкура быка, свидетельствует о том, что традиционный мотив претерпел качественную трансформацию – утратил божественные качества и приблизился к реальной жизни.

Мотив принесения «строительной жертвы» на месте основания поселения своими корнями также восходит к мифологическим представлениям, связанным с обожествлением животных. Как отмечает Н. А. Криничная, «такой жертвой, как правило, является первый, кто оказывается на месте строительства <...> – это избранник божественных сил. <...> В эпических произведениях жертвой становится самая красивая девушка, любимая жена, молодая мать и т. д.» [9, с. 56–57]. «По древним представлениям, сооружение наследует все те качества, которыми при жизни обладала жертва» [9, с. 59].

Татарский фольклорист С. М. Гилязутдинов подчеркивает сюжетобразующую роль данного мотива среди преданий об основании города Казань. В преданиях «Елан тау» («Змеиная гора») [23, с. 49–50] и «Умартачы кызы» («Дочь пасечника») [23, с. 50–51] «хан дает распоряжение построить крепость. По его повелению, строители обязаны захоронить первого встречного под фундаментом. Но таковым оказывается сын хана, и поэтому мастера зарывают вместо него собаку, из-за чего предания предрекают будущее падение Казани» [24, с. 24]. Таким образом, принесение «строительной жертвы» в древнем обществе считалось обязательным, а нарушение этого условия могло привести к неминуемым бедам. По утверждению Э. Тайлора, этот обряд «не только действительно существовал в древние времена, но долго удерживался и в европейской истории» [25, с. 87], что обуславливает его живучесть в фольклорной традиции.

Отметим, что «в поздних произведениях обряд жертвоприношения претерпевает значительную трансформацию: из священного и необходимого действия он в силу утраты прежних верований превращается в бессмысленное человекоубийство» [9, с. 59], что выражается в появлении образа «заместительной жертвы», каковыми могут служить ягненок, лошадь или черный петух [25, с. 87]. Нужно подчеркнуть, что «жертвенным всегда было лишь священное животное, которое по своему назначению в данном обряде в известном смысле приравнивалось к человеку» [9, с. 58].

Отражение данного обряда можно обнаружить и в преданиях об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана. Так, в истории села Бишкураево Илишевского района [16, с. 39] духам земли приносится в жертву пять петухов, а в истории деревни Каратяки Кушнаренковского района [13, с. 71] – черный баран. Данные ойконимы полностью повторяют названия жертвенных животных: заимствованное с персидского языка слово «кураз» означает «петух» («бишкураз» в переводе на русский означает «пять петухов». – *И. Ф.*); а «Кара тэкэ» – «черный баран». Выбор первопоселенцами «заместительной жертвы» не случаен. Как отмечает Г. Х. Гильманов, и петух, и баран у древних тюрков символизировали Солнце [21, с. 44–49]. Можно предполагать, что принесение в жертву сакрального животного явилось не только трансформацией человеческой жертвы, но, обусловленное тотемистическими представлениями, могло предшествовать ей. Придание новой деревне имени тотемного животного служит здесь своеобразным «оберегом» от злых духов и природных напастей. Данный обряд «совершенно очевидно имеет своей целью либо умиловивление жертвой духов земли, либо превращение души самой жертвы в покровительствующего демона» [25, с. 87].

Мотив «получение земли в дар от животных – “хозяев местности”» в преданиях олицетворяет в себе всю полноту и, в то же время, самобытность тотемистических и антропоморфических воззрений населения той или иной деревни. В зависимости от их тотемистических представлений, образы «хозяев местности» получают воплощение в различных представителях дикой

природы, но объединяющим для них является тот фактор, что все они первыми встречают поселенцев на новом месте. Таковыми являются голуби (село Кугарчен-Буляк Шаранского района) [14, с. 39–40], медведи (деревня Айбуляк Янаульского района) [15, с. 55–56], кабаны (деревня Старокабаново Краснокамского района) [15, с. 37], дикие гуси (село Чукадытамак Туймазинского района) [14, с. 37]. В древнем сознании они выступают как посланцы сверхъестественных божественных сил, и потому использование названий таких животных в качестве наименования нового поселения, с одной стороны, является проявлением благодарности людей, с другой, воплощением их надежд на благополучную жизнь на этой конкретной территории.

Мотивация к выбору места для нового поселения может проявляться по-разному. Так, в предании об истории села Кугарчен-Буляк Шаранского района Республики Башкортостан в роли божественных посланцев выступают голуби. «Заметив изможденных людей, тащущих за собой тележки, они с вершины одинокого дуба поднялись на небо и, воркуя, стали кружить над ними, как бы говоря: “Добро пожаловать! Не уходите отсюда! Пусть эта земля будет вам подарком от нас!” Переселенцы остановились и, решив, что птицы не хотят отпускать их от себя, решили здесь обосноваться. По словам моей бабушки, так и возникла деревня Кугарчен-Буляк («кугәрчен-бүләк» в переводе на русский означает «голубиный подарок». – *И. Ф.*)» [14, с. 39]¹.

Выбор голубя в качестве божественного посланца не случаен. По мнению исследователей, голуби в древнем сознании «выполняли» роль послов между духами земли и неба» и считались «птицами-шаманами» [21, с. 189–190]. Наделяя их антропоморфными качествами – мышлением, способностью разговаривать, сопереживать, народ как бы подчеркивает их божественное предназначение. Воркование голубей, их кружение над первопоселенцами воспринимаются как знак того, что жизни людей на новом месте обеспечено покровительство высших сил, и потому она сложится удачно. Таким образом, предание в полной мере является отражением тотемистических воззрений народа.

Добавим, что культ голубя отчетливо проявляется в обрядовой поэзии башкирского и татарского народов, в свадебных песнопениях, во многих сказках и дастанах. «Во всех из них голубь выступает в роли символа сострадания, мира и, главным образом, чистой любви» [26, с. 174]².

Другим «дарителем» новых земель первопоселенцам является медведь. Предание об истории села Айбуляк Янаульского района Республики Башкортостан, на первый взгляд, построено на обычном бытовом мотиве. Здесь сообщается о том, что при строительстве деревни был вырублен окрестный лес и «все медведи разбежались», а некоторых из них «жители выловили и убили» [15, с. 55–56]. После этого поселение получило название Айбуляк («айбүләк» в переводе на русский означает «дар медведей». – *И. Ф.*). При детальном рассмотрении, наряду с бытовой, можно выявить и мифологическую составляющую данного предания, а именно, отголоски культа медведя. Как пишет Ф. А. Надршина, «в результате описания и изучения фольклорного материала народов разных континентов, была установлена древность и разноплановость мотивов, связанных с медведем. Обобщив их, его образ и роль можно представить следующим образом: медведь – божественное существо; культурный герой, несущий добро людям (например, угры Приобья, ненцы, считают медведя священным животным, подарившим им огонь); зачинатель той или иной традиции; тотем, продолжающий род; хозяин подземного мира; жертвенное животное; человек в облике медведя; помощник шамана и многое другое» [18, с. 105]³.

И в приведенном выше предании медведь выступает в роли «культурного героя, несущего добро людям». Наличие этиологического мотива «о дарении медведями земли первопоселенцам», само по себе свидетельствует о том, что жители деревни на протяжении веков поклонялись медведю, наделяя его антропоморфными качествами. С развитием общественного сознания, этот древний мотив претерпел демифологизацию и стал выполнять исключительно

¹ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

² Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

³ Перевод с башкирского языка на русский произведен автором статьи.

эстетическую функцию. Таким образом, на наш взгляд, предание, основанное первоначально на культе медведя, утратило свою первоначальную форму и приобрело «бытовое» содержание. В то же время название села Айбуляк хранит в себе отголоски мифологических воззрений предков его жителей.

Этиологический мотив «название деревни именем первого встретившегося здесь на охоте дикого животного» тождественен анализированному выше мотиву «встреча первопоселенцев на новом месте с перезимовавшим здесь домашним животным». И тот, и другой основаны на тотемистических воззрениях народа, разница лишь в характере встретившегося первым животного. Так, в истории села Иске Кабан (в переводе на русский – Старокабаново. – *И. Ф.*) Краснокамского района мотивация к поиску названия деревни предопределена заранее – номинативную функцию выполняет первый добытый здесь дикий зверь: «Охотники заранее условились назвать деревню именем первого добытого здесь животного, <...> им встретился кабан. Так и назвали деревню» [15, с. 37]¹.

В предании об истории села Чукадытамак Туймазинского района такую функцию выполняет уже дикая птица: три переселенца, остановившись передохнуть у родника, подстреливают здесь трех диких гусей и, «недолго думая, решают обосноваться здесь, назвав деревню именем своей первой добычи – *Өч казы*» [14, с. 37], что в переводе на русский означает «Три гуся».

В преданиях указанного типа первым встретившийся на новом месте или ставший первой добычей поселенцев зверь рассматривается как хозяин этих земель. Его увековечение в названии поселения подчеркивает неслучайный характер этой встречи, наделяет его качествами тотемного предка, способного управлять будущим людей, поселившихся на данной местности. В то же время, зверь, первым добытый охотниками на новых землях, может рассматриваться и в качестве своеобразного олицетворения «строительной (“заместительной”) жертвы», так как он «находится в типологическом ряду функционально тождественных» [9, с. 60] мотивов. Лишь с течением времени и развитием общественного сознания, происходит постепенная их демифологизация: «мифологические сюжеты в народном сознании превращаются в сказку или легенду, а тотемы – в художественные образы» [27, с. 61]². Таким представляется нам процесс генезиса преданий, основанных на культе животного мира.

Мотив «божественного предопределения» в преданиях об историях сел и деревень

Суть данного мотива, восходящего своими корнями к древним сакральным культурам, заключается в том, что высшие силы посредством магического знака указывают переселенцам место для поселения, и это событие становится определяющим в поиске его названия. Одним из таких знаков может считаться раскол тележной оси переселенцев на месте будущего поселения. Данный мотив находит свое отражение в предании об истории деревни Янаул Чишминского района [13, с. 97], расположенного в центре Республики Башкортостан. Здесь сообщается древнее название деревни – *Кучарсынды* (в дословном переводе на русский сочетание «*күчәр сынды*» означает «ось колеса сломалась». – *И. Ф.*) и объясняется народная этимология данного ойконима.

Выход из строя тележной оси уже заранее воспринимается переселенцами как мотивация к выбору места для новой деревни. «Мужчины одного из башкирских племен перед тем как выйти в путь, устроили совет и приняли такое решение: «Сейчас мы пустимся в дорогу. Где сломается колесо телеги, там и будет наша деревня». Как раз на этом месте их колесо и раскололось» [13, с. 97]³.

Раскалывание колеса именно на удобном для проживания месте также указывает на его божественную предопределенность: «с одной стороны течет река, на другой – стоит лес. Почему

¹ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

² Перевод с башкирского языка на русский произведен автором статьи.

³ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

бы здесь не поселиться? Вождь племени Сагит с товарищами решили обосноваться здесь на века и назвали деревню “Кучарсынды”» [13, с. 97]¹.

Таким образом, в данном предании знак, посланный высшими силами, служит своеобразной «гарантией» покровительства богов, их оберегом от злых сил. В народном сознании плодородие земли, милосивость природы на новом месте также напрямую зависит от сакрального характера произошедшего здесь события. Нужно отметить довольно широкий ареал распространения данного мотива на территории Урала-Поволжья. Он является сюжетообразующим и в истории села Казма Мамадышского района Республики Татарстан [23, с. 156–157].

Другим проявлением божественного знака является обнаружение металлических монет на месте предполагаемого поселения, что отчетливо проявляется в истории села Очтиен Карайдельского района («өч тиен» в переводе на русский означает «три копейки». – *И. Ф.*). «Один путник нашел здесь трехкопеечную монету и сказал: – Обошел я весь мир, много чего перевидел, да счастья так и не нашел. Не зря я наткнулся сегодня на эти три копейки, наверное, это – знак Творца. Не найти мне лучшей земли, нужно здесь поселиться» [15, с. 33]². Как видно из текста, металлическая монета, обнаруженная на новом месте, выступает в роли божественного знака, указывающего переселенцу место будущего поселения. Функция монеты как средства финансового оборота здесь несущественна, так как «золото и серебро еще не играли у варваров роли денег – преобладал обмен в непосредственно натуральной форме... <...>. В варварском обществе оно было не средством товарного обмена и не источником накопления, не столько пускалось в оборот, сколько выполняло важную знаковую функцию» [28, с. 196]. На это же указывает и Н. А. Криничная: «сокровища в представлении людей того времени обладали сакраментальной силой. В них как бы материализовались счастье и успех их обладателей» [9, с. 114–115]. Следовательно, и в нашем случае нахождение металлических монет на новом месте представляется переселенцу как залог его будущего земного счастья. Оно возможно лишь там, где произошло это «чудо», и поэтому служит мотивацией для осознанного выбора места поселения.

Осуществление на новом месте заветной мечты первопоселенцев также может служить знаком божественного предопределения, что является сюжетообразующим мотивом в предании об истории села Телякеево Илишевского района [16, с. 51]. Заветной мечтой человека здесь служит удовлетворение жизненных потребностей земледельца, то есть достижение высокого урожая. Предание повествует о том, как одна из групп татар-переселенцев остановилась здесь на временное проживание. Засеяв для пробы окрестные луга, люди исполнили молитвенный обряд, попросив у высших сил дожди и, как следствие, высокий урожай. Их мечты сбылись, лето оказалось дождливым, а земля плодородной. Обрадованные люди сказали: «Наша мечта осуществилась, значит, боги покровительствуют нам. Не будем искать нового места, поселимся здесь» [16, с. 151]³. Таким образом, осуществленное желание – достижение щедрого урожая на предполагаемом месте нового поселения, расценивается людьми как знак божественного предопределения, сообщающий им волю высших сил. В свою очередь, событийное проявление данного знака служит мотивационной основой для имянаречения деревни Телякеево («телэкэй» в переводе на русский означает «место, где сбываются желания»). – *И. Ф.*)

Как известно, чтобы оградить себя от злых духов, человек в древнем обществе использовал различные магические ритуалы. Например, до достижения совершеннолетия ребенка называли «вторым именем» – кличкой животного или птицы [29, с. 14]. Поэтому можно предположить, что наречение деревни также было магическим ритуалом, призванным уберечь жителей от их колдовских чар. К сожалению, до нас не дошли сведения о порядке проведения данного обряда, хотя в преданиях северо-западного Башкортостана есть прямая отсылка на его бытование.

¹ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

² Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

³ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

Так, в одном из вариантов предания об истории села Ишле Аургазинского района [14, с. 24], расположенного на юго-западе Башкортостана, рассказывается о том, что после основания деревни несколькими семьями переселенцев из Заказанья, внезапно начинается падёж их домашней скотины. Решив, что причина этого – земля, они переезжают на новое место, но и здесь повторяется та же напасть. «Однажды к ним забрел дедушка по имени Кузак и объяснил причину этого несчастья: – Вы здесь умножились, превратились в маленькую деревню, но до сих пор не нарекли её. Назовите деревню Ишле, – сказал он. Народ подумал и, согласившись с дедом, дал селу название Ишле («ишле» в переводе на русский означает «многолюдный, многочисленный»). – *И. Ф.*» [14, с. 24]¹.

Таким образом, наречение деревни расценивается здесь как магический ритуал, призванный уберечь жителей от бедствий, а дед Кузак, давший людям этот мудрый совет, возводится в ранг посредника между божественными силами и людьми. На примере данного предания можно наглядно представить значение обряда наречения села в древнем обществе.

Заключение

Проведенная исследовательская работа позволила сделать следующие выводы: во-первых, мифологические мотивы, основанные на сакральных культах, играют большую роль в преданиях об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана. Во-вторых, сюжетобразующие мотивы во многих из них восходят к наречению поселения именем тотемного животного – «хозяина местности» или «строительной жертвы», увековечению в ойкониме «божественного знака», что объясняется стремлением первопоселенцев магическими средствами обеспечить себе счастливое будущее на новом месте. Отсутствие названия поселения грозит большими бедами его жителям. В результате этого, отдельные произведения данной жанрово-тематической группы преданий получают легендарный характер. В-третьих, в качестве объектов культового поклонения в них выступают такие «священные» животные и птицы как конь, белый или черный баран, медведь, голубь, дикий гусь, что является общим для многих народов Европы и Азии. В-четвертых, в преданиях, основанных на мотиве «божественного предопределения» отчетливо проявляются как анимистические, так и тотемистические и фетишистические культы, в частности, культы металлических монет, сокровищ и т. д., которые выступают в тесной взаимосвязи с реальной историей народа, с его жизненными потребностями.

Таким образом, предания об историях сел и деревень северо-западного Башкортостана являются синтезом мифологических воззрений башкирского и татарского народов с их исторической памятью. Детальное освещение многих поднятых в статье вопросов требует коллективных усилий собирателей и исследователей устного народного творчества.

Литература

1. Телия В. Н. Вторичная номинация и её виды // Языковая номинация: виды наименований / ответственные редакторы Б. А. Серебrenников, А. А. Уфимцева. – Москва : Наука, 1977. – С. 129–221.
2. Киекбаев Дж. Г. Вопросы башкирской топонимики // Ученые записки Башкирского государственного педагогического института им. К. А. Тимирязева. – Вып. VIII, серия филологическая, № 2. – Уфа : [б. и.], 1956. – С. 230–247.
3. Шәкүр Р. З. Исемдәрҙә – ил тарихы; тикшеренеүҙәр, мәҡәләләр. – Өфө : Китап, 1993. – 256 с. (На башкирском яз.)
4. Шакуров Р. З. По следам географических названий: топонимия бассейна реки Демы. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1986. – 180 с.
5. Хисамитдинова Ф. Г. Башкирская ойконимия XVI–XIX вв. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1991. – 300 с.
6. Камалов А. А., Камалова Ф. У. Атайсал. – Өфө : Китап, 2001. – 544 с. (На башкирском яз.)

¹ Перевод с татарского языка на русский произведен автором статьи.

7. Асфандияров А. З. История сел и деревень Башкортостана и сопредельных территорий. – Уфа : Китап, 2009. – 744 с.
8. Урманче Ф. И. Проблемы национальной истории // Академик Мирфатых Закиев. К семидесятилетию / редакторы-составители Ф. И. Урманче, Х. Ш. Махмутов. – Москва : Инсан, 1998. – С. 85–131.
9. Криничная Н. А. Русская народная историческая проза : вопросы генезиса и структуры. – Ленинград : Наука, 1987. – 232 с.
10. Башкорт халык ижады. Риүәйәттәр, легендалар / төзөүсене, инеш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы Фәнүзә Нәзершина ; яуаплы редакторы Кирәй Мәргән. – Өфө : Башкортостан китап нәшриәте, 1980. – 414 с. (На башкирском яз.)
11. Башкирское народное творчество. Предания и легенды / составитель, автор вступительной статьи и комментариев Ф. А. Надршина ; ответственный редактор Л. Г. Бараг. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1987. – 573 с.
12. Ахметшин Б. Г. Горнозаводской фольклор Башкортостана и Южного Урала. – Уфа : Китап, 2001. – 288 с.
13. Башкортстан татарлары фольклоры. Риваятьләр, легендалар, мифологик хикәятләр, сөйләкләр / төзүче, кереш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы И. К. Фазлетдинов ; фәнни мөхәррире Ә. М. Сөләйманов. – Уфа : Китап, 2018. – 344 б. (На татарском яз.)
14. Башкортстан татарлары фольклоры. Көнбатыш һәм көньяк-көнбатыш районнар / төзүче, кереш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы И. К. Фазлетдинов ; фәнни редакторы К. М. Миңнуллин. – Казан : ТӘҺСИ, 2021. – 312 б. (На татарском яз.)
15. Башкортстан татарлары фольклоры. Төньяк һәм төньяк-көнчыгыш районнар / төзүче, кереш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы И. К. Фазлетдинов ; фәнни редакторы К. М. Миңнуллин. – Казан : ТӘҺСИ, 2021. – 296 б. (На татарском яз.)
16. Башкортстан татарлары фольклоры. Үзәк һәм төньяк-көнбатыш районнар / төзүче, кереш мәкәлә һәм аңлатмалар авторы И. К. Фазлетдинов ; фәнни редакторы К. М. Миңнуллин. – Казан : ТӘҺСИ, 2021. – 304 б. (На татарском яз.)
17. Урманче Ф. И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек : 3 томда. I т. (А–Г). – Казан : Мәгариф, 2008. – 303 б. (На татарском яз.)
18. Нәзершина Ф. А. Риүәйәт һәм легендаларза – халык тарихы. – Тулыландырылган басма. – Өфө : Китап, 2011. – 360 с. (На башкирском яз.)
19. Фазлетдинов И. К. Стәрлебаш районы татарлары риваятьләренә тарихи һәм мифологик нигезләре // Милли-мәдәни мирасыбыз: Башкортстан татарлары. Стәрлебаш. 1 нче кисәк / төзүче Н. Ш. Насыйбуллина ; фәнни мөхәррир И. И. Ямалтдинов. – 2 нче басма. – Казан : ТӘҺСИ, 2021. – Б. 406–435. (На татарском яз.)
20. Урманчеев Ф. И. Развитие татарского фольклора в контексте «Запад-Восток // Очерки по истории татарской культуры (в контексте «Запад-Восток») / под редакцией М. З. Закиева, Ф. И. Урманчеева, А. И. Садековой. – Казань : Фикер, 2001. – С. 300–348.
21. Татар мифлары: ияләр, ышанулар, ырымнар, фаллар, им-томнар, сынамышлар, йолалар. Беренче китап / Галимжан Гыйльманов хикәяләвендә. – Казан : Татарстан китап нәшрияты, 1996. – 388 б. (На татарском яз.)
22. Токарев С. А. Ранние формы религии и их развитие. – Москва : Наука, 1964. – 399 с.
23. Татар халык ижаты. Риваятьләр һәм легендалар / томны төзүче, кереш мәкәлә һәм искәртмәләргә язучы С. М. Гыйләжетдинов ; фәнни редакторы Х. Ш. Мәхмүтов. – Казан : Татарстан китап нәшрияты, 1987. – 368 б. (На татарском яз.)
24. Гилязутдинов С. М. Татарские исторические предания и легенды и их художественные особенности : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Казань, 2000. – 32 с.
25. Тайлор Э. Б. Первобытная культура / перевод с английского Д. А. Коропчевского ; предисловие и примечания А. И. Першица. – Москва : Гос. изд-во полит. лит-ры, 1989. – 576 с.
26. Урманче Ф. И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек : 3 томда. II т. (Д–С). – Казан : Мәгариф, 2009. – 343 б. (На татарском яз.)
27. Әхмәтйәнов К. Ә. Поэтик образлылык. Икенсе китап. – Өфө : Китап, 1994. – 192 с. (На башкирском яз.)

28. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. – Москва : Искусство, 1972. – 318 с.

29. Дмитриев С. В. Мотив подмены младенца в сказках, легендах, преданиях // Фольклор народов РСФСР : межвузовский научный сборник / ответственный редактор Л. Г. Барга. – Уфа: Изд-во Башкирского гос. ун-та, 1990. – С. 12–18.

References

1. Telia V. N. Secondary nomination and its types. In: Language nomination: types of names. Edited by B. A. Serebrennikov, A. A. Ufimtseva. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 129–221. (In Rus.)
2. Kiyekbayev J. G. Issues of Bashkir toponymy. In: Scientific notes of the Bashkir State Pedagogical Institute named after K. A. Timiryazev. Iss. VIII, philological series, no. 2. Ufa, 1956, pp. 230–247. (In Rus.)
3. Shakur R. Z. In the names – the land’s history: studies, articles. Ufa, Kitap Publ., 1993, 256 p. (In Bashkir)
4. Shakurov R. Z. Following the geographical names: toponymy of the Dema river basin. Ufa, Bashkir Publ. House, 1986, 180 p. (In Rus.)
5. Hisamitdinova F. G. Bashkir oikonymy of the XVI–XIX centuries. Ufa, Bashkir Publ. House, 1991, 300 p. (In Rus.)
6. Kamalov A. A., Kamalova F. U. The motherland of the fathers. Ufa, Kitap Publ., 2001, 544 p. (In Bashkir)
7. Asfandiyarov A. Z. History of villages and villages of Bashkortostan and adjacent territories. Ufa, Kitap Publ., 2009, 744 p. (In Rus.)
8. Urmanchev F. I. Problems of national history. In: Academician Mirfatykh Zakiev. To the seventieth anniversary. Editors-compilers F. I. Urmanchev, H. Sh. Makhmutov. Moscow, Insan Publ., 1998, pp. 85–131. (In Rus.)
9. Krinichnaya N. A. Russian folk historical prose: questions of genesis and structure. Leningrad, Nauka Publ., 1987, 232 p. (In Rus.)
10. Bashkir folk art. Lore and legend. Compiled, preface and commentary by F. A. Nadrshina; edited by Kirei Mergen. Ufa, Bashkir Publ. House, 1980, 414 p. (In Bashkir)
11. Bashkir folk art. Lore and legend. Compiled, preface and commentary by F. A. Nadrshina; edited by L. G. Barag. Ufa, Bashkir Publ. House, 1987, 573 p. (In Rus.)
12. Akhmetshin B. G. Mining folklore of Bashkortostan and the South Urals. Ufa, Kitap Publ., 2001, 288 p. (In Rus.)
13. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: legends, stories, oral stories. Compiled, preface and commentary by I. K. Fazludinov; edited by A. M. Suleimanov. Ufa, Kitap Publ., 2018, 344 p. (In Tatar)
14. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: Western and South-Western regions. Compiled, preface and commentary by I. K. Fazludinov; edited by K. M. Minnullin. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 312 p. (In Tatar)
15. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: Northern and North-Eastern regions. Compiled, preface and commentary by I. K. Fazludinov; edited by K. M. Minnullin. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 296 p. (In Tatar)
16. Folklore of the Tatars of Bashkortostan: Central and North-Western regions. Compiled, preface and commentary by I. K. Fazludinov; edited by K. M. Minnullin. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, 304 p. (In Tatar)
17. Urmanchev F. I. Tatar mythology. Encyclopedic dictionary. In three volumes. Vol. I: (A–D). Kazan, Magarif Publ., 2008, 303 p. (In Tatar)
18. Nadrshina F. A. In lores and legends – the history of the people. Expanded edition. Ufa, Kitap Publ., 2011, 360 p. (In Bashkir)
19. Fazludinov I. K. Historical and mythological foundations of Tatar legends of Sterlibash district. In: National and cultural heritage: Tatars of Bashkortostan. Sterlibash. Part 1. Compiled by N. Sh. Nasibullina; edited by I. I. Yamaltdinov. 2nd ed. Kazan, Institute of Language, Literature and Art Publ., 2021, pp. 406–435. (In Tatar)
20. Urmanchev F. I. Development of Tatar folklore in the context of “West-East”. In: Essays on the history of Tatar culture (in the context of “West-East”). Edited by M. Z. Zakiev, F. I. Urmanchev, A. I. Sadekova. Kazan, Fiker Publ., 2001, pp. 300–348. (In Rus.)
21. Tatar myths: deities, beliefs, spells, omens, rituals. Book I. Compiled by G. Kh. Gilmanov. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1996, 388 p. (In Tatar)

22. Tokarev S. A. Early forms of religion and their development. Moscow, Nauka Publ., 1964, 399 p. (In Rus.)
23. Tatar folk art. Lore and legend. Compiled, preface and commentary by S. M. Gilyazutdinov; edited by H. Sh. Makhmutov. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1987, 368 p. (In Tatar)
24. Gilyazutdinov S. M. Tatar historical lore and legends and their artistic features. Abstract of the dissertation of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2000, 32 p. (In Rus.)
25. Tylor E. B. Primitive culture. Translated from English by D. A. Koropchevsky, foreword and notes by A. I. Pershits. Moscow, State Publ. House of Political Literature, 1989, 576 p. (In Rus.)
26. Urmancheev F. I. Tatar mythology. Encyclopedic dictionary. In 3 volumes. Vol. II: (D–S). Kazan, Magarif Publ., 2009, 343 p. (In Tatar)
27. Akhmedyanov K. A. Poetic imagery. Book II. Ufa, Kitap Publ., 1994, 192 p. (In Bashkir)
28. Gurevich A. Ya. Categories of medieval culture. Moscow, Iskusstvo Publ., 1972, 318 p. (In Rus.)
29. Dmitriev S. V. The motif of baby substitution in fairy tales, legends, lores. In: Folklore of the peoples of the RSFSR. Interuniversity scientific collection. Edited by L. G. Barag. Ufa, Bashkir State University Publ., 1990, pp. 12–18. (In Rus.)



В. Г. Григорьева

Амгинская детская школа искусств имени А. А. Черемных

ЭПИЧЕСКИЕ ПЕСНОПЕНИЯ В ИСПОЛНЕНИИ ОЛОНХОСУТА А. Г. АГАПОВА

Аннотация. Олонхо является образцом устной культуры народа саха. На протяжении многих веков импровизаторы-олонхосуты выработали собственные методы сказывания, позволившие сохранить и передать поколениям ценности поэтической и песенной культуры, которые стали предпосылкой для развития народного и профессионального искусства.

Основной целью исследования является изучение эпических песнопений в исполнении потомственного олонхосута А. Г. Агапова по экспедиционным материалам первого исследователя его творчества Э. Е. Алексеева. В соответствии с целью, определены следующие задачи: дополнить нотную литературу раннефольклорными образцами эпических песнопений; уточнить имеющиеся научные представления об интонационных, тембровых, ритмических особенностях приленской песенности. Актуальность работы заключается в изучении творчества А. Г. Агапова, как представителя приленской локальной группы. Транскрипции эпических песнопений (Кыыс Бэтиэнтин Куо, Таллан Мэнгия, Юрюнг Уолана, Тимир Чыыбыстаана, Уоруку Суоруку) в исполнении бологурского олонхосута А. Г. Агапова в якутском этномузыковедении представлены впервые.

Исследование проводилось по фрагментарным аудиозаписям А. Г. Агапова, которые он исполнил в олонхо «Алтан Сабарай богатырь». Автором работы выполнена транскрипция песенного источника. Поэтический текст расшифрован Ю. П. Борисовым. В исследовании использован структурно-типологический метод изучения. Аналитический подход обусловил сочетание анализа и обобщения основных интонационных, ритмических соотношений, тембровых особенностей эпических песнопений. Результатом исследования стало пополнение этнокультурного локального контекста в исполнении А. Г. Агапова, что является важным и необходимым для практической работы в освоении исполнителями сложного песенного искусства персонажей олонхо.

Ключевые слова: эпос; якутское этномузыковедение; Эдуард Алексеев; Алексей Агапов; Алтан Сабарай богатырь; эпические песнопения; горловое пение; кылысах; фальцетный призыв; лейтмотив.

V. G. Grigorieva

A. A. Cheremnykh Amga Children's Art School

Epic chants performed by olonkhosut A. G. Agapov

Abstract. Olonkho is an example of the oral culture of the Sakha people. Over the course of many centuries, olonkhosut improvisers developed their own methods of epic storytelling, which made it possible to preserve and pass on to generations the values of poetic and song culture, which became a prerequisite for the development of folk and professional art.

© Григорьева В. Г., 2023

© Grigorieva V. G., 2023

ГРИГОРЬЕВА Виктория Георгиевна – кандидат искусствоведения, преподаватель фортепиано, концертмейстер Муниципального бюджетного учреждения дополнительного образования «Амгинская детская школа искусств имени А. А. Черемных», Амга, Россия. E-mail: grigfolk@mail.ru

GRIGORIEVA Victoria Georgievna – Candidate of Art History, piano teacher, concertmaster, A. A. Cheremnykh Amga Children's Art School, Amga, Russia. E-mail: grigfolk@mail.ru

The main purpose is to study epic chants performed by the hereditary olonkhosut Alexey Agapov based on the expedition materials of the first researcher of his work Eduard Alekseev. In accordance with the goal, the following tasks are defined: to supplement musical literature with early folklore samples of epic chants; to clarify the existing scientific ideas about the intonational, timbre, rhythmic features of the Lena-area song. The relevance of the work is in the study of the work of Alexey Agapov, as a representative of the Lena-area local group. Transcriptions of epic chants (Kyys Betientin Kuo, Tallan Mengia, Yuryung Uolan, Timir Chyybystaan, Uoruku Suoruku) performed by the Bologur olonkhosut Alexey Agapov are presented in Yakut ethnomusicology for the first time.

The study was conducted on the basis of fragmentary audio recordings by Alexey Agapov, which he performed in the olonkho *Altan Sabarai bogatyr* (Copper Sabarai Bukhatyyr). The author of the work performed a transcription of the song source. The poetic text was deciphered more adequately by Yuri Borisov. The study used the structural-typological method of study. The analytical approach led to a combination of analysis and generalization of the main intonational, rhythmic relationships, timbre features of epic chants. The result of the study was the replenishment of the ethno-cultural local context performed by Alexey Agapov, which is important and necessary for practical work in mastering the complex song art of olonkho characters by performers.

Keywords: epic; Yakut ethnomusicology; Eduard Alekseev; Alexey Agapov; Altan Sabarai bogatyr; epic chants; throat singing; kylsakh; falsetto phonation; leitmotif.

Введение

Первые слуховые нотировки эпического интонирования якутов были сделаны в середине XIX в. исследователем Арктики А. Ф. Миддендорфом и политическим ссыльным, в последующем известным исследователем В. Л. Серошевским [1, с. 26]. Единственная нотная запись А. Ф. Миддендорфа представлена мелодией в стиле *дьиэрэтии ырыа* (возвышенное пение) длиной в 11 тактов [2, с. 27].

В 1901–1902 гг. четыре песни из олонхо «Ого Тулаайах» («Оҕо Тулаайах») были записаны участником Джезуповской экспедиции Музея естественных наук (Нью-Йорк) политическим ссыльным В. И. Иохельсоном с применением фонографа. Записи Иохельсона (4 валика) в настоящее время хранятся в Институте русской литературы (Пушкинский Дом) Российской академии наук в Санкт-Петербурге. Два песенных эпизода этих записей, сохранившихся в более удовлетворительном техническом состоянии, в 1965 г. были нотированы и опубликованы Э. Е. Алексеевым [3, с. 21–24].

С середины 1930-х гг. начинается исследовательская работа по собиранию и изучению якутской песни и эпических песнопений М. Н. Жирковым [4], Н. И. Пейко, И. А. Штейнманом [5, с. 84–90].

С 1960-х гг. ладоинтонационная сфера якутской эпической песенности исследуется музыковедами С. А. Кондратьевым, Э. Е. Алексеевым, Н. Н. Николаевой, Г. Г. Алексеевой, Ю. И. Шейкиным, А. П. Решетниковой, В. С. Никифоровой, А. С. Ларионовой, В. Г. Григорьевой, А. Д. Татариновой.

Однако, как справедливо отмечает А. С. Ларионова, музыкальная часть якутского эпоса изучена в меньшей степени [6, с. 92], и транскрипций эпических песнопений олонхо существует немного, если сравнить с количеством олонхосутов в республике, аудиозаписи которых имеются в фондах Национальной вещательной компании «Саха», исследовательских и семейных архивах.

Российский музыковед Э. Е. Алексеев внес неоценимый вклад в изучение и сбор аудиоматериалов амгинских олонхосутов У. Г. Нохорова [1; 3] и А. Г. Агапова [7].

Импровизатор-олонхосут Агапов Алексей Григорьевич (8.03.1922 – 25.08.1988) был родом из с. Болугур Амгинского улуса. С 1940 г. он работал в геологической нефтяной экспедиции, находившейся между Болугуром и Покровкой. Сначала водовозом, рабочим и до марта 1943 г. старшим буровым рабочим (освобожден в связи с ликвидацией нефтеразведки). В этом же году

Алексей Григорьевич был назначен бригадиром полеводческой бригады. В 1944–1949 гг. работал председателем правления колхоза «Красная звезда» («Сырдык сулус») в Болугуре. В 1949 г. вступил в ряды коммунистической партии. В 1950 г. А. Г. Агапов назначается председателем исполкома Болугурского наследного совета. С апреля 1952 г. работал в Майском наслеге. Затем молодая семья Агаповых переехала в Амгу, где Алексей Григорьевич трудился в учреждениях Амгинского наслега.

А. Г. Агапов как сказитель знал несколько олонхо: «Учар Боотур, рожденный в средоточии великого Срединного мира и выросший как нырковая утка» («Улуу дойду Улай кизлигэр умсаах кус курдук улан-дыйан улааппыт Учар Боотур»); «Кучерявопалый Ботуола Бёгё, имеющий крепкого вороного коня и не знавший поражения в Срединной земле» («Буордаах ырайга буолабын биэрбэтэх Модьу хара агтаах буулаба будьуру баттах Ботуола Бёбё»); «Алтан Сабарай богатырь» («Алтан Сабарай бухатыыр»).

За добросовестный труд на протяжении многих лет А. Г. Агапов поощрялся грамотами колхоза, учреждений, ведомств. Комитетом профсоюза Якутского Совета народного хозяйства в апреле 1963 г. был удостоен звания «Ударник коммунистического труда».

В 1958 г., с 25 июля по 4 августа, студент III курса Московской консерватории имени П. И. Чайковского Эдуард Алексеев приехал в творческую командировку в Амгинский район, с целью изучения песенной культуры района – для записи якутских народных песен и песнопений олонхо. Его сопровождала и помогала вести записи в дневнике студентка II курса Якутского музыкально-художественного училища Ольга Иванова (в последующем известная мелодистка и певица О. П. Иванова-Сидоркевич).

«За время командировки нами было наезжено по Амгинскому району около 450 километров. И произведены записи от 13 народных певцов. Всего записано около 150 песен. Большая часть этих песен, с моей точки зрения, представляет значительный интерес. Средством записи был магнитофон Днепр-8, транспортным средством – мотоцикл М-72», – пишет в дневнике Эдуард Ефимович [7, с. 1].

В результате этой командировки Э. Е. Алексеев записал от А. Г. Агапова фрагменты песнопений олонхо «Алтан Сабарай богатырь», народные песни «Колхозник Иннокентий» («Холкуостаах Лэгэнтэй»), «Кукушка» («Кэбэ»), небное исполнение «Хыт-тыа, хыт-тыа» («һыт-тыа, һыт-тыа») и танцевальный напев [7, с. 23–24].

Впоследствии выдающийся этномузыковед, доктор искусствоведения Э. Е. Алексеев (ученик профессора Л. А. Мазеля) провёл множество обширных полевых исследований традиционной музыки коренных народов Сибири и других республик бывшего Советского Союза. Его многие работы посвящены теоретическим проблемам лада, мелодической интонации, тембра и нотной записи фольклорного творчества. Многие годы Эдуард Ефимович был председателем фольклорной комиссии Союза советских композиторов. Занимал должность заведующего кафедры общей теории фольклора в Государственном институте искусствознания в Москве.

В 1997–2021 гг. Э. Е. Алексеев работал в Международном институте в Бостоне (США). В мае 2017 г. Эдуард Ефимович по просьбе автора статьи отправил аудиозаписи А. Г. Агапова и отредактированный им в 2009 г. дневник-отчет командировки. Продолжительность записи присланных 40 аудиофайлов олонхо «Алтан Сабарай богатырь» составляет 34 минуты. В двух аудиофайлах песнопения отсутствуют.

Э. Е. Алексеев о содержании аудиозаписей сообщил также следующее: «Что касается агаповского олонхо, то отрывки из него Вы можете услышать в якутской Коллекции Гарвардского университета¹. Записи от Агапова – на плёнках Reel AWM RL 16285, Reel AWM RL 16286 и Reel AWM RL 16287. Какие Вам интересны в первую очередь? Думаю, что это Reel AWM RL 16286 (олонхо Altan Sabarai bukhatyyr). <...>. Буду очень рад, если Вам удастся разобраться с

¹ Персональный сайт Э. Е. Алексеева. URL: <http://oasis.lib.harvard.edu/oasis/deliver/~mus00023>

этой записью и извлечь из неё ценные фрагменты. Записи можно услышать на моем сайте» [8].

Фрагменты олонхо «Алтан Сабарай богатырь»

В уникальных аудиозаписях исполнительского искусства потомственного олонхосута А. Г. Агапова, произведенных и сохраненных благодаря Э. Е. Алексееву, можно выявить характерные интонационно-ритмические и тембровые особенности персонажей олонхо «Алтан Сабарай богатырь».

Поэтический текст расшифрован и переведен на русский язык старшим научным сотрудником Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова Ю. П. Борисовым. Необходимо отметить, для поэтической организации лейтмотивов эпических песнопений Юрий Петрович придерживался приема ассонанса, например, в песнопении богатыря Нижнего мира Таллан Мэнгия (рис. 2). Транскрипция песнопений выполнена В. Г. Григорьевой.

В текстовой записи олонхо «Алтан Сабарай богатырь» обнаружено 19 эпических персонажей трех миров. По коротким фрагментам дневника можно предположить, что речь идет о традиционной сюжетной теме, характерной для классических образцов. Это сватовство богатыря Срединного мира Алтан Сабарая к Кёмюс Чёмчюэкэйдээн Куо (Көмүс Чөмчүөкэйдээн Куо), происходящее на фоне схваток с персонажами Нижнего мира.

Музыкально-песенный фольклор саха реализуется в четырех самобытных вокальных стилях: *дьиэрэтии ырыа* (возвышенное пение), *дэгэрэн ырыа* (размеренное пение), *уйулга ырыа* (самоуглубленное пение) и *кутуруу* (шаманское камлание). Каждый из них дифференцирован по типам интонирования, способам звукоподачи и является типичным для определенных жанров [9, с. 151–153].

Последователь устных традиций импровизатор А. Г. Агапов исполнил свои эпические песнопения в двух первых стилях якутского музыкального искусства – *дьиэрэтии* и *дэгэрэн*. В первом стиле поют персонажи Срединного и Верхнего мира – богатыри, невеста, братья, сестры и др. В стиле *дэгэрэн ырыа* А. Г. Агапов исполнил уникальное песнопение коня. Представители Нижнего мира прозвучали в манере пародийного пения, основанного на искаженном интонировании стилей *дьиэрэтии*, *дэгэрэн* или «пения наизнанку» (*тиэрэ хоһуйан ыллааһын*) [10, с. 78–79]. Олонхосуты, при исполнении песнопений отрицательных персонажей поют развязно, превеличенно устрашающе.

Звуковысотность агаповских песнопений подчинена двум принципам мелодической организации. Это – олиготонные (амбитус не шире терции), хазматонные (интервалы в пределах большой сексты) и напевы, в которых сочетаются оба вида.

Из-за отсутствия объемных аудиозаписей не было возможности определить как конкретную сюжетную линию повествования, так и композиционную драматургию эпического песнопения, которая базируется на принципе органичного конструирования формообразующей структуры, состоящей из нескольких разделов (вступление, разные по содержанию эпизоды-разделы и заключительная каденция).

Важную роль в исполнительском искусстве олонхосутов играет функция зачинных слов – лейтмотивов, выполняющих опознавательную, различительную роль персонажей. Далее рассмотрим интонационно-ритмические, тембровые характеристики пяти фрагментов олонхо «Алтан Сабарай богатырь». Функциональные истоки песнопений выявлены через изменчивые опорно-линейные устои звукоряда.

Фрагмент № 1:

– Дьэ буо! Көр субу, тугуй?!
Тоорумтуйбут бытыктаах,
Дорьоонноох сагалаах
Тойон убайкаам барахсан
Алтан Сабарай бухатыыр,
Тон хаан күөнгэр
Дорообо буолуохтун!

– Джэ буо! Көр субу, что это?!
С пробивающимися усами,
С громким голосом
Старший брат мой господин
Алтан Сабарай богатырь,
Холодному телу твоему
Пусть будет мое здравствуй!



Рис. 1. Песнопение девушки Кыыс Бэтиэнтин Куо.

В тембровом отношении лейтмотиву героини – сестры Алтан Сабарая присущ прием с использованием двух видов *кылысах* – горловое, с применением фальцетного призвука и вибрирующее (в народе называемое *ийэ кылысах*). Своеобразной ритмической особенностью лейтмотива – Дьэ буо! Көр субу, тугуй?! ‘Джэ буо! Көр субу, что это?!’ является чередование дуольного распева с триольным. Характер песнопения передает смятенное состояние сестры, обращающейся за помощью к брату.

В напеве наблюдается процесс постепенного расширения диапазона *f-h*. Встречаются трионовые скачки, от верхнего к нижнему опорному тону. В звеньях-мотивах триольный распев слогонот становится более активным ритмообразующим элементом.

Фрагмент № 2:

– Ахультаан, ахультаан!
 Аар-дьяалы оџолор,
 Аар-дьяалы оџолор!
 Көр эрэ субун,
 Көр эрэ субун!
 Дьэ эрэ,
 Баһыттан атабар дылы
 Үрүң көмүс тангастаах
 Үтүө киси барахсан,
 Тонг күөңгэр
 Дорообо буолуохтун!

– Асультаан, асультаан!
 Аар-джаалы ребятишки,
 Аар-джаалы детишки!
 Смотрите-ка на это,
 Смотрите-ка на это!
 Ну ка,
 С самой головы до пяток
 В серебряной одежде
 Доброму человеку,
 Холодному телу твоему
 Пусть будет мое здравствуй!

А - ху - ль - а - тан, а - ху - ль - а - тан!

А - ар - дьяа - лы о - џо - лоор, А - ар - дьяа - лы о - џо - лоор

Кө - р э - рэ су - бун, кө - р э - рэ су - бун!

Дь - э э - рэ! Ба - һы - ттан а - та - бар

ды - - - - - лы

Ү - рүң кө ³ - мүс та - на - с - таах

Ү - түө ки ³ - си ба - ра - х - сан

Тонг күөң - нэр до - роо - бо бу - о - лу - ох - тун!

Рис. 2. Песнопение богатыря абаасы Таллан Мэнгия.

Данный фрагмент представляет собой образец эпического песнопения богатыря Нижнего мира – абаасы Таллан Мэнгия (Таллан Мэнгийэ), намеревающегося жениться на Юрюнг Ююкэйдээн Куо, исполненный в стиле *дэгэрэн ырыа*, но в манере «пения наизнанку». Интонационно-ритмическая особенность проявилась в мало изменяющейся мелодии и повторяющейся ритмоформуле. Главная структурная особенность *дэгэрэн ырыа* связана с «вопросо-ответным» построением мелодической фразы. Стиховое сложение песни, типичное для якутской народной поэзии – это наиболее часто встречающийся хореический семисложник, реализующийся в мелодике разных функциональных назначений. В песнопении Таллан Мэнгия ритмоформула напева также зависит от распева слогоритмических единиц. Распев слога не превышает трех звуков в триольных группировках.

Структура «вопрос-ответ» наблюдается и в положении «вопрос, вопрос - ответ, ответ». Например, с первого по четвертый такты. С шестой строки закрепляется структура «вопрос-ответ».

Диапазон в отличие от других песнопений расширился до малой септимы *Ais – gis*. Окончание фраз на самом нижнем устое также является характерной чертой для песнопений посыльных юношей.

Фрагмент № 3:

– Дьэ, көр субу тугун!
Дьэ диибин,
Бу ким хайа
Ыйынна дии
Сатыыр диир буолаххына,
Үгэрдээх Тойон
Кыра, оччугуй уола буолбут ...

– Джэ, көр субу, что это?
Ну говорю,
Если станешь
Спрашивать мол,
Кто это меня потревожил
Господина, к которому молятся,
Младшим, последним сыном являющийся ...

Рис. 3. Песнопение богатыря Юрюнг Уолана.

Индивидуальной чертой изучаемого песнопения Юрюнг Уолана (Үрүң Уолан) стала восходящая полутоновая альтерация первых трех звуков в слове *Дьэ* ‘Джэ’, прозвучавшая в мелодической цепочке *A – Ais – H, cis*. Тембровый окрас в фрагменте проявился в двух видах *кылысах*. В лейтмотиве максимальный распев одного слога отразился в квинтоли.

Повествовательные интонации напева прозвучали в тритоновом диапазоне от *A* – *dis*. С третьей строки заметны минимальные опевания слогов. Исключение составили триольные распевы двух слогов.

Характер неустрашимого богатыря проявился в некоторой речитативности, связанной с обладающей устойчивостью нижнего опорного звука *A*.

Фрагмент № 4:

– Ар-дбаалытын,
Көр эрэ, көр эрэн!
Туустай Баай Тойон,
Тумара Баай эмээхсин
Төрүөхтэн аччыгый уоллара ...

– Ар-джаалытын,
Көр эрэ, көр эрэнг!
Туустай Баай Господина,
Тумара Баай старухи
Младший сын родной ...

Аа - дбаа - лы - тын,
Көр э - рэ, көр э - рэн
Туу - стай Ба - ай То - йон,
Ту - ма - ра Ба - ай Хо - тун
Тө - рүөх - тэн а - ччы - гы - й уол - ла - ра

Рис. 4. Песнопение богатыря абаасы Тимир Чыбыбстаана.

Во фрагменте Тимир Чыбыбстаана сказитель искусно реализовал один из основных тембровых элементов песнопения богатырей Нижнего мира – подъем и сброс звука. В данном образце это проявилось от основной ступени *H* к *des* и обратно. Звуковысотный сброс последних звуков каждой фразы от *cis* и *H* возможен на весьма широкий интервал – октаву. Мелодический контур фрагмента прозвучал в пределах малой терции. Для ритмического рисунка характерно

преобладание  и . Триольный распев слога присутствует

только в лейтмотиве.

Фрагмент № 5:

– Дом, дом ини, дом ини!
Уруй, уруй!
Дом ини, дом ини!
Көр эрэ, субунг!
Унун, көр эрэ!

– Дом, дом ини дом, дом ини,
Уруй, уруй!
Дом ини, дом ини!
Көр эрэ, субунг!
Длинный, смотри-ка!

Рис. 5. Песнопение удаганки Уоруку Суоруку.

Песнопение удаганки Уоруку Суоруку в аудиозаписи, как и многие предшествующие, к сожалению, не имеет продолжения, поэтому фрагмент представлен только мотивами лейтмотива, которых оказалось несколько. Наиболее традиционными словами удаганок являются *Дьэ буо!* ‘Джэ буо’ или *Дом ини, дом ини!*, созвучные ударам в бубен. Однако здесь сказитель применил другие слова для удаганки – *Уруй, уруй!* <...> *Көр эрэ* ‘Уруй, уруй!’ <...> *Смотри-ка*’.

Вероятно, для усиленного привлечения внимания духов и окружающих удаганок были напевы всевозможные варианты. Частое использование восходящей кварты *es – as*, усиливает призывный характер фрагмента. Особенную активность персонаж проявляет в словах *Дом ини дом*. Интонационное развитие характеризуется «покачивающимся» единым ладоинтонационным движением в лейтмотиве от *es – g, es – f*, в третьем такте *es – g – g – es*.


Распев одной слоги ноты достиг шести и девяти звуков с применением *кылысах* в различных ритмических группировках. Также встречаются триольные одноуровневые распевы на нижнем опорном устое.

Заключение

Анализ фрагментов эпических песнопений олонхо «Алтан Сабарай богатырь» в исполнении олонхосута А. Г. Агапова позволил выявить следующие факты, а также интонационно-ритмические и тембровые особенности:

- наличие напевов персонажей трех миров – Верхнего, Срединного, Нижнего;
- олонхосут-импровизатор использует два вида горлового пения: вибрато в *ийэ кылысах* и *кылысах* с фальцетным призвуком;
- своеобразные особенности каждой группы персонажей Верхнего, Срединного, Нижнего миров различаются характерными традиционными лейтмотивами;

- единство мелодической линии проявилось: в персонажах Срединного мира в диапазоне от тритона до малой септимы, в песнопениях Нижнего мира в пределах октавы;
 - интонационное развитие напевов характеризуется не только устойчивым ладотональным движением, но чаще всего с альтерационными изменениями;

- достаточно частое применение ритмического рисунка  и триолей;

- размеренная ритмика напева эпической удаганки Уоруку Суоруку совмещена с переменным размером – 7/4 - 8/4 - 3/4 - 13/8 и т. д.;

- частое сочетание в песнопениях дуольных и триольных распевов слогонот, присущее приленской песенной локальности.

В данной работе представлено всего пять из четырнадцати нотированных характерных фрагментов аудиозаписей, но можно предположить, что при полной нотации всех 38 аудиозаписей диапазон эпических песнопений в исполнении А. Г. Агапова может быть значительно расширен.

Уникальные эпические песнопения в исполнении А. Г. Агапова, сохраненные благодаря экспедиционным записям этномузыковеда Э. Е. Алексеева и О. П. Ивановой, несомненно послужат научным, практическим материалом для исследователей, олонхосутов и исполнителей олонхо.

Литература

1. Алексеев Э. Е. Проблемы формирования лада (на материале якутской народной песни). – Москва : Музыка, 1976. – 283 с.
2. Решетникова А. П. Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбилийэ : Якутский героический эпос. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма, 1993. – С. 26–69. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
3. Алексеев Э. Е., Николаева Н. Н. Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1981. – 100 с.
4. Разрозненные тексты сборника «100 якутских народных песен» М. Н. Жиркова // Архив Исторического зала НБ РС (Я). – Фонд «Архивные материалы М. Н. Жиркова». – Папка № 11. – 240 л.
5. Пейко Н. И., Штейнман И. А. О музыке якутов // Советская музыка. – 1940. – № 2. – С. 84–90.
6. Ларионова А. С. История развития нотной записи напевов якутского героического эпоса олонхо // Вестник Северо-Восточного федерального университета. Серия Эпосоведение. – 2020. – № 2 (18). – С. 90–97. – DOI : 10.25587/t5001-0230-0509-h
7. Отчет фольклорной экспедиции 1958 года в Амгинском районе / редактор Э. Е. Алексеев (1990 г.) // Архив Э. Е. Алексеева. – 65 с.
8. О судьбе олонхо (Эдуард Алексеев. Персональный сайт). – URL : <http://eduard.alekseyev.org/video12.html> (дата обращения : 05.04.2023)
9. Григорьева В. Г. Эпические и песенные традиции саха в творческом наследии У. Г. Нохсорова. – Новосибирск : Наука, 2023. – 256 с.
10. Алексеева Г. Г. От фольклора до профессиональной музыки. – Якутск : Кн. изд-во, 1994. – 160 с.

References

1. Alekseev E. E. Problems of mode formation (based on the Yakut folk song). Moscow, Muzyka Publ., 1976, 283 p. (In Rus.)
2. Reshetnikova A. P. Music of the Yakut olonkho. In: Kyys Debiliye: Yakut heroic epic. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, pp. 26–69. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Rus.)
3. Alekseev E. E., Nikolaeva N. N. Samples of the Yakut song folklore. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1981, 100 p. (In Rus.)
4. Scattered texts of the collection “100 Yakut folk songs” by M. N. Zhirkov. In: Archive of Historical hall of the National library of the Republic of Sakha (Yakutia). Archive materials of M. N. Zhirkov. Folder no. 11, 240 s. (In Rus.)

5. Peiko N. I., Steinman I. A. On the music of the Yakuts. *Soviet Music*. 1940, no. 2, pp. 84–90. (In Rus.)
6. Larionova A. S. History of the development of musical record of the tunes of the Yakut heroic epic olonkho. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, no. 2, pp. 90–97. DOI: 10.25587/t5001-0230-0509-h (In Rus.)
7. Report of the 1958 folklore expedition to the Amga District. Edited by E. E. Alekseev (1990). In: Archive of E. E. Alekseev. 65 p. (In Rus.)
8. About the destiny of the Olonkho (Eduard Alekseev. Personal site). URL: <http://eduard.alekseyev.org/video12.html> (accessed: April 5, 2023). (In Rus.)
9. Grigorieva V. G. Epic and song traditions of the Sakha in the creative heritage of U. G. Nokhsorov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2023, 256 p. (In Rus.)
10. Alekseeva G. G. From folklore to professional music. Yakutsk, Book Publ. House, 1994, 160 p. (In Rus.)

УДК 398.5(=512.513)

DOI 10.25587/SVFU.2023.16.84.006

**В. В. Миндибекова**

Институт филологии СО РАН

МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ОБРЯДОВЫХ БЛАГОПОЖЕЛАНИЙ ХАКАСОВ

Аннотация. Статья посвящена изучению мифологической основы обрядовых благопожеланий хакасов конца XIX в. из коллекций Н. Ф. Катанова. Целью работы является изучение устойчивых поэтических формул в обрядовых благопожеланиях хакасов. Исходя из поставленной цели, необходимо решить задачи классификации обрядовых благопожеланий, выявления мифологических представлений и поэтико-стилистических особенностей. Актуальность темы исследования обусловлена недостаточной разработанностью обрядовой поэзии в хакасской фольклористике. Теоретическая база обрядового фольклора хакасов требует углубленного изучения, а классификация жанров обрядового фольклора относится в сибирской фольклористике к одной из важнейших. На основе дневниковых записей, отчетов и публикаций Д. Г. Мессершмидта, М. А. Кастрена, В. В. Радлова и др. исследователей рассматривается история собирания и изучения обрядового фольклора. В работе использованы сравнительно-исторический и описательный методы, обзор научной литературы.

Рассмотрены мифологические мотивы и семантика образов божеств и духов-хозяев. К Верхнему миру относятся божества Худай, Ымай-Иче, Ах Чайаан. В Среднем мире обитают духи-хозяева гор, воды, огня. В Нижнем мире обитают демонологические существа *эрлики* и *айна-чиктер* во главе с Ирлик-ханом. Определяется функциональное назначение персонажей. Поэтико-стилистические средства отражают специфические черты мифологического мышления древних людей. Поэтика благопожеланий хакасов богата эпитетами, сравнениями, метафорами. Сохранилось бытование в стихотворной форме, а также различные виды аллитерации.

В связи с подготовкой тома «Обрядовая поэзия хакасов» в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» начаты сбор и изучение материалов по обрядовому фольклору хакасов. Таким образом, в настоящее время в изучении обрядового фольклора начался новый активный исследовательский этап.

Ключевые слова: обрядовый фольклор хакасов; культовая обрядовая поэзия; мифопоэтика; мифопоэтические образы; благопожелания; благословения; обряды; обычаи; *алгас*; диалект.

V. V. Mindibekova

Institute of Philology SB RAS

The mythological basis of the ritual benevolence of the Khakas

Abstract. The article is devoted to the study of the mythological basis of the Khakas ritual well-wishes from the collections of Nikolay Katanov at the end of the 19th century. The aim of the work is to study the stable poetic formulas in the ritual benedictions of the Khakas. Proceeding from the set aim, it is necessary to solve the tasks of systematization and classification of the ritual well-wishes, revealing mythological representations and

© Миндибекова В. В., 2023

© Mindibekova V. V., 2023

МИНДИБЕКОВА Валентина Виссарионовна – кандидат филологических наук, научный сотрудник Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0003-1093-3106. E-mail: mindibekova@ngs.ru

MINDIBEKOVA Valentina Vissarionovna – Candidate of Philological Sciences, Institute of Philology, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0003-1093-3106. E-mail: mindibekova@ngs.ru

poetic and stylistic features. The relevance of the topic of the research is due to the insufficient development of ritual poetry in Khakas folkloristics. The theoretical basis of Khakas ritual folklore requires in-depth study, and the classification of ritual folklore genres belongs to one of the most important in Siberian folkloristics. Based on diaries, reports and publications by Daniel Messerschmidt, Mathias Kastren, Vasiliy Radlov and other researchers, the history of collecting and studying ritual folklore is examined. Comparative-historical and descriptive methods, review of scientific literature are used in the work.

The mythological motifs and semantics of images of deities and spirits-masters are considered. To the Upper world belong deities Hudai, Ymai-Iche, Akh Chayaan. The Middle world is inhabited by spirits-masters of mountains, water and fire. The Lower world is inhabited by demonological beings *erliks* and *aina-chikter* led by Irlik-khan. The functional purpose of the characters is defined. Poetic and stylistic means reflect the specific features of mythological thinking of the ancient people. The poetics of Khakas benedictions is rich in epithets, comparisons and metaphors. The poems are preserved in verse form, as well as various types of alliteration.

In connection with the preparation of the volume "Rite poetry of Khakas" in the series "Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East", the collection and study of materials on ritual folklore of Khakas has begun. Thus, at present, a new active research stage in the study of ritual folklore has begun.

Keywords: Khakas ritual folklore; cult ritual poetry; mythopoetics; mythopoetic images; benedictions; blessings; rites; customs; *algas*; dialect.

Введение

Алгасы – благопожелания хакасов, являются неотъемлемой частью обрядов и шаманских камланий. В них содержатся призывы и просьбы о помощи, содействии, благословения, напутствия. Целью данной работы является изучение мифологической основы обрядовых благопожеланий хакасов. Исходя из поставленной цели, необходимо решить задачи классификации обрядовых благопожеланий, выявления мифологических представлений и поэтико-стилистических особенностей.

Материалом нашего исследования послужили коллекции Н. Ф. Катанова. Он записал культовую поэзию бельтиров, сагайцев и качинцев в Минусинском округе Енисейской губернии. От шаманов были записаны молитвы-благопожелания и обращения к *От ине* 'духу-хозяйке огня', *таг ээзи* 'духу-хозяину гор', *суг ээзи* 'духу-хозяину рек', *иб ээзи* 'духу-хозяину дома', *ызыл* 'священным духам-покровителям коней'. Благословения-*алгасы*, адресованные конкретным боже-ствам и духам-хозяевам (горному духу, духу воды, духу-покровителю домашнего скота: коней, коров и овец), были записаны у бельтиров. Благословения огня и воды отмечены у качинцев. Тексты обрядовой поэзии хакасов были опубликованы в «Образцах народной литературы тюркских племен» [1; 2].

Первые этнографические записи текстов появились в первой половине XVIII в. Это были комментирующие материалы, представленные в историко-этнографических трудах исследователей в целях показа выразительности и своеобразия народнопоэтического мышления. Исследование древней культуры народов Южной Сибири началось в XVIII в. В 1735 г. Д. Г. Мессершмидт в полевом дневнике сделал этнографические записи о языке, религиозных верованиях качинцев, кызыльцев и койбалов. Этнографические описания культуры и быта оставили И.-Г. Георги (1799), П.-С. Паллас (1788). Находившийся в Сибири в 1845–1849 гг. финский ученый М. А. Кастрен отметил бытование героического эпоса у койбал, а также дал толкования мифологическим персонажам Худай, Эрлик-хан, *айна*. В истории сбора и изучения хакасского фольклора XVIII в. был периодом накопления материала, и труды европейских ученых-путешественников подготовили почву для последующих исследователей. В этнографической работе Е. К. Яковлева систематизированы общественные и родовые моления [3].

В 1920–1930-е гг. ценный материал по этнографии, языку и фольклору тюрков Саяно-Алтая был собран Н. П. Дыренковой [4]. Л. П. Потапов провел классификацию общественных молений в начале XX в. [5, с. 189].

Планомерную работу по сбору фольклорного материала проводили научные сотрудники Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (далее – ХакНИИЯЛИ) М. И. Боргояков, В. И. Доможаков, У. Н. Кирбижекова, В. Е. Майногашева, К. М. Патачаков, Т. Г. Тачеева, П. А. Трояков, Д. И. Чанков, значительно пополнившие фонд обрядовой поэзии хакасов. Хакасские писательницы Г. Г. Казачинова и В. К. Татарова опубликовали благословительные гимны-*алгасы*, записанные Н. Ф. Катановым, в книгах «Золотая книга» [6] и «Толкование снов, благословения, загадки, пословицы, поговорки: извлечения» [7].

Комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция Института филологии (далее – ИФЛ) СО АН СССР и ХакНИИЯЛИ состоялась в 1984 г. Следующая комплексная фольклорно-этнографическая экспедиция ИФЛ СО РАН, Новосибирской государственной консерватории (далее – НГК) им. М. И. Глинки и ХакНИИЯЛИ была предпринята в 2001 г. В 2005 г. сотрудники сектора фольклора ИФЛ СО РАН и НГК им. М. И. Глинки выезжали в Орджоникидзевский район Хакасии с целью изучения фольклорных традиций хакасов-кызыльцев. В 2020–2022 гг. были зафиксированы образцы обрядовой поэзии в Аскизском, Бейском и Таштыпском районах.

Отдельные материалы по обрядовому фольклору хакасов изданы В. Е. Майногашевой: «Хакасские сказители и певцы. Очерки, эссе о некоторых мастерах фольклора» [8] и «Хакасская народная детская поэзия» [9].

Важное значение имеют труды сибирских ученых Н. А. Алексева «Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири» [10], В. Я. Бутанаева «Традиционная культура и быт хакасов» [11], «Хакасско-русский историко-этнографический словарь» [12], В. А. Бурнакова «Фетиши – тёсы в традиционном мировоззрении хакасов (конец XIX – середина XX века)» [13], Л. С. Ефимовой «Якутский алгыс: специфика жанра, поэтика» [14], Н. Р. Ойноктиновой «Поэтика шаманского текста, посвященного божеству Алтай-Кудай, в записи А. В. Анохина» [15, с. 71–78], «Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты» [16], «Мифологический словарь алтайцев» [17], Ж. М. Юша «Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика» [18], «Шаманская мифология тувинцев: сюжетно-тематический фонд нарративов» [19] и др. Жанр обрядовой поэзии хакасов в материалах Н. Ф. Катанова рассмотрен в статье В. В. Миндибековой [20, с. 42–52]. Отдельных монографических работ, посвященных жанру благопожеланий хакасов, в настоящее время нет.

Традиционные поэтические формулы *алгас*

Хакасские обряды сопровождались словесным исполнением *алгас* ‘благопожеланий, заклинаний, благословений’. Обрядовая поэзия, записанная Н. Ф. Катановым, снабжена этнографическим описанием проводимых ритуалов, атрибутов, используемых при проведении обрядов, действий, производимых шаманами, и их заклинаний, обращенных к божествам и духам-хозяевам местностей.

Композиция поэтических формул состоит из: 1) обращения, 2) угощения, 3) просьбы. Ж. М. Юша в своем исследовании отметила: «Композиция любого произведения обрядовой поэзии обусловлена его прагматическим характером, связью с ритуалом...» [18, с. 29].

В благопожеланиях-*алгасах* прослеживаются мифологические воззрения о мироустройстве: «Вселенная состоит из трёх миров: Верхнего, Среднего и Нижнего» [21, с. 30]. В Верхнем мире обитают светлые божества (Худай, Ульген, Ах Чайаан, Ымай-Иче, *чайааннар*), покровители людей. В благопожеланиях к ним обращаются с просьбой о помощи: *Ах Чайаан полыссын!* [1, с. 599] ‘пусть Ах Чайаан поможет!’¹. Средний мир населен *от ээзи* ‘духи-хозяева огня’, *тайга ээзи* ‘духи-хозяева тайги’, *таг ээзи* ‘духи-хозяева гор’, *суг ээзи* ‘духи-хозяева рек и озёр’. В Нижнем мире обитают демонологические существа *эрлики*, *айна-чиктер* во главе с *Ирлик-ханом*, приносящим несчастья и беды живущим в Среднем мире. О многослойности Нижнего мира писала В. Е. Майногашева: «Подземный мир с его многочисленными ярусами (слоями)

¹ Перевод автора статьи.

является обиталищем человекоподобных чудовищ, злых существ, враждебных человеку земли, её богатырям. Третий мир – это небо, небесный мир, где живут боги-творцы (*Чайааны*), их семь (*читі Чайаан*). Последние подчиняются, как и все существа земли, Чалгыс-Чайаану – главному (единственному) богу-творцу, или Худаю» [22, с. 433]. Обращения к божествам и духам-хозяевам осуществлялось для того, чтобы получить их благосклонность.

Рассмотрим примеры устойчивых поэтических формул при совершении наиболее значимых обрядов – 1) поклонения небу, 2) поклонения огню, 3) поклонения горе, 4) поклонения воде и 5) поклонения березе.

1. Поэтические формулы, связанные с обрядом *тигір тайыг* ‘поклонение небу’

Обряд *тигір тайыг* ‘поклонение небу’ подробно описан в трудах Л. П. Потапова [5]. О времени и месте проведения обряда писал Е. К. Яковлев: «обряд совершается ежегодно летом на высоких горах в июньское полнолуние и представляет собой общественное моление» [3, с. 101]. При проведении обряда поклонения небу произносится обращение к творцам Ах Чайаанам: *Ўзілбес тамыр үчүн, / Ўребес чурт үчүн! / Улуглар настан кибірбінен, / Пір пазыбыспынан, / Ікі иннібісінен / Пазырынып-сүзүрүніп турбыс! / Улуг Худайлар, / Ах Чайаанга / Тооза читсін/ Тэ-эр!* [1, с. 401] ‘Ради жизни не прекращающейся, / Ради жилища не разрушающегося! / Начатый предками обычай / Голову склоняем, / Плечи наклоняем / Поклонение совершаем!’ / До Худая всевышнего, / До Ах Чаянов / Пусть достигнет! / О, Небо! [2, с. 16–17]¹. Текст записан 24 декабря 1889 г. в улусе Арыков Минусинского округа Енисейской губернии. Люди, собравшись вместе, поднимали руки к небу, обращаясь к Худаю и Ах Чайаанам. Исполнитель восхваляет высокого покровителя, затем описывает принесённую ему жертву.

Божествам приносились различные жертвы, чтобы умиловить их. После чего к ним обращались с просьбой защитить «черные головы» (то есть татар) и их детей от болезней и злых духов, а также о покровительстве пасущимся стадам. В следующем примере отразилось представление древних людей о Худае и о предначертанности судьбы: *Чайаан салган пу чирде / Чазынган ниме пір дее чогул, / Худай хосханнан чарых алтында / Худылган кизи чогул* ‘От предначертанного Чайааном на этой земле / Ни одно существо не укроется, / От предназначенного богом на свете / Ни один человек не избежится’ [22, с. 74–75]. Обряды благопожелания проводились с целью выпрашивания у неба дождя, высокой травы, богатого урожая, увеличения поголовья скота и удоев молока.

2. Поэтические формулы, связанные с обрядом *от тайыг* ‘поклонение огню’

Древнейший и сохранившийся до настоящего времени культ огня является важным в общей обрядовой системе. Этот культ связан с матриархатом, с женщиной-хранительницей огня в очаге. Он проводился дома, в кругу семьи. В хакасской традиции почитание *От ине* (*От Іче* ‘Огонь-Мать’) сохранилось до настоящего времени. Например, в свадебной обрядовой традиции, когда сын или дочь входят в дом к родителям, молодые должны поклониться и произнести обращение к *От ине*: *Отыс тістіг От Ічең, / Ойба-күлің нурлатпа! / Хырых тістіг Хыс ічең, / Хазыр нүрің нурлатпа! / Алны идеең Агбан киспезін, Кизін идеең Ким киспезін! / Час орайым, тик полып одыр! / Хара пастың хагбазызың, / Хадарганның илчіңізің, От Ине! / Синнең улуг ниме чогул. / Адирга – адың аарлыг, / Постирга – позың погда / Чабалга чалыннап одыр, / Чахсаа чалахайың / Салынып одыр, От Ине! / Хараагызын хадагчызың, / Күнөрткізін күзетчиңің* [1, с. 369] ‘Тридцатизубая Огонь-Мать, / Пепел-золу свою не распылай! / Сороказубая Дева-Мать, / Грозные листья не разбрасывай! / Твои передние полы да не перейдут Абакана, / Твои задние полы да не перейдут Енисея! / Новорожденный мой, будь крепким, / Ты – защитница черноголового [народа], / Ты – народ охраняющая посланница, Огонь-Мать! / Более великого, чем ты, ничего нет! / Называть [тебя] – дорого имя твое! / Ходить, держась [за тебя], – ты сама огромна, / На злое пускайся пламенем, / На доброе напускай / веселье свое, Огонь-Мать! / Ночью ты

¹Перевод Н. Ф. Катанова, уточнен автором статьи.

– стражница, / Днем ты – защитница!» [2, с. 555]¹. В данной поэтической формуле заложена мысль о борьбе добра и зла.

У хакасов запрещалось часто и без особой надобности произносить имена священных духов, чтобы не нанести им какого-либо вреда: *адирга – адың аарлыг* ‘называть [тебя] – дорого имя твоё’. Когда молодые родители впервые приносят новорожденного в дом бабушки и дедушки, также произносится эта молитва. Огонь потчуют хлебом, маслом, затем мать ребенка кланяется огню.

От ине является хранительницей домашнего очага. К ней обращались со словами «стражница», «защитница», называя её охранительную функцию: *Отыс тістіг От инем, / Хырых тістіг Хыс инем! / Хараагызын – хадарчызың, / Күнөрткізін – күзеткізін / Париғанның пазызың, / Килигеннің көчизиң! / Ай ыргазы алысчадыр, / Иргі чылын иртісчедір!* [1, с. 576] ‘Мать наша – Богиня огня, / У тебя тридцать зубов / Красного пламени! / О Дева наша – Богиня огня, / У тебя сорок зубов / Высокого пламени! / Днем ты живешь / В заботе о нас, / Ночью не спишь, / Охраняя нас!’ [2, с. 563].

В фольклорных материалах описывается обряд *отха тастирга* ‘кормить покровительницу огня’ [23, с. 317]. Обряд кормления огня – один из главных обрядов в жизни народа. Обряд поклонения огню предписывает хозяевам дома перед приемом пищи угощать огонь: *От сыгырчатса, аны оттың ээзі сыгырча тидірлер. Аның үчүн отха талган, ун, чаг тастидыр улус. Оттың ээзін азырабаза, кізі талан чох пол парар* [1, с. 470] ‘Если свищет огонь, то говорят, что свищет это хозяин огня. Поэтому люди бросают на огонь талган, муку и сало. Если не покормить бога огня, то человек лишается счастья’ [2, с. 454]². Предки старались не обидеть и не разгневать духа огня. Н. Ф. Катанов писал: «Если не бросить мяса в огонь, то дух огня рассердится» [2, с. 454]. К огню обращаются с просьбой быть осторожным, аккуратным, не бушующим.

В фольклоре народов Сибири почитается дух огня, который имеет облик женщины, матери огня (*От эне*). Можно привести в качестве параллели шорский текст, записанный Н. П. Дыренковой: «Алас, алас, алас! / Имеющая тридцать зубов, мать-огонь моя, / Имеющая сорок зубов, мать-огонь! Лезвием, мечом / Через гору гони, / Через реку гони! Ночью – караулящей будь! Днем – охраняющей будь! Ребенка моего карауль!» [4, с. 341]. Ритуал окропления домашнего духа огня От-Эне у алтайцев описан в работе Н. Р. Ойноткиновой [15, с. 76–77].

3. Поэтические формулы, связанные с обрядом *таг тайыг* ‘поклонение горе’

Н. Ф. Катанов записал несколько шаманских молитв о нагорном жертвоприношении на сагайском, бельтырском, качинском наречиях. Обряд обычно проводился летом на горе. Шаман обращаясь к горному духу говорит: *Хара күрең мүнүтегең, хара хамнос хамчылыгзаң, хара килин чабынчылыгзаң! Хара пасха тебге!* [1, с. 561] ‘Ездишь ты верхом на темнобуром коне, кнутом тебе служит черная выдра, покрываешься ты (во время сна) черным бархатом! Не мучь черных голов!’ [2, с. 547]³. Текст записан 1 июля 1892 г. в с. Аскиз Минусинского округа Енисейской губернии. Шаман произносил слова, обращенные к горному духу: *Ат улинча алтын ыстол / Тимге салдым! / Кичім улии ах кишти / Чаза салдым! / Хара пастың хагбазызың, / Хадарғанның чулазызың!* [1, с. 588] ‘Я приготовил стол золотой / С коня величиною, / Я белую кошму разложил / С потник величиною! / Ты – черных голов Покровитель, / Ты – пасомых стад Охранитель!’ [2, с. 570]. Проводя горное жертвоприношение, восклицают: «Прими, прими, о горный дух!» [2, с. 547]. Затем бросают кусочки прессованного творога к березе и плещут на неё молоком, привязав к березе бурого коня. Текст был записан 1 июля 1892 г. в с. Аскиз Минусинского округа Енисейской губернии. Представления о духах-хозяевах гор были общими для всех групп хакасов. Н. А. Алексеев в своей работе отметил: «Кызыльцы считали, что горные

¹ Перевод Н. Ф. Катанова, уточнен автором статьи.

² Перевод Н. Ф. Катанова, уточнен автором статьи.

³ Перевод Н. Ф. Катанова, уточнен автором статьи.

духи выглядят также, как люди, но невидимы для человека. У них в отличии от людей нет бровей. Они могут показаться верхом на коне, но не оставляют никаких следов» [10, с. 146].

4. Поэтические формулы, связанные с обрядом *суг тайыг* ‘поклонение воде’

У хакасов ежегодно проводился обряд *суг тайыг* ‘поклонение воде’. Обряд проводился шаманом на берегу реки. В начале произносилось обращение-восхваление к духу-хозяину воды, затем преподносилась жертва: *Ўс частыг кӧк пуга, / Тогыс агас сал хостан, / Агын суга, / Тӧрт азагын / Пӱге тудып, / Арыг тайиш алынчаңзың!* [1, с. 580] ‘Заколовши трехгодовалого / Синего бычка / И согнувши ему четыре ноги, / Мы положили его / На плотик из 9 бревен / И пустили вниз по текущей воде, / Как жертву тебе!’ [2, с. 566]. Обычно в жертву приносили бычка, в противном случае дух-хозяин воды мог навредить человеку, оставить рыбаков без удачи.

5. Поэтические формулы, связанные с обрядом *хазың тайыг* ‘поклонение березе’

Береза для хакасов является священным деревом. В благопожеланиях обращаются к *най хазың* ‘священной березе’ с просьбой: *Апсахтар настаан кибірбінең! / Кӱмӱс тостыг, / Алтын нӱрлӱг, / Тогыс азыр парбах настыг най хазың! / Пир тамыр чилегезин хыйа кистин (хыйбин), / Хара чирдең / суурып алып, / Чир пӧзиги ах тасхылның үстӱне агылып, / Хондырып алып, / Пир паспынаң, / Ікі иңинбінең / Пазырынып-сӱзӱрүніп турбыс!* [1, с. 402] ‘По традиции наших предков, / С серебряной корой, / С золотыми листьями, / С величественной кроной с девятью раскидистыми ветвями священная Береза! / Ни одного корня не отделив, / Из черной земли бережно взяв, / На вершину Белого Тасхыла вознеся, / Голову склоняя, / Плечи наклоняя, / Обращаемся к тебе с просьбой!’ [2, с. 400]¹. Во многих обрядах ритуалы совершаются вокруг березы.

Представление о могущественном характере духов-хозяев описывается в следующем примере: *От ічедең, Суг ічедең асчаң ниме чогул. Полган на нимедең арачылапчем. Полган на оттың ээзи пар полче, аны чахсы азырирге кирек, агаа чалганарга кирек, анарда ол тарын парза, тың хомай поладыр* [1, с. 454] ‘Мать огня, Мать воды ничто не может превзойти. От каждой искры оберегаю. У каждого огня дух-хозяин есть, его хорошо кормить надо, его задабривают, если он рассердится, то очень плохо бывает’ [2, с. 454]².

Классификация древних поэтических форм обрядовой поэзии хакасов приведена в соответствии с систематизацией родовых и общественных молений, проведенной Е. К. Яковлевым [3, с. 101]. Все моления произносились в определенное для этого времени и месте при возникновении нужды. Как видим, поклонение божествам и духам-хозяевам было связано с необходимостью установления упорядоченных взаимоотношений между человеком и природой.

Художественные особенности благопожеланий

Поэтический язык благопожеланий имеет богатый лексический состав. Благопожелания насыщены такими образно-выразительными средствами как эпитеты, сравнения, метафоры. Важную роль в поэтическом тексте благопожеланий выполняют сравнительные обороты, например: *хыс кізіче мондалган* [1, с. 571] ‘как [поющая] девушка покачиваясь’ [2, с. 613], *хызрах малга сыңразаң* [1, с. 571] ‘бегаешь подобно молодым кобылицам’ [2, с. 557], *пасханың пагыр ползын* [1, с. 598] ‘пусть твои шаги будут тверды как древесный наплыв’ [2, с. 237], *тепкенің тимір ползын* [1, с. 598] ‘пусть твои отражения врагов будут тверды как железо’ [2, с. 235].

Благопожелания насыщены многочисленными эпитетами, помогающими создать образность и выразительность художественного текста:

- *ах* ‘белый’: *Ах Чайаан* [1, с. 599], *ах сагыснаң* [1, с. 369] ‘с чистыми помыслами’, *ах сӱт* [1, с. 567] ‘белое молоко’, *ах порчо* [1, с. 369] ‘белый цветок’, *ах нулут* [1, с. 280] ‘белое облако’, *ах тасхыл* [1, с. 280] ‘белый тасхыл’³, *ах хураган* [1, с. 402] ‘белый ягненок’ *ах чалама* [1, с. 369] ‘белые чалама’⁴;

¹ Перевод Н. Ф. Катанова, уточнен автором статьи.

² Перевод Н. Ф. Катанова, уточнен автором статьи.

³ *Тасхыл* – высокая скалистая вершина.

⁴ *Чалама* – узкие цветные ленточки, которые повязываются на дерево при проведении обрядов.

- *хара* ‘чёрный’: *хара насха* [1, с. 369] ‘черноголовому народу’, *хара парча* [1, с. 369] ‘чёрная парча’, *хара чирге* [1, с. 369] ‘чёрной земле’, *хара хайя* [1, с. 369] ‘чёрная скала’, *хара хамнос* [1, с. 561] ‘черная выдра’;

- *көк* ‘синий’: *көк тигір* [1, с. 280] ‘синее небо’, *көк порчо* [1, с. 369] ‘синий цветок’, *көк чалама* [1, с. 369] ‘синие чалама’, *көк тасхыл* [1, с. 280] ‘синий тасхыл’;

- *хызыл* ‘красный’: *хызыл чалама* [1, с. 369] ‘красное чалама’, *хызыл түлгү пөріктіг* [1, с. 567] ‘в красной лисьей шапке’, *хызыл таамкың* [1, с. 369] ‘красный табак’;

- *сарыг* ‘желтый’: *сарыг чазы* [1, с. 369] ‘желтая степь’, *сарыг хазыңнаң* [1, с. 369] ‘из желтой березы’, *сарыг тістер* [1, с. 262] ‘желтые зубы’;

- *пай хазың* [1, с. 402] ‘священная берёза’ (букв. богатая береза); *күмүс тостыг* [1, с. 402] ‘с серебряной корой’ (букв. с серебряной берестяной корой), *күмүс чүгөн* [1, с. 567] ‘серебряная сбруя’, *алтын көк* ‘золотая кукушка’ [2, с. 491], *алтын пүрліг* [1, с. 280] ‘с золотыми листьями’ [2, с. 491].

Язык благопожеланий отличается составом традиционных поэтических формул. Обилие эпитетов, сравнений и др. поэтических средств говорит о художественной развитости поэтического стиля. В текстах наиболее употребительными являются цветковые эпитеты, в особенности *ах* ‘белый’ и *хара* ‘чёрный’. Историческая память сохранила семантику цветообозначений в обрядовой поэзии. Поэтико-стилистические средства выражают специфические черты мифологического мышления древних людей.

Заключение

Рассмотренные благопожелания позволяют сделать вывод о том, что древнейшие поэтические образцы культовой обрядовой поэзии связаны с поклонением природным стихиям, почитанием природы, божеств и духов-хозяев. Устойчивые поэтические формулы применялись при совершении наиболее значимых обрядов в жизни народа – *тигир тайыг* ‘поклонении небу’, *от тайыг* ‘поклонении огню’, *таг тайыг* ‘поклонении горе’, *суг тайыг* ‘поклонении воде’, *хазың тайыг* ‘поклонении березе’. Моления произносились в определенное время и в определенном месте. Поклонение божествам и духам-хозяевам было связано с необходимостью установления упорядоченных взаимоотношений между человеком и природой. В них содержатся представления о нормах поведения человека в окружающем мире.

В рассмотренных мифологических мотивах и семантике образов божеств и духов-хозяев отражено мифологическое миропонимание. Хакасские алгасы, созданные на основе мифологических представлений, являются неотъемлемой частью обрядов и шаманских камланий. Они направлены для просьбы, умиловивления как светлых, так и темных сил Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Общей чертой мотивов благопожеланий является их единая мифологическая основа, в котором отражается традиционная мифология. Обряды помогают защититься от злых духов и болезней. В них содержатся призывы и просьбы о помощи, содействии, благословения, напутствия. Поэтико-стилистические средства выражают специфические черты мифологического мышления древних людей, созданные на основе традиционных поэтических формул.

В перспективе важными являются дальнейшие углубленные исследования бытования и активного функционирования жанров обрядовой поэзии.

Литература

1. Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. В. Радловым. Т. 9 : Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым: Тексты. – Санкт-Петербург : Изд-во АН СССР, 1907а. – 668 с. (На хакасском яз.)

2. Образцы народной литературы тюркских племён, изданные В. В. Радловым. Т. 9 : Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым: Переводы. – Санкт-Петербург : Изд-во АН СССР, 1907б. – 659 с.

3. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея и объяснительный каталог этнографического отдела музея. – Минусинск : Типография В. И. Корнакова, 1900. – 357 с.
4. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. – Москва-Ленинград : Изд-во АН СССР, 1940. – 448 с.
5. Потапов Л. П. Краткие очерки истории и этнографии хакасов (XVII–XIX вв.). – Абакан : Советская Хакасия, 1952. – 217 с.
6. Катанов Н. Ф. Золотая книга: благословительные гимны-алгасы = Алтын пічік: тайыг алгастары / составители Г. Г. Казачинова, В. К. Татарова. – Абакан : Роса, 1996. – 57 с. (На хакасском и рус. яз.)
7. Катанов Н. Ф. Толкование снов, благословения, загадки, пословицы, поговорки = Түс түзеені, алгыстар, тапчаң нымахтар, сөспектер / составители Г. Г. Казачинова, В. К. Татарова. – Абакан : Роса, 1997. – 56 с. (На хакасском и рус. яз.)
8. Майногашева В. Е. Хакасские сказители и певцы. Очерки, эссе о некоторых мастерах фольклора. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2000. – 104 с.
9. Хакасская народная детская поэзия = Хакас чоннын палалар поэзиясы : [сборник] / автор-составитель В. Е. Майногашева. – Абакан : ООО «ДиалогСибирь», 2009. – 100 с. (На хакасском и рус. яз.)
10. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск : Наука, 1980. – 318 с.
11. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов : пособие для учителей. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1996. – 224 с.
12. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь : [учебное пособие]. – Абакан : Хакасия, 1999. – 240 с.
13. Бурнаков В. А. Фетиши – тэсы в традиционном мировоззрении хакасов (конец XIX – середина XX века). – Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2020. – 188 с.
14. Ефимова Л. С. Якутский алгыс: специфика жанра, поэтика : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Элиста, 2013. – 55 с.
15. Ойноктинова Н. Р. Поэтика шаманского текста, посвященного божеству Алтай-Кудай, в записи А. В. Анохина // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2021. – № 1. – С. 71–78.
16. Ойноктинова Н. Р. Мифологическая картина мира алтайцев: концепты, мотивы, сюжеты. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021а.– 622 с.
17. Ойноктинова Н. Р. Мифологический словарь алтайцев. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021б.– 600 с.
18. Юша Ж. М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. – Новосибирск : ООО «Апельсин», 2009. – 166 с.
19. Юша Ж. М. Шаманская мифология тувинцев: сюжетно-тематический фонд нарративов. – Новосибирск : Наука, 2021. – 216 с.
20. Миндибекова В. В. Обрядовая поэзия хакасов в материалах Н. Ф. Катанова // Сибирский филологический журнал. – 2022. – № 2. – С. 42–52.
21. Несказочная проза хакасов / составители В. В. Миндибекова, Г. Б. Сыченко. – Новосибирск : Наука, 2016. – 540 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 34). (На хакасском и рус. яз.)
22. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / запись и подготовка текста, перевод, вступительная статья, примечания и комментарии, приложения В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
23. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстiгі / под общей редакцией О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.

References

1. Samples of folk literature of Turkic tribes, published by V. V. Radlov. Vol. 9: Dialects of Uryankhais (Soyots), Abakan Tatars and Karagases. Texts collected and translated by N. F. Katanov: Texts. Saint Petersburg, USSR Academy of Sciences Publ., 1907a, 668 p. (In Khakas)
2. Samples of folk literature of Turkic tribes, published by V. V. Radlov. T. 9: Dialects of Uryankhais (Soyots), Abakan Tatars and Karagases. Texts collected and translated by N. F. Katanov: Translations. Saint Petersburg, USSR Academy of Sciences Publ., 1907b, 659 p. (In Rus.)

3. Yakovlev E. K. Ethnographic review of the non-native population of the Southern Yenisei valley and explanatory catalog of the ethnographic department of the museum. Minusinsk, The Printing House of V. I. Kornakov, 1900, 357 p. (In Rus.)
4. Dyrenkova N. P. Shor folklore. Moscow-Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1940, 448 p. (In Rus.)
5. Potapov L. P. Brief essays on the history and ethnography of Khakases (XVII–XIX centuries). Abakan, Sovetskaya Khakasia Publ., 1952, 217 p. (In Rus.)
6. Katanov N. F. Golden Book: blessing hymns-argasy. Compiled by G. G. Kazachinova, V. K. Tatarova. Abakan, Rosa Publ., 1996, 57 p. (In Khakas and Rus.)
7. Katanov N. F. Interpretation of dreams, blessings, riddles, proverbs, sayings. Compiled by G. G. Kazachinova, V. K. Tatarova. Abakan, Rosa Publ., 1997, 56 p. (In Khakas and Rus.)
8. Mainogasheva V. E. Khakas storytellers and singers. Essays on some masters of folklore. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2000, 104 p. (In Rus.)
9. Khakas folk children's poetry: collection. Author-compiler V. E. Mainogasheva. Abakan, LLC "DialogSibir", 2009, 100 p. (In Khakas and Rus.)
10. Alexeev N. A. Early forms of religion of Turkic-speaking peoples of Siberia. Novosibirsk, Nauka Publ., 1980, 318 p. (In Rus.)
11. Butanaev V. Ya. Traditional culture and life of Khakases: a manual for teachers. Abakan, Khakas Publ. House, 1996, 224 p. (In Rus.)
12. Butanaev V. Ya. Khakas-Russian historical and ethnographic dictionary: tutorial. Abakan, Khakasia Publ., 1999, 240 p. (In Rus.)
13. Burnakov V. A. Fetishes – tesi in the Khakas traditional worldview (late 19th – mid 20th century). Novosibirsk, Publ. House of Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, 2020, 188 p. (In Rus.)
14. Yakut algys: specificity of the genre, poetics. Abstract of the thesis for the degree of Doctor of Philological Sciences. Elista, 2013, 55 p. (In Rus.)
15. Oinotkinova N. R. Poetics of the shamanic text dedicated to the deity Altai-Kudai, as recorded by A. V. Anokhin. *Languages and folklore of indigenous peoples of Siberia*. 2021, no. 1, pp. 71–78. (In Rus.)
16. Oinotkinova N. R. Mythological picture of the world of Altai people: concepts, motifs, plots. Novosibirsk, Publ. and printing center NSU, 2021, 622 p. (In Rus.)
17. Oinotkinova N. R. Mythological dictionary of the Altai people. Novosibirsk, Publ. and printing center NSU, 2021b, 600 p. (In Rus.)
18. Yusha J. M. Rite poetry of the Tuvans: structure and semantics. Novosibirsk, LLC "Apelsin", 2009, 166 p. (In Rus.)
19. Yusha J. M. Shamanic mythology of Tuvans: the story-thematic fund of narratives. Novosibirsk, Nauka Publ., 2021, 216 p. (In Rus.)
20. Mindibekova V. V. Rite poetry of Khakases in the materials of N. F. Katanov. *Siberian Journal of Philology*. 2022, no. 2, pp. 42–52. (In Rus.)
21. Non-fairytale prose of Khakases. Compilers V. V. Mindibekova, G. B. Sychenko. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 540 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 34). (In Khakas and Rus.)
22. Khakas heroic epic: Ai-Huuchin. Recording and text preparation, translation, introductory article, notes and comments, comments by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 16). (In Khakas and Rus.)
23. Khakas-Russian dictionary. Edited by O. V. Subrakova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p. (In Rus.)



Ц. Б. Селеева

Калмыцкий государственный университет имени Б. Б. Городовикова

ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ СХОЖДЕНИЯ В СТРУКТУРЕ СЮЖЕТА «О ТОМ, КАК СЛАВНЫЙ ДЖАНГАР ВПЕРВЫЕ СРАЗИЛСЯ С САНАЛОМ»

Аннотация. Актуальность продиктована тем, что вопросы сюжетной типологии национальных версий эпоса «Джангар» все еще остаются недостаточно изученными. Новизной является изучение сюжетной структуры и типологических схождений сюжетов собственно синьцзян-ойратской версии «Джангара» в контексте калмыцкой версии. Целью и задачами исследования ставятся рассмотрение структуры и содержания эпического сюжета в его повествовательном изложении и выявление типологических сходств составных элементов сюжета синьцзян-ойратской версии «Джангара» сказителя Рампила «О том, как славный Джангар впервые сразился с Саналом». Сравнительно-типологический анализ проводился в последовательном рассмотрении структуры эпического сюжета (экспозиция, мотивировка, завязка, кульминация, развязка) на содержательном уровне и в аналогии с калмыцким эпосом. Исследование основано на комплексном подходе, включающем сравнительно-типологический, структурно-типологический, структурно-семантический методы. Синтез подходов с учетом концепций В. Я. Проппа, Б. Н. Путилова, С. Ю. Неклюдова позволяют сочетать анализ структуры эпического сюжета, семантики его составных элементов в типологическом соотношении. В результате работы установлено, что экспозиция типологически сходна с зачинами эпических сказаний монгольских народов и калмыцкой богатырской сказкой, в которой событийное время профанно и совпадает с биографическим временем (молодостью героя), а эпическое пространство гиперболизировано и архаично (восемь тысяч восемьсот миров); мотивировка и завязка в сюжете выражены типовыми эпическими ситуациями характерными для сказки и эпоса, где героям свойственно поведение с соблюдением определённых эпических канонов – наблюдение за приближающимся богатырем, принятие боевого настроя, соблюдение ритуала приветствия при встрече; кульминация сюжета, заключенная в центральном событии героического эпоса – богатырском поединке, состоит из разных этапов, на каждом из которых обнаруживаются типологические параллели с калмыцким эпосом; развязка, нехарактерная для сюжетов о воинских коллизиях, обусловлена спецификой повествования, рассказывающего о более ранних временах, когда между будущим сюзереном и его богатырями-вассалами шло противостояние; также в развязке обнаруживаются прямые типологические схождения эпизодов и мотивов с калмыцким эпосом. Таким образом, значительные типологические схождения сюжета синьцзян-ойратской версии с калмыцким эпосом и богатырской сказкой отмечены как на сюжетно-композиционном уровне, так и на содержательном уровне (повествовательные сюжетные элементы, эпические ситуации, мотивы и формулы), что дает основание говорить о генетических корнях, восходящих к монгольским эпическим традициям.

Ключевые слова: эпос «Джангар»; эпический сюжет; синьцзян-ойратская версия; калмыцкая версия; типология сюжета; элементы структуры сюжета; монгольская эпическая общность; эпические ситуации; эпическое повествование; эпический мотив.

Благодарности: Статья выполнена в рамках НИР Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова.

© Селеева Ц. Б., 2023

© Seleeva Ts. B., 2023

СЕЛЕЕВА Цаган Бадмаевна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник научного отдела Калмыцкого государственного университета имени Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия. ORCID: 0000-0002-3285-3038. E-mail: tsagana007@mail.ru

SELEEVA Tsagan Badmaevna — Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Research Department, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia. ORCID: 0000-0002-3285-3038. E-mail: tsagana007@mail.ru

Тс. В. Seleva

B. B. Gorodovikov Kalmyk State University

Typological relationships in the structure of the plot “On the first fight of the glorious Jangar with Sanal”

Abstract. The relevance is dictated by the fact that the issues of plot typology of the national versions of the epic *Jangar* are still insufficiently studied. The study of the plot structure and typological similarities of the plots of the Xinjiang-Oirat version of *Jangar* in the context of the Kalmyk version is a novelty. The aim and objectives of the study are to examine the structure and content of the epic story in its narrative presentation, to reveal the typological similarities of the constituent elements of the plot of the Sinjiang-Oirat version of *Jangar* by the narrator Rampil “On the first fight of the glorious Jangar with Sanal”. The comparative-typological analysis was carried out in the sequential consideration of the structure of the epic plot (exposition, motivation, plot twist, culmination, denouement) at the content level and in analogy with the Kalmyk epic. The research is based on a complex approach including comparative-typological, structural-typological, structural-semantic methods of study. The synthesis of approaches taking into account the concepts of Vladimir Propp, Boris Putilov, Sergey Neklyudov allow us to combine the analysis of the epic story structure and semantics of its constituent elements in a typological correlation. As a result of the work it was established that the exposition is typologically similar to the beginnings of epic tales of Mongolian peoples and Kalmyk bogatyr tale, in which the event time is profane and coincides with the biographical time (the hero’s youth), and the epic space is hyperbolized and archaic (eight thousand eight hundred worlds); the motivation and the beginning of the plot are expressed by typical epic situations characteristic of fairy tales and epics, where the heroes behave in accordance with certain epic canons – watching the approaching hero, adopting a fighting attitude, the ritual of greeting at the meeting; the culmination of the plot, which is the central event of the heroic epic – the bogatyr’s duel, consisting of different stages, each of which reveals typological parallels with the Kalmyk epic; the denouement, uncharacteristic for stories about military collisions, is due to the specificity of the narrative, which tells about earlier times, when there was a confrontation between the future suzerain and his bogatyrs-vassals; the denouement also reveals direct typological similarities of episodes and motifs with the Kalmyk epic. Thus, significant typological similarities of the plot of the Xinjiang-Oirat version with the Kalmyk epic and the bogatyr tale are noted both at the plot-compositional level and at the content level (narrative plot elements, epic situations, motifs and formulas), which gives grounds to speak about genetic roots going back to Mongolian epic traditions.

Keywords: Jangar epic; epic plot; Xinjiang-Oirat version; Kalmyk version; plot typology; elements of plot structure; Mongolian epic community; epic situations; epic narrative; epic motif.

Acknowledgments: The article was carried out within the framework of the research work of the B. B. Gorodovikov Kalmyk State University.

Введение

Значительная близость всех известных сейчас монгольских эпических традиций, по мнению С. Ю. Неклюдова, позволяет выдвинуть гипотезу о существовании некогда в Центральной Азии монгольской эпической общности, распавшейся впоследствии на ряд ветвей. Эта связь между традициями и по сей день весьма ощутима [1, с. 80]. Ввиду этого интересным на наш взгляд является изучение сюжетной структуры и типологических сходжений сюжетов собственно синьцзян-ойратской версии «Джангара» в контексте калмыцкой версии, поскольку версии имеют центральноазиатское происхождение, общие древние мифологические корни, а народы (калмыки России и ойраты Китая) составляли единый этнос в историческом прошлом (1609–1771 гг.).

Типологические сходжения калмыцкого «Джангара» с ойрат-монгольскими эпическими сказаниями впервые отметил Б. Я. Владимирцов [2]. Вопросам типологии мифологических образов и мотивов в эпосе монгольских народов, а также особенностям калмыцкой и монгольской версий «Джангара», посвящены работы Г. И. Михайлова [3]. Существенные наблюдения и плодотворные выводы С. Ю. Неклюдова охватывают сферу типологии монгольской и центрально-

азиатской эпической общности: «Сюжетно-тематическое единообразие монгольского повествовательного фольклора очевидно» [1, с. 80]; «Богатырская биография является “ядерной” повествовательной формацией центральноазиатского эпоса» [1, с. 263].

В работе А. Ш. Кичикова «Героический эпос “Джангар”». Сравнительно-типологическое исследование памятника» [4] рассмотрены национальные и локальные версии эпоса, выявлены и проанализированы его архаические истоки, прослежена эволюция, изучены проблемы исторического соотношения национальных версий, вопросы поэтики и стилистики жанра. Сравнительно-типологическим особенностям сюжетов и мотивов калмыцкой версии посвящены работы Э. Б. Овалова, Т. Г. Борджановой, Б. Б. Манджиевой, Д. В. Убушиевой [5; 6; 7; 8]. Эпической поэтике и типологии национальных версий «Джангара» посвящены работы Н. Ц. Биткеева [9]. Посредством констант Е. Э. Хабуновой разрабатывается типология эпической традиции монгольских народов [10]. Типология тем и мотивов как составных элементов эпических сюжетов цикла Ээлян Овла калмыцкого «Джангара» и синьцзян-ойратской версии рассматривается в исследовании Ц. Б. Селеевой [11].

Вопросы сюжетной типологии эпоса монгольских народов и национальных версий эпоса «Джангар» все еще остаются недостаточно изученными. Одной из проблем является то, что большинство эпических текстов синьцзян-ойратской версии «Джангар» не введены в научный оборот, поскольку отсутствуют переводы текстов на русский язык. В нашей статье рассматривается структура эпического сюжета в его повествовательном изложении (экспозиция, мотивировка, завязка, кульминация, развязка), а также типологическое сходство составных и содержательных элементов сюжета синьцзян-ойратской версии «Джангара» сказителя Рампила «О том, как славный Джангар впервые сразился с Саналом» [12, с. 117–124] с сюжетами калмыцкой версии цикла Ээлян Овла [13]. Изложение и перевод содержания сюжета синьцзян-ойратской версии осуществлены автором статьи.

Сюжет синьцзян-ойратской версии «О том, как славный Джангар впервые сразился с Саналом» относится к сюжетам, освещающим более ранний этап эпической биографии героя Джангара, когда между будущим сюзереном и его богатырями-вассалами шло противостояние. Он отражает исторический период формирования ранних кочевых сообществ, возникновения постоянных конкурентных отношений и жестоких конфликтов между представителями степной аристократии.

Экспозиция – Эпический фон и отлучка героя

Героико-эпические сказания тюрко-монгольских народов начинаются с описания пространственно-временного фона, на котором разворачивается эпическое действие. Сходство зачинов свидетельствует об общих культурно-исторических корнях и архаичности их содержания. Сюжет синьцзян-ойратского эпоса начинается с зачина близкого эпическим сказаниям монгольских народов и калмыцким богатырским сказкам, где «космический универсум представляется совершенным и гармоничным, зло вообще не присутствует в нем, а богатырь является гарантом этого гармонического состояния» [14, с. 41]. «В пору молодости славный Джангар, оседлав скакуна Аранзала Зеерде, восемь тысяч восемьсот миров объезжал» [12, с. 119]. Аналогичный эпизод встречаем в другом сюжете синьцзян-ойратской версии «О битве Алтан Чэджи со славным Джангаром»: «Шигширги для избавления от возможных [своих] врагов, грядущих опасностей и угроз, восемь тысяч восемьсот миров изучая, пешком [их] обошел» [11, с. 228]. Такого содержания зачин характерен для калмыцкой богатырской сказки, когда герой отлучается из дома, чтобы поохотиться и развеять молодецкую удаль.

В калмыцком эпосе, в его более ранних сюжетах, в прологе описывается кочевое величие Бумбайской державы, а в более поздних зачин посвящен описанию пира в ставке правителя Джангар-хана. Зачин содержит обозначение биографического времени героя – «пора молодости славного Джангара», а также пространства – «восемь тысяч восемьсот миров», являющегося гиперболизированным, архаическим, фольклорно-мифологическим представлением о простран-

ственной вселенной эпического героя. В некоторых сюжетах калмыцкого и синьцзян-ойратского «Джангара» под влиянием буддийской мифологии вселенский масштаб владений правителя Джангара включает материк Замбутив из буддийской космологии, обозначающий всю землю. В его более реалистичном квазиисторическом выражении в калмыцком эпосе – пространство Джангара включает сорок два ханства по четырем сторонам света. Событийное время в зачине рассматриваемого сюжета профанно и соотносится с биографическим временем – молодым возрастом героя-Джангара. В калмыцкой богатырской сказке повествование также довольно часто посвящено деяниям героя-богатыря в молодости. Эстетика эпоса в молодости героя видит народный идеал храброго, мужественного, благородного, справедливого и непобедимого воина, отличающегося недюжинной физической силой и ловкостью, энергией, смелостью и бесстрашием, готового к самопожертвованию, ратным подвигам и славе. В прологе калмыцкого цикла Ээлян Овла и зачине некоторых глав синьцзянской версии «эпическое событийное время» сакрально и мифологично, оно определяется как эпоха первотворения, заря мироздания.

Мотивировка – Надвигающаяся угроза в лице противника

Началом развития сюжета служит «мотивировка», предваряющая развитие основных эпических событий, заключающаяся в типической ситуации, связанной с надвигающейся угрозой в лице противника: «Въехал он как-то перед полуднем на белую пустынную песчаную холмистую равнину и вдали увидел поднятую могучим конем до небес пыль. Тут же десять белых пальцев славного Джангара сжались в кулак, зрочки в глазницах завертелись, грозными черными глазами внимательно присмотрелся – навстречу ему ехал неопикуемой мощи и красоты лев-богатырь» [12, с. 119].

В калмыцком эпосе и богатырской сказке герой обычно предстает один в пространственном локусе, где с холмистой возвышенности издали замечает поднятую до небес пыль и наблюдает за приближающимся незнакомцем: «Санал нойон увидел поднявшийся до небес приближающийся тонкий столб красной пыли, решил: видно, эта пыль поднята конем Тяжелорукого Савара Кюрюнга» [11, с. 222]. Поднятый до небес столб пыли является приметой могучего коня и такого же наездника-богатыря. Ожидая встречи с приближающимся богатырем, герой Джангар принимает боевой настрой – как было описано выше – сжал пальцы в кулак, «зрочки в глазницах завертелись», взгляд стал грозным. Подобный настрой герою калмыцкой версии свойственен перед поединком с противником: «[Мингъян] испил семьдесят один раз подряд арзу из широкой желтой чаши, что подносят семьдесят человек, вернулся назад и сел на свое место. Горячее сердце [Мингъяна] забилося в груди, глазницами черных глаз беркута он поворачивал двенадцать раз, десять белых пальцев его сжались в кулак, двенадцать отваг стали грудь его расpirать» [11, с. 202].

Присмотревшись, герой Джангар видит приближающегося льва-богатыря неопикуемой мощи и красоты. В архаических эпических сказаниях в противоположность идеализированному облику героя-богатыря, исполненного силы и красоты, противники часто имеют облик *мангуса* – многоголового, одноглазого, с антропоморфными чертами чудовища. В рассматриваемом сюжете подчеркивается равенство сил и мощи противников, в некоторых случаях противник может превосходить героя, обладать сверхъестественной силой.

Завязка – Встреча богатырей

Ключевым событием в эпическом сюжете о героических коллизиях является встреча богатырей. Встреча богатырей относится к типовой эпической ситуации, где героям свойственно поведение с соблюдением определённых эпических канонов. «Герои в своем поведении, во взаимоотношениях в известных ситуациях, в реакции на чужие поступки и слова руководствуются словно бы заданными условиями “игры”» [15, с. 44]. Встретившись, по обычаю, принятому у монгольских народов, богатыри вначале спрашивают друг друга о родоплеменной принадлежности, демонстрируя при этом свое недружелюбное отношение: «На скакуне Буурал Галзане к нему приблизился сын Булингира Свирепый Санал богатырь и спросил Джангара, откуда он и

куда держит путь, словно заблудший буйвол, словно вольная стрела, с огнем в лице, с блеском в глазах, где его родная Бумбайская держава, как имя его, и кто его родители. Славный Джангар ответил, что он потомок Тяжил Зула-хана, внук Тангсак Бумбы-хана, сын славного Узюнг-хана, в поколении одинокий нойон Джангар, владеющий страной Ара Бумбой. И поинтересовался, откуда и куда держит путь путник, с грудью обожженной солнцем, с обветренной спиной, в каких землях его родные кочевья, и кто он есть сам. Свирепый Санал сказал, что кочевья его расположены на берегу океана Авху Балгад, в долине горы Шикер Тавцанг, он сын Булингира Свирепый Санал» [12, с. 119–120]. Следует отметить, что сообщенная героем Джангаром и богатырем Свирепым Саналом информация о предках и себе, о своем статусе и владениях носит типологический характер для национальных версий.

В диалоге богатыри выражают недоброжелательное отношение к друг другу посредством метких иносказательных выражений, ставших устойчивыми для сказочно-эпической традиции монгольских народов: «словно заблудший буйвол, словно вольная стрела», «с огнем в лице, с блеском в глазах», «с грудью обожженной солнцем, с обветренной спиной».

Путник оказывается в большей мере соперником, но не враждебно настроенным противником, что наглядно подтверждается его предложением герою испытать силу и резвость их скакунов: «Заметив, что, видно, юноша рожден сильным и крепким богатырем, предложил Джангару испытать силу и резвость их скакунов. Будучи молодым, славный Джангар не испытывал чувства страха и стеснения и сразу же согласился» [12, с. 120]. Для эпоса и сказки типична ситуация, когда избыток исполинской энергии побуждает героя к поискам встреч с враждебно настроенным противником, с которым он ищет повод помериться силами, причем такие поиски основываются на уверенности в своей силе и непобедимости. Характерно и то, что эпический конфликт, зародившийся в диалоге двух богатырей, сопровождается дерзким поведением, скрежетом зубов, рычанием, проявлением недовольства, раздражения, гнева и бахвальством, переходит в прямое столкновение в богатырском поединке и завершается расправой победителя над побежденным.

Кульминация – Богатырский поединок

Центральным и кульминационным событием в сюжете «воинского эпоса» является богатырский поединок, соответствующий основной эпической цели – героическому подвигу богатыря. Герой архаического эпоса и богатырской сказки вступает в противоборство с внешним врагом и совершает подвиг в интересах своей семьи, рода и племени. В отличие от семейно-родовых приоритетов героический эпос оперирует национальными масштабами, здесь герой вступает в единоборство с иноплеменным захватчиком как защитник своего народа и страны. В эпических сказаниях, описывающих эпоху развитого воинского культа, богатырский поединок случается и с целью воинского посвячительного ритуала-испытания, то есть инициации, практикуемой в архаических обществах. В рассматриваемом нами сюжете богатырский поединок происходит по обоюдному намерению богатырей испытать собственную силу и отвагу.

Вызов и предложение Джангару сразиться исходит от богатыря Санала в иносказательной форме – «испытать силу и резвость их скакунов». В одном из сюжетов калмыцкого эпоса в иносказательной метафорической форме богатырь Тёгя Бюс предлагает Хонгору «поиграть под лучами солнца». Местом поединка обычно служит пустынное, безлюдное и безжизненное пространство.

Описываемый эпический поединок по форме и тактике боя состоит из нескольких этапов: конный бой, бой на дистанции с применением метательного оружия и ближний бой с применением клинкового оружия. Исходя из этого можно судить о комплексе вооружения воинов-богатырей, состоящего из кинжала, меча, лука и колчана со стрелами. В зависимости от тактики ведения боя они состязаются как наездники и «рукопашники», лучники и мечники.

Начало поединка знаменуется схваткой всадников на конях: «Скакуны Аранзал Зеерде и Буурал Галзан с расстояния двенадцати саженей помчались рысью навстречу друг другу,

столкнувшись, богатыри, сидя на конях, стали тягаться, сила и мощь у богатырей была в избытке, восемь копыт их скакунов спутались так, что они уселись по-собачьи и ржали» [12, с. 120]. В калмыцком эпосе аналогичный эпизод описан следующим образом: «[Тёгя Бюс с Хонгором] схватились на всем скаку и десятью белыми пальцами тянули друг друга, восемь конских копыт скрестились, но не мог один другого стащить с коня» [11, с. 204]. Борьба на лошадях с целью сбросить соперника с седла требует от богатырей большой физической силы, сноровки и умелого владения конем. Данный вид борьбы распространен у тюрко-монгольских номадов как состязание мужских игрищ.

После того, как один другого не мог стащить с коня, а копыта коней спутались, Свирепый Санал предложил не мучить травоядных животных, а помериться в поединке лезвиями стальных оружий, то есть богатыри продолжили поединок верхом на конях, но теперь испытывалось их умелое и искусное владение клинковым оружием. В калмыцкой богатырской сказке и эпосе богатыри решают не мучить травоядных животных, а помериться силой «плеч и лопаток», что от родителей им даны, то есть вступить в рукопашный бой.

Следующий этап поединка, его активная фаза – схватка богатырей, сидя верхом на конях и на полном скаку, с применением короткоклинкового и клинкового оружия ближнего боя (кинжала и меча), а также дистанционного боя с использованием лука и стрел, где демонстрируется искусство и мастерство владения богатырями каждым из видов оружия: «Вытянули они висевшие на боку кинжалы, с обухом из серебряной стали, с лезвием из неокрепшей стали, в ладони правой руки сжали так крепко, что закапала кровь, на полном скаку сошлись в схватке, скрестив кинжалы, что лезвия кинжалов на три пальца сломались и притупились» [12, с. 120]. Степень накала поединка богатырей такова, что лезвия кинжалов ломаются и притупляются.

Затем после ближнего боя, оставив кинжалы, взяв висевшие на локте золотые желто-пестрые луки, богатыри перешли к дистанционному бою: «С расстояния, что можно преодолеть за полдень, стали стрелять друг в друга, стрелы вонзались в могучие груди богатырей, стальные наконечники стрел ломались и падали» [12, с. 120–121]. Эпичность поединка передается гиперболическим изображением дальности дистанции, с которой богатыри пускают стрелы друг в друга. В калмыцком эпосе нойон Алтан Чееджи с расстояния переправы трех рек, выстрелив из лука стрелой, смертельно поражает юного Джангара. Стрельба богатырей из лука во время поединка встречается довольно часто в калмыцкой сказке и эпосе, когда конные лучники расстреливают друг друга в поединке с дальних и ближних дистанций: «[Богатырь Тёгя Бюс] выстрелил, хотя [Алтан Шарге] удалось изловчиться и уйти от [противника], но [стрела] насквозь пробил четыре черных копыта коня» [11, с. 201].

Сразившись луками, богатыри на равных продолжили сражаться мечами на ближней дистанции: «Славный Джангар вынул свой двенадцатисаженный желто-пестрый искусный меч, – если без промаха им рубил, то грозного *мангаса* владения разом уничтожал, если промахивался, десяти сторон вражескую нечисть уничтожал. Свирепый Санал вынул светло-желтой стали меч, пропитанный змеиным ядом, крепко сжал рукоять в ладони правой руки так, что закапал древесный сок, развернувшись, стал рубиться [с Джангаром]» [12, с. 121]. Отмечается особое свойство боевого меча Джангара, который в его искусных руках рубит без промаха и наповал, а меч соперника пропитан опасным змеиным ядом. Ожесточенный и яростный настрой битвы передается тем, что Свирепый Санал сжал рукоять меча так, что закапал древесный сок. В калмыцком сюжете, описывающем богатырский поединок с мечами, богатырям присуще чудесное свойство неуязвимости: «[Тёгя Бюс с Хонгором, вступив в схватку,] огрубевшими черными плетями стали бить друг друга, затем острыми желтыми мечами от темени до копчика хотя и рубили друг друга, но вслед за лезвиями мечей тела их снова срастались» [11, с. 204].

Преимущество в бое достигается не только искусным владением воином оружия, но и ловкостью и изворотливостью коня, которые не позволяют лезвию оружия коснуться хозяина: «Ловкий Буурал Галзан скакун таков, что даже если его настигнет сотысячный табун, уйдет

от погони, и не даст коснуться хозяина лезвием оружия. Вверх восемнадцать тысяч раз подпрыгнул, вниз восемнадцать тысяч раз прыгнул [скакун], острия меча славного Джангара не дал коснуться Свирепому Саналу» [12, с. 121]. Данный эпизод носит константный характер для мотива богатырского поединка в сказочно-эпической традиции: «Буурал Галзан от крика хозяина, припадая к земле, взбрыкнул восемнадцать тысяч раз, подпрыгивая вверх, взбрыкнул восемнадцать тысяч раз, и пять тысяч копий сразу высыпались/в из его груди, вонзившиеся в лопатки пять тысяч копий выпали все, и на проворном прекрасном Буурале своем он погнал табун» [11, с. 221].

Поединок равных соперников завершается тогда, когда изнуренные богатыри не в силах продолжить бой, но при этом преимущество одерживает из соперников тот, кто с меньшим количеством ран вышел из битвы, и чей конь оказался проворнее. Преимущество оказывается на стороне богатыря Санала, поскольку славному Джангару он нанес пятнадцать смертельных ран, иных неисчислимо количество, а его Буурал Галзан оказался проворнее Аранзала Зеерде. В сюжете «О Мангна-хане» калмыцкой версии мудрец Алтан Чееджи рассказывают историю о битве Узюнг-хана с грозным Мангна-ханом, в которой преимущество было за антагонистом, поскольку отец Джангара получил три сотни смертельных ран и еле живым вырвался из той битвы, а Мангна-хан вышел из сражения и выглядел более крепким. Как правило, сказочному и эпическому герою не свойственно проигрывать поединок, проиграв, он затем берет реванш и в следующем поединке одерживает верх.

Схватка богатырей изначально не имела целью расправу над побежденным соперником или его пленение. Поверженный герой Джангар негласно признает превосходство богатыря Санала. Раненого героя конь Аранзал Зеерде спасает и увозит с поля брани: «Потомственный в семи поколениях, закаленный в сражениях Аранзал Зеерде славного Джангара помчал на гору Эрклютин Мёнген Цаган. Славный Джангар обнял шею Аранзала Зеерде, в правую сторону едва не свалился, конь подставил правый бок, в левую сторону едва не свалился, левым боком заботливо поддержал хозяина, вперед чуть не свалился, гривой поддержал, назад едва не свалился, крупом своим поддерживая, спасая славного Джангара, умчался» [12, с. 121–122]. Завершающий эпизод мотива богатырского поединка, описывающий как конь увозит едва живого богатыря после поединка, также находит аналогии в калмыцком эпосе: «Теряющий сознание [Хонгор] чуть было не упал, но прекрасный Аранзал Зеерде [не дав ему упасть,] ускакал» [11, с. 208]; «Санал, холку своего коня Буурала обхватив, в безлюдную голую белую степь стремительно умчался» [11, с. 216]. Героический характер, сила и отвага придают герою решимости вступить в поединок с богатырем-соперником, но иногда герой терпит и поражение в поединке, поскольку противник по силе и мощи превосходит его. «Переоценка собственных сил в сочетании с огромной энергией, смелостью и т. п. иногда приводит богатыря к борьбе с таким противником, с которым он не может справиться (и это одна из предпосылок богоборчества богатырей)» [16, с. 341].

Развязка – Предвидение богатырем великого будущего героя и примирение с ним

Развязка в эпическом сюжете о воинских коллизиях обычно посвящена завершению поединка, расправе над побежденным противником или его пленением. Пленный и поверженный богатырь подчиняется требованиям побежденной стороны о выплате дани и принятии подданства. Развязка в рассматриваемом сюжете обусловлена его содержанием, рассказывающим о более ранних временах, когда между будущим сюзереном и его богатырями-вассалами шло противостояние, до прихода к власти Джангара и объединения в могущественную Бумбайскую державу.

Посмотрев внимательно вслед Джангару, Свирепый Санал проницательным мудрым внутренним взором узрел его будущую судьбу великого хана-правителя, полководца дружины отважных львов-богатырей, которому суждено прославиться подвигами и осчастливить свой народ: «Сын Булингара Свирепый Санал, сев боком на Буурал Галзана, из кармана драгоценного черного бешмета светлый платок вынул, грозные черные глаза свои два-три раза протер и

внимательно посмотрел вслед славному Джангару. Он узрел то, что не описать словами, – когда [Джангар] станет зрелым, окрепнет силой и мощью, воздвигнет свой десятиярусный, девятицветный злато-пестрый дворец, за арзой на пир соберет восемь тысяч богатырей, исполина Алого Хонгора рядом с собой посадит, в дальних краях о нем разоидется молва, в ближних землях явится сам, – пятимиллионный народ владыки Ширки будет с ним жить вечно в счастье и благоденствии. Таким ему показался хан нойон Джангар, – рожденный в начальное драгоценное время, когда зарождалась вера в бурханов, рожденный, когда воды внешнего океана бурлили с внешней стороны, рожденный, когда волшебное сандаловое дерево было молодым, рожденный с выпуклым масляным темно-красным родимым пятном на правой лопатке, что размером со ступню двухгодовалого верблюжонка, наделенный властью и харизмой от Небесного Владыки, рожденный с благословением от хана Тенгрия» [12, с. 123].

Исключительность и избранность судьбы Джангара заключена в сакрализации, связывающей его с первопредком, родившимся на заре мироздания, во времена первотворения. Биографическое время рождения Джангара эпос относит к мифологическому времени космогонического творения, передаваемого через архетипические образы буддийской картины мира: время зарождения веры бурханов, когда воды внешнего океана бурлили с внешней стороны, когда волшебное сандаловое дерево было молодым. Необычное происхождение Джангара подтверждает и особая отметина – выпуклое масляное темно-красное родимое пятно на правой лопатке, что размером со ступню двухгодовалого верблюжонка. Такая родинка, именуемая родинкой Бодхисаттвы, традиционно у ойрат-монголов считается приметой будущей счастливой судьбы человека. Но самым важным объяснением великой судьбы Джангара как правителя является его рождение с благословением от хана Тенгрия, наделенность властью и харизмой от Небесного Владыки. Формирование идеи единого верховного божества у тюркских и монгольских народов в лице Тенгри было теснейшим образом связано с утверждением единохаганства, как единый хаган должен управлять на земле, единое божество должно верховодить на небесах. Нет сомнения, что культ хагана и культ Тенгри были неразрывно взаимосвязаны и взаимообусловлены, что находит отражение в синьцзян-ойратском эпосе.

Описанный эпизод типологически имеет прямое сходение с эпизодом сюжета «О битве Мингъяна с Кюрмен-ханом» калмыцкого эпоса, когда богатырь Мингъян поведал историю о противостоянии с Джангаром в давние времена. В течение трех недель бились они, так и не сумев победить друг друга. Тогда же Мингъян внимательным и пронизательным взором узрел, что Джангару суждено владеть всем миром, поэтому он последовал за ним, оставив свои владения и тысячи подданных.

Несмотря на конфликтность сложившейся ситуации, богатырь Санал, движимый благородным порывом, в котором находят проявление его добродетельный характер, снисходительность, ум и мудрость, незамедлительно последовал за Джангаром, чтобы рассказать о его будущем. Догнав, поведал о том, что Джангар воздвигнет свой злато-пестрый дворец, на пир соберет восемь тысяч богатырей, исполина Алого Хонгора рядом с собой посадит, грозных черных мангасов десяти сторон света подчинит, взяв прежде с них клятву [верности] и станет владыкой пятимиллионного кочевья Ширки. В то время, когда в дальних краях о нем будет слышна молва, а в ближних землях он явится, тогда он, Свирепый Санал, сын Булингира, владеющий скакуном Буурал Галзаном, среди богатырей правой стороны воссядет. Так, богатырь Санал демонстрирует свою решимость и готовность в будущем стать ближайшим богатырем-сподвижником и принять вассалитет Джангара-сюзерена. Сюжет завершается примирением и доброжелательным расставанием богатырей: «Свирепый Санал, произнеся прекрасные, как лотос благопожелания, пожелав славному Джангару счастливого пути, направился домой. Произнеся [в ответ] прекрасные, как лотос благопожелания, славный Джангар отправился домой» [12, с. 124].

В калмыцком «Джангаре» в сюжете «О битве Алтана Чееджи со славным Джангаром» обнаруживаем типологическое сходение эпизода развязки, когда мудрец Алтан Чееджи на совете

союзников рассказал о великом предназначении юного Джангара. Предшествовавшее этому выживание Джангара является главным условием последующего признания его авторитетными представителями степной аристократии – Бёке Мёнген Шигширги и Алтаном Чееджи, в статусе будущего вождя, верховного правителя. Мирное разрешение конфликта обусловлено политическими интересами всех участвующих в нем сторон. Несмотря на сложные конфликтные отношения, в развязке сюжета рассматриваемой главы «Джангара» представлена картина полной эпической гармонии, когда антиподы становятся союзниками героя и представляют тройственный союз представителей степной аристократии. Собравшимся союзникам (Джангару, Хонгору и Бёке Мёнген Шигширги) мудрец Алтан Чееджи пророчески поведал о великом предназначении Джангара, что этот юнец – потомок Тякил Зула-хана, внук Тангсак Бумба-хана, славного Узюнг-хана сын, в своем поколении одинокий Джангар. Когда ему исполнится семь лет, многих врагов из нижнего мира он победит, и распространится молва о его славном имени. В это время надо будет передать ему владения и скот, вручить в руки правление и веру. Обращаясь к Бёке Мёнген Шигширги, сказал, что в том славном возрасте Джангар, за арзой восемь тысяч богатырей собрав, подчинив себе [владельца] десяти сторон света, неумного Хара Мангаса, воздвигнув девятицветный, десятиярусный, золотой, желтопестрый дворец, станет правителем пяти-миллионного кочевья владыки Ширки. Когда [в поисках суженой] он достигнет владений ханов четырех материков, четыреста тысяч миров посетит, пусть пожалуют ему в жены Ага Шавдал, дочь Номо Тёгес-хана, проживающего на юго-востоке. Нойон пророчествовал, что Джангар установит мир в Бумбайской стране и будет пребывать в прекрасном благополучии. В то время главой правой стороны богатырей Джангара воссядет он, Богатый Ясновидец Алтан Чэджи, а над левой стороной, главенствуя, воссядет Сновидению подобный Алый Хонгор. И тогда в четырех сторонах находящиеся сорок стран власти своей подчинят они, чем прославятся в мире, и будут о них говорить, что это славного Джангара Ара Бумбайская страна.

Заключение

Изучение структуры сюжета «О том, как славный Джангар впервые сразился с Саналом» в его фабульном изложении (экспозиция, мотивировка, завязка, кульминация, развязка) позволяет сделать вывод о типологическом единстве композиционной структуры со сказочно-эпическими сюжетами о героических коллизиях калмыцкой и синьцзян-ойратской эпической традиций. Сравнительно-типологическое рассмотрение структурных элементов сюжета (эпических ситуаций, событий и мотивов) на содержательном и семантическом уровне выявило ряд следующих закономерностей:

- экспозиция типологически сходна с зачинами эпических сказаний монгольских народов и калмыцкой богатырской сказкой, в которых событийное время профанно и совпадает с биографическим временем (молодостью героя), а эпическое пространство гиперболизировано и архаично (восемь тысяч восемьсот миров);

- мотивировка и завязка в сюжете выражены типовыми эпическими ситуациями, характерными для сказки и эпоса, где героям свойственно поведение с соблюдением определённых эпических канонов – наблюдение за приближающимся богатырем, принятие боевого настроения, соблюдение ритуала приветствия при встрече;

- кульминация сюжета, заключенная в центральном событии героического эпоса – богатырском поединке, состоящем из разных этапов, на каждом из которых обнаруживаются типологические параллели с калмыцким эпосом;

- развязка, нехарактерная для сюжетов о воинских коллизиях, обусловлена спецификой повествования, рассказывающего о более ранних временах, когда между будущим созеренном и его богатырями-вассалами шло противостояние. В развязке обнаруживаются прямые типологические схождения эпизодов и мотивов с калмыцким эпосом.

Значительные типологические схождения сюжета синьцзян-ойратской версии с калмыцким эпосом и богатырской сказкой отмечены как на сюжетно-композиционном уровне, так и на

содержательном уровне (повествовательные сюжетные элементы, эпические ситуации, мотивы и формулы), что дает основание говорить о генетических корнях, восходящих к монгольским эпическим традициям.

Литература

1. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов (устные и литературные традиции). – Москва : Наука, 1984. – 310 с.
2. Монголо-ойратский героический эпос / перевод, вступительная статья и примечания Б. Я. Владимирцова. – Петербург–Москва : Гос. изд-во, 1923. – 254 с.
3. Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. – Элиста : КНИИЯЛИ, 1971. – 235 с.
4. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – Москва : Восточная литература, 1992. – 320 с.
5. Овалов Э. Б. Типология мотивов и сюжетов в эпосе монгольских народов (опыт сравнительно-типологического исследования). – Элиста : ЗАОр «НПП «Джангар», 2004. – 183 с.
6. Борджанова Т. Г., Манджиева Б. Б. Эпический репертуар калмыцкого сказителя Дава Шавалиева // Этнопоэтика и традиция. К 70-летию члена-корреспондента РАН Виктора Михайловича Гацака : сборник научных трудов / ответственный редактор В. А. Бахтина. – Москва : Наука, 2004. – С. 83–93.
7. Убушиева Д. В. Мотивы «тууль-улигера» (архаического эпоса) в героическом эпосе «Джангар» // Новый филологический вестник. – 2019. – № 1. – С. 57–69.
8. Убушиева Д. В. Мотив смеха и плача в калмыцком фольклоре // Новый филологический вестник. – 2021. – № 4. – С. 382–399.
9. Биткеев Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: проблемы типологии национальных версий. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1990. – 155 с.
10. Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий) / ответственный редактор Г. Ц. Пюрбеев. – Ростов-на-Дону : Изд-во СК НЦ ВШ, 2006. – 256 с.
11. Селеева Ц. Б. Указатель тем калмыцкой и синьцзян-ойратской версии эпоса «Джангар». – Элиста : КИГИ РАН, 2013. – 276 с.
12. Джангар. Героический эпос синьцзянских ойрат-монголов. В 3 томах. Т. 1 / ответственный редактор Н. Г. Очирова. – Элиста : АПП «Джангар», 2005. – 856 с. (На калмыцком яз.)
13. Джангар. Калмыцкий героический эпос / составление, подготовка текстов, комментарии и словарь Н. Ц. Биткеева, Э. Б. Овалова, Ц. К. Корсункиева, А. В. Кудиярова, Н. Б. Сангаджиевой. – Москва : Наука, 1990. – 475 с. (На калмыцком и рус. яз.)
14. Неклюдов С. Ю. Поэтика эпического повествования: пространство и время. – Москва : Форум, 2015. – 214 с.
15. Путилов Б. Н. Экскурсы в теорию и историю славянского эпоса. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 1999. – 288 с.
16. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Восточная литература, 2004. – 462 с.

References

1. Neklyudov S. Yu. Heroic epic of Mongolian peoples (oral and literary traditions). Moscow, Nauka Publ., 1984, 310 p. (In Rus.)
2. Mongol-Oirat heroic epic. Translation, introductory article and notes by B. Ya. Vladimirtsov. Petersburg–Moscow, State Publ. House, 1923, 254 p. (In Rus.)
3. Mikhailov G. I. Problems of Mongolian folklore. Elista, KRILLH Publ., 1971, 235 p. (In Rus.)
4. Kichikov A. Sh. Heroic epic “Jangar”. Comparative-typological study of the monument. Moscow, Oriental literature Publ., 1992, 320 p. (In Rus.)
5. Ovalov E. B. Typology of motifs and plots in the epic of Mongolian peoples (experience of comparative-typological research). Elista, People’s Printing Enterprise “Jangar”, 2004, 183 p. (In Rus.)

6. Borjanova T. G., Mandzhieva B. B. Epic repertoire of the Kalmyk narrator Dava Shavaliev. In: *Ethnopoetics and tradition. On the 70th anniversary of Viktor Gatsak, corresponding member of the Russian Academy of Sciences: a collection of scientific papers.* Edited by V. A. Bakhtina. Moscow, Nauka Publ., 2004, pp. 83–93. (In Rus.)
7. Ubushieva D. V. Motifs of “tuul-uliger” (archaic epic) in the heroic epic “Jangar”. *The New philological bulletin.* 2019, no. 1, pp. 57–69. (In Rus.)
8. Ubushieva D. V. Motif of laughter and crying in the Kalmyk folklore. *The New philological bulletin.* 2021, no. 4, pp. 382–399. (In Rus.)
9. Bitkeev N. Ts. Kalmyk heroic epic “Jangar”: problems of typology of national versions. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1990, 155 p. (In Rus.)
10. Khabunova E. E. Heroic epic “Jangar”: poetic constants of the bogatyr life cycle (comparative study of national versions). Edited by G. C. Pyurbeev. Rostov-on-Don, North Caucasian Centre of Science of the Higher School Publ., 2006, 256 p. (In Rus.)
11. Seleva Ts. B. Index of themes of the Kalmyk and Xinjiang-Oirat versions of the epic “Jangar”. Elista, KIHRS RAS Publ., 2013, 276 p. (In Rus.)
12. Jangar. Heroic epic of the Xinjiang Oirat-Mongols. In 3 volumes. Vol. 1. Edited by N. G. Ochirova. Elista, Joint Stock Printing Enterprise “Jangar”, 2005, 856 p. (In Kalmyk)
13. Jangar. Kalmyk heroic epic. Compilation, text preparation, commentary and dictionary by N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov, Ts. K. Korsunkiev, A. V. Kudiyarov, N. B. Sangadzhieva. Moscow, Nauka Publ., 1990, 475 p. (In Kalmyk and Rus.)
14. Neklyudov S. Yu. Poetics of epic narrative: space and time. Moscow, Forum Publ., 2015, 214 p. (In Rus.)
15. Putilov B. N. Excursions into the theory and history of Slavic epic. Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 1999, 288 p. (In Rus.)
16. Meletinsky E. M. Origin of heroic epic. Early forms and archaic monuments. Moscow, Oriental literature Publ., 2004, 462 p. (In Rus.)

*Л. Н. Герасимова*

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова

ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ НАИМЕНОВАНИЙ ПОСУДЫ И КУХОННОЙ УТВАРИ В ТЕКСТАХ ОЛОНХО И ТУВИНСКИХ СКАЗАНИЙ

Аннотация. В статье рассматриваются особенности употребления наименований посуды и кухонной утвари в ранних, поздних текстах якутского олонхо и тувинских героических сказаний в сравнении. Посуда, как часть бытовой лексики, является неотъемлемой частью жизни людей и регулярно подвергается изменениям в зависимости от их жизнедеятельности. Новизна исследования: наименования посуды и кухонной утвари на материале якутского и тувинского эпосов в сравнительном плане ранее не были предметом специального исследования. Цель – выявление степени преемственности в употреблении наименований посуды и кухонной утвари в ранних, поздних текстах якутского олонхо, установление особенностей их употребления в якутском и тувинском эпосах. Для достижения указанных целей были использованы метод сплошной выборки; компонентный анализ; структурно-семантический анализ; методы лингвистического описания и дефиниционного анализа; метод дистрибутивного анализа. Фактическим материалом послужили 53 наименования посуды и кухонной утвари из ранних текстов якутского эпоса, 40 – из поздних и 14 – из тувинского эпоса. Выявлено, что наименования посуды и кухонной утвари широко применимы в качестве компонентов изобразительно-выразительных средств, а именно сравнений и ритмико-синтаксического параллелизма. В результате проделанной работы сделаны следующие выводы: материалы изготовления посуды и кухонной утвари отражают культурные традиции якутов и тувинцев; разновидность традиционной посуды в ранних текстах олонхо демонстрирует их широкое использование в быту; большинство рассмотренных лексем предназначены для приготовления, хранения и подачи жидкой пищи и молочных продуктов, что отражает традиционное хозяйство и культуру каждого из народов; употребление в олонхо наименований посуды в качестве компонентов языковых средств указывает на то, что посуда, как часть бытовой лексики, является представителем материальной и духовной культуры народа, тем самым показывает мировосприятие якутов; проведенное исследование может послужить источниковой базой для создания словаря языка якутского эпоса олонхо.

Ключевые слова: олонхо; тувинские сказания; посуда; кухонная утварь; ранние тексты; поздние тексты; классификация; мировосприятие; сравнение; ритмико-синтаксический параллелизм.

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

© Герасимова Л. Н., 2023

© Gerasimova L. N., 2023

ГЕРАСИМОВА Лилия Николаевна – научный сотрудник сектора лингвофольклористики Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. ORCID: 0000-0002-9594-7824. E-mail: gelinica@yandex.ru

GERASIMOVA Liliya Nikolayevna – Researcher, Linguofolkloristics Sector, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0002-9594-7824. E-mail: gelinica@yandex.ru

L. N. Gerasimova

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

The features of the usage of names of crockery and utensils in the texts of olonkho and Tuvan tales

Abstract. The article covers the features of the usage of names of crockery and kitchen utensils in the early and late texts of the Yakut olonkho and Tuvan heroic tales in comparison. Utensils, as part of the household vocabulary, are an integral part of people's life and regularly undergoes changes depending on their life activities. Novelty of the study: the names of crockery and kitchen utensils in the Yakut and Tuvan epics in a comparative perspective have not been previously the subject of a special study. The aim is to identify the degree of continuity in the use of names of crockery and kitchen utensils in the early and late texts of the Yakut olonkho, to establish the features of their use in the Yakut and Tuvan epics. To achieve these goals, the following methods were used: the sampling method; component analysis; structural-semantic analysis; methods of linguistic description and definitional analysis; method of distributive analysis. The factual material consisted of 53 names of crockery and kitchen utensils from the early texts of the Yakut epic, 40 from the late texts, and 14 from the Tuvan epic. It was revealed that the names of crockery and kitchen utensils are widely used as components of figurative and expressive means, namely comparisons and rhythmic-syntactic parallelism. The following conclusions are made as a result of the research: the materials of names of crockery and kitchen utensils reflect the cultural traditions of the Yakuts and Tuvans; the variety of traditional crockery in the early texts of olonkho demonstrates their wide use in everyday life; most of the studied lexemes are intended for cooking, storage and serving liquid food and dairy products, which reflects the traditional economy and culture of each people; the use of names of crockery in olonkho as components of language means indicates that crockery, as part of everyday vocabulary, are a representative of the material and spiritual culture of the people, thereby showing the worldview of the Yakuts; the conducted research can serve as a source base for creating a dictionary of the language of the Yakut epic olonkho.

Keywords: olonkho; Tuvan tales; crockery; utensils; early texts; late texts; classification; worldview; comparison; rhythmic-syntactic parallelism.

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

Как известно, все, что происходит в жизни каждого народа, особенности его мышления и восприятия отражаются в его языке. «Сложное переплетение и взаимообусловленность языка и культуры предопределяют универсальный и в то же время специфический характер восприятия действительности носителями разных языков. В языковой картине мира этнический менталитет актуализируется в ключевых концептах, изучение которых позволяет заглянуть в сердцевину национальной культуры» [1, с. 125]. Основную часть материальной культуры человека представляет бытовая лексика, которая весьма обширна и разнообразна. Предметом нашего исследования выбраны наименования посуды и кухонной утвари в текстах олонхо и тувинских сказаний, так как они являются источником информации о повседневной деятельности человека и ярко отражают этнический менталитет народа.

Язык эпоса постоянно находится во взаимосвязи с живым разговорным языком. Ввиду своего устного бытования непрерывно развивается и дополняется, но в то же время хранит традиции и культуру, отражающие самопознание и мироощущение народа. Поэтому эпические тексты служат важным источником для исследования предметов традиционной культуры.

В данной работе анализ наименований посуды и кухонной утвари проведен на материале текстов олонхо раннего («Богатырь Ала Булкун» Т. В. Захарова – Чээбий [2], «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина [3], «Строптивый Кулун Куллустуур» И. Г. Тимофеева-Теплоухова [4], «Богатырь Тойон Нюргун» Н. Ф. Попова [5], «Хаан Джаргыстай» в записи И. А. Худякова [6], «Олонхо Жулейского наслега» [7]), позднего периодов («Девушка-богатырь

Джырыбына Джырылыатта» П. П. Ядрихинского – Бэджээлэ [8], «Сын лошади Богатырь Дыырай» И. И. Бурнашева – Тонг Суоруна [9] и тувинских сказаний («Хунан-Кара» О. Чанчы-Хоо, «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» О. Манная [10]). Целью исследования являются выявление степени преемственности между ранними и поздними текстами якутского олонхо, установление лингвокультурологических особенностей функциональности и этнической специфики наименований посуды и кухонной утвари в якутском и тувинском эпосах.

В отечественном языкознании наименования посуды и кухонной утвари в русском языке и ее говорах были рассмотрены в работах Л. А. Власовой [11], О. Н. Гауч [12], Г. Н. Лукиной [13], И. В. Киреевой [14], И. А. Косенковой [15], И. В. Пантелева [16], Л. И. Гончаровой [17], в тюркских языках – Н. В. Ерленбаевой в алтайском языке [18], Р. П. Абдиной, М. П. Чебодаевой в хакасском языке [19; 20], Р. Р. Замалетдиновым и Г. Н. Хуснуллиным, Т. Х. Хайрутдиновой в татарском языке [21; 22], М. Р. Валиевой в башкирском языке [23]. Данную тему в якутской культуре затрагивала А. Л. Габышева в своих исследованиях по берестяным изделиям, резьбе дерева [24; 25], А. Г. Петрова выявила культурно-исторические связи традиционной посудной пластики [26], А. А. Скрябина и Д. И. Чиркоева провели сравнительные исследования с другими тюркскими языками [27; 28], Е. Р. Николаев анализировал литературно-нормативные и диалектные параллели в сравнении с хакасским языком [29]. Кумысная утварь изучена довольно основательно. Так в работе Л. Л. Габышевой освещены семиотические интерпретации функций традиционной деревянной посуды чорон [30], диссертационная работа А. Г. Петровой посвящена художественному своеобразие якутской деревянной посуды, эволюции стиля ритуального чорона XVIII–XIX вв., [31], Е. Р. Николаевым исследована кумысная мутовка как код культуры якутов, её диалектные наименования и кумысная кожаная посуда в сравнении с тюркскими и монгольскими языками [32, 33], Ф. Н. Дьячковским и Н. Ф. Томской выявлены лингвокультурные особенности чорона [34], А. М. Николаевой раскрыта значимость чорона как этнографической реалии [35], В. И. Йохельсоном описаны проведение кумысного праздника и декоративное оформление кумысных сосудов [36], И. А. Потаповым [37], В. А. Киселем [38], А. Н. Алексеевым [39], В. В. Ущницким [40] исследовано происхождение чорона, В. В. Бобровой представлена кумысная посуда в собраниях МАЭ РАН [41].

В тувинском языке традиционной посуде посвящена статья О. О. Бартан [42], «лексике посуды и домашней утвари» и его диалектам – диссертационная работа А. Ч. Ооржак [43]. Кроме них к данной теме обращались С. В. Монгуш, М.-Х. Ш. Ооржак [44], осветив в своих работах технологию изготовления тувинской национальной чашки *аяк*, Э. В. Комбу [45] – ступы *согааш* и деревянные ведерки, Ш. Х. Монгуш [46] писала об основных видах орнамента на *когээржиках* и их значениях, Б. С. Майны [47] – об украшениях и деревянной утвари кочевников, Э. Б. Нурзат [48] – о ножах.

И. В. Собакина и А. А. Бурцева, основываясь на трудах В. С. Виноградова, в статье «Культурная информация в героическом эпосе олонхо “Нюргун Боотур Стремительный”» выделили классификацию культурной информации в олонхо. В этой классификации, по анализу авторов, больше всего отражается бытовая информация: жилище и имущество, одежда и уборы, пища и напитки, виды труда и занятий [49]. Лексика, относящаяся к бытовой информации, на материале олонхо, в частности, одежда и украшения были рассмотрены О. А. Лугиновой [50]; традиционная одежда – Л. М. Готовцевой [51], Н. И. Докторовой [52], С. И. Петровой [53]; названия частей традиционного жилища балаган – Л. Л. Габышевой [54]; лингвокультурная интерпретация молочных продуктов якутов – Т. Н. Николаевой [55]; технология изготовления кумыса – В. В. Ущницким [56]; наименования посуды в сравнении с хакасским языком – К. А. Яковлевой [57]. Таким образом, наименования посуды и кухонной утвари на материале эпических текстов, а именно на примере якутского и тувинского эпосов, не были предметом специального исследования.

В работе для достижения поставленных целей применены следующие методы: метод сплошной выборки для сбора примеров из эпических текстов; компонентный анализ, который позволяет дифференцировать значение слова на минимальные языковые единицы (признаки, компоненты, семы); структурно-семантический анализ для рассмотрения структуры и семантики лексических единиц; методы лингвистического описания и дефиниционного анализа для определения значения и функции лексемы; метод дистрибутивного анализа, предоставляющий возможность выявить различные значения особенностей слова в контексте эпических текстов.

Наименования посуды и кухонной утвари в эпических текстах

Из ранних текстов якутского олонхо выявлено 53 наименования посуды и кухонной утвари, из позднего текста – 40, из тувинских сказаний – 14. Данные наименования классифицированы нами по материалу изготовления:

1) в ранних текстах олонхо

- **посуда из бересты:** *атыях* ‘берестяное или деревянное лукошко, предназначенное для воды или хранения, содержания рыбы’ [58, с. 654], *бырадаах* ‘маленькое берестяное лукошко’ [59, с. 675], *мэһэмээн* ‘маленькая берестяная посуда с крышкой, берестяное лукошко’ [60, с. 419], *саар ыаџас* ‘самое большое берестяное ведро’ [61, с. 307], *тордууа* ‘берестяная четырёхугольная или квадратная посудинка (коробича, лоток, чуманчик), сколоченная из одного листа берёсты деревянными гвоздиками и имеющая вид кузовка или лукошка’ [62, с. 476], *тууйака* ‘небольшой берестяной сосуд с деревянной выемной крышкой, бурак’ [63, с. 221], *хобо ыаџайа* ‘высокое и узенькое ведерко’ [64, с. 3428], *холлоџос* ‘большая берестяная посуда в виде бочки для хранения кумыса, простокваши’ [65, с. 536], *чабычах* ‘невысокий берестяной сосуд округлой формы для хранения продуктов питания (напр., муки, масла, молока)’ [61, с. 82], *ыаџайа* ‘маленький ыаџас’ [61, с. 307], *ыаџас* ‘большой берестяной сосуд без крышки, с ободочками и рукояткой из сплетенных конских волос, вместимостью в полведра для хранения или переноски жидкости, берестяное ведро’ [61, с. 307];

- **посуда из дерева:** *атыях, кытах* ‘большая деревянная чаша’ [66, с. 394], *кытыа* ‘деревянная долбленая чаша средней величины’ [66, с. 402], *кэриэн айах* ‘круговая кумысная чаша (деревянный сосуд вместимостью до 16 л)’ [58, с. 328], *кэриэн ымыйа* ‘чаша круговая вместимостью в 7–8 литров, предназначенная для питья кумыса на празднике ысыах, которая передаётся поочерёдно от одного к другому’ [61, с. 435], *матаарчах* ‘деревянный кубок средней величины без ножек для хранения кумыса и других молочных продуктов’ [60, с. 248], *самыы айах* ‘малый деревянный кубок с овальной рукояткой внизу, к которой привязывали пучки конской гривы’ [58, с. 328], *сиэллээх айах* ‘большой деревянный кубок на трех ножках с пучками гривы по бокам’ [58, с. 328], *сиэллээх чороон* ‘деревянный чорон, украшенный по кругу пучками конского волоса’ [61, с. 193], *сиэллээх торум айах* ‘большой кумысный кубок (чорон) с пучками гривы по бокам’ [62, с. 484], *сиэллээх чороон айах* ‘большой одноногий кумысовый бокал, вырезанный из толстой березы и вмещающий от 8 до 32 литров жидкости с пучками гривы по бокам’ [58, с. 328], *тойон айах* ‘самый большой кубок для кумыса’ [58, с. 328], *удьаа* ‘большой деревянный ковш с длинной рукояткой для разливания кумыса, средний по величине между хомуос и хамыйах’ [67, с. 86], *уһаайах* ‘деревянный ковш-черпак с длинной рукояткой для разливания кумыса’ [67, с. 290], *хамыас* ‘ковш, черпак’ [65, с. 280], *хамыйах* ‘деревянный черпак, половник, деревянная поварёшка’ [65, с. 280], *хорууда* ‘желоб’ [61, с. 73], *чороон* ‘резной деревянный кубок для питья кумыса (имеет различные размеры, на одной или трёх ножках, украшается разным узором), чорон’ [61, с. 193], *чороон айах* ‘большой одноногий кумысовый бокал, вырезанный из толстой березы и вмещающий от 8 до 32 литров жидкости’ [58, с. 328], *чорохой* ‘маленький чорон на трёх ножках’ [61, с. 198], *чохообул* ‘маленькая деревянная чаша’ [61, с. 198], *ымыйа айах* ‘большая деревянная чаша, предназначенная для питья кумыса’ [61, с. 434], *эбир хамыйах* ‘деревянная ложка с тремя выемками для окропления кумысом духа’ [65, с. 281], *эт эттиир* ‘доска для рубки мяса (на большие куски)’ [64, с. 318];

- посуда из алюминия: *бишлэ* ‘вилка’ [59, с. 289], *ньооска* ‘ложка’ [68, с. 143];
 - посуда из стекла или керамики: *бүлүүдэ* ‘блюдо’ [59, с. 631], *бүлүүһэ* ‘блюдец’ [59, с. 631], *тэриэлкэ* ‘тарелка’ [63, с. 509], *үрүүнкэ* ‘рюмка’ [67, с. 546], *чааскы* ‘чашка’ [61, с. 77];
 - посуда и кухонная утварь из железа: *быһах* ‘нож’ [59, с. 766], *быһыйа* ‘маленький ножик’ [59, с. 769], *кэһиир* ‘железный скребок для выскабливания нагара или накипи с внутренних стенок котлов и горшков’ [66, с. 573], *чаанньык* ‘чайник’ [61, с. 73], *бээдэрэ* ‘ведро’ [59, с. 675], *солуур* ‘ведро’ [69, с. 516];
 - посуда из глины: *көһүйэ* ‘небольшой глиняный горшок для варки пищи’ [70, с. 366];
 - посуда из кожи: *симиир* ‘суживающийся сверху высокий кожаный сосуд для приготовления и хранения кумыса’ [69, с. 401], *симиирчэх* ‘кожаный сосуд для хранения кумыса (маленького размера)’ [69, с. 401], *сири иһит* ‘сшитый из особо выделанной бычьей кожи большой сосуд (наподобие бочки) для хранения кумыса (вмещающий около 30 ведер)’ [71, с. 773];
 - посуда из органа животного: *хабах* ‘высушенный в надутом виде пузырь животного, птицы, рыбы, предназначенный для хранения чего-л.’ [65, с. 82];
 - посуда из меди, чугуна: *чаан олгуй* ‘большой котёл’ [61, с. 73];
- 2) в поздних текстах олонхо
- посуда из бересты: *атыһах, матааччах, саар ыаҕас, тордуйа, чабычах, ыаҕайа*;
 - посуда из дерева: *биһээйэх* ‘большой деревянный ковш (для помешивания кумыса)’ [59, с. 321], *ымыйа кытыйа* ‘большая деревянная долбленая чаша’ [66, с. 402], *кытыйа, кэриэн айах, кэриэн ымыйа, ымыйа, матаарчах, матаарчах айах* ‘большой деревянный кубок без ножек для хранения кумыса и других молочных продуктов’ [60, с. 248], *ойбон кытах* ‘большая, глубокая и круглая деревянная чаша’ [66, с. 394], *саамы иһит* ‘посуда для перемешивания жидкости путем переливания из одного сосуда в другой’ [69, с. 77], *хамыйах, хомуос, чороон, чороон айах, чороон ымыйа* ‘пиршественный кубок’ [64, с. 3794], *эбир хамыйах*;
 - посуда из кости: *чонкур хамыйах* ‘черпак, половник, изготовленный из кости’ [8, с. 492], *чонкур хомуос* ‘вид ковша, изготовленный из кости’ [8, с. 492];
 - посуда из стекла или керамики: *тэриэлкэ, үрүүнкэ, чааскы, ыстакаан* ‘стакан’ [61, с. 512];
 - посуда и кухонная утварь из железа: *быһыйа, быһычча* ‘маленький ножик’ [59, с. 776], *бээдэрэ, солуур, чаанньык*;
 - посуда из кожи: *көйүөр (көбүөр, көнгүө) айах* ‘большой кожаный мех (сосуд) с широким основанием, узким горлом, служивший для закваски и хранения кумыса’ [70, с. 219], *сири иһит*;
 - посуда из меди, чугуна, алюминия и др.: *бишлэ, билээгэ* ‘фляга’ [59, с. 321], *ньооска; олгуй* ‘большой сосуд для варки, котел’ [68, с. 252], *чаан олгуй, дьэс тэриэлкэ* ‘медная тарелка’ [71, с. 543];
- 3) в тувинских сказаниях
- посуда из дерева: *аргак* ‘большой бурдюк для приготовления и хранения кумыса; высокий деревянный сосуд для кумыса, айрана’ [10, с. 556], *хоо* ‘медный чайник с ручкой, предназначенный для подогрева чая с молоком, поместив в огонь суугу – жестяной печки’ [43, с. 69], *хымыш* ‘ковш’ [72, с. 500], *була* ‘неглубокая тарелка’ [73, с. 311], *тавак* ‘блюдо, тарелка, миска’ [72, с. 402], *хува* ‘чарка, чаша; большая, глубокая пиала’ [72, с. 493];
 - посуда из железа: *казан* ‘котел для приготовления пищи’ [ЭСТЯ, III, с. 61];
 - посуда из глины: *доңга* ‘кувшин (с узким горлышком)’ [43, с. 118];
 - посуда из кожи: *аржымак* ‘кожаный бурдюк, выкроенный из двух обработанных цельных шкур, снятых с задних ног быка, предназначенный для хранения хойтпака и молочной водки’ [43, с. 241], *көгээржик* ‘от көгээр: 1) большая фляга для жидкости из цельной коровьей шкура; 2) кожаный сосуд с узким горлом для молочной водки’ [74, с. 190], *көргек* ‘большой кожаный сосуд для кумыса или араки’ [10, с. 556];

- посуда из меди, бронзы, латуни, чугуна, золота: *дамбу* 'медный кувшин для чая' [72, с. 170], *кара паиш* 'чугунный котел' [72, с. 228], *шара* 'большая медная или латунная тарелка, таз' [43, с. 256], *хоо, казан, тавак*.

Результат классификации показывает, что наиболее распространенными материалами для изготовления посуды и кухонной утвари являются дерево, кожа и металлы, что подтверждает культурные традиции якутов и тувинцев, так как эти народности издревле занимаются видами прикладного искусства как обработка дерева, изготовление изделий из кожи, кузнечество. Причину большого количества разновидностей традиционной посуды в ранних якутских текстах, вероятно, определяет то, что в период исполнения или записи данных олонхо в быту больше пользовались традиционной посудой, но, в то же время по данным ранних и поздних текстов наблюдается распространение в якутской речи заимствованной лексики и использование предметов русской материальной культуры в повседневной жизни якутов. В тувинских текстах наличие заимствованной лексики, относящейся к наименованиям посуды и кухонной утвари, не зафиксировано.

Классификация была проведена исходя из традиционных материалов и методов изготовления. Однако, в рассмотренных текстах обнаружено, что некоторые виды посуды кажутся изготовленными из другого, не общепринятого материала. Например, в ранних текстах – *көмүс бишлэ* (серебряная вилка), *көмүс ыаҕас* (серебряный сосуд), *кыһыл көмүс ньуоска* (золотая ложка), *алтан тэриэлкэ* (медная тарелка), *дьэс биздэрэ* (медное ведро), *алтан солуур* (медное ведро), *дьэс ыаҕайа* (медный большой сосуд), *алтан ыаҕас* (медный сосуд); в поздних текстах – *кыһыл көмүс бишлэ* (золотая вилка), *көмүс луоска* (серебряная ложка), *кыһыл көмүс ньуоска* (золотая ложка), *кыһыл көмүс тэриэлкэ* (золотая тарелка), *дьэс тэриэлкэ* (медная тарелка), *алтан чаанньык* (медный чайник), *алтан солуур* (медное ведро); в тувинских сказаниях – *алтын/алдын була тавак* (золотое блюдо), *алдын хоо* (золоченный чайник), *алдын дамбу* (золоченный кувшин), *ак доңга* (досл. белый кувшин), *кара аржымак* (досл. черный кожаный бурдюк), *кара хымыш* (досл. черный ковш). Как отмечает Л. Л. Габышева, «в эпических текстах “металлические” эпитеты имеют идеализирующую направленность и выражают идею прекрасного в высшей степени» [75, с. 117], то есть эпитеты «медный», «серебряный», «золотой» в наименованиях посуды наделяют положительным качественно-оценочным смыслом героев и персонажей эпоса. М. В. Ондар касательно золотой посуды в тувинских эпосах пишет следующее: «Преподнесение пищи на золотых посудах и в огромном количестве, по нашему мнению, связано с этикетом тувинцев. В традиционной кочевой культуре принято, чтобы хозяева юрты уважительно и радушно относились к гостям независимо от того, знакомы они или нет. При этом хозяева юрты старались щедро угостить путника, преподнеся самую вкусную еду, в особенности в зимнее время кормили жирной пищей» [76, с. 61]. По отношению к лексеме *кара* в работе А. Н. Кононова упоминается, что цвет *кара* по некоторым данным может использоваться как «усилитель качества, свойства» [77, с. 170]. М. В. Ондар такого же мнения в использовании цвета *кара* в тувинских сказаниях [76, с. 62]. Есть и наблюдение А. Ч. Ооржак о том, что на сегодняшний день котел для приготовления горячих блюд из мяса принято называть *кара паиш* [73, с. 53]. Таким образом, лексемы цветообозначения или металлы, определяющие наименования посуды и кухонную утварь в эпических текстах, могут содержать культурную информацию.

Функциональное назначение исследуемых предметов позволило нам разделить все наименования посуды и кухонной утвари на три группы: 1) посуда для приготовления пищи и напитков; 2) посуда для содержания и хранения пищи и напитков; 3) посуда для подачи пищи и напитков на стол (см. табл. 1).

Классификация наименований посуды и кухонной утвари по функциональному назначению

№	Группы	В ранних текстах олонхо	В поздних текстах олонхо	В тувинских сказаниях
1	Посуда для приготовления пищи и напитков	<i>көһүйэ, кэһиир, симиир, удьаа, уһаайах, хамыас, хамыйах, хорууда, чаан олгуй, чаанньык, эбир хамыйах, эт эттиир</i>	<i>биһээйэх, көнгүө иһит, олгуй, саамы иһит, эбир хамыйах, хамыйах, хомуос, чонкур хамыйах, чонкур хомуос, чаан олгуй, чаанньык</i>	<i>аргак, домбу, казан, көргек, кара паш, хоо, хымыш</i>
2	Посуда для содержания и хранения пищи и напитков	<i>атыйах, бырадаах, биздэрэ, кытах, кытыйа, матаарчах, мэнэмээн, саар ыаҕас, симиирчэх, сири иһит, солуур, тордуйа, тууйака, хабах, хобо ыаҕайа, холлоҕос, чабычах, ыаҕайа, ыаҕас</i>	<i>атыйах, билээгэ, матаарчах, кытах, саар ыаҕас, сири иһит, тордуйа, чабычах, матаарчах айах, солуур, ыаҕайа</i>	<i>аргак, аржымак, көгээржик</i>
3	Посуда для подачи пищи и напитков на стол	<i>бишлэ, бүлүүдэ, бүлүүһэ, быһах, быһыйа, кэриэн айах, кэриэн ымыйа, ньуоска, сатыы айах, сизллээх айах, сизллээх чороон, сизллээх торум айах, сизллээх чороон айах, тойон айах, тэриэккэ, үрүүнкэ, чааскы, чороон, чороон айах, чорохой, чохообул, ымыйа айах</i>	<i>быһыйа, быһычча, дьэс тэриэлкэ, көйүөр айах, кэриэн айах, кытыйа, кэриэн ымыйа, ымыйа кытыйа, ымыйа, чороон, чороон айах, ньуоска, бишлэ, тэриэлкэ, үрүүнкэ, чааскы, чороон ымыйа, ыстакаан, эбир хамыйах</i>	<i>доңга, тавак, хува, була, шара</i>

На основе распределения по функциональным особенностям можно отметить, что во всех рассмотренных текстах отмечается наличие разновидностей посуды по назначению. Большинство лексем из якутских и тувинских эпосов, обозначающих посуду, предназначены для приготовления, хранения и подачи жидкой пищи и молочных продуктов. Прием пищи, угощение гостей, проведение пира, особенно приготовление и преподнесение «белой пищи» у якутов и чая у тувинцев, детально описываются в каждом тексте. Это объясняется тем, что якуты и тувинцы с древности занимаются скотоводством и умело готовят мясо-молочную пищевую продукцию. О. О. Санчат отмечает, что для тувинцев – кочевников-скотоводов «молоко и молочные продукты были самыми рациональными и практичными» [78]. Исходя из этого можно предположить, что в эпосе отражается традиционное хозяйство, образ жизни и культура каждого из народов.

В процессе изучения также установлено, что наименования посуды в эпических текстах предстают в качестве предметов повседневного обихода главных героев и других персонажей, а также упоминаются в описании процесса приготовления пищи, трапезы, угощения гостей, проведения пира в честь возвращения богатырей, свадьбы. Приведем несколько примеров:

- посуда и утварь богатыря: *Көлүйэ күөл сааҕа таас кытыйалаах, алаас хонуутун сааҕа мас бүлүдэлээх, үрүҥ көмүс билкэлээх, кыһыл көмүс хамыйахтаах, тобус томторболоох тойон айахтаах, уон курдуулаах оҕо чороонноох, сэттэ оҕус тириититтэн тикпит сири иһиттээх*

[79, с. 59] – ‘Фарфоровая чашка размером с пруд-озеро, деревянное блюдо размером в аласную поляну, серебряные вилки, золотой ковш, стальной нож, большой чорон о девяти ободах, маленький чорончик о трех ободах, большой кожаный сосуд, сшитый из шкур семи быков’ [79, с. 124];

- угощение гостей: *Алдын таваанда / Аъжын-чемин, / Чигир-чимис, / Боова-боорзаан салып алган, / Аштанган-челленген олуруп-турлар. / Алдын хоо-домбуда / Кызыл шайын, / Бирден бирээ чокка, / Чаңгыс домбудан шайлай берген, / Чаңгыс тавактан / Челшени берген олуруп-турлар* [10, с. 164] – ‘На золотых блюдах / Пищу-еду, / Фрукты-сладости, / Лепешки-борзахн [она] поставила. / Они кушали-ели / Из золоченого сосуда-домбу / Красный чай / Пили одну за другой [чашки]. / Из одного домбу пили, / Из одного блюда / Еду ели’ [10, с. 165];

- приготовление белой пищи перед проведением обряда поклонения богу огня: *Тангалайдаах ыабайаба / Маџан бизни барылаччы ыатылар, / Кугас бизни куугуначчы ыатылар, / Ийэ бизни этэттээн ыллылар, / Улаан сылгыны уйгулаан ыллылар, / Сириэниннээх сири иһиккэ / Күөгүлээх күөмэйи олортулар, / Синьньэлээх биһэйэйбинэн лиһийдилэр, / Кэрэмэс ойуулаах кэриэн ымыйаба, / Оһуор ойуулаах чороон айахха куттулар, / Мандар ойуулаах матаарчахха бааралаатылар. / Дьахтар киһи томторболоох / Чороон ымыйатын мараччы көтөхтө, / Сизэл дэлбиргэлээх / Эбир хамыйабы туора тутта, / Оттоку туһааннаах тойон өһүөтүн анныгар / Тобуктаан олоордо, / Аһаар атабын сиртэн үктэннэ, / Аһаар атабын тобуктаан олоордо, / Сизэл дэлбиргэлээх / Эбир дьабыл хамыйабын / Чороонун айабар туора уурда, / Үс төгүл бокулуон уурда уонна / Бу курдук ырыалаах-тойуктаах буола олоордо* [9, с. 181] – ‘Белую кобылу шумно / Подоили в ведро с перевязкой, / Рыжую кобылу подоили, / Пенистое молоко заполняет / Ведро, / Матёрую кобылу подоили с повтором, / Буланую кобылу вдоволь надоили, / В прошитую прочно сири исит / Вставили горловину с трубкой, / В резного дерева чаши, / В чоронах с узором искусным, / В разрисованные цветками ведра / Разливали кумыс с маслом. / Женщина подняла высоко / Ритуальный кубок чорон, / Взяла ложку, перевязанную / Белым пучком гривы, / Под главной матицей потолка / Села, преклонив одно колено, / Другой ногой, опираясь о пол, / Ритуальную ложку с перевязью / Положила поперек чорона, / Трижды поклонилась глубоко / И запела так’ [9, с. 340];

- проведение пира: *Аргактыгың аскыннан, / Көргектигың хөрээннен, / Далай дег арагазын чыгыдырып, / Таңды дег эьдин дулдуруп, быжыртып, Белеткеп турда, / Көшкен улузу чедип келип-тир. / Ак өөн өглээш, / Малың мал чалаар черинге чалааш, / Арга-чонун чыггаш, / Алдан хонукта найыр эвес найырын кылып, / Чыраң хонукта чыргал эвес чыргалын чырган, / Улуг найырын кылгаш* [10, с. 526] – ‘Велели араги с море собрать: / Из отверстий аргаков, / Из грудастых коргеков [лили]; / Мяса с гору наварить, нажарить. / Когда [все] приготовили, / Кочующий аал подошел, / Белую юрту поставили, / Скот на пастбища перегнажи, / Народ весь собрали, / Устроили пир так пир – на шестьдесят дней, / Устроили праздник так праздник – на семьдесят дней’ [10, с. 527].

Наименования посуды и кухонной утвари как компоненты изобразительно-выразительных средств олонхо

В текстах олонхо наименования посуды и кухонной утвари выступают как компоненты изобразительно-выразительных средств, а именно сравнений и ритмико-синтаксического параллелизма.

В ранних текстах якутского эпоса названия посуды как компоненты сравнения с показателями *курдук* ‘словно, подобно, как, похожий’, *саба* ‘равный, подобный кому-, чему-либо’ служат при репрезентации частей тела человека и животных, внешнего вида людей, ритуальных предметов и объектов природы (см. табл. 2).

**Наименования посуды и кухонной утвари как компоненты сравнений
в ранних текстах олонхо**

№	Эталон сравнения	Объект	Пример
<i>Описание частей тела человека и животных</i>			
1	<i>кытыйа</i>	живот	<i>Үс хонон баран бу дьахтар одууланна: оһоһоһо урчах кытыйа саба буолбут арай</i> [7, с. 93] – ‘Через три дня эта женщина присмотрелась: вдруг живот ее стал круглым словно деревянная чаша’ (пер. автора).
2	<i>кэриэн айах</i>	рот	<i>Субу курдук диэн, / Көйүүлээх ойбон курдук / Күндүл көмүс күөмэйин көбүөхтэтэр, / Кэриэн айах курдук / Алтан дьаакыр айаһын атыннатан / Саҥа сангарар</i> [2, с. 204] – ‘Так слова умные говорит, / Как прорубь расширенная, / Горлышко свое золотое вздувает, / Как чаша круговая, / Уста свои медовые то открывая, то закрывая’ [2, с. 205].
3	<i>кэриэн ымыйа</i>	ноздри	<i>Кэриэн ымыйаны кэккэлэтэ уурбут курдук сэгэлкээн таныылаах</i> [7, с. 131] – ‘Имеет приоткрытые ноздри словно чаши круговые, поставленные в ряд’ (пер. автора).
4	<i>саар ыабас</i>	нога	<i>Саар ыабас быһаһаһын саба / Лэгиэ хара атахтанна</i> [5, с. 62] – ‘Образовались у него широкие черные ноги, равные половине берестяного ведра саар ыабас’ (пер. автора).
5	<i>саар ыабас</i>	ноздри	<i>Саар ыал саар ыабаһын курдук / Аллан-дьаллан таныытын атыннаптыт</i> [2, с. 98] – ‘Как ведро берестяное / Ноздри свои раздувая...’ [2, с. 99]
6	<i>симиир</i>	грудь	<i>Икки көбүүр симиир саба эмийдээх айыы хотун эмээхсин куругар диэри тахсан олон эттэбэ</i> [79, с. 62] – ‘Матушка богиня айыы с грудью словно два кожаных сосуда, выглянув до пояса, заговорила’ (пер. автора).
7	<i>симиир</i>	живот	<i>Көбүүр иһэ көннө, / Симиир иһэ ситтэ, / Дьэрэ-бура тэннэтэ, / Муна-танга туолла, / Тириштэ тэнийдэ, тимэбэ сөлүннэ. Тотто быһыыта</i> [2, с. 58] – ‘Живот его жадный пресытился, / Живот его пустой наполнился, / Мысли его успокоились, / Душа его успокоилась, / Живот растянулся, пуговица расстегнулась, Досыта наелся, кажется’ [2, с. 59].
8	<i>солуур</i>	глаза	<i>Алтан солууру умсары уурбут курдук, / Алтан тиэрбэс харахтаах</i> [4, с. 30] – ‘С глазами – медными кольцами, / Подобными днищам медных котлов’ [4, с. 307].
9	<i>солуур</i>	голова	<i>Дьэбиннээх дьэс алтан салыыр уллунаһын түөрэ туппун курдук дьэс мэльэн төбөлөөх</i> [6, с. 28] – ‘С круглой головой, похожей на перевернутое дно ржавого медного котла’ (пер. автора).
10	<i>тойон айах</i>	голова	<i>Тойон айаһы / Туруору туппун курдук / Чобуо көмүс бастаах</i> [4, с. 30] – ‘С подвижной серебряной головой, / Словно стоймя поставленный айах-кубок’ [4, с. 306].
11	<i>хамыас</i>	глаза	<i>Икки хамыас саба ирэнгэлээх харахтаах</i> [79, с. 63] – ‘С глазами, гной которых два ковша’ [79, с. 129].

Л. Н. Герасимова
ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ НАИМЕНОВАНИЙ ПОСУДЫ
И КУХОННОЙ УТВАРИ В ТЕКСТАХ ОЛОНХО И ТУВИНСКИХ СКАЗАНИЙ

12	<i>чаан олгуй</i>	голова	<i>Чаан олгуй саба бастанна</i> [5, с. 62] – ‘Появилась у него, как чан большая, голова’ (пер. автора).
13	<i>чааскы</i>	глаза	<i>Атыһыт нуучча / Кыһыл чааскытын / Умса тунпунт курдук / [Икки эрилкэй] харахтанна</i> [5, с. 62] – ‘Словно русский купец / красную чашку свою / перевернул, / появились у него большие светло-карие глаза’ (пер. автора).
<i>Описание внешнего вида людей</i>			
14	<i>бээдэрэ, ыбаас</i>	внешность человека	<i>Бээдэрэлэх ыбаас курдук / Тэбис-тэн дьоннор, / Ат ырдыатын курдук / Ыыра агардастаабат дьоннор буоллулар; / Эрби биштин курдук / Тэбис тэнгэ охсуһан астана тураллар</i> [2, с. 280] – ‘Как сумы переметные равной силы стали, / Как ведро-ыбаас перетягивать стали, / Как зубья пилы / Вдвоем равно сражаясь...’ [2, с. 281].
15	<i>кытыйа</i>	стоять светиться, блестеть	<i>Онуоха уоллара үчүгэйи эттигит диэн үөрбэтэ, куһаҕаны эттигит диэн курус гыммата, биир кэм килиэн кытыйатын көрдүк килэлэн турар хаанын тартарбакка...</i> [7, с. 215] – ‘Тогда парень их не обрадовался, что сказали хорошее, и не грустнулся, что сказали плохое, стоит такой спокойный и светится, словно деревянная долбленная чаша для хлеба’ (пер. автора).
16	<i>холлогос</i>	обозначение множества умерщвленных людей	<i>Хордьонноох өлүү бөбөнү / Холлогос быһаҕаһын саҕаны / Кутаа уот арчыбынан хоннору утардабым буоллун</i> [2, с. 214] – ‘Смерти многочисленные / Словно половина бочки-холлогос, / Пламенным заклинанием огненным воспротивляюсь’ [2, с. 215].
<i>Описание ритуальных предметов</i>			
17	<i>хамыйах</i>	колотушка от шаманского бубна	<i>Силлэх айыы далбар хамыйах булаайахтаах, / Бээрдээх Бэбизэр Хотун</i> [4, с. 124] – ‘Имеющая колотушкой священную ложку, / Разукрашенную пучком из конской гривы, / Бээрдээх Биэбэрэ Хотун!’ [4, с. 393]
<i>Описание объектов природы</i>			
18	<i>атыяхтаах уу</i>	небо	<i>Сандабалаах маҕан халлаан / атыяхтаах уу курдук дьалкыйа сысыта</i> [3, с. 78] – ‘Пресветлое лучистое небо чуть / не расплескалось, как вода в черпаке берестяном’ [3, с. 79].
19	<i>атыяхтаах уу</i>	преисподняя	<i>Нэрилицр нэс Нүөттүгэн / атыяхтаах уу курдук дьалкыйда</i> [3, с. 112] – ‘Словно вода в лукошке берестяном, / преисподняя, страна адская расплескалась’ [3, с. 113].
20	<i>атыяхтаах уу</i>	страна	<i>Онтон үс төгүл хаһытаан дэлби ыстаннабына, аан дойдута атыяхтаах уу курдук хамнаата, дьытэ-уота бары бытарыйан тохтуохтарыгар диэри хаһытаата</i> [3, с. 114] – ‘Тогда трижды разразившись таким громким криком, что его родная страна заколебалась как вода в корытце, жилище и очаг посыпались сверху’ [3, с. 115]. <i>Бу дойдуну кута курдук күөгэлдьитчи тэбистилэр, атыяхтаах уу курдук аймыы үктүөтүлэр, бу ытык маҕан хайаларын дэлби тэпсэн кэбиһээри гыннылар</i> [3, с. 136] – ‘Эту страну растоптали-разорили, / как зыбучую трясику поколебали, / расплескали как воду / в берестяном лукошке, грозили совсем растоптать / эту светлую, почтенную гору’ [3, с. 137].

21	<i>кэриэн айах</i>	листья священного дерева Аал Луук Мас	<i>Кэриэн аньабын кэккэлэччи тунпут курдук силбиэжин көмүс сэбирдэхтээх</i> [6, с. 186] – ‘С купою серебряных листьев подобно в ряд стоящим круговым кумысным чашам’ [64, с. 2215].
22	<i>солуур</i>	небо	<i>Абыс алтан солуур түгэбин / Түгнэри тунпут курдук, / Абыс хартыбаастаах / Арабас куба маҕан халлаан / Арбаһын кэбэтигэр</i> [5, с. 24] – ‘Позади восьмислойного, подобно восьми перевернутым доньям медных ведерок, светло-желтого неба’ (пер. автора).
23	<i>солуур</i>	небо	<i>Улуу Хайдахан аартыгынан / дьэс солуур түгэбин курдук / дьэбиннээх халлааннаах</i> [7, с. 138] – ‘С заржавевшим небом подобным дну медного ведра, пlyingшим по перевалу Великий Хайдахан’ (пер. автора).
24	<i>тордуйа</i>	береста	<i>Тоҕус илии тордуйа туюстаах</i> [6, с. 186] – ‘С берестой в девять пальцев толщиной как лукошко-тордуйа’ (пер. автора).
25	<i>тордуйалаах уу</i>	страна	<i>Орто аан ийэ дойдуну тордуйалаах уу курдук долгутчу үктүөтүлэр</i> [3, с. 178] – ‘Среднюю изначальную мать-страну раскачали-разволновали, словно воду в берестяной посуде’ (пер. автора).
26	<i>тэриэккэ</i>	алаас	<i>Алтан тэриэккэни кэккэлэтэ уурбут курдук / Алаан-дьа-лаан алаастар / Анаарыттан-кэнээриттэн түспүттэр</i> [4, с. 12] – ‘Безмерно широкие елани / Раскинулись, протянулись вдаль, / Словно медных тарелок ряды’ [4, с. 290].
27	<i>чааскы</i>	солнце	<i>Сардангалаах күнэ / Чалбахтаах байаҕал хотун дьа-ратыктаах алтан хайатыттан / Алтаннаах чааскы айабын курдук / Сандабыран табыста</i> [2, с. 60] – ‘Солнце лучистое / Из-за горы медной, / Госпожой-озером большим сияющей, / Словно медная чашка большая / Сияя-блестя показалось’ [2, с. 61].

В поздних текстах олонхо объекты исследования задействованы в сравнительных конструкциях, определяющих части тела человека и животных, внешнего вида людей, а также растительный мир и природные явления во время борьбы богатырей (см. табл. 3).

Таблица 3

Наименования посуды и кухонной утвари как компоненты сравнения в поздних текстах олонхо

№	Эталон сравнения	Объект	Пример
<i>Описание частей тела человека и животных</i>			
1	<i>чааскы</i>	глаза человека	<i>Чааскы саҕа култэйбит харахтардаах</i> [9, с. 81] – ‘Как чашки большие, / Выступающие навывкат глаза’ [9, с. 251].
2	<i>чааскы</i>	глаза чудовища орла абаасы	<i>Үс баһыгар үс чааскы саҕа / Үс харахтаах баҕайы эбит</i> [9, с. 48] – ‘На каждой голове, / По три глаза, как / Три чаши большие’ [9, с. 221].

Л. Н. Герасимова
ОСОБЕННОСТИ УПОТРЕБЛЕНИЯ НАИМЕНОВАНИЙ ПОСУДЫ
И КУХОННОЙ УТВАРИ В ТЕКСТАХ ОЛОНХО И ТУВИНСКИХ СКАЗАНИЙ

3	<i>дьэс тэриэлкэ</i>	глаза чудовища-абаасы	<i>Көмүскэтин хаба оттотугар / Дэриэтиньнык киһи дьэс тэриэлкэтин / Тиэрэ таппыт курдук / Дьэбиннээх сиикэй эт бэрдэ харахтаах</i> [9, с. 52] – ‘Посередине этого, будто / Перевернули медную тарелку / Нечистого дух’ [9, с. 225].
4	<i>чаан олгуй</i>	голова человека	<i>Чаан олгуй саҕа саллайбыт бастаах</i> [9, с. 81] – ‘Голова, как чан большой’ [9, с. 251].
5	<i>чаан олгуй</i>	голова чудовища орла	<i>Бу үс баһа баҕады / Үс чаан олгуй саҕа эбит</i> [9, с. 48] – ‘Три головы, как три / Огромных чанов старинных’ [9, с. 221].
6	<i>быһычча</i>	оперения орла абаасы	<i>Үс хос быһычча быһах курдук, / Тимир чыллырым түүлэх</i> [9, с. 48] – ‘Тройные оперения железные, как острые ножи’ [9, с. 221].
7	<i>алтан чаанньык</i>	пасть лошади	<i>Бу сылгы / Үөһэ диэки өрө көрдө, / Алтан чаанньык айабын аппаннатта, / Үрүң көмүс үөлэгэйн көбүөхтэттэ</i> [9, с. 84] – ‘Конь смотрит в небо, / Разинул пасть, подобную / Медному чайнику, / Серебряной гортанью задвигал’ [9, с. 254].
9	<i>эбир хамыйах</i>	морда жеребца	<i>Быһах эбир хамыйабын / Таннары туппут курдук / Мэнэлтэйдээх тумустаах, / Ураанньыктаах хоноруулаах, / Улаан ньуурдаах</i> [8, с. 44] – ‘Как перевернутый, веснушчатый / Черпак-хамыйах на ысыахе, / С губами мягкими, / С белым в переносице пятном, / Масти буланой’ [8, с. 45].
10	<i>тордуйа</i>	ребра человека	<i>Тобус ойоһонун / Туос тордуйа курдук / Тобу үктээн кэбистэ</i> [8, с. 230] – ‘Девять ребер / Как лукошко-тордуйа из бересты / Ногой наступив поломала’ [8, с. 231].
<i>Описание внешнего вида людей</i>			
11	<i>кэриэн иһит</i>	женщины, стоящие в ряд	<i>Кэриэн иһит курдук, / Кэккэлэһэн турбут / Кэргэн-чабар дьахталлар / Көбүйсүбүт курдук / Күүскэ күлэн-салан, / Үөрэн-көтөн тураннар, / Өрөс-чөрөс туттаннар</i> [8, с. 100] – Как расставленная посуда – кэриэн / Женщины в ряд стоявшие, / Вся прислуга-обслуга, / Будто друг другу подражая, / Веселясь-радуясь, / Смело-бойко держась, / Шуметь-дурачиться стали [8, с. 101].
<i>Описание растительного мира</i>			
12	<i>сири иһит</i>	матушка земля	<i>Сири иһит сиксигин курдук, / Ситэн эргичийэн үөскээбит эбит</i> [9, с. 15] – ‘Словно донный край бадьи из кожи бычьей, / Округла, полна / Сотворилась она’ [9, с. 189].
13	<i>чороон ымыйа</i>	шишки Священного дерева Аал Луук Мас	<i>Тойон киһи кымыс иһэр / Оһуор ойуулаах, / Бочугураас ойоһостоох, / Томторболоох айахтаах / Чороон ымыйаларын / Таннарыта туппут курдук / Лоһуор көмүс туораахтаах эбит</i> [9, с. 20] – ‘Будто развесили, опрокинув, / Чороны праздничные, / С резными краями, / С боками узорными, / Из которых пьют кумыс / Именитые господа, / С крупными желудями’ [9, с. 194]. <i>Силлээх-моонньохтоох / Чороон иһиттэри / Олорчу тутуталаабыт курдук / Лоһуор көмүс / Толуу туораба торолуйбут</i> [8, с. 36] – ‘Как гривой конской / Украшенные кубки-чорооны, / Рядами поставленные, / Шишки его золотые / Отборные дозрели’ [8, с. 37].

Описание явлений природы			
14	<i>атыяхтаах уу</i>	черный омут	<i>Арылы хара далай күүлүн / Атыяхтаах уу курдук Ньал-балдычычты тэпсэн бардылар</i> [9, с. 56] – ‘Воды черного омота бездонного, / Как вода в атыяхе, / Колыхается под ногама’ [9, с. 229].
15	<i>атыяхтаах уу</i>	земля	<i>Сирдэрэ атыяхтаах уу курдук / Сингнэх айылаах иэгэлдыйэ, / Сигинэн бутуйбут курдук буолла</i> [8, с. 210] – ‘Земля словно вода в лукошке-атыях, / Готовом развалиться, / В берестяном зашаталась’ [8, с. 211].
16	<i>тордуйалаах уу</i>	море Улаабыр	<i>Устата биллибэт улаабыр муораны / Тордуйалаах уу курдук / Тобуктарын харабар дылы / Тоһута тэпсэн таһаардылар</i> [9, с. 56] – ‘Великое море Улаабыр / Стало по колени им, / Словно вода в тордуйе’ [9, с. 229].
17	<i>тордуйалаах уу</i>	земля	<i>Туруу дьабыл дойду / Тордуйалаах уу курдук долгуйда / Сир сингнэбинэн, / Халлаан хайдыабынан</i> [8, с. 360] – ‘Земля с поперечными пятнами / Как вода в лукошке-тордуйа заколыхалась / Земля обрушилась, / Небо раскололось’ [8, с. 361].

Анализ сравнительных конструкций позволил установить, что в ранних и поздних текстах якутского олонхо наименования посуды и кухонной утвари в качестве эталона сравнения широко используются и придают эпическому повествованию больше образности и экспрессивности.

В рассмотренных текстах олонхо выявлено многократное использование наименований посуды и кухонной утвари в составе ритмико-синтаксического параллелизма. Приведем один пример, где причастны лексемы *чороон айах, кэриэн ымыйа, матаачах* в эпизоде подготовки угощения в честь приезда богатыря *айыы*: *Чороон айабы чуоһунпугтар, / Кэриэн ымыйаны кэккэлэппиттэр, / Матаачах иһити бааралаабыттар, / Саамал кымыс садырыннаах, / Арабас арыы далбардаах, / Сөҥ сүөгэй сүдүрүүннээх, / Төгүрүк түөлбэ остуолу / Төлкөлүү охсон кэбиспиттэр эбит* [8, с. 142] – ‘Кубки-чороон айах там собрали, / Чаши-кэриэн ымыйа рядом выставили, / Чаши-матаачах парами поставили, / С кумысом свежим, / С маслом желтым, / Со сметаной густой / Круглый стол – төлбэ / Быстро накрыли, оказывается’ [8, с. 143].

Употребление наименований традиционной якутской посуды в качестве составных частей образительно-выразительных средств в эпических текстах, на наш взгляд, показывает специфику восприятия мира у якутов и одновременно отражает владение сказителями богатым лексическим запасом родного языка.

Заключение

В результате проделанной работы можно сделать следующие выводы:

- проанализированные наименования посуды можно классифицировать по изготовленному материалу и по функциональным особенностям; распространенными материалами для изготовления посуды и кухонной утвари являются дерево, кожа и металлы, что подтверждает культурные традиции якутов и тувинцев;
- многочисленная разновидность традиционной посуды в ранних текстах олонхо демонстрирует широкое использование традиционной посуды в быту в период исполнения или записи рассмотренных олонхо;
- в то время, как в якутских эпических текстах наблюдается обилие заимствованной лексики из русского языка, свидетельствующих о вхождении предметов русской материальной культуры в повседневную жизнь якутов, в тувинских сказаниях они не обнаруживаются вовсе;
- большинство лексем предназначено для приготовления, хранения и подачи жидкой пищи и молочных продуктов, это предполагает отражение традиционного хозяйства и культуры народа в эпических текстах;

- употребление в олонхо наименований посуды в качестве компонентов языковых средств указывает на то, что посуда, как часть бытовой лексики, является неотъемлемой частью материальной и духовной культуры древних якутов и отражает их мировосприятие.

Проведенное исследование может послужить источниковой базой для создания словаря языка якутского эпоса олонхо.

Литература

1. Замалетдинов Р. Р. Татарская культура в языковом отражении. – Москва : ВЛАДОС, 2004. – 239 с.
2. Захаров Т. В. – Чээбий. Ала Булкун бухатыыр = Ала Булкун богатырь : [олонхо]. – Якутск : Алаас, 2018. – 520 с. (На якутском и рус. яз.)
3. Оросин К. Г. Дьулуруйар Ньургун Боотур = Нюргун Боотур Стремительный : [олонхо]. – Якутск : Госиздат ЯАССР, 1947. – 410 с. (На якутском и рус. яз.)
4. Куруубай хааннаах Кулун Куллуустуур = Строптивый Кулун Куллуустуур. Якутское олонхо / сказитель И. Г. Тимофеев-Теплоухов. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры, 1985. – 607 с. (На якутском и рус. яз.)
5. Попов Н. Ф. Тойон Ньургун бухатыыр : [олонхо] / составители : А. А. Кузьмина, А. Н. Данилова. – Якутск : Алаас, 2015. – 304 с. (На якутском яз.)
6. Хаан Дьаргыстай : [олонхо] / запись И. А. Худякова. – Якутск : Алаас, 2016. – 232 с. (На якутском яз.)
7. Дьулэй нэһилиэтин олонхолоро / эппиэттиир редактор Н. И. Попова. – Дьокуускай : ГЧУОХААНПИИ, 2013. – 266 с. – (Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским). (На якутском яз.)
8. Ядрихинский П. П. – Бэдьээлэ. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Дьырыбына Дьырылыатта : [олонхо]. – Якутск : Көмүөл, 2019. – 512 с. (На якутском и рус. яз.)
9. Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дьырай Бухатыыр = Сын лошади Богатырь Дьырай : олонхо / запись Г. У. Эргиса со слов И. И. Бурнашева ; пер. Е. С. Сидорова. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2013. – 376 с. (На якутском и рус. яз.)
10. Тувинские героические сказания / составитель С. М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 12). (На тувинском и рус. яз.)
11. Гауч О. Н. Семантико-этимологическая интерпретация предметно-бытовой лексики второй половины XVIII в. : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Тюмень, 2009. – 255 с.
12. Власова Л. А. Лексика кухонной утвари и посуды в орловских говорах : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Орел, 2002. – 269 с.
13. Лукина Г. Н. Предметно-бытовая лексика древнерусского языка. – Москва : Наука, 1990. – 180 с.
14. Киреева И. В. Лексико-семантические и лингвокультурные особенности русской кухонно-бытовой лексики : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Краснодар, 2005. – 163 с.
15. Косенкова И. А. Лексико-семантическая группа существительных со значением «посуда» в современном русском литературном языке : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Тамбов, 1999. – 267 с.
16. Пантелеев И. В. Лингвокультурологическое описание предметной лексики русских народных говоров (на примере названий бытовых емкостей из древесных и травянистых растений). – Тула : Изд-во Тульского гос. ун-та, 2006. – 225 с.
17. Гончарова Л. И. Наименования посуды и кухонной утвари в воронежских говорах : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Воронеж, 2012. – 22 с.
18. Ерленбаева Н. В. Бытовая лексика алтайского языка : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Горно-Алтайск, 2005. – 166 с.
19. Абдина Р. П. Наименования посуды и кухонной утвари в хакасском языке // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2021. – Т. 14. – Вып. 4. – С. 1109–1114.
20. Чебодаева М. П. Традиционная деревянная посуда у хакасов (XVIII – нач. XX вв.) // Художественное произведение в современной культуре: творчество – исполнительство – гуманитарное знание : сборник статей и материалов. – Челябинск : ЮУрГИИ им. П. И. Чайковского, 2021. – С. 63–67.
21. Замалетдинов Р. Р., Хуснуллина Г. Н. Лингвокультурологические особенности наименований посуды и кухонной утвари в татарском языке // Филология и культура. – 2014. – № 4. – С. 95–100.

22. Хайрутдинова Т. Х. Бытовая лексика татарского языка (посуда, утварь, предметы домашнего обихода). – Казань : Фикер, 2000. – 128 с.
23. Валиева М. Р. Диалектные названия посуды башкирского языка, восходящие к алтайской эпохе // *Turkic Studies Journal*. – 2022. – № 2. – С. 35–47.
24. Габышева А. Л. Резьба по дереву: традиции и интерпретации // *Изобразительное искусство Урала, Сибири и Дальнего Востока*. – 2021. – № 3. – С. 76–87.
25. Габышева А. Л. Хранить молочную благодать: берестяные изделия из собрания Национального художественного музея Республики Саха (Якутия) // *Искусство Евразии*. – 2019. – № 3. – С. 223–241.
26. Петрова А. Г. Традиционная посудная пластика саха: культурно-исторические связи и общая характеристика // *Альманах современной науки и образования*. – 2015. – № 8. – С. 107–111.
27. Скрыбина А. А. Наименования сосудов (емкостей для хранения) в якутском, хакасском и алтайском языках // *Винокуровские чтения: научные и методические аспекты изучения якутского языка, литературы и культуры : материалы Республиканской научно-практической конференции, посвященной 80-летию И. П. Винокурова*. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2021. – С. 94–98.
28. Чиркочева Д. И., Скрыбина А. А. Наименования посуды и кухонной утвари в якутском языке // *Вестник СВФУ им. М. К. Аммосова. Серия : Алтаистика*. – 2021. – № 1. – С. 14–20.
29. Николаев Е. Р. Наименования традиционной посуды и утвари в якутском и хакасском языках: литературно-нормативные и диалектные параллели // *Полилингвистичность и транскультурные практики*. – 2022. – Т. 19. – № 3. – С. 374–387.
30. Габышева Л. Л. К семиотической интерпретации функций чорона // *Фольклор и современная культура : сборник научных трудов*. – Якутск : ЯНЦ СО РАН, 1991. – С. 115–119.
31. Петрова А. Г. Кумысные сосуды чороны XVIII–XIX вв.: По материалам коллекций Якутского государственного объединенного музея истории и культуры народов Севера им. Е. Ярославского и Национального художественного музея Республики Саха (Якутия) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата искусствоведения. – Улан-Удэ, 2004. – 22 с.
32. Николаев Е. Р. Хамнатар «кумысная мутовка» как код культуры якутов // *Универсальное и специфическое в вербальных традициях народов современной России : тезисы Всероссийской научной конференции*. – Новосибирск : ООО «Академиздат», 2020. – С. 63–64.
33. Николаев Е. Р. Лексико-семантические особенности наименований кумысной кожаной посуды (сосудов) в якутском языке // *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. – 2021. – № 1. – С. 96–107.
34. Дьячковский Ф. Н., Томская Н. Ф. Лингвокультурные особенности в разновидностях якутского национального сосуда «Чорон» // *Успехи гуманитарных наук*. – 2020. – № 6. – С. 231–234.
35. Николаева А. М. Об этнографической реалии якутского народа ‘чорон’ // *Политематический сетевой электронный научный журнал Кубанского государственного аграрного университета*. – 2015. – № 113. – С. 1532–1542.
36. Иохельсон В. И. Кумысный праздник и декоративное оформление кумысных сосудов. – Якутск : СМИК-Мастер Полиграфия, 2015. – 84 с.
37. Потапов И. А. Якутская народная резьба по дереву. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1972. – 141 с.
38. Кисель В. А. Якутские чороны и их происхождение // *Этнографическое обозрение*. – 2003. – № 6. – С. 70–77.
39. Алексеев А. Н. О происхождении якутских чоронов // *Северо-Восточный гуманитарный вестник*. – 2015. – № 1. – С. 55–61.
40. Ушницкий В. В. К вопросу о происхождении якутского чорона // *Первые Потаповские чтения : материалы научной конференции*. – Якутск : Рекламное агентство «Апрель», 2008. – С. 124–128.
41. Боброва В. В. Якутская кумысная посуда в собраниях МАЭ РАН // *Кунсткамера*. – 2020. – № 1. – С. 60–66.
42. Барган О. О. Национальная посуда тувинцев // *Башкы*. – 1995. – № 1. – С. 59–62.
43. Ооржак А. Ч. Лексика посуды и домашней утвари в тувинском языке и его диалектах : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Кызыл, 2022. – 274 с.
44. Монгуш С. В., Ооржак М.-Х. Ш. Технология изготовления тувинской национальной чашки аяк // *European Research : сборник XXX Международной научно-практической конференции*. – Пенза : МНЦС «Наука и просвещение», 2021. – С. 146–147.

45. Комбу Э. В. Тувинские ступы *согааиш* в этнографическом собрании Национального музея им. Алдан-Маадыр Республики Тыва // Ермолаевские чтения : материалы V научно-практической конференции с международным участием. – Кызыл : Издат. отдел НБ им. А. С. Пушкина РТ, 2021. – С. 253–259.
46. Монгуш Ш. Х. К вопросу об основных видах орнаментов на *когээржиках*, их значении // Наследие народов Центральной Азии и сопредельных территорий : изучение, сохранение, использование : материалы Международной научно-практической конференции. – Кызыл : КЦО «Аныяк», 2009. – С. 58–61.
47. Майны Б.-О. С. Древние традиционные формы и украшения деревянной утвари у кочевников Тувы // Ермолаевские чтения : материалы III научно-практической конференции с международным участием. – Кызыл : КЦО «Аныяк», 2019. – С. 243–249.
48. Нурзат Э. Б. Нож как объект материальной культуры тувинцев // Ермолаевские чтения : материалы VI научно-практической конференции с международным участием. – Кызыл : НБ им. А. С. Пушкина РТ, 2022. – С. 92–97.
49. Собакина И. В., Бурцева А. А. Культурная информация в героическом эпосе олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 4. – С. 136–150.
50. Лугинова О. А. Предметный мир олонхо: одежда и украшения // II Сибирский форум фольклористов : тезисы докладов. – Новосибирск : Алекспресс, 2021. – С. 75–76.
51. Готовцева Л. М. Лексика традиционной одежды саха в текстах олонхо // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2016. – № 3. – С. 95–102.
52. Докторова Н. И. Одежда персонажей в якутском эпосе-олонхо. – URL : <https://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/odezhda-personazhej-v-yakutskom-epose-olonho> (дата обращения : 12.06.2023).
53. Петрова С. И. Сакрально-обрядовая функция одежды (по материалам эпоса-олонхо «Нюргун Боотур Стремительный») // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 1 : в 2 частях. Ч. 2. – С. 159–164.
54. Габышева Л. Л. Номинации частей якутского традиционного жилища: языковые и мифологические структуры // Филология: научные исследования. – 2019. – № 6. – С. 207–216.
55. Николаева Т. Н. Лингвокультурная интерпретация «белой» пищи якутов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2020. – № 2. – С. 92–101.
56. Ущницкий В. В. Старинные технологии изготовления кумыса: якутский, тувинский и киргизский опыт // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2016. – № 4-5. – С. 96–99.
57. Яковлева К. А. Наименования посуды в якутских и хакасских языках (на материале эпических текстов) // Сравнительно-сопоставительное изучение тюркских языков : материалы II Международной научно-практической конференции. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2022. – С. 269–272.
58. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 томах. Т. I (Буква А) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 679 с. (На якутском и рус. яз.)
59. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 томах. Т. II (Буква Б) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2005. – 911 с. (На якутском и рус. яз.)
60. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. VI (Буквы Л–Н) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2009. – 516 с. (На якутском и рус. яз.)
61. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. XIV (Буквы Ч–Ы) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2017. – 592 с. (На якутском и рус. яз.)
62. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. X (Буква Т) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 575 с. (На якутском и рус. яз.)
63. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. XI (Буква Т) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2014. – 528 с. (На якутском и рус. яз.)
64. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка : [в 3 томах]. Т. 3. – Москва : АН СССР, 1958. – 705 с. (На якутском и рус. яз.)

65. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. XIII (Буква X) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2016. – 639 с. (На якутском и рус. яз.)
66. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 томах. Т. V (Буква K) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2008. – 841 с. (На якутском и рус. яз.)
67. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. XII (Буквы У, Y) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2015. – 598 с. (На якутском и рус. яз.)
68. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. VII (Буквы Нь–П) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2010. – 516 с. (На якутском и рус. яз.)
69. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах улахан тылдьыта : в 15 томах. Т. VIII (Буква C) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2011. – 570 с. (На якутском и рус. яз.)
70. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 томах. Т. IV (Буква K) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2007. – 708 с. (На якутском и рус. яз.)
71. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын быһаарыылаах тылдьыта : в 15 томах. Т. III (Буквы Г–И) / под редакцией П. С. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2006. – 841 с. (На якутском и рус. яз.)
72. Тувинско-русский словарь / под редакцией Э. Р. Тенишева. – Москва : Советская энциклопедия, 1968. – 646 с.
73. Толковый словарь тувинского языка = Тыва дылдын тайылбырлыг словары. Т. 1 / под редакцией Д. А. Монгуша. – Новосибирск : Наука, 2003. – 596 с. (На тувинском и рус. яз.)
74. Толковый словарь тувинского языка = Тыва дылдын тайылбырлыг словары. Т. 2 / под редакцией Д. А. Монгуша. – Новосибирск : Наука, 2011. – 795 с. (На тувинском и рус. яз.)
75. Габышева Л. Л. Символическое значение номинаций металлов в эпосе якутов и других тюркских народов // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2012. – Т. 9. – № 3. – С. 115–120.
76. Ондар М. В. Культурный код в фольклоре тувинцев (на материале героических сказаний) // Эпосоведение. – 2022. – № 4. – С. 56–65.
77. Кононов А. И. Семантика цветообозначения в тюркских языках // Тюркологический сборник. – Москва : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1978. – С. 159–179.
78. Санчат О. О. Молочные продукты в национальной тувинской кухне. – URL : <https://scienceforum.ru/2018/article/2018002337> (дата обращения : 12.06.2023).
79. Уваровский А. Я. Ахтыгылар = Воспоминания = Erinnerunggen. – Дьокуускай : Бичик, 2003. – 204 с. (На якутском, немецком и рус. яз.)

References

1. Zamaletdinov R. R. Tatar culture in linguistic reflection. Moscow, VLADOS Publ., 2004, 239 p. (In Rus.)
2. Zakharov T. V. – Cheebiy. Ala Bulkun bogatyr: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2018, 520 p. (In Yakut and Rus.)
3. Orosin K. G. Nurgun Bootur the Swift: olonkho. Yakutsk, Gosizdat YaASSR Publ., 1947, 410 p. (In Yakut and Rus.)
4. Teploukhov-Timofeev I. G. Stubborn Kulun Kullustur: olonkho. Moscow, Main Editorial Board of Oriental literature Publ., 1985, 607 p. (In Yakut and Rus.)
5. Popov N. F. Toyon Nyurgun bukhatyyr: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2015, 304 p. (In Yakut)
6. Khaan Djargystai: olonkho. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 232 p. (In Yakut)
7. Olonkho of Djulei. Edited by N. I. Popova. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2013, 266 p. (Samples of the folk literature of the Yakuts, collected by E. K. Pekarsky). (In Yakut)
8. Yadrikhinsky P. P. – Bedjeele. The girl-warrior Djyrybyna Djyrylyatta. Yakutsk, Kemuel Publ., 2019, 512 p. (In Yakut and Rus.)
9. Burnashev I. I. – Tong Suorun. Son of the Horse Bogatyr Dyrai: olonkho. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2013, 376 p. (In Yakut and Rus.)

10. Tuvan heroic tales. Compiled by S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 584 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 12). (In Tuvan and Rus.)
11. Gauch O. N. Semantical and etymological interpretation of the subject-utility vocabulary of the second half of the XVIII century. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Tyumen, 2009, 255 p. (In Rus.)
12. Vlasova L. A. Lexicon of kitchen utensils and tableware in the Orlov dialects. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Orel, 2002, 269 p. (In Rus.)
13. Lukina G. N. Subject and everyday vocabulary of the Old Russian language. Moscow, Nauka Publ., 1990, 180 p. (In Rus.)
14. Kireeva I. V. Lexical-semantic and linguocultural features of the Russian kitchen and household vocabulary. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Krasnodar, 2005, 163 p. (In Rus.)
15. Kosenkova I. A. Lexical-semantic group of nouns with the meaning “tableware” in the contemporary Russian literary language. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Tambov, 1999, 267 p. (In Rus.)
16. Pantelev I. V. Linguocultural description of the subject vocabulary of Russian folk accents (on the example of the names of household containers of woody and herbaceous plants). Tula, Publ. House of Tula State University, 2006, 225 p. (In Rus.)
17. Goncharova L. I. Names of crockery and kitchen utensils in Voronezh dialects. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Voronezh, 2012, 22 p. (In Rus.)
18. Erlenbaeva N. V. Domestic vocabulary of the Altai language. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Gorno-Altai, 2005, 166 p. (In Rus.)
19. Abdina R. P. Names of crockery and kitchen utensils in Khakas language. *Philology. Theory & Practice*. 2021, vol. 14, no. 4, pp. 1109–1114. (In Rus.)
20. Chebodaeva M. P. Traditional wooden utensils of Khakas people (XVIII – early XX centuries). In: Artistic work in contemporary culture: creativity – performance – humanitarian knowledge: collection of articles and materials. Chelyabinsk, P. I. Chaikovsky South Ural State Institute of Arts Publ., 2021, pp. 63–67. (In Rus.)
21. Zamaletdinov R. R., Khusnullina G. N. Linguocultural features of the names of dishes and kitchen utensils in the Tatar language. *Philology and culture*. 2014, no. 4, pp. 95–100. (In Rus.)
22. Khairutdinova T. Kh. Domestic vocabulary of the Tatar language (crockery, utensils, household items). Kazan, Fiker Publ., 2000, 128 p. (In Rus.)
23. Valieva M. R. Dialect names of utensils of Bashkir language ascending to the Altai epoch. *Turkic Studies Journal*. 2022, no. 2, pp. 35–47. (In Rus.)
24. Gabysheva A. L. Woodcarving: Traditions and Interpretations. *Fine Art of the Urals, Siberia and the Far East*. 2021, no. 3, pp. 76–87. (In Rus.)
25. Gabysheva A. L. Keep the milk grace: birch bark products from the collection of the National Art Museum of the Republic of Sakha (Yakutia). *The Art of Eurasia*. 2019, no. 3, pp. 223–241. (In Rus.)
26. Petrova A. G. Traditional Sakha utensil plastics: cultural and historical connections and general characteristics. *Almanac of Modern Science and Education*. 2015, no. 8, pp. 107–111. (In Rus.)
27. Skryabina A. A. Names of vessels (storage containers) in the Yakut, Khakas and Altai languages. In: Vinokurov readings: scientific and methodical aspects of the study of the Yakut language, literature and culture: proceedings of the Republican scientific and practical conference devoted to the 80th anniversary of I. P. Vinokurov. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2021, pp. 94–98. (In Rus.)
28. Chirkoeva D. I., Skryabina A. A. The names of dishes and kitchen utensils in the Yakut language. *Vestnik of NEFU. Altaistics*. 2021, no. 1, pp. 14–20. (In Rus.)
29. Nikolaev E. R. Names of traditional tableware and utensils in Yakut and Khakas languages: literary-normative and dialectal parallels. *Polylinguality and Transcultural Practices*. 2022, vol. 19, no. 3, pp. 374–387. (In Rus.)
30. Gabysheva L. L. To the semiotic interpretation of *choron* functions. In: Folklore and the modern culture: collection of scientific works. Yakutsk, Yakut National Center SB RAS Publ., 1991, pp. 115–119. (In Rus.)
31. Petrova A. G. *Choron* vessels of the 18th – 19th centuries: On the materials of the collections of the E. Yaroslavsky Yakut State United Museum of History and Culture of the Peoples of the North and the National Art Museum of the Sakha (Yakutia). Abstract of the thesis for the degree of Candidate of Art History. Ulan-Ude, 2004, 22 p. (In Rus.)

32. Nikolaev E. R. *Khamnatar* “whisk for drink kumys” as a code of Yakut culture. In: Universal and specific in the verbal traditions of the peoples of modern Russia: theses of the All-Russian scientific conference. Novosibirsk, LLC “Akademizdat”, 2020, pp. 63–64. (In Rus.)
33. Nikolaev E. R. Lexical-semantic features of the names of *kumys* leather crockery (vessels) in the Yakut language. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2021, no. 1, pp. 96–107. (In Rus.)
34. Dyachkovsky F. N., Tomskaya N. F. Linguocultural features in the varieties of the Yakut national vessel “choron”. *Modern Humanities Success*. 2020, no. 6, pp. 231–234. (In Rus.)
35. Nikolaeva A. M. On the ethnographic reality of the Yakut people ‘choron’. *Polythematic online scientific journal of the Kuban State Agrarian University*. 2015, no. 113, pp. 1532–1542. (In Rus.)
36. Iochelson V. I. Kumys feast and the decorative design of kumys vessels. Yakutsk, SMIK-Master Polygraphiya Publ., 2015, 84 p. (In Rus.)
37. Potapov I. A. Yakut folk woodcarving. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1972, 141 p. (In Rus.)
38. Kissel V. A. Yakut chorons and their origin. *Ethnograficeskoe Obozrenie*. 2003, no. 6, pp. 70–77. (In Rus.)
39. Alekseev A. N. On the origin of the Yakut chorons. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2015, no. 1, pp. 55–61. (In Rus.)
40. Ushnitsky V. V. To the question of the origin of the Yakut choron. In: First Potapov readings: proceedings of the Scientific conference. Yakutsk, Advertising agency “April” Publ., 2008, pp. 124–128. (In Rus.)
41. Bobrova V. V. Yakutia’s kumys ware in the collections of MAE RAS. *Kunstkamera*. 2020, no. 1, pp. 60–66. (In Rus.)
42. Bartan O. O. Tuvans national utensils. *Bashky*. 1995, no. 1, pp. 59–62. (In Rus.)
43. Oorzhak A. Ch. The lexicon of utensils and household utensils in the Tuvan language and its dialects. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Kyzyl, 2022, 274 p. (In Rus.)
44. Mongush S. V., Oorzhak M.-Kh. Sh. Technology of making Tuvan national cup ajak. In: European Research: proceedings of the XXX International scientific-practical conference. Penza, International Center for Scientific Cooperation “Science and Education” Publ., 2021, pp. 146–147. (In Rus.)
45. Kombu E. V. Tuvan stupas *sogaash* in ethnographic collection of the Aldan-Maadyr National Museum the Tuva Republic. In: Ermolaev Readings: proceedings of the 5th Scientific-practical conference. Kyzyl, Publ. Department of the A. S. Pushkin National Library of the Republic of Tuva, 2021, pp. 253–259. (In Rus.)
46. Mongush Sh. Kh. To the question about the main types of ornaments on *kogerzhiks*, their significance. In: The heritage of the peoples of Central Asia and adjacent territories: study, preservation, usage: materials of International scientific-practical conference. Kyzyl, Kyzyl Education Center “Aniyak” Publ., 2009, pp. 58–61. (In Rus.)
47. Mainy B.-O. S. Ancient traditional forms and ornaments of wooden utensils among the nomads of Tuva. In: Ermolaev Readings: proceedings of 3th Scientific-practical conference. Kyzyl, Kyzyl Education Center “Aniyak” Publ., 2019, pp. 243–249. (In Rus.)
48. Nurzat E. B. Knife as an object of material culture of Tuvans. In: Ermolaev Readings: proceedings of 6th Scientific-practical conference. Kyzyl, A. S. Pushkin National Library of the Republic of Tuva Publ., 2022, pp. 92–97. (In Rus.)
49. Sobakina I. V., Burtseva A. A. Cultural information in the heroic epic olonkho “Nyurgun Bootur the Swift”. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 4, pp. 136–150. (In Rus.)
50. Luginova O. A. The object world of the olonkho: clothing and jewellery. In: II Siberian forum of folklorists. Abstracts. Novosibirsk, Alexpress Publ., 2021, pp. 75–76. (In Rus.)
51. Gotovtseva L. M. The lexicon of traditional Sakha clothing in the texts of the olonkho. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2016, no. 3, pp. 95–102. (In Rus.)
52. Doktorova N. I. Clothing characters in the Yakut epic olonkho. URL: <https://tengrifund.ru/konferencii/2-aya-konferenciya/odezhda-personazhej-v-yakutskom-epose-olonxo> (accessed June 12, 2023). (In Rus.)
53. Petrova S. I. Sacral and ritual function of clothes (on the materials of the epic olonkho “Nyurgun Bootur the Swift”). *Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice*. 2014, no. 1, part 2, pp. 159–164. (In Rus.)
54. Gabysheva L. L. Nominations of parts of the Yakut traditional dwelling: linguistic and mythological structures. *Philology: scientific researches*. 2019, no. 6, pp. 207–216. (In Rus.)
55. Nikolaeva T. N. Linguistic and cultural interpretation of the “white” food of Yakuts. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2020, no. 2, pp. 92–101. (In Rus.)

56. Ushnitsky V. V. Ancient technology of kumys production: Yakut, Tuvan and Kyrgyz experience. *Sayan-Altai Scientific Review*. 2016, no. 4-5, pp. 96–99. (In Rus.)
57. Yakovleva K. A. Names of crockery in the Yakut and Khakas languages (on the material of epic texts). In: Comparative study of Turkic languages: proceedings of II International scientific-practical conference. Yakutsk, NEFU Publishing House, 2022, pp. 269–272. (In Rus.)
58. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. I (Letter A). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 679 p. (In Yakut and Rus.)
59. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. II (Letter B). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2005, 911 p. (In Yakut and Rus.)
60. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. VI (Letters L–N). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 516 p. (In Yakut and Rus.)
61. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. XIV (Letters Ch–Y). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2017, 592 p. (In Yakut and Rus.)
62. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. X (Letter T). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 575 p. (In Yakut and Rus.)
63. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. XI (Letter T). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 528 p. (In Yakut and Rus.)
64. Pekarsky E. K. Dictionary of the Yakut language: in 3 vol. Vol. 3. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1958, 705 p. (In Yakut and Rus.)
65. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. XIII (Letter Kh). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 639 p. (In Yakut and Rus.)
66. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. V (Letter K). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2008, 841 p. (In Yakut and Rus.)
67. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. XII (Letters U, Y). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2015, 598 p. (In Yakut and Rus.)
68. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. VII (Letters N²–P). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 516 p. (In Yakut and Rus.)
69. Big explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol. Vol. VIII (Letter S). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011, 570 p. (In Yakut and Rus.)
70. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. IV (Letter K). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2007, 708 p. (In Yakut and Rus.)
71. Explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vol., vol. III (Letters G–I). Edited by P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 841 p. (In Yakut and Rus.)
72. Tuvan-Russian dictionary. Edited by E. R. Tenishev. Moscow, Sovetskaya Enciklopediya Publ., 1968, 646 p. (In Tuvan and Rus.)
73. Explanatory dictionary of Tuvan language. Vol. 1. Edited by D. A. Mongush. Novosibirsk, Nauka Publ., 2003, 596 p. (In Tuvan and Rus.)
74. Explanatory dictionary of Tuvan language. Vol. 2. Edited by D. A. Mongush. Novosibirsk, Nauka Publ., 2011, 795 p. (In Tuvan and Rus.)
75. Gabysheva L. L. Symbolic meaning of metal nominations in the epic of Yakuts and other Turkic peoples. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2012, vol. 9, no. 3, pp. 115–120. (In Rus.)
76. Ondar M. V. The cultural code in Tuvans folklore (on the material of heroic tales). *Epic Studies*. 2022, no. 4, pp. 56–65. (In Rus.)
77. Kononov A. I. Semantics of colour designation in the Turkic languages. *Turkological collection*. Moscow, Nauka Publ., 1978, pp. 159–179. (In Rus.)
78. Sanchat O. O. Dairy products in the national Tuvan cuisine. URL: <https://scienceforum.ru/2018/article/2018002337> (accessed June 12, 2023). (In Rus.)
79. Uvarovsky A. Ya. Recollections. Yakutsk, Bichik Publ., 2003, 204 p. (In Yakut, German and Rus.)

УДК 811.512.211

DOI 10.25587/SVFU.2023.89.57.009

**Б. Я. Осипов**

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

**ЧАСТОТНОСТЬ ГЛАСНЫХ И СОГЛАСНЫХ ФОНЕМ
В ЭВЕНСКИХ НИМКАНАХ**

Аннотация. В последние десятилетия возможности вычислительной техники интенсивно расширяются, её применение ведет научные отрасли по пути прогресса. Исследованием частотности языковых единиц в различных идиомах с акцентом на устную и письменную речь занимается широкий круг лингвистов как в России, так и за её пределами. Фокусируется внимание и на языках коренных малочисленных народов, остающихся неизученными в статистическом аспекте. Настоящее исследование посвящено рассмотрению численного варьирования гласных и согласных фонем в эвенском языке. Проведенное исследование опирается на работу О. Н. Морозовой, С. В. Андросовой и Н. Я. Булатовой «Частотные характеристики фонем в эвенкийском языке: данные пилотного эксперимента» (2019). Актуальность состоит в отсутствии научных работ о численном соотношении вокалических и консонантных фонем в звуковом строе эвенского языка. Научная новизна обуславливается активизацией квантитативного подхода в лингвистических изысканиях для составления определенных матриц, иллюстрирующих те или иные языковые нормы и отклонения. Целью является установление синтагматической частотности гласных и согласных фонем в эвенском языке на материале эвенских нимканов. *Нимкан* – это один из жанров устного народного творчества эвенов, в котором совмещены *урумкун нимкан* (миф с элементами сказки) и *икэлкэн нимкан* (эпическое сказание с песенными диалогами). В соответствии с целью исследования в работе поставлены следующие задачи: транскрибировать орфографические записи эвенских нимканов с помощью символов международного фонетического алфавита, провести синтагматический анализ частотности звуков. При выполнении работы были использованы методы количественных подсчетов и сравнительно-сопоставительного анализа. Материал исследования: тексты эвенских нимканов, записанных в период с 1976 по 2003 гг. В. А. Роббеком, Е. В. Нестеревой, Е. Н. Ивановой и Н. П. Тарабукиным у эвенов села Березовка Среднеколымского района Якутии.

Несомненно, устная традиция, как форма передачи информации в поколенческой последовательности, обладает множеством сложных конструкций как в лингвистическом, так и в семиотическом плане. Изучение фольклорного повествования в ракурсе статистики предполагает синтагматический анализ численного варьирования слов или их частей. Основными результатами исследования стали: подтверждение гипотезы о субъективном представлении эвенов относительно вокаличности их языка, выявление синтагматической частотности гласных и согласных звуков по признакам (ряд, подъем, способ и место образования и др.), получение коэффициентов, показывающих разницу между фонемами. Перспектива исследования состоит в парадигматическом рассмотрении частотности гласных и согласных звуков эвенского языка.

Ключевые слова: эвенский язык; устное народное творчество; нимкан; фонетика; частотная характеристика; гласные фонемы; согласные фонемы; транскрипция; фонематический принцип; синтагматическая частотность фонем.

© Осипов Б. Я., 2023

© Osipov B. Ya., 2023

ОСИПОВ Борис Яковлевич – младший научный сотрудник отдела северной филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0003-1171-268X. E-mail: b_osipov@rambler.ru

OSIPOV Boris Yakovlevich – Junior Researcher, Department of Northern Philology, Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0003-1171-268X. E-mail: b_osipov@rambler.ru

B. Ya. Osipov

Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems SB RAS

Frequency of vowel and consonant phonemes in Even nimkans

Abstract. In recent decades, the possibilities of computer technology have been intensively expanding, and its exploitation leads to progress in scientific fields. The study of the frequency of language units in various idioms, with a focus on spoken and written speech, is being carried out by a wide range of linguists, both in Russia and abroad. The focus is also on the languages of small-numbered indigenous peoples, which remain unstudied from a statistical point of view. The present study deals with the numerical variation of vowel and consonant phonemes in the Even language. The study is based on the work of Olga Morozova, Svetlana Androsova and Nadezhda Bulatova “Frequency characteristics of phonemes in the Even language: data from a pilot experiment” (2019). The relevance lies in the lack of scholarly works on the numerical ratio of vocalic and consonant phonemes in the sound structure of the Even language. The novelty stems from the activation of the quantitative approach in linguistic research to compile certain matrices illustrating certain linguistic norms and deviations. The aim is to establish the syntagmatic frequency of vowel and consonant phonemes in the Even language on the material of Even nimkans. Nimkan is a genre of the Even folk narrative, which combines *urumkun nimkan* (a myth with fairy tale elements) and *ikelken nimkan* (an epic tale with song dialogues). In accordance with the aim of the study, the following tasks were set: to transcribe orthographic records of Even nimkans using symbols of the international phonetic alphabet, to conduct a syntagmatic analysis of the frequency of sounds. The methods of quantitative counting and comparative analysis were used in performing the work. The material of the study is the texts of Even nimkans recorded between 1976 and 2003 by Vasiliy Robbek, Elena Nesterova, Elena Ivanova and Nikolay Tarabukin from the Even village of Berezovka (Srednekolymsky district of Yakutia).

Undoubtedly, oral tradition, as a form of transmitting information in a generational sequence, has many complex structures both linguistically and semiotically. The study of folklore narrative from a statistical perspective implies a syntagmatic analysis of the numerical variation of words or their parts. The main results of the study are: the confirmation of the hypothesis about the subjective representation of the Even people with regards to vocalization of their language, the identification of syntagmatic frequencies of vowel and consonant sounds by features (row, rise, mode and place of formation, etc.), getting coefficients showing the difference between phonemes. The prospect of the study is a paradigmatic consideration of the frequency of vowel and consonant sounds of the Even language.

Keywords: Even language; oral folklore; nimkan; phonetics; frequency features; vowel phonemes; consonant phonemes; transcription; phonemic principle; syntagmatic frequency of phonemes.

Введение

Вершиной эвенского фольклора в плане художественного совершенства и исторической значимости является эпическое сказание – *нимкан*. Этот термин также относится к менее объемному фольклорному жанру. Исходный тип нимкана имеет много общего со сказкой и может подразделяться на следующие типы: кумулятивный, этиологический, волшебный, бытовой, о животных. Сказителей эвены именуют *нимкаланами* [1, с. 10].

Самыми ранними текстами с образцами эвенских сказаний являются материалы А. А. Шифнера, опубликованные в 1874 г. Особый интерес в данном издании вызывает фрагмент с шаманским камланием, зафиксированный Я. И. Линденау еще в 1740-х гг. [2, с. 69]. Собранный в конце XIX в. В. Г. Богоразом фольклор среднеколымских эвенов была издана лишь в 1931 г. Крупные эпические тексты «Чибдэвэл», «Делгэни» и «Геакчавал» были собраны Н. П. Ткачком в 1930-е гг. от охотского эвена Н. Г. Мокроусова [3, с. 4]. Эти тексты увидели свет в 1986 г. Несколько сказаний момского эвена П. С. Атласова были записаны В. Д. Лебедевым в 1955 г. и опубликованы в монографии «Язык эвенов Якутии» [4; 1, с. 12]. В 1975 г. В. А. Роббек записал эпический текст «Нёлтэк» от Е. И. Тайшиной в с. Березовка Среднеколымского района Якутии и опубликовал в 1992 г. [5; 1, с. 12]. В последующем фиксация и издание образцов нимкана

были осуществлены А. Л. Мальчуковым, Е. Н. Боковой, А. А. Даниловой [1, с. 12]. Значительный вклад в изучение нимкана внесла эвенская исследовательница Ж. К. Лебедева [6]. В своей монографии «Архаический эпос эвенов» ученый приводит разноуровневый анализ нимкана (сюжетной линии сказаний, эпического искусства сказителей) с точки зрения эпосоведения. Значимое место в работе Ж. К. Лебедевой отведено происхождению нимкана.

Короткие нимканы и предания эвенов Магаданской области были собраны в 1950-е гг. и опубликованы в переводе на русский язык К. А. Новиковой [7]. В сборниках «Атав нимкарни» [8] и «Фольклор эвенов Березовки (образцы шедевров)» [9] содержатся нимканы среднеколымских эвенов, записанные В. А. Роббеком, Е. В. Нестеровой и др. в период с 1976 по 2003 гг.

Синтагматическая и парадигматическая частотности употребления фонем, благозвучность языка

Во второй половине прошлого века всеобъемлющий интерес к статистической характеристике встречаемости слов и их элементов (морфем, слогов, фонем) в речевой деятельности обусловил зарождение нового междисциплинарного направления, сочетающего в себе как лингвистические, так и математические закономерности. Впоследствии итоги языковедческих исследований обрели арифметическую значимость и вместе с ней более конкретизированный вид. При выполнении аналогичных работ осуществляются измерения двумя величинами: объективной – $F_{об}$ и субъективной – $F_{суб}$ частотами, которые коррелируют между собой [10]. В этом отношении является немаловажным упоминание о статье О. Н. Морозовой, С. В. Андросовой и Н. Я. Булатовой (2019), посвященной частотной характеристике фонем в эвенкийском языке. Использование учеными данной методики позволило установить ряд примечательных факторов, имеющих прямое отношение к параллелизму между субъективной и объективной частотностью [11, с. 124].

Одним из преимуществ такого изыскания также является выявление вокаличности языка. Гарантом благозвучности языка выступает обилие в речи гласных и сонорных согласных звуков. При определении степени вокаличности языка учитывается соотношение гласных и согласных фонем в парадигматике и синтагматике [12, с. 54].

Фонематический принцип в эвенской графике

В расширении теоретических аспектов графики и орфографии, а также в составлении их принципов значительный вклад внесли языковеды петербургской школы. Л. Р. Зиндер дает следующее толкование орфографии: «орфография – это правила отображения на письме фонемного состава морфем или слов в зависимости от их этимологических или морфологических связей, иными словами – правила написания морфем и слов» [13, с. 282]. Существенное дополнение к определению данного понятия сделали Л. В. Бондарко, Л. А. Вербицкая и М. В. Гордина. Согласно их мнению, «орфография в отличие от графики имеет дело с правилами написания смысловых единиц. Правила орфографии определяют, какие графические возможности должны реализоваться при написании морфем и слов» [14, с. 113–114]. Ими было предложено пять принципов орфографии: 1) фонетический, или фонематический; 2) морфологический; 3) грамматический; 4) традиционный; 5) дифференцирующий, или иероглифический. В учебных пособиях по теории письма приводятся три главных принципа орфографии, распространенных в разных языках: фонематический, морфологический и традиционный [15, с. 136]. В дальнейшем характеристика перечисленных принципов была подробно детализирована и классифицирована Л. Р. Зиндером. В его классификации вышеприведенные принципы орфографии подразделены на две группы – мотивированные (фонематический, морфематический, грамматический) и немотивированные (традиционный, дифференцирующий, транслитерационный, транскрипционный и цитатный).

А. А. Бурькин в ряде своих работ рассуждает о связях эвенской фонологии и графики. Придерживаясь мнения лингвиста, констатируем, что фонематический принцип является доминирующим в эвенской графике – в большинстве случаев эвенские фонемы и их письменные

обозначения симметричны друг другу [16, с. 16; 17, с. 150]. В этой связи следует добавить, что количество букв эвенского алфавита совпадает с числом фонем эвенского языка – 18 гласных и 18 согласных звуков выражаются на письме с помощью 36 букв. Отступления от фонематического принципа в эвенской графике, нарушающие биективное отображение звуковых и письменных единиц, состоят в показанных ниже случаях:

- 1) обозначение кратких и долгих гласных фонем одинаковыми буквами;
- 2) обозначение узких гласных разных сингармонических рядов одинаковыми буквами [и] (/i^h/), [и] (/i/) и [y] (/u^h/), [y] (/u/);
- 3) обозначение сочетаний согласного {й} с гласными посредством «йотированных» букв;
- 4) обозначение переднеязычных гласных [д] (/d/) и [н] (/n/) и среднеязычных [з] (/dʒ/) и [н'] (/n') одинаковыми буквами {д} и {н} при дифференцированном обозначении следующих за ними гласных;
- 5) использование буквы {ь} для выражения мягкости согласных [17, с. 169–173].

Эксперимент

Материалом настоящего исследования послужили следующие образцы нимканов, опубликованные в сборнике «Атав нимкарни»:

- «Онаки» («Росомаха»), записанный в 2003 г. Е. Н. Ивановой от В. С. Булдукиной в пос. Березовка Среднеколымского района Республики Саха (Якутия) (далее – РС (Я)) [8, с. 11–13];
- «Он хуличан накату тэдевкэнин» («Как лиса обманула медведя»), записанный в 1976 г. В. А. Роббеком от Н. П. Тарабукина в с. Березовка Среднеколымского района РС (Я) [8, с. 20–21];
- «Тураки» («Ворона»), записанный в 1976 г. В. А. Роббеком от Н. П. Тарабукина в пос. Черский Нижнеколымского района РС (Я) [8, с. 55–58];
- «Анаткан асаткан» («Девочка-сиротка»), записанный в 2000 г. Е. В. Нестеровой от Г. Г. Балаганчик в пос. Березовка Среднеколымского района РС (Я) [8, с. 66–70];
- «Ѓин дюллэ дюлаккан бисин» («Раньше у собаки не было шерсти»), записанный в 2002 г. Е. В. Нестеровой от Г. Г. Балаганчик в пос. Березовка Среднеколымского района РС (Я) [8, с. 79–80];
- «Илгэс атикан дюгулин» («Про жадную старуху»), записанный в 2002 г. П. Н. Тарабукиным от Н. П. Тарабукина в пос. Черский Нижнеколымского района РС (Я) [8, с. 87–90].

Анализируемые образцы фольклорного повествования оформлены в виде текста при полном соблюдении орфографических норм литературного эвенского языка.

Первый этап пилотного исследования состоял в фонематическом транскрибировании автором статьи орфографической записи эвенских сказок с помощью знаков международного фонетического алфавита. Последующий этап исследования подразумевал применение методов количественного подсчета. Подсчеты велись по группам в соответствии со следующими критериями:

- 1) вокалические сегменты: гласные + сонорные согласные vs шумные согласные, долгие гласные vs краткие гласные, верхний подъем vs средневерхний подъем vs средний подъем vs нижний подъем, передний ряд / гласные мягкого сингармонического ряда vs задний ряд / гласные твердого сингармонического ряда, лабиализованные гласные vs нелабиализованные гласные, фарингализованные гласные vs нефарингализованные гласные;
- 2) консонантные сегменты: по способу образования – сонорные (носовые, неносовые, дрожащие) vs шумные (смычные глухие, смычные звонкие, щелевые), по месту образования – губные vs переднеязычные vs среднеязычные vs заднеязычные.

Анализ производился в сравнении выявленных автором статьи числовых значений, показывающих в полном объеме численное распределение фонем в эвенском языке, с частотной характеристикой фонем в эвенкийском языке [11].

Гипотеза языка, предлагающая относить эвенский язык к вокалическим языкам, выражается субъективным представлением самих эвенов относительно собственного языка и требует аргументированного изложения.

Обсуждение и результаты

Всего в нимканах было реализовано 13030 фонемоупотреблений (далее – ф/у). Гласные и сонорные согласные в сумме составили 9112 ф/у. Следовательно, на долю вокалических сегментов приходится более 2/3 от всего количества реализаций (в 3 раза больше, чем шумных). Эти количественные параметры аргументируют субъективные представления эвенков относительно высокой мелодичности их языка. Оценка численного распределения фонем в эвенкийском языке показал сходное соотношение фонем [11, с. 120].



Рис. 1. Соотношение вокалических и консонантных сегментов в эвенских нимканах.

Переходим к более подробному рассмотрению фонемных пар и групп в эвенском языке. Численные характеристики по каждой фонеме и ранги частотности показаны в таблицах 1–3.

1. Гласные

По признаку ряда высокая степень синтагматической частотности (см. табл. 1) регистрируется у переднерядных гласных (3138 ф/у), за ними следуют заднерядные (2345 ф/у). Гласный центрального ряда [э] не обладает фонематическим статусом, так как реализуется в качестве позиционного варианта кратких гласных переднего ряда /a/ и /ɜ/. Случай с эвенкийским языком более оригинален – между гласными лидирующего центрального ряда и за ним вслед идущими гласными среднего и заднего рядов существует большой отрыв [11, с. 122]. В этом контексте необходимо принять во внимание понятийное совокупление в эвенском языке терминов – ряда и гармонии гласных: передний ряд соотносится к мягкому сингармоническому ряду, а задний – к твердому [5, с. 37]. По признаку подъема, высокая степень частотности фиксируется у гласных верхнего (1989 ф/у) и среднего (1959 ф/у) подъемов, количественные данные по нижнему (1616 ф/у) и средневерхнему (55 ф/у) рядам исчерпывают этот критерий. В эвенкийском языке убывающая траектория численных показателей гласных по вертикальному направлению куда более умеренная – самыми частотными являются гласные верхнего подъема, за ними с наименьшим отрывом следуют гласные среднего и нижнего подъемов [11, с. 122].

Продолжая говорить о синтагматической оценке встречаемости эвенских гласных в нимканах, утверждаем, что краткие (4796 ф/у) в значительной мере превосходят свои долгие корреляты (823 ф/у). Отмечается относительное преобладание нелабиализованных (4476 ф/у) гласных над лабиализованными (1143 ф/у). При рассмотрении узких гласных так же выявлен ощутимый дисбаланс с полным доминированием нефарингализованных гласных (1646 ф/у) над фарингализованными (343 ф/у). Ввиду своей низкочастотности они могут быть определены как исключительная особенность эвенского вокализма. Однако, объективные данные о них только предстоит установить.

Частотность эвенских гласных

Гласная фонема	Абсолютное количество реализаций	%	Ранг частотности
/a/	1442	25,66	1
/з/	1290	22,95	2
/i/	1092	19,43	3
/u/	410	7,29	4
/iʕ/	207	3,68	5
/o/	187	3,32	6
/o:/	182	3,23	7
/ø:/	154	2,74	8
/i:/	117	2,08	9
/a:/	111	1,97	10
/uʕ/	108	1,92	11
/з:/	86	1,53	12
/a:/	63	1,12	13
/ø/	60	1,06	14
/e:/	55	0,9	15
/u:/	27	0,4	16
/uʕ:/	15	0,2	17
/iʕ:/	13	0,2	18
Всего	5619	100	

В эвенских нимканах кратких гласных намного больше долгих гласных, величина преобладания первых над другими показаны в коэффициентах (см. табл. 2). Максимальный уровень отмечается у пар /a/ – /a:/ и /iʕ/ – /iʕ:/ . Одинаковые значения фиксируются у пар /з/ – /з:/ и /u/ – /u:/ . Минимальный уровень демонстрируют огубленные гласные пары /o/ – /o:/ и /ø/ – /ø:/ . Сочетания исходных вокальных фонем по сравнению с остальными показывает более уравновешенную отдаленность. В данной связи заявляем, что эвенкийский язык иллюстрирует равное соотношение с наименьшими отрывами между краткими и долгими парами, где максимум приходится на /u/ – /u:/ (в 7,4 раза), минимум составляет /з/ – /з:/ (в 2,9 раза), а среднее положение между ними занимает две пары гласных /a/ – /a:/ (в 5,3 раза) и /i/ – /i:/ (в 5,3 раза) [11, с. 123].

Таблица 2

Величина преобладания частотности кратких гласных фонем над долгими

№	Пара фонем	Величина преобладания (раз)
		Нимкан
1	/a/ – /a:/	23
2	/i/ – /i:/	9
3	/iʕ/ – /iʕ:/	16
4	/з/ – /з:/	15
5	/o/ – /o:/	1
6	/ø/ – /ø:/	3
7	/u/ – /u:/	15
8	/uʕ/ – /uʕ:/	7

2. Согласные

Шумные согласные (см. табл. 3). По способу образования выделяются непарные щелевые (/s/, /h/) и группы парных – смычные глухие (/p/, /k/, /t/, /tʃ/) и смычные звонкие (/b/, /d/, /g/, /dʒ/), находящиеся в оппозиции друг к другу по признаку «глухость-звонкость». В нимканах преобладают смычные глухие – их в 2 раза больше, чем звонких смычных. Глухие смычные и щелевые по своей частотности в текстах сказочного фольклора преобладают над звонкими смычными. Смычных значительно больше щелевых в 6 раз. По месту образования лидирующее положение занимают заднеязычные и переднеязычные, они превышают среднеязычные – в 2 раза, губные – в 3,6 раза. В ракурсе сравнения с эвенкийским языком регистрируется первенство переднеязычных, а губные и заднеязычные равномерно уступают им [11, с. 122]. Согласный /p/ оценивается нами как низкочастотная фонема.

Сонорные согласные (см. табл. 3). По способу образования выделяются носовые (/m/, /n/, /nʲ/, /ŋ/), неносовые (/β/, /l/, /j/) и дрожащий (/r/). В нимканах преобладают носовые сонорные – их в 2,3 раза больше, чем неносовых сонорных, и в 3 раза больше, чем дрожащий сонорный /r/. Единственный дрожащий в 1,3 раза ниже по частотности носовых сонантов. По месту образования наблюдается существенный контраст, в котором абсолютное первенство по синтагматической частотности занимают переднеязычные сонорные, за ними идут губные, среднеязычные и заднеязычный /ŋ/. Переднеязычные превышают губные в 4,4 раза, среднеязычные – в 6,3 раза, а заднеязычный консонант – в 9,3 раза. На этот счет с эвенкийским языком устанавливается определенный параллелизм с незначительным отступлением, обуславливающим наличие лишь одного среднеязычного согласного в обсуждаемой группе фонем [11, с. 122].

Таблица 3

Частотность эвенских согласных

Согласная фонема	Абсолютное количество реализаций	%	Ранг частотности
/n/	1130	15,25	1
/k/	791	10,67	2
/t/	698	9,42	3
/r/	649	8,76	4
/l/	566	7,64	5
/tʃ/	502	6,77	6
/d/	369	4,98	7
/m/	369	4,98	8
/b/	346	4,67	9
/h/	338	4,56	10
/g/	288	3,89	11
/dʒ/	280	3,78	12
/s/	264	3,56	13
/nʲ/	251	3,43	14
/ŋ/	250	3,37	15
/β/	157	2,12	16
/j/	121	1,63	17
/p/	42	0,5	18
Всего	7411	100	

Заключение

Изучение синтагматической частотности эвенских фонем выполнено впервые. Значимость фонематического принципа эвенской графики способствует удачному распознаванию графем в качестве фонем, таким образом транскрибирование орфографических записей эвенских сказок посредством символов МФА не представляло для автора статьи непреодолимых трудностей.

Реферирование результатов анализа синтагматической частотности гласных и согласных фонем эвенского языка позволяет сделать следующие выводы:

1) аргументирована гипотеза о субъективном представлении эвенов относительно вокаличности или, другими словами, благозвучности языка. В ходе рассмотрения встречаемости вокальных сегментов (гласных и сонорных согласных фонем) выявлено их существенное преобладание над консонантными сегментами;

2) по горизонтальному направлению переднеязычные гласные (3138 ф/у) преобладают над заднерядными (2345 ф/у) гласными, по вертикальному – гласные верхнего ряда (1989 ф/у) преобладают над гласными среднего (1950 ф/у), средневерхнего (55 ф/у) и нижнего (1616 ф/у) рядов. Установлено абсолютное доминирование кратких (4796 ф/у) гласных над долгими (823 ф/у) гласными, нелабиализованных (4476 ф/у) над лабиализованными (1143 ф/у), нефарингализованных (1646 ф/у) над фарингализованными (343 ф/у). Максимальная величина преобладания наблюдается у пары /a/ – /a:/ (в 23 раза), минимальная – у пары /o/ – /o:/ (в 1 раз);

3) по способу образования в группе шумных согласных смычные глухие преобладают в 2 раза над смычными звонкими. Смычных в 6 раз больше щелевых. По активному органу заднеязычных больше, чем согласных других локусов. По способу образования в группе сонорных согласных преобладают носовые над неносовыми и дрожащим /r/. По активному органу переднеязычных больше, чем губных, средне- и заднеязычного /ŋ/.

Остается без внимания анализ парадигматической частотности гласных, в сопоставлении с которым выполненное исследование представило бы целостное и более завершённое описание частотной характеристики гласных и согласных эвенского языка. Соответственно, перспектива исследования состоит в объективном рассмотрении встречаемости эвенских фонем.

Литература

1. Шарина С. И. Эпическая традиция эвенов: сбор, локальная специфика, характерные черты // Сибирский филологический журнал. – 2021. – № 4. – С. 9–23. – DOI: 10.17223/18137083/77/1
2. Бурькин А. А., Шарина С. И. Эпос восточных эвенов и эпос охотских эвенов: к проблеме общих типологических свойств ранних форм эпоса // «Сибирские чтения»: грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры : краткое содержание докладов IX Международной конференции. – Санкт-Петербург : Изд-во МАЭ РАН, 2013. – С. 12–13.
3. Эпос охотских эвенов: в записях Н. П. Ткачика / ответственный редактор В. И. Цинциус. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1986. – 304 с. (На эвенском и рус. яз.)
4. Лебедев В. Д. Язык эвенов Якутии. – Ленинград : Наука, 1978. – 206 с.
5. Тайшина Е. И., Роббек В. А. Нёлтэк : [нимкан]. – Якутск : Розовая чайка, 1992. – 64 с. (На эвенском и рус. яз.)
6. Лебедева Ж. К. Архаический эпос эвенов. – Новосибирск : Наука, 1986. – 156 с.
7. Новикова К. А. Эвенские сказки, предания и легенды. – Магадан : Магаданское кн. изд-во, 1987. – 157 с.
8. Атав нимкарни – Сказки моей бабушки : учебное пособие по внеклассному чтению / [составитель В. А. Роббек и др.]. – Якутск : Офсет, 2005. – 96 с. (На эвенском и рус. яз.)
9. Фольклор эвенов Березовки : образцы шедевров / составитель В. А. Роббек. – Якутск : Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2005. – 362 с. (На эвенском и рус. яз.)
10. Фрумкина Р. М. Вероятность элементов текста и речевое поведение. – Москва : Знание, 1971. – 168 с.
11. Морозова О. Н., Андросова С. В., Булатова Н. Я. Частотные характеристики фонем в эвенкийском языке: данные пилотного эксперимента // Теоретическая и прикладная лингвистика. – 2019. – № 5. – С. 117–126.

12. Мечковская Н. Б. Общее языкознание. Структурная и социальная типология языков : учебное пособие. – 2е изд. – Москва : Флинта : Наука, 2001. – 312 с.
13. Зиндер Л. Р. Очерк общей фонетики. – 2-е изд. – Москва : Высшая школа, 1979. – 312 с.
14. Бондарко Л. В., Вербицкая Л. А., Гордина М. В. Основы общей фонетики. – Ленинград : ЛГУ, 1983. – 160 с.
15. Иванова В. Ф. Современный русский язык: Графика и орфография. – Москва : Просвещение, 1976. – 288 с.
16. Бuryкин А. А. Язык малочисленного народа в его письменной форме (на материале эвенского языка). – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2004. – 384 с.
17. Бuryкин А. А., Шарина С. И. Эвенский язык: Фонетика. Графика и орфография. Морфология. – Новосибирск : Наука, 2021. – 402 с.

References

1. Sharina S. I. Epic tradition of the Evens: collection, local specificity, typical features. *Siberian Journal of Philology*. 2021, no. 4, pp. 9–23. DOI: 10.17223/18137083/77/1 (In Rus.)
2. Burykin A. A., Sharina S. I. The epic of eastern Evenkis and the epic of Okhotsk Evens: to the problem of the general typological properties of the early forms of the epic. In: “Sibirskie chteniya”: Frontiers of the social: anthropological perspectives in the study of social relations and culture: summary of papers from the IX International conference. Saint Petersburg, MAE RAS Publ. House, 2013, pp. 12–13. (In Rus.)
3. Epic of the Evens of Okhotsk: in the records of N. P. Tkachik. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1986, 304 p. (In Even and Rus.)
4. Lebedev V. D. Language of the Evens of Yakutia. Leningrad, Nauka Publ., 1978, 206 p. (In Rus.)
5. Tayshina E. I., Robbek V. A. Nyoltek: nimkan. Yakutsk, Rozovaya chayka Publ., 1992, 64 p. (In Even and Rus.)
6. Lebedeva Zh. K. Archaic epic of the Evens. Novosibirsk, Nauka Publ., 1986, 156 p. (In Rus.)
7. Novikova K. A. Even fairy tales, tales and legends. Magadan, Magadan Book Publ. House, 1987, 157 p. (In Rus.)
8. Atav nimkarni – tales of my grandmother: tutorial for extracurricular reading. Compilers V. A. Robbek, et al. Yakutsk, Offset Publ., 2005, 96 p. (In Even and Rus.)
9. Folklore of the Evens of Beryozovka (samples of masterpieces). Compiled by V. A. Robbek. Yakutsk, IHRISN SB RAS Publ., 2005, 362 p. (In Even and Rus.)
10. Frumkina R. M. Probability of text elements and speech behavior. Moscow, Znanie Publ., 1971, 168 p. (In Rus.)
11. Morozova O. N., Androsova S. V., Bulatova N. Ya. Frequency characteristics of the phonemes in the Evenki language: the data of a pilot experiment. *Theoretical and Applied Linguistics*. 2019, no. 5, pp. 117–126. (In Rus.)
12. Mechkovskaya N. B. General linguistics. Structural and social general linguistics: textbook. 2nd ed. Moscow, Flinta: Nauka Publ., 2001, 312 p. (In Rus.)
13. Zinder L. R. An essay on general phonetics. 2nd ed. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1979, 312 p. (In Rus.)
14. Bondarko L. V., Verbitskaya L. A., Gordina M. V. Fundamentals of general phonetics. Leningrad, LSU Publ., 1983, 160 p. (In Rus.)
15. Ivanova V. F. Modern russian language: graphics and orthography. Moscow, Prosveshcheniye Publ., 1976, 288 p. (In Rus.)
16. Burykin A. A. Language of a small people in its written form (on the material of the Even language). Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2004, 384 p. (In Rus.)
17. Burykin A. A., Sharina, S. I. Even language: Phonetics. Graphics and orthography. Morphology. Novosibirsk, Nauka Publ., 2021, 402 p. (In Rus.)

ХРОНИКА

С. М. Нехай

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований имени Т. М. Керашева

РЕСПУБЛИКАНСКИЙ КРУГЛЫЙ СТОЛ «ФЕНОМЕН СКАЗИТЕЛЬНОГО МАСТЕРСТВА ИСМАИЛА КУВАЕВА»

В столице Республики Адыгея 5 апреля 2023 г. прошел Республиканский круглый стол «Феномен сказительского мастерства Исмаила Куваева» (далее – Круглый стол) с презентацией книги «Сказания в кунацких» («ХьакIэщ къэбархэр») на адыгском языке Саиды Муратовны Нехай, ведущего научного сотрудника отдела фольклора Государственного бюджетного учреждения Республики Адыгея «Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева» (далее – АРИГИ им. Т. М. Керашева).



Фото 1. Певец-сказитель И. Д. Куваев (1876–1966).

На Круглом столе были озвучены проблемы сохранения и приумножения культурного наследия известного певца-сказителя из аула Хакуринохавль Шовгеновского района Республики Адыгея Исмаила Даунежевича Куваева.

Научное мероприятие в стенах АРИГИ им. Т. М. Керашева собрало более 70 человек, среди которых были ученые-фольклористы, этнографы, историки, языковеды, работники музеев, библиотек, студенты, артисты Театрального объединения Республики Адыгея, участники народного ансамбля аутентичного пения «Джэныкъу» («Очаг»), репатрианты из Сирии, Турции и Германии, родственники сказителя.



Рис. 1. Книга «Сказания в кунацких».

НЕХАЙ Саида Муратовна – кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований имени Т. М. Керашева, Майкоп, Россия. E-mail: saida.nekhay.70@mail.ru

NEKHAY Saida Muratovna – Candidate of Philological Sciences, Principal Researcher, Folklore Department, T. M. Kerashev Adygeyan Republican Institute for Humanitarian Research, Maykop, Russia. E-mail: saida.nekhay.70@mail.ru



Фото 2. Участники и гости Круглого стола.

Перед началом работы Круглого стола созданию теплой атмосферы способствовало выступление народного ансамбля аутентичного пения «Джэнькью», который исполнил старинную адыгскую песню «ХьакIэщ орэд».

Открыл Круглый стол заместитель директора по науке АРИГИ им. Т. М. Керашева Марзият Мугдиновна Биданок. Она поприветствовала гостей, участников, родственников сказителя, пожелав им плодотворной работы, и отметила, что Круглый стол приурочен к изданию книги «Сказания в кунацких», посвященной творческому репертуару И. Д. Куваева, уникального певца-сказителя, который всю сознательную жизнь являлся хранителем бесценного фольклорного наследия адыгского народа.

С. М. Нехай, составитель книги «Сказания в кунацких», представила вниманию собравшихся основной доклад «Знаменитый певец-сказитель Исмаил Куваев» («ОрэдыЮ-тхыдэЮтэ цIэрыЮу КIуай Исмахыл»). Она отметила, что на протяжении многих столетий адыги не имели письменности, поэтому бытование устного народного творчества было обусловлено потребностью социума в сохранении исторической памяти как репрезентанты этнического самосознания народа. Роль хрониста играл фольклор, запечатлевший самые важные события народа в сказаниях, пшинатлях (эпических песнях), хабарах (жанрах несказочной прозы), песнях, преданиях, благодаря *орэдыЮ-тхыдэЮуатэхэм* – певцам-сказителям. Они выступали в роли посредников между поколениями, ревностно сохранявших эпическую самобытность адыгов и передававших из поколения в поколение фольклорное наследие народа. Глубоко осознавая свою миссию, адыгские певцы-сказители очень трепетно относились к сохранению духовной культуры своего народа.

К ним относится и Исмаил Куваев, который в течение 30 лет являлся постоянным действующим информатором для фольклористов всего Северного Кавказа. Он обладал прекрасной

памятью, мог сразу назвать имя персонажа, подробно рассказать об его чудесном рождении, поведать в деталях о героических подвигах и благородных поступках, совершенных им, будто сам все это воочию видел и непосредственно слышал или был участником событий.



Фото 3. С. М. Нехай, кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник АРИГИ им. Т. М. Керашева.

В книге представлены все архивные материалы с вариантами, рассказанными сказителем, и распределенные по жанрам: *нарт пщынальэхэмрэ къэбархэмрэ* (нартские сказания и пшинатли); *Лыхъужь ордэхэмрэ къэбархэмрэ* (героические песни и сказания); *фэло-фэшэ Iоргуат* (обрядовый фольклор); *къэбархэр* (рассказы); *пшысэхэр* (сказки). В начале издания дается вступительная статья автора, в конце книги – комментарии к текстам и словарь терминов.

Свой доклад С. М. Нехай сопроводила просмотром фото и видео, иллюстрирующих жизнь и творческое наследие И. Д. Куваева.

С большим интересом участники и гости Круглого стола заслушали сообщения сотрудников АРИГИ им. Т. М. Керашева: «Куваев Исмаил: воспоминания» («КIуай Исмахыл: гукъэкIыжхэр») Б. М. Берсирова, главного научного сотрудника отдела языка; «Место обрядового фольклора в книге “Сказания в кунацких”» («Фэло-фэшэ Iоргуатэмэ тхылъм чыпIэу щаубытырэр») Н. М. Чужковой, заведующего отделом фольклора; «Нартские пшинатли, цветок Сатаней» («Нарт пщынальэхэр, Сэтэнай къэгъагъ») А. С. Куека, главного научного сотрудника отдела фольклора; «Значение книги “Сказания в кунацких”: нравоучительные фрагменты в рассказах о Куре Азнач» («Тхылъм мэхъанэу иIэр: АзнакIэ икъэбар узфигасэрэр») С. Р. Агержановой, ведущего научного сотрудника отдела литературы; «Нехай Саида: “Сказания в кунацких”» («Нэхэе Саид: “ХъакIэщ къэбархэр”») М. Ш. Шаковой, старшего научного сотрудника отдела литературы; «Исмаил Куваев: лунный календарь адыгов» («КIуай Исмахылэ къыднигъ-эсыжыгъэ ижырэ адыгэ лытакI») Н. Х. Емыковой, старшего научного сотрудника отдела славяно-адыгских культурных связей. Тематика выступлений посвящена различным фольклорным жанрам, переданным сказителем. Например, известный нартовед Асфар Сагидович Куек в своем выступлении раскрыл такие образы популярных нартских героев, как нарт Саусэруко (Саусэрыкъо), нарт Шабатынуко (Шэбатыныкъо), нарт Химишоко Патарез (Хымышыкъо Пэтэрэз), нарт Шауай (Шъэуай). Тексты этих сказаний вошли в книгу «Сказания в кунацких». А. С. Куек обращает внимание на образ Сатаней княжны (*Сэтэнай гуац*), имя которой идентично названию цветка Сэтэнай (лобазник), согласно информации И. Д. Куваева.

Круглый стол проходил на родном адыгском языке. Каждый доклад сопровождался тематическим исполнением народных песен, игрой на музыкальных инструментах, выступлением

артистов. Отметим, что материалы были взяты из репертуара И. Д. Куваева. Например, после выступления А. С. Куека артисты Театрального объединения Республики Адыгея продекламировали фрагменты нартских сказаний из репертуара сказителя, а ансамбль аутентичного пения «Джэнькью» исполнил пшинатль нарта Шабатынуко, текст которого составляет 311 строк.



Фото 4. Вручение участникам почетных грамот.

В завершение Круглого стола участники пришли к единому мнению о том, что сформировавшийся в этнокультурном пространстве адыгов институт сказительства сосредоточил в себе колоссальный соционормативный ресурс, трансформировавшись в инструмент духовно-нравственного воспитания и оценки социального статуса народа. В данном смысле творчество Исмаила Даунежевича Куваева является показательным, репрезентируя богатое культурно-историческое своеобразие духовной жизни адыгов, рельефно обозначая аксиологические установки народа, актуализируемые в национальном фольклоре.

В. Л. Кляус¹, Г. Р. Хусаинова²

¹Институт мировой литературы имени М. А. Горького РАН

²Уфимский федеральный исследовательский центр РАН

**МЕЖДУНАРОДНЫЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКИЙ СИМПОЗИУМ
«ТЕКСТ СКАЗИТЕЛЯ ВО ВРЕМЕНИ И ПРОСТРАНСТВЕ»
(17–21 мая 2023 г., г. Ош, Кыргызстан)**

17–21 мая 2023 г. в г. Ош – южной столице Кыргызстана – состоялся VII Всемирный фестиваль эпоса народов мира, в котором принимали участие представители более 30 стран, в т. ч. Кыргызстана, России, Казахстана, Узбекистана, Туркменистана, Эстонии, Беларуси, Армении, Азербайджана, Ирана, Монголии, Швеции, Франции и др. В рамках фестиваля прошли конкурсы сказителей, а также конкурсы «Лучшая кыргызская юрта», «Традиции и обычаи», «Стиль кочевника».

18 мая состоялось также открытие Международного научно-практического симпозиума «Текст сказителя во времени и пространстве», посвященного 95-летию со дня рождения Чынгыза Айтматова и 125-летию со дня рождения Мухтара Ауэзова. Симпозиум проходил в течение трех дней в формате круглого стола и частично в онлайн режиме. На пленарном заседании симпозиума из России с докладами выступили начальник отдела историко-филологических наук Российской академии наук по научно-организационной работе В. Л. Кляус с неожиданно интересной темой «Образ эпического сказителя в раннем документальном кинематографе». Это был совершенно новый подход к изучению образа сказителя, в связи с чем доклад вызвал большой интерес у участников симпозиума. С докладом на актуальную тему по текстологии фольклора выступила заведующий сектором фольклора народов Сибири Института филологии Сибирского отделения Российской академии наук Е. Н. Кузьмина. Как отметил видный кыргызский фольклорист С. Т. Кайыпов, текстология – основной вопрос нашей области, поэтому текстологический подход должен присутствовать всегда, ибо он обеспечивает достоверность материала.

В симпозиуме приняли участие 59 ученых из 22 стран мира, в т. ч. 14 человек из России и из них 7 – из институтов, находящихся под научно-методическим руководством Российской академии наук – Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Института языкознания РАН, Института филологии СО РАН, Института языка, литературы и искусства им. Г. Цадасы ДФИЦ РАН, Института языка и литературы УФИЦ РАН.

КЛЯУС Владимир Леонидович – доктор филологических наук, заведующий отделом фольклора Института мировой литературы имени М. А. Горького РАН, Москва, Россия. E-mail: v.klyaus@mail.ru

KLYAUS Vladimir Leonidovich – Doctor of Philological Sciences, Head of the Folklore Department, Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: v.klyaus@mail.ru

ХУСАИНОВА Гульнур Равиловна – главный научный сотрудник, заведующий отделом фольклористики Ордена «Знак Почета» Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия. E-mail: bashfolk@yandex.ru

KHUSAINOVA Gulnur Ravilovna – Principal Researcher, Head of the Department of Folklore Studies of the “Badge of Honor” Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center RAS, Ufa, Russia. E-mail: bashfolk@yandex.ru

Большой интерес вызвали также выступления известных российских исследователей Ю. А. Клейнер, А. Н. Биткеевой, Е. Э. Хабуновой, Н. Р. Ойноткиной, Г. Р. Хусаиновой, А. А. Конунова, Ф. А. Кусегеновой. Необходимо отметить высокий уровень молодых российских фольклористов, выступивших на симпозиуме – С. С. Макарова (Москва), Н. В. Майнагашевой (Абакан), М. В. Ондар (Кызыл), В. Ш. Расумова (Грозный).

На заключительном заседании Международного научно-практического симпозиума «Текст сказителя во времени и пространстве» участники Форума поделились своими размышлениями о симпозиуме. Многими были отмечены высокий уровень исследователей, их профессиональный подход к проблемам фольклора, в частности, эпоса, что было много новизны. Подробный обзор, анализ и оценку почти всем выступлениям дал доктор исторических наук, кандидат филологических наук С. Т. Кайыпов. Им были отмечены методологические проблемы, в частности, отношение к фольклорному тексту как к литературному, что убийственно для фольклора; пересмотр терминологии, особенно недопустимость использования термина «народная литература» по отношению к фольклору, ибо по природе литературный текст он письменный, а фольклорный – это устный текст, что нужно определение фольклорного текста. Эта мысль С. Т. Кайыпова была поддержана В. Л. Кляусом. Далее выступающий подчеркнул, что за опытными исследователями идут молодые, вооруженные новыми знаниями и возможностями молодые исследователи, достойная смена. Ю. А. Клейнер высоко оценил работу экспертной комиссии по отбору докладов симпозиума, в то же время отметил, что, к сожалению, не хватало времени для обсуждения выступлений. Симпозиум завершился принятием резолюции, и были высказаны следующие предложения и рекомендации:

1. Правительству Кыргызской Республики рекомендовать разработку комплексного плана мероприятий, направленного на формирование разносторонних, взаимовыгодных и эффективных форм межгосударственных связей, создание программ и проектов по эпосоведению, отвечающих приоритетным межгосударственным научным исследованиям.

2. Министерству образования и науки Кыргызской Республики рассмотреть возможность внедрения актуального научного опыта, представленного и обсужденного на Симпозиуме, в систему высшего образования и аспирантуры по направлениям подготовки специалистов в области традиционного культурного наследия.

3. Оргкомитету Всемирного фестиваля эпосов рассмотреть вопрос о расширении формата Симпозиума, возможности работы в рамках будущих форумов тематических секций и круглых столов по отдельным проблемам изучения, архивации, документации, эдиции, преподавания, актуализации эпического наследия и сказительских традиций. Симпозиум обратил внимание на специальное обсуждение проблем текстологии, комментирования, научного перевода и научных изданий фольклорных текстов.

4. Оргкомитету Всемирного фестиваля эпосов создать Международный научный совет и привлечь к его работе ведущих эпосоведов из различных стран мира.

5. Оргкомитету Всемирного фестиваля эпосов подготовить и издать сборник докладов и материалов состоявшегося Симпозиума.

6. Международному сообществу эпосоведов расширить исследовательское поле эпического наследия, придав ему междисциплинарный характер и включив в фокус своего внимания следующие темы: «Язык эпоса», «Эпос в народной и научной терминологии», «Эпос в литературе и искусстве», «Историко-археологические проекции изучения эпоса», «Антропология эпоса», «Эпос-педагогика», «Роль эпоса в традиционной аксиологии», «Эпос в аудиовизуальной оптике», «Эпос в цифровой среде», «Место эпоса в системе культурного наследия».

7. Международному сообществу эпосоведов через экспертную и общественную деятельность сформировать условия и механизмы реализации активного использования в топонимической политике стран, сохранивших живую эпическую традицию, антропонимики эпических героев.

8. Международному сообществу эпосоведов содействовать внесению в национальные концепции языков и культур в своих странах поддержку сказителей и сказительских школ.

9. Определить тему Международного научно-практического симпозиума 2025 г. в следующей формулировке: «Слово, музыка, жест в эпических традициях народов мира: от истоков к сказителям будущего».

Участники Симпозиума выразили свою благодарность Президенту Кыргызской Республики, Кабинету министров Кыргызской Республики, Министерству культуры, информации и туризма Кыргызской Республики, ТЮРКСОЙ, Международному фонду тюркской культуры и наследия, Общественному фонду «Арт Араба», Ошскому государственному университету – организаторам VII Всемирного фестиваля эпосов народов мира, ставшего одной из крупнейших площадок для встреч, профессионального общения и плодотворного диалога исполнителей, популяризаторов и исследователей эпических традиций, отметив, что сегодня такие международные площадки для общения, обмена актуальными знаниями между представителями различных стран и научных направлений приобретают особое значение.

Г. Р. Хусаинова¹, Р. Н. Анисимов²

¹Уфимский федеральный исследовательский центр РАН

²Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова

III МЕЖДУНАРОДНАЯ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ В УЗБЕКИСТАНЕ

В соответствии с Постановлением Президента Республики Узбекистан «О проведении Международного фестиваля бахши» от 1 ноября 2018 г. в целях принятия практических мер по бережному сохранению и развитию уникального вида искусства бахши, создаваемого творческим гением народа, 6–8 мая в г. Гулистан состоялся III Международный фестиваль бахши, в котором приняли участие представители более 30 стран.



Фото 1. Участники III Международной научно-практической конференции «Современное искусство бахши: новое звучание золотого наследия».

ХУСАИНОВА Гульнур Равиловна – главный научный сотрудник, заведующий отделом фольклористики Ордена «Знак Почета» Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия. E-mail: bashfolk@yandex.ru

KHUSAINOVA Gulnur Ravilovna – Principal Researcher, Head of the Department of Folklore Studies of the “Badge of Honor” Institute of History, Language and Literature, Ufa Federal Research Center RAS, Ufa, Russia. E-mail: bashfolk@yandex.ru

АНИСИМОВ Руслан Николаевич – старший научный сотрудник, заместитель директора Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия. E-mail: teployakutia@mail.ru

ANISIMOV Ruslan Nikolaevich – Senior Researcher, Deputy Director of the Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. E-mail: teployakutia@mail.ru

В рамках данного фестиваля в целях выполнения задач, указанных в Постановлении и направленных на популяризацию ведущего жанра народного творчества эпоса, искусства сказителей, сохранения и изучения традиций и ценностей фольклора, восстановления методов исполнения эпических школ, состоялась III Международная научно-практическая конференция «Современное искусство бахши: новое звучание золотого наследия» с участием исследователей Венгрии, Кореи, Турции, Азербайджана, Армении, Пакистана, Кыргызстана, Туркменистана, Казахстана, России и местных известных ученых-фольклористов из разных университетов и исследовательских институтов с докладами об истории искусства сказителей и его роли в развитии мировой культуры.

На торжественном открытии конференции с приветственным словом выступили Министр культуры и туризма Республики Узбекистан, ректор Института узбекского национального музыкального искусства им. Юнуса Раджаби Озодбек Ахматович Назарбеков; профессор Эгейского университета Турции Фикрет Туркмен; директор института фольклора национальной Академии наук Азербайджана Мухтар Казимоглы Иманов; директор Института изучения тюркских народов Евразии Донгукского университета Кореи О Ын Гён.

Участники III Международной научно-практической конференции присутствовали на праздничных программах церемоний открытия (6 мая) и закрытия (8 мая) III Международного фестиваля искусства бахши с участием мастеров искусства бахши Узбекистана и зарубежных стран.



Фото 2. Р. Н. Анисимов со сказителями эпоса.

В процессе работы конференции были заслушаны 9 пленарных докладов, посвященных исследованию сказительского искусства каракалпаков, турков, кыргызов и эпического наследия азербайджанского, башкирского, таджикского народов. Среди выступавших были известные фольклористы Жанос Сипос, О Ын Гён, Эрдоган Алтинкайнак, Мухтор Козим и др. Из интересных и содержательных выступлений состояли секционные заседания. Были заслушаны более 70 докладов на трех секциях: «Актуальные вопросы искусства эпического исполнительства», «Вопросы сравнительного исследования народных дастанов», «Эпическое искусство и проблемы межжанровых отношений».

Россия была представлена двумя исследователями: Р. Н. Анисимовым, заместителем директора Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова (г. Якутск) и Г. Р. Хусаиновой, заведующим отделом фольклористики Ордена «Знак Почета» Института истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН (г. Уфа). Руслан Николаевич в своем докладе «Современное состояние сказительской традиции в Республике Саха (Якутия)» сделал акцент на универсальную проблему воспитания и развития эпической аудитории, особенности передачи сказительского искусства, также поделился опытом работы по возрождению исполнительского искусства в Якутии. Доклад Гульнур Равиловны «Эпическое наследие – золотой фонд башкирского фольклора» создал хорошее представление об эпосе одного из древних тюркских народов, особое внимание уделив мифологическому («Урал-батыр», «Акбузат», «Кара юрга» и др.) и историческому («Идукай и Мурадым», «Юлай и Салават» и др.) эпосам народа. Исследователь отметила также наличие в репертуаре эпического наследия башкир общетюркских памятников типа «Алпамыша» (более 20 вариантов), «Кузкурпяч» (около 40 вариантов), «Идукай и Мурадым» (более 10 вариантов) и т. д.



Фото 3. У. М. Байбосынова (Казахстан), Р. Н. Анисимов (Якутия), А. С. Булдыбай (Казахстан).

III Международная научно-практическая конференция завершилась подведением итогов и принятием резолюции, в которой отмечается необходимость уделения особого внимания вопросам:

- углубления изучения и укрепления научно-теоретической и практической основ искусства бахши;
- восстановления и развития специфических методов исполнения творческих школ искусства бахши, традиции «устоз-шогирд (наставник-ученик)»;
- организация мастер-классов с участием известных народных бахши;
- создания широких возможностей для демонстрации своего искусства молодыми бахши;
- сбора лучших образцов искусства бахши;
- создания фонда образцов искусства бахши, воспроизведения их аудио- и видеовариантов;
- широкого продвижения искусства бахши в нашей стране и в мире;

- укрепления международного сотрудничества в области искусства бахши;
- налаживания взаимного обмена опытом ученых-фольклористов, изучающих искусство бахши;
- организации различных международных конференций и конкурсов с участием отечественных и зарубежных ученых-фольклористов;
- эффективного использования информационных и коммуникационных технологий, телевидения и Интернета в широкой пропаганде искусства бахши.

III Международный фестиваль бахши стал отличной площадкой для общения и обмена опытом, объединившей сказителей и исследователей эпосов разных республик СНГ и зарубежных стран.

Р. Н. Анисимов, Ю. П. Борисов

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова

ПЕРВЫЙ ВСЕМИРНЫЙ ФОРУМ СКАЗИТЕЛЕЙ

14–18 июня 2023 г. в Республике Кыргызстан (Бишкек–Каракол–Джергалан) состоялся Первый всемирный форум сказителей (далее – Форум). Форум был организован Национальной академией «Манас» в целях определения статуса сказителя как главного источника эпического наследия, обозначения роли сказителя в современном мире, сохранения и изучения сказительского феномена.

В работе Форума приняли очное участие ученые-эпосоведы и сказители из восьми регионов России (Республика Башкортостан, Республика Саха (Якутия), Республика Калмыкия, Республика Бурятия, Забайкальский край, Республика Алтай, Республика Тыва, Республика Хакасия), Кыргызской Республики, Республики Узбекистан, Монголии, а также представители министерств культуры России и Монголии.



Фото 1. Участники Первого всемирного форума сказителей (Фото Б. Э. Эрнисова).

АНИСИМОВ Руслан Николаевич – старший научный сотрудник, заместитель директора Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия. E-mail: teployakutia@mail.ru

ANISIMOV Ruslan Nikolaevich – Senior Researcher, Deputy Director of the Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. E-mail: teployakutia@mail.ru

БОРИСОВ Юрий Петрович – старший научный сотрудник сектора «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0002-0265-373X. E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yuri Petrovich – Senior Researcher, Head of the Sector “Linguofolkloristic”, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0002-0265-373X. E-mail: olonhoman@mail.ru

В историческом Форуме помимо олонхо были представлены монгольский *туул*, узбекский «Алпамыс», кыргызский «Манас», башкирский «Урал-батыр», калмыцкий «Джангар», бурятский «Гэсэр» и *улигер*, алтайский *кай*, тувинский *маадырлыг тоол*, хакасский *алыптыг нымах*.

Из Республики Саха (Якутия) принимала участие делегация в следующем составе: Февронья Васильевна Шишигина – президент Якутской республиканской общественной организации сохранения национального эпоса «Ассоциация Олонхо» (ЯРОО СНЭ «Ассоциация Олонхо»), Руслан Николаевич Анисимов – заместитель директора, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института Олонхо (НИИ Олонхо) СВФУ им. М. К. Аммосова и Юрий Петрович Борисов – старший научный сотрудник, заведующий сектором «Лингвофольклористика» НИИ Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, кандидат филологических наук, молодой олонхосут. На пленарном заседании Форума от имени делегации выступил Руслан Николаевич с содержательным докладом, раскрывающим проблему обсуждения на тему «Кем был сказитель в прошлом?». В I сессии «Кто такой сказитель?» Юрий Петрович выступил на тему «Якутское сказительство и пути его возрождения» и вызвал живой интерес сказителей – участников форума. В свою очередь Февронья Васильевна приняла активное участие в работе заключительной сессии «Определение перспектив форума и межрегиональных инициатив сотрудничества».



Фото 2. Участники форума в г. Каракол у Иссык-Кульской областной администрации
(Фото Б. Э. Эрнисова).

В ходе работы форума состоялись три сессии, затрагивающие такие важные вопросы сказительства, как «Кто такой сказитель?», «Кем был сказитель в прошлом?», «Создание единого пространства сказителей – как один из возможных путей выхода из духовного кризиса». При этом, с целью поддержания непринужденного диалога разных культур формат форума был свободным.



Фото 3. Современные сказители (Фото Б. Э. Эрнисова).

В рамках Форума сказители народов мира – бакши, дастанчи, джангарчи, кайчи, манасчи, олонхосут, тоолчу, улигершин, хайджи выступили трижды с образцами исполнения эпоса своего народа: в Историческом музее г. Бишкек на встрече со сказителями «Путешествие в эпическое пространство»; перед населением г. Каракол в Иссык-Кульской областной администрации; возле священного камня Тулпар-Таш, что находится в долине Джергалан на высоте 2300 м над уровнем моря и куда, по преданиям, ступило копыто коня Манаса.



Фото 4. Участники форума возле священного камня Тулпар-Таш в долине Джергалан (Фото Б. Э. Эрнисова).

Необходимо подчеркнуть, что исполнительская культура народов, представленных на Форуме, очень высокая, традиции сохраняются благодаря наставникам-учителям. Каждый эпос народа уникален, в нем аккумулированы знания и жизненный опыт, богатейший и образный эпический язык, многовековая народная мудрость. Народы в течение многих веков идентифицировали себя с этой живой традицией, черпая в ней знания и духовную силу.

По результатам Форума была принята резолюция и подписано соглашение об учреждении «Международной организации сказителей и эпосоведов» (МОСЭ) от 17 июня 2023 г., миссия которой заключается в способствовании консолидации эпической культуры народов и стран Евразии в целях самосохранения и популяризации традиционной культуры.



Фото 5. Встреча со сказителями «Путешествие в эпическое пространство» в Историческом музее г. Бишкек (Фото Б. Э. Эрнисова).

Участники форума подчеркнули, что восстановление памяти о духовной и сакральной природе человека, возвращение к экологически чистому способу бытия становится объективной необходимостью для сохранения жизни на Земле.

Учреждение МОСЭ дает участникам форума возможность продвижения своего эпоса и сказителей на более высокий международный уровень и усиления деятельности по распространению научного понимания эпического наследия народов мира.

Особую благодарность делегаты форума выражают Президенту Национальной академии «Манас» при Кабинете Министров Кыргызской Республики Талантаалы Алымбековичу Бакчиеву.

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

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

1.2. Статья 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 «Эпосоведение».

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ:

10.01.00 Литературоведение

10.02.00 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 40x50 мм и не более 120x170 мм. К ним прилагается список подрисовочных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 2 (30) 2023

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

Подписано в печать 30.06.2023. Формат 70x108/16.
Печ. л. 11,73. Уч.-изд.л. 12,98. Тираж экз. Заказ №.

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