

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».

Декабрь 2023

#### РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор: *Ю. П. Борисов*, к. филол. н.  
Выпускающий редактор: *Е. Е. Жиркова*

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. Эржюн*, 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](mailto: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.

December 2023

#### THE EDITORIAL BOARD

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

Executive editor: *E. E. Zhirkova*

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. Mukhametzianova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Tatarstan, Russia; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst. Prof., NEFU, Russia; *Oh Eunhyung*, 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; *Scalaferrri 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](mailto: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>Иванова Т. Г.</i> Былинная традиция Русского Устья.....	5
<i>Садалова Т. М., Паштакова Т. Н.</i> О вопросах создания Единого каталога алтайских сказителей (с XIX по XX вв.) .....	25
<i>Хусаинова Г. Р.</i> Эпическое наследие башкир Российской Федерации в записях середины XX в. ....	35
<i>Qi Y.</i> Narratives and rituals: the inheritance context of Dai epics .....	45
<i>Федина Н. Н., Кошкарева Н. Б., Плотников И. М.</i> Сравнительные конструкции с полифункциональной лексемой <i>уш</i> 'как; такой же' как средство формирования образности в чалканском фольклоре .....	62
<i>Ойроткинова Н. Р.</i> Коннотативные значения зоонимов, обозначающих диких животных, в алтайском языке .....	76
<i>Рахматуллина З. Я., Шаранова И. Р.</i> Идея ценности природы в башкирском эпосе «Урал-Батыр».....	88
<i>Чистобаева Н. С.</i> Роль волшебных предметов в эпическом повествовании хакасов.....	98
<i>Хагожеева Л. С.</i> Символика чисел в эпосе адыгов: один, два .....	108
<i>Сатанар М. Т.</i> Денотация реального референта мифа (на примере образа мирового древа Аал Луук Мас) .....	119

## РЕЦЕНЗИИ

<i>Бравина Р. И.</i> Рец. на книгу: Кобяйский фольклор / ответственный редактор М. Т. Сатанар. Якутск: Айар, 2022. 760 с. ....	133
--	-----

## ЮБИЛЕИ

<i>Алиева А. И. Н. Ц.</i> Биткеев – выдающийся российский эпосовед (к 80-летию со дня рождения).....	137
--	-----

---

---

## CONTENT

---

<i>Ivanova T. G.</i> Epic tradition of Russkoe Ustye.....	5
<i>Sadalova T. M., Pashtakova T. N.</i> On the issues of creating a Unified catalog of Altai epic tellers (from the 19 <sup>th</sup> –20 <sup>th</sup> centuries) .....	25
<i>Khusainova G. R.</i> The epic heritage of the Bashkirs of the Russian Federation in the records from the mid-20 <sup>th</sup> century.....	35
<i>Цюй Ю.</i> Narratives and rituals: the inheritance context of Dai epics .....	45
<i>Fedina N. N., Koshkareva N. B., Plotnikov I. M.</i> Comparative constructions with the multifunctional lexeme <i>ush</i> ‘as; the same as’ as a means of forming figurativeness in Chalkan folklore .....	62
<i>Oinotkinova N. R.</i> Connotative meanings of zoonyms denoting wild animals in the Altai language .....	76
<i>Rakhmatullina Z. Y., Sharapova I. R.</i> The idea of the value of nature in the Bashkir epic <i>Ural-batyr</i> .....	88
<i>Chistobaeva N. S.</i> The role of magic objects in the Khakas epic narrative .....	98
<i>Khagozheeva L. S.</i> Symbolism of numbers in the Circassian epic: one and two .....	108
<i>Satanar M. T.</i> Denotation of the real referent of the myth: the case of the image of the <i>Aal Luuk Mas</i> world tree) .....	119

## REVIEW

<i>Bravina R. I.</i> Review on the book: Kobyai folklore. Executive editor M. T. Satanar. Yakutsk, Ayar Publ., 2022, 760 p. ....	133
--	-----

## ANNIVERSARY

<i>Alieva A. I.</i> Nikolay Bitkeev – an outstanding Russian researcher of epic (to the 80 <sup>th</sup> anniversary) .....	137
---	-----



Т. Г. Иванова

Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН

**БЫЛИННАЯ ТРАДИЦИЯ РУССКОГО УСТЬЯ**

**Аннотация.** Предметом исследования является русская былинная традиция Русского Устья, стоящего на р. Индигирке. Актуальность исследования заключается в необходимости на современном уровне описать одну из региональных былинных традиций Сибири в связи с работой Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН над серией «Былины» Свода русского фольклора. Соответственно цель и задачи исследования определяются системным подходом к материалу, осмысленным в связи с историей заселения края, историей записи былин в регионе и последовательной характеристикой каждого записанного былинного сюжета. В статье коротко освещается история заселения Русского Устья: открытие устья Индигирки казаком И. Ребровым в 1638 г., построение города Зашиверска в среднем течении Индигирки, заселение устья реки из Зашиверска и с моря. Приводятся устные семейные предания русскоустыинцев. В статье описывается также история записи былин в Русском Устье и от его жителей: политический ссыльный И. А. Худяков (1867–1869); В. М. Зензинов (1912); выпускник этнографического отделения Ленинградского государственного университета Д. Д. Травин (1928); якутский краевед М. А. Кротов (1931–1932); якутский писатель, участник этнографо-лингвистической экспедиции Института языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР Н. А. Габышев (1946); крупный московский былиновед Ю. И. Смирнов (1982) и известный этномузыколог Т. С. Шенталинская (1985). Главное содержание статьи – характеристика местных былин (25 текстов). Отмечается почти полное отсутствие былин об Илье Муромце (единственный текст «Илья Муромец и Идолище»). Указывается на популярность сюжета «Добрыня и Змей» (6 вариантов), в котором появляется отсутствующее в Европейской России имя Марии Изяславны (вместо традиционной Забавы Путятичны), связывающей (через отчество Изяславна) былины Русского Устья с ономастиком Древней Руси. Анализируется былина «Михаил Данилович – малолетний богатырь» (6 вариантов), в которой появляется враг Тит, неизвестный на Русском Севере. Делается предположение, что это имя в Русском Устье позаимствовало из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия – памятника позднеантичной литературы (75–79 гг. н. э.), известного на Руси в переводе и очень популярного в рукописной традиции. Вероятно, один из списков был привнесен в Русское Устье. Тит у Иосифа Флавия – сын императора Веспасиана, враг Иудеи. В «Наезде литовцев» (3 варианта) имена «своих» героев – царь Елизар и его сестра Марья Елизаровна (имена, отсутствующие на Русском Севере) – также могут быть отголосками «Истории Иудейской войны», где среди иудеев называется несколько персонажей с именем Эльзар. Рассматриваются и остальные былинные сюжеты – «Суровец», «Дюк Степанович», «Садко».

**Ключевые слова:** Русское Устье и история его заселения; история собирания былин в Русском устье; «Илья Муромец и Идолище»; «Добрыня и Змей»; «Михаил Данилович – малолетний богатырь»; «Наезд литовцев»; «Суровец»; «Дюк Степанович»; «Садко»; «История Иудейской войны» Иосифа Флавия

**Для цитирования:** Иванова Т. Г. Былинная традиция Русского Устья. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 5-24. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-5-24.

© Иванова Т. Г., 2023

© Ivanova T. G., 2023

*ИВАНОВА Татьяна Григорьевна* – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела русского фольклора Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Санкт-Петербург, Россия. E-mail: tgivanova@indox.ru

*IVANOVA Tatiana Grigorievna* – Doctor of Philological Sciences, Chief Researcher, Russian Folklore Department, Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg, Russia. E-mail: tgivanova@indox.ru

T. G. Ivanova

Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the RAS

## Epic tradition of the Russkoe Ustye

**Abstract.** Russian epic tradition of the village Russkoe Ustye, standing on the Indigirka River, is the subject of the study. The relevance of the research lies in the need to describe one of the regional epic traditions of Siberia at the modern stage in connection with the work of the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences on the series “Bylinas” of the Russian Folklore Code. Accordingly, the purpose and objectives of the study are determined by a systematic approach to material, meaningful in connection with the history of inhabiting the region, the history of the recording epics in the region, and the consistent characteristics of each recorded epic plot. The article reviews the history of inhabiting the Russian Estuary: the discovery of the mouth of the Indigirka by the Cossack Ivan Rebrov in 1638, the construction of the town of Zashiversk in the middle reaches of the Indigirka, inhabiting the mouth of the river from Zashiversk and from the sea. The oral family traditions of the Russkoustians are given. The article also describes the history of the recording epics in Russkoe Ustye and from its inhabitants: political exile I. A. Khudyakov (1867–1869); V. M. Zenzinov (1912); graduate of the ethnographic department of Leningrad State University D. D. Travin (1928); Yakut local historian M. A. Krotov (1931–1932); Yakut writer, member of the ethnographic and linguistic expedition of the Institute of Language, Literature and History of the Yakut branch of the Siberian Branch of the USSR Academy of Sciences N. A. Gabyshev (1946); major Moscow bylinologist Yu. I. Smirnov (1982) and famous ethnomusicologist T. S. Shentalinskaya (1985). The main content of the article is the characteristics of local epics (25 texts). There is an almost complete absence of epics about Ilya Muromets (the only text is “Ilya Muromets and the Idolishche”). The popularity of the plot “Dobrynya and the Serpent” (six variants) is indicated, in which the name of Maria Izyaslavna, absent in European Russia, appears (instead of the traditional Zabava Putjatichna), linking (through the patronymic Izyaslavna) the epics of Russkoe Ustye with the onomasticon of Ancient Russia. The epic “Mikhail Danilovich – the minor hero” (six variants) is analyzed, in which the enemy Titus appears, unknown in the Russian North. It is assumed that this name in Russkoe Ustye was borrowed from the “History of the Jewish War” by Josephus Flavij, a monument of late Antique literature (75–79 A.D.), known in Russia in translation and very popular in the manuscript tradition. Probably one of the lists was brought to Russkoe Ustye. Josephus’ Titus is the son of Emperor Vespasian, an enemy of Judea. In the “Arrival of the Lithuanians” (three variants), the names of “our” heroes – Tsar Elizar and his sister Maria Elizarovna (names that are absent in the Russian North) – may also be echoe of the “History of the Jewish War”, where several characters with the name Eleazar are called among the Jews. Other epic plots are also considered – “Surovets”, “Duke Stepanovich”, “Sadko”.

**Keywords:** Russkoe Ustye and the history of its settlement; history of collecting epics in Russkoe Ustye; “Ilya Muromets and the Idolishche”; “Dobrynya and the Serpent”; “Mikhail Danilovich – a minor hero”; “Arrival of the Lithuanians”; “Surovets”; “Duke Stepanovich”; “Sadko”; “History of the Jewish War” by Josephus Flavij

**For citation:** Ivanova T. G. Epic tradition of Russkoe Ustye. *Epic studies*. 2023, no. 4. Pp. 5–24. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-5-24.

### Введение

Предметом исследования является былинная традиция Русского Устья – удаленной точки Восточной Сибири, стоящей на Индигирке – крупной реке (1726 км), текущей на востоке от Лены и впадающей в Восточно-Сибирское море. Устье ее, начиная со 130 км от моря, образует протоки (рукава): Русско-Устьинская (Русская), Средняя, Колымская (с запада на восток). В настоящее время эта территория входит в Аллаиховский улус (район) Республики Саха (Якутия). Этот регион в этнографической литературе называется Русское Устье, равно как и главное его селение.

Источниковой базой являются сборники «Фольклор Русского Устья» (Ленинград, 1986) и «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» (Новосибирск, 1991), вобравшие все известные в настоящее время записи русских эпических песен региона. Во вступительных статьях к названным сборникам, естественно, дана некоторая, но недостаточно полная характери-

стика былин Русского Устья. Равным образом попытка осмыслить былинную традицию края представлена в небольшой монографии Л. Н. Скрыбыкиной «Былины русского населения Северо-Востока Сибири» (Новосибирск, 1995), где русскоустыинские былины рассматриваются в совокупности и сопоставлении с эпическими песнями Колымы и Анадыря, причем при анализе текстов фоновым материалом становится также былины Кириши Данилова. Мы же предлагаем системный подход к всему корпусу текстов Русского Устья, что позволит при продолжении исследования выявить своеобразие данной былинной региональной традиции по сравнению с традициями Енисея и Ангары, Колымы и Анадыря.

### **История заселения Русского Устья**

Коротко осветим историю заселения Русского Устья, сосредоточившись в основном на устной памяти жителей этого региона [1; 2; 3; 4]. Документальные сведения о Русском Устье (регионе) относятся к XVII в. Открытие устья Индигирки принадлежит казачьему пятидесятнику Ивану Ивановичу Реброву (Роброву) (?–1666). В 1631 г. из Тобольска он был направлен в Мангазею, откуда уже освоенным русскими людьми путем, добравшись до Енисея, по Нижней Тунгуске дошел до волока, а затем по Вилюю спустился до Лены. В 1633–1636 гг. на кочах он продвинулся до устья Лены, став, таким образом, первопроходцем в этих местах. Основав в Оленёкском заливе зимовье, И. И. Ребров собрал ясак с эвенков. В 1638 г. он обнаружил устье Индигирки, поднялся на 600 км вверх по реке, где также основал зимовье и собрал ясак с эвенов и якутов. В 1641 г. И. И. Ребров вернулся на Лену. Впоследствии он являлся приказчиком в 1642–1647 гг. на р. Оленёк и в 1649–1654 гг. – на Колыме.

Зимовье, основанное Иваном Ребровым в среднем течении Индигирки на землях юкагиров (о юкагирах см.: [5]), другим первопроходцем – енисейским казаком Посником Ивановым – в 1640 г. было превращено в острог, позднее известный как город Зашиверск (с 1783 г. центр Зашиверского уезда в Якутии). В XVII – начале XIX вв. это было место сбора ясака. Для устья Индигирки Зашиверск, где располагались боеприпасный и хлебный магазины (склады), был ближайшей крупной точкой. В 1773–1776 гг. город почти полностью вымер в эпидемию оспы, повторившуюся в 1883 г., после чего Зашиверск запустел и прекратил существование.

Дельта Индигирки, подчеркнем, заселялась и из Зашиверска (через Зашиверск), и морским путем, о чем помнят устные предания. В. М. Зензинов, единственный политический ссыльный, оказавшийся в 1912 г. в Русском Устье, указывает, что местные жители ведут начало своего селения со времен Ивана Грозного, когда люди бежали на Индигирку от гнева царя. Егор Голыжинский из русскоустыинского селения Косухино рассказывал: «Слышал я от старых, совсем старых людей, что ране река была вовсе юкагирская. Собрались люди с разных губерний и поплыли на лодках морем – от удущья спасались, болезнь такая. И доехали они до самой Индигирки и здесь поселились. А в России их вовсе потеряли. Люди были дворянских фамилий, дед мой был дворянин и грамота у него была с золотыми буквами, да мальчишка изорвал» [6, с. 27; 7, с. 215, № 81]. Очевидно, что и попытка привязать основание Русского Устья к временам Ивана Грозного, и указание на дворянские корни – это легендарная составляющая устной памяти местных жителей. В комментариях к сборнику «Фольклор Русского Устья» указывается, кстати, что на 1650 г. в Русском Устье проживал устюжанин Василий Иванович Голыгин, который, возможно, был предком Голыжинских [7, с. 318]. Реально-историческая составляющая в этом предании, вероятно, может относиться только к прибытию какой-то части первопоселенцев по морю из устья Лены.

Согласно преданию, рассказанному Егором Голыжинским, одним из переломных моментов в жизни Русского Устья стало обложение местных жителей податью. Предок информанта, потеряв дворянство (если оно было), стал называться мещанином: «Как платить стал комиссару подати, в мещане записали. А сначала-то и вовсе ничего не платили. Узнали наконец про них и в России, царь приказал комиссарам подати собирать, а подать была четвертак чистый, двадцать пять копеек» [6, с. 27]. Надо полагать, что обложение русскоустыинцев податью относится

к 1650 г., когда в устье Индигирки 142 человека уплатили оброк. Документы 1650 г. свидетельствуют, что индигирские промышленники, причисленные к зашиверским мещанам, прибыли из Великого Устюга, Вятки, Соли Вычегодской, с Мезени, Холмогор, Пинеги, Чердыни и даже Новгорода. Словом, европейский Русский Север как материнская метрополия прочитывается явственно [5, с. 55].

Егор Голыжинский, невероятно фантастически искажая русскую топонимику, тем не менее, по-видимому, правильно отражает суть заселения Русского Устья – из разных местностей европейской России: «Дальше – больше – и обжились люди. Была ревизия: приехали сюда, фамилии искали; ты из Воронцовской губернии, будешь Воронцовский, из Галуги – Галугинский».

В XIX – начале XX вв. в устье Индигирки стояло около 30 русских селений – от 2 до 7 дымов (дворов). В. М. Зензинов оставил список населенных мест по Индигирке на 1912 г. [6, с. 151–154].

Самое большое поселение в устье Индигирки – Русское Устье (Русское Жило), расположенное на Русской протоке (в 120 км от современного районного центра Чокурдах, находящегося чуть выше образования проток). Сами русскоустыинцы о себе говорят: «Мы из захолустья – из Русского Устья» [8, с. 15]. Во времена В. М. Зензинова в селении Русское Устье было 6 дымов (т. е. изб), здесь располагалась управа края, проживали староста и писарь, стояла церковь (без священника).

Вниз от Русского Устья на Русской протоке находились другие малодворные селения: Стариково (15 верст от Русского Устья; 5 дымов); Горлышко (20 верст, 2 дыма); Кузьмичево (22 версты, 1 дым); Шаманово (25 верст, 1 дым); Орехино (28 верст, 1 дым); Федоровское (30 верст, 1 дым); Осколково (40 верст, 3 дыма); Лобазное (45 верст, 1 дым); Косухино (50 верст, 6 дымов).

На Средней протоке располагались Хатыстах (20 верст от Русского Устья, 4 дыма) и Крутое (21 верста, 3 дыма).

На Колымской, самой восточной протоке, В. М. Зензинов называет Лундино (36 верст от Русского Устья, 2 дыма) и Станчик (50 верст, 5 дымов). Станчик, по-видимому, некогда был укрепленным казачьи острожком (станом). На Колымской же протоке стояло Косово (25 верст от Станчика, 2 дыма); Яр (35 верст от Станчика, 3 дыма). В Колесово и Блудном людей на 1912 г. не было. На Алазее, в ста верстах к востоку, стоял 1 дым.

Вверх по Индигирке от Русского Устья (т. е. выше образования рукавов), согласно данным В. М. Зензинова, находились Бородино (30 верст от Русского Устья, 3 дыма), Шевелево (60 верст, 6 дымов), Аллаиха (120 верст, 10 дымов). В Аллаихе, населенной в основном якутами, проживал священник, приезжавший один раз в году в Русское Устье. Далее вверх по Индигирке располагались Шанское (170 верст, 1 дым), Якутские юрты (210 верст, 1 дым), Эрча (260 верст, 1 дым), Похвальное (310 верст, 1 дым), Ожогоино (380 верст, 1 дым). В Ожогоино некогда находился хлебный магазин (склад), переведенный затем в Зашиверск.

Мы специально подробно остановились на малодворности русскоустыинских поселений, чтобы подчеркнуть, каким малым количеством жителей до середины XX в. была сохранена былинная традиция.

Коренными фамилиями, по сведениям местного уроженца и краеведа А. Г. Чикачева [2, с. 27], в регионе Русское Устье были Чихачевы, Киселевы, Струковы, Антоновы, Щелкановы, Голыженские, Рожины, Шкулевы, Шелоховские, Черемкины, Суздаловы. Чихачевы, предполагает А. Г. Чикачев, происходят от одного из членов отряда Дмитрия Зыряна (умер в 1646) – первопродвигателя на р. Яне, верховьев Индигирки, Колымы. Не исключено, что у Чихачевых имеются зырянские корни. «Некорневыми» (пришлыми) на Индигирке являлись Скопины, Гуськовы, Каратаевы, Журавлевы, Поневы, Шаховы, Котевщиковы, Шульговатые, Портнягины. Отдельную группу составляют обрусевшие юкагиры и якуты – Варакины, Щербачковы, Новгородовы, Клемовские.

В семейных преданиях Щелкановых рассказывается: «Первыми пришедшими в Русское Устье русскими, которыми оно и было названо “Русским”, были Щелканов (дед теперешнего) и



Чихачев. Щелканов говорит, что его дед был донской казак и бежал после разгрома Ст. Разина, будучи его родственником. Пришли они морем. Остальные жители пришли позже на плотках, сверху по Индигирке» [7, с. 215, № 83]. Предание, как видим, не укладывается в хронологические рамки: восстание Степана Разина произошло в 1670–1671 г. – обложение русскоустыинцев податью в 1650 г.

Морем в устье Индигирки, согласно устным преданиям, пришел и первый Чихачев: «Зырянин Григорий Чихачев <...> был чернокнижник. У него было много книг, которые дед теперешнего Чихачева сжег: так их боялся («Книги из огня выскакивали»). У Григория Чихачева была привезена и шелковая одежда, которая после досталась дочерям» [7, с. 216, № 84].

Любопытно топонимическое предание, обобщающее картину заселения устья Индигирки. В противовес приведенным преданиям о первом Щелканове, соратнике Степана Разина, и чернокнижнике Григории Чихачеве, которые пришли с моря, П. Н. Чикачев из Федоровского в 1946 г. называет разные точки, откуда двигались русскоустыинские первооселенцы. Чикачев, например, согласно его семейным представлениям, пришел с верха Индигирки: «Киселевы, Чикачевы пришли с верха по Индигирке». Для остальных фамилий называется и море, и Колыма: «Шкулевы пришли с колымской стороны. Щелкановы пришли морем. Шкулевы остановились на становище, а потому это место назвали Станчик». В связи с Гольжинскими называется русскоустыинская точка Гулянка, прекратившая свое существование уже ко временам В. М. Зензинова: «Гольжинские пришли, говорят, тоже с верха и обосновались на Гулянке. Название “Гулянка” происходит оттого, что там гуляли после питья водки». Далее П. Н. Чикачев продолжает: «Косухино происходит от фамилии человека. Кузьмичево – от слова “Кузьма”. Федоровское оттого, что есть протока Федоровское, от слова “Федор”. Стариково – оттого, что стали жить старые люди. Лабазно – оттого, что впервые построили там лабаз. Брусово – по месту: летом виден брус. Толста – потому что берега толстые. Горличко... от Стариково было налево курья – она, было, вроде горела, откуда и произошло и слово “Горличко”. Осколково – угор откалывался, и осколки летели. Ганино – в улово метал сети Гаврила. Чириково – с реки идет виска в озеро. По этой виске проходят чыры» [7, с. 215, № 82] (упомянутый здесь чир – вид озерной рыбы).

Обратим внимание на топоним Гулянка, названный в тексте П. Н. Чикачева. В других записях от него читаем: «Отсюда, с Русского Устья, вверх близко на устье виски Елонь, в старину, говорят, был город названием Гулянка. В настоящем это место сохранило только свое старинное название. Теперь-то тамука ничего нет, не живет. Место смывает водой, берег каждый год обрывается» [7, с. 216, № 85]; «Раньше в Русском Устье не было ни одного дома. Подальше от него есть место Гулянка на р. Елонь. Тут был город. И был водочный кабак. С Гулянки сто пятьдесят – двести лет тому назад перешли в Русское Устье» [7, с. 216, № 86].

Если признать достоверной устную память русскоустыинцев, то первоначальным центром региона Русское Устье была Гулянка (кабак может быть поставлен исключительно в центре края), и только позднее (например, в начале XVIII в.) центр был перенесен в новое селение – Русское Устье, которое описал В. М. Зензинов.

Русское Устье, по свидетельству В. М. Зензинова, сохранило дух XVII в. Оказавшись в ссылке в здешнем крае, в своем дневнике он следующим образом описывал первые впечатления: «21 января 1912 года. Первый день в Русском Устье. Не знаю, не понимаю, куда я приехал. После полуторамесячного странствия по якутам, с их непонятной речью и чуждой для меня жизнью, я вдруг снова оказался в России. Светлые рубленые избы, вымытый деревянный пол, выскобленные стены и чистая русская речь». И далее В. М. Зензинов продолжает: «Это, конечно, Россия, но Россия XVII, может быть, XVI века. Странные древние обороты речи и слова, совершенно патриархальные, почти идиллические отношения <...> В селении стоит наивная часовенка со старинной тяжелой иконой Божьей Матери. “Только она нас и хранит,” – убежденно сказал мне русскоустинец. Вероятно, так же верили наши предки» [7, с. 278–279].

В 1942 г. селение Русское Устье было перенесено со своего первоначального места в другое – на 20 км ниже по течению реки. Сюда же переселили большинство жителей других селений устья Индигирки с Русской и Средней протоки. Новый поселок был назван Полярным; в 1988 г. селению вернули историческое имя Русское Устье.

А. Г. Чикачев зафиксировал причет женщин, расстававшихся с первоначальным (историческим) Русским Устьем:

Прощай, батюшко *Русское Устье!*  
Прости нас, грешных,  
Теперь нам по твоим веречийкам не хаживать,  
Магушку-дубравушку не таптывать [2, с. 14].

В сборнике «Фольклор Русского Устья» [7] представлен целый ряд частушек, в которых отражены индигирские локусы: сама река Индигирка (№ 384, 385, 491), Русское (т. е. Русское Устье) (№ 352, 357, 366, 369, 373, 380, 386, 389, 480, 484), Полярный (№ 488, 489, 508), Стариково (№ 359, 529, 525, 526), Горлышко (№ 479), Кузьмичево (№ 557), Чокурдах (№ 481). Включение топонимов в фольклорные тексты, напомним, является одним из способов освоения пространства. См. о фольклоре русскоустыинцев в современных записях [8].

Современные этнографы квалифицируют русскоустыинцев как субэтнос [9, с. 328–329], образовавшийся в результате контактов с аборигенным населением. Несмотря на относительно редкие межэтнические браки, от юкагиров и якутов индигирцы переняли не только виды хозяйственной деятельности (рыболовство и добыча ценной пушнины – белого песка) [6, с. 57–59], но отчасти монголоидные антропологические черты и практикование шаманства (к шаманам русскоустыинцы прибегали в кризисных ситуациях болезни) [6, с. 100–112].

А. Л. Биркенгоф, а вслед за ним и другие исследователи, описывают взаимоотношения русских с «иностранцами». О ламутах и юкагирах индигирцы говорили: «Народ старательный»; «Если у нас голодно, привезут без зову мяса оленьего и всего, что у них есть» [1, с. 23]. В свою очередь, русские «припасали» для юкагиров и ламутов рыбу, чай, табак.

На протяжении XVIII–XIX вв. численность населения на Индигирке колебалась от 493 человек в 1750 г. до 329 человек в 1782 г. (следствие эпидемии). В 1985 г. здесь проживало 500 человек [10, с. 40] (о современном состоянии Русского Устья см. там же: [10, с. 227–233]). В настоящее время в Русском Устье насчитывает 242 человека [10, с. 42].

### История записи былин в Русском Устье

Важным компонентом русского самосознания на Индигирке были былины, которые, как известно, берут на себя функцию исторической памяти народа.

В 1860-е гг. Иван Александрович Худяков (1842–1876) в Верхоянске записал от выходца из Русского Устья две былины на сюжеты «Алеша Попович и Тугарин» и «Наезд литовцев (Князь Роман и братья Ливики)» [11, с. 303–307, 307–310]. Уроженец г. Кургана Тобольской губернии, И. А. Худяков после окончания Тобольской гимназии учился на историко-филологическом факультете Казанского, а затем Московского университетов (не окончил). К середине 1860-х гг. у него установились прочные связи с революционными кругами. Он был арестован по делу о покушении Д. В. Каракозова на Александра II в апреле 1866 г. и сослан в Сибирь, где местом его поселения оказался Верхоянск. Запись былин, скорее всего, могла быть сделана в период с 1867 до 1869 г., т. к. позднее у И. А. Худякова появились признаки душевной болезни. В 1874 г. он был переведен в Якутск, а в 1875 г. доставлен в больницу г. Иркутска, где и скончался [12, с. 500–507].

Вторым собирателем русскоустыинских былин стал еще один политический ссыльный – уже названный Владимир Михайлович Зензинов (1880–1953). Выходец из московской купеческой семьи, корни которой были в г. Нерчинске, по окончании гимназии в 1899–1904 он учился за границей (Берлин, Брюссель, Гейдельберг, Галл), где произошло его знакомство с революционно настроенными русскими студентами. По возвращении в Россию (1904) В. М. Зензинов

вошел в Московский комитет партии социалистов-революционеров (эсеров) и даже стал членом Боевой организации. Первый арест – январь 1905 г., ссылка в Архангельск, откуда он бежал сразу же по прибытии. Вернувшись в Москву, В. М. Зензинов оказался одним из руководителей Декабрьского восстания 1905 г. Затем последовал второй арест в Петербурге (1906), ссылка в Якутск, откуда он тоже бежал, и через Японию, Шанхай, Сингапур, Суэцкий канал добрался в Европу, а затем в 1909 г. в Россию. В мае 1910 г. последовал третий арест. На этот раз В. М. Зензинов был сослан на 5 лет в Русское Устье, куда прибыл в 1912 г. Ссылку помимо Русского Устья отбывал в Верхоянске и Булуе. Освобожден В. М. Зензинов был в 1914 или 1915 гг. После Февральской революции он был избран членом ЦК партии эсеров; после Октябрьского переворота, скрываясь уже от большевиков, переехал в Самару; вошел в Комитет членов Учредительного собрания, а затем был избран членом Временного правительства (Директория). В 1918 г., не найдя общих позиций с А. В. Колчаком (военный министр Директории, объявивший себя верховным правителем России), он вынужден был покинуть Россию; в январе 1919 г. оказался в Европе: Париж, Прага, Берлин, снова Париж (1919–1939). Принимал активное участие в русскоязычных изданиях. В 1940 г. переехал в Нью-Йорк, где продолжил политическую и журналистскую деятельность [13; 14; 15].

В Русском Устье (в Осколково на Руской протоке) В. М. Зензинов летом 1912 г. записал былинку на сюжет «Михаил Данилович – малолетний богатырь (Данила Игнатьевич и его сын Михайло)» [16, с. 221–224, № 12].

Третьим собирателем былин в Русском Устье оказался Дмитрий Дмитриевич Травин (1889–1942) – выпускник этнографического отделения географического факультета Петроградского (Ленинградского) университета. Д. Д. Травин родился в семье учителя. Сначала он учился в Институте гражданских инженеров (но окончил всего 3 курса), а потом перешел на этнографическое отделение географического факультета (1921–1926, с перерывами). На этнографическом отделении, руководителями которого были бывшие политические ссыльные (народники) Л. Я. Штернберг и В. Г. Богораз-Тан, в 1920-е гг. практиковались длительные этнографические экспедиции студентов в самые отдаленные уголки России. В 1926 г., будучи студентом, Д. Д. Травин работал на р. Печоре, где получил богатый опыт в области этнографии; результаты отразились в статьях молодого ученого.

В 1925 г. правительством СССР было принято решение об осуществлении большой экспедиции АН СССР в Якутию. Главной целью было изучение естественно-производительных сил края. Среди задач было и исследование жизни этносов Сибири. С 1927 по 1929 г. в Якутии работал этнографический отряд под руководством Д. Д. Травина. Исследователь, среди прочих поселений, побывал и в Русском Устье. Коллекция собранных вещевых материалов (лук, колчан, стрелы, веретена с кружалами, детские игрушки и даже шахматные фигурки и пр.) в настоящее время находится в Музее антропологии и этнографии (Кунсткамеры) РАН [17; 18].

В 1928 г. в Русском Устье Д. Д. Травин записал былинные сюжеты «Добрыня и Змей», «Михаил Данилович – малолетний богатырь», «Суровец». Записи до 1986 г. хранились неопубликованными в Архиве Академии наук; впервые изданы в упомянутом сборнике «Фольклор Русского Устья» [7, с. 218–219, 231–233, 237–238, № 94, 104, 108].

Следующим собирателем былин на Индигирке стал якутский краевед Модест Алексеевич Кротов (1899–1966). Сын местного чиновника Якутского областного управления, он получил среднее образование в реальном училище; с 1921 г. служил в Якутском архиве, где занимался делами бывшего Якутского областного управления и местного полицейского управления. В 1921–1924 гг. служил в армии. Затем занимал должность редактора газеты «Автономная Якутия» (1924–1927). Печатался в якутских периодических изданиях (многочисленные статьи по истории политической ссылки в Якутии). В 1925 г. М. А. Кротов издал книгу «Якутская ссылка 70–80-х годов. Исторический очерк по неизданным архивным материалам» (Москва, 1925). Заведовал отделом в Центральном архиве Якутской АССР (1927–1931); член Якутского отдела

Русского географического общества. Впоследствии работал в Совете Министров и Госплане республики (1932–1960) [19; 20]. В 1950–1960-е гг. вышел ряд его книг и фотоальбомов об Якутии.

В 1931–1932 гг. М. А. Кротов возглавлял обследование реки Индигирки. Результаты отразились в его статье «На далеком северо-востоке Азии: Индигирская экспедиция 1930–1932», опубликованной в журнале «Будущая Сибирь» (Иркутск, 1932. Кн.3) и в книге «В просторах Индигирки» (Якутск, 1934). М. А. Кротов писал о Русском Устье: «На этой территории расселилось около 80 хозяйств, 300 человек. Все, без исключения, русские» [21, с. 47]. В августе 1931 г. в местечке Харгытыр (расположен ниже Ожогина; в Ожогино в 1931 г. было всего две семьи – одна русская и одна якутская [21, с. 41]) он записал былинку на сюжет «Наезд литовцев» от сказителя Николая Струкова, который проживал в момент записи в с. Ожогино, расположенном на Индигирке выше ее деления на протоки в районе озера Ожогино. Родом сказитель был с Русского Устья. Текст долгое время хранился в Архиве Якутского филиала АН СССР, пока не был опубликован в сборнике «Фольклор Русского Устья» [7, с. 240–241, № 111].

Самое большое количество былин в Русском Устье было записано в 1946 г., когда на Индигирку была организована этнографо-лингвистическая экспедиция Института языка, литературы и истории Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР. Одним из ее участников стал Николай Алексеевич Габышев (1922–1991) – якутский прозаик, драматург и переводчик. Н. А. Габышев родился в Дюлюкюнском наслеге Верхневилуйского округа. В 1941 г. он окончил двухгодичный Якутский учительский институт; с 1941 по 1946 г. работал в Чокурдахской средней школе Аллаховского района. Впоследствии с 1947 по 1961 г. Н. А. Габышев являлся редактором Якутского книжного издательства. Ему принадлежат повести, пьесы и другие произведения, написанные на якутском языке.

Записи Н. А. Габышева хранятся в архиве Якутского филиала РАН; впервые они были опубликованы в сборнике «Фольклор Русского Устья». Следует сказать, что Н. А. Габышев работал не только в пос. Полярный (центр региона Русское Устье), но и в других селениях на протоках Индигирки.

В пос. Полярный, куда, повторим еще раз, съехались жители разных селений региона Русское Устье, был записан сюжет «Михаил Данилович – малолетний богатырь» [7, с. 235–236, № 106]. В селении Косухино, расположенном на Русской протоке: «Добрыня и Змей» [7, с. 219–220, № 95], «Алеша Попович и Тугарин» [7, с. 225–227, № 100], «Наезд литовцев» [7, с. 239–240, № 110], «Илья Муромец и Идолище» [7, с. 229, № 102], «Михаил Данилович – малолетний богатырь» [7, с. 233–235, № 105], «Суровец» [7, с. 236–237, № 107]. В селении Кузьмичево Н. А. Габышевым на Русской протоке были сделаны записи былин на сюжеты «Добрыня и Змей» [7, с. 220–222, 222–223, № 96, 97], «Алеша Попович и Тугарин» [7, с. 227–229, № 101] и «Садко» [7, с. 242–243, № 113] (в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» [22, с. 398] для «Садко» указано Федоровское).

Из селений, находящихся на Средней протоке, в поле зрения фольклористов попало Якутское Жило. Н. А. Габышев здесь записал сюжет «Дюк Степанович» [7, с. 241–242, № 112] (укажем, что С. Н. Азбелев в «Фольклоре Русское Устье» для этой записи указывает Полярный, а Ю. И. Смирнов в «Русской эпической поэзии Сибири и Дальнего Востока» – Русское Жило).

В Якутском Жило фольклорными записями в 1946 г. занимался Н. М. Алексеев [23], другой участник экспедиции на Индигирку. Здесь он записал начало былины «Добрыня и Змей» [7, с. 223, № 98] и «Садко» [7, с. 243–244, № 114].

В 1982 г. в Русском Устье побывал известный московский фольклорист Юрий Иванович Смирнов (1935–2015), которому удалось зафиксировать несколько полуразрушенных былин. В Полярном им были записаны два варианта былины «Михаил Данилович – малолетний богатырь» [22, с. 133–135, 142, № 51, 55], а в Федоровском на Русской протоке собиратель зафиксировал сюжет «Добрыня и Змей» [22, с. 80–81, № 18].

Через три года, в 1985 г., в Русском Устье работала этномузыковед Татьяна Сергеевна Шен-талинская, которая в Полярном записала (и впоследствии нотировала) припоминание былины «Суровец» [22, с. 153–154, № 62а].

Укажем, что записи песенно-эпического фольклора в регионе Русское Устье были сделаны от представителей коренных фамилий. Среди сказителей имеются Чихачевы, Щелкановы, Гольжинские, Киселевы, Рожины, Шкулевы, Черемкины, Струковы.

Такова история записи былин в Русском Устье. В сохранении для фольклористики песенно-эпического наследия внесли свой вклад собиратели с самой разной судьбой. Что довольно характерно для Сибири, к записи былин приобщились политические ссыльные (И. А. Худяков и В. М. Зензинов). Местные краеведы также оказались причастными к фольклорно-собира-тельской работе (М. А. Кротов), причем именно краеведу, якуту по национальности (впоследствии писателю) Н. А. Габышеву принадлежит заслуга в записи самого большого количества былин. Профессиональные этнографы в Русском Устье оказались в 1928 г. (Д. Д. Травин), когда еще там можно было записать немало образцов эпических песен, но результаты работы Д. Д. Тра-вина были много более скромными, чем Н. А. Габышева, работавшего в Русском Устье в 1946 г. В 1980-е гг., когда в этом регионе записью фольклора занимались Ю. И. Смирнов и Т. С. Шен-талинская, эпическая традиция находилась уже в последней стадии затухания.

#### Характеристика былин Русского Устья

Сведем представленные сведения в таблицу (см. табл. 1), расположив материал по сюжетам; публикацию текстов укажем по авторитетным изданиям «Фольклор Русского Устья» (ФРУ) и «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока» (РЭПС).

Таблица 1 – Былинный репертуар Русского Устья

№	Сюжет	Год записи	Место записи и сказитель	Собиратель	Публикация по ФРУ и РЭПС
1	Добрыня и Змей	1928	Русское Устье	Д. Д. Травин	ФРУ, № 94 РЭПС, № 13
2	Добрыня и Змей	1946	Косухино	Н. А. Габышев	ФРУ, № 95 РЭПС, № 15
3	Добрыня и Змей	1946	Кузьмичево	Н. А. Габышев	ФРУ, № 96 РЭПС, № 14
4	Добрыня и Змей	1946	Кузьмичево	Н. А. Габышев	ФРУ, № 97 РЭПС, № 17
5	Добрыня и Змей	1946	Якутское Жило	Н. М. Алексеев	ФРУ, № 98 РЭПС, № 16
6	Добрыня и Змей	1982	Федоровское	Ю. И. Смирнов	РЭПС, № 18
7	Алеша Попович и Тугарин	1867 – 1869	г. Верхоянск, от выходца из Русского Устья	И. А. Худяков	ФРУ, № 99
8	Алеша Попович и Тугарин	1946	Косухино	Н. А. Габышев	ФРУ, № 100 РЭПС, № 23
9	Алеша Попович и Тугарин	1946	Кузьмичево	Н. А. Габышев	ФРУ, № 101 РЭПС, № 24
10	Илья Муромец и Идолище	1946	Косухино	Н. А. Габышев	ФРУ, № 102 РЭПС, № 44
11	Михаил Данилович – малолетний богатырь	1912	Осколково	В. М. Зензинов	ФРУ, № 103 РЭПС, № 50
12	Михаил Данилович – малолетний богатырь	1928	Русское Устье	Д. Д. Травин	ФРУ, № 104 РЭПС, № 52

13	Михаил Данилович – малолетний богатырь	1946	Полярный	Н. А. Габышев	ФРУ, № 106 РЭПС, № 53
14	Михаил Данилович – малолетний богатырь	1946	Косухино	Н. А. Габышев	ФРУ, № 105 РЭПС, № 54
15	Михаил Данилович – малолетний богатырь	1982	Полярный	Ю. И. Смирнов	РЭПС, № 51
16	Михаил Данилович – малолетний богатырь	1982	Полярный	Ю. И. Смирнов	РЭПС, № 55
17	Суровец	1928	Русское Устье	Д. Д. Травин	ФРУ, № 108 РЭПС, № 61
18	Суровец	1946	Косухино	Н. А. Габышев	ФРУ, № 107 РЭПС, № 62
19	Суровец	1985	Полярный	Т. С. Шенталинская	РЭПС, № 62а
20	Наезд литовцев	1867– 1869	г. Верхоянск, от выходца из Рус- ского Устья	И. А. Худяков	ФРУ, № 109
21	Наезд литовцев	1931	Харгыгыр  От сказителя родом из Русского Устья	М. А. Кротов	ФРУ, № 111 РЭПС, № 36
22	Наезд литовцев	1946	Косухино	Н. А. Габышев	ФРУ, № 110 РЭПС, № 37
23	Дюк Степанович	1946	Якутское Жило	Н. А. Габышев	ФРУ, № 112 РЭПС, № 31
24	Садко	1946	Кузьмичево или Федоровское	Н. А. Габышев	ФРУ, № 113 РЭПС, № 86
25	Садко	1946	Якутское Жило	Н. М. Алексеев	ФРУ, № 114 РЭПС, № 87

Попытаемся системно описать былинный репертуар Русского Устья.

«*Илья Муромец и Идолище*». Представленный репертуарный список былин свидетельствует, что Илья Муромец, главный богатырь русского эпоса, в данном регионе отнюдь не является популярным героем (по крайней мере на период XIX–XX вв.). В Русском Устье записан единственный текст об Илье, причем в очень кратком виде (24 стиха). Начало былины (Илья похаживает по кораблю, в пуговках его одежды имеются «по индроку и по лютому льву», которые «раскричелиши» и «озверелиши»), что заставляет предположить: на Индигирке когда-то бытовала былина «Илья Муромец на Соколе-корабле». Истоки этого сюжета, напомним, имеются все основания вести из Великого Устюга, сыгравшего большую роль в освоении Сибири [24]. Далее, согласно русскоустынской былине, Илья сходит на берег, встречается с каликой, меняется с ним платьем; затем герой идет к Идолищу поганому, происходит традиционный разговор о том, сколько он съедает хлеба, и богатырь «сымает у Идолища по плеч голову».

Укажем, что былина «Илья Муромец и Идолище» зафиксирована и на Колыме [22, с. 103–104, № 29], где записан также сюжет «Илья Муромец на Соколе-корабле» [22, с. 121, № 45]. См. также анадырский вариант [22, с. 121–122, № 46]. Колымскую и анадырскую былинные традиции, по нашему мнению, надо рассматривать как дочерние от русскоустынской. В данной статье мы только указываем на схождения в былинном репертуаре Русского Устья, Колымы и Анадыря. Детальное сопоставление былинных сюжетов может стать предметом специального исследования.

Обратим внимание на то, что русскоустынская былина потеряла все киевские приметы. Здесь не говорится, что Илья Муромец, узнав, что Идолище захватил город, идет в Киев к князю

Владимиру. Отсутствие киевских маркеров будет характерно и для других текстов рассматриваемого региона.

В Русском Устье зафиксированы также сказки об Илье Муромце, пространство которых обозначено сказочной формулой «в некотором царстве, в некотором государстве». В тексте «Фольклора Русского Устья» [7, с. 204–207, № 56] герой является крестьянским сыном (как и в былинах) и получает имя Ильи Муромец. Здесь реализуются сюжеты «Исцеление Ильи Муромца», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Илья Муромец и Идолище», «Илья Муромец, Святогор и гроб» и «Бой Ильи с сыном». Данный текст содержит сугубо сказочный эпизод встречи Ильи Муромца в чистом поле в шатре с двумя богатырями, которые взяли замуж дочерей Соловья-разбойника. Сам Илья женится на царской дочери, на которую претендует Идолище.

Во второй сказке [7, с. 104–107, № 20] герой именуется Ильюшенка (без прозвища Муромец), причем он является царским сыном. В этом тексте реализуются сюжеты «Исцеление Ильи Муромца», «Илья Муромец и Соловей-разбойник», «Святогор и тяга земная», «Илья Муромец, Святогор и гроб» и «Илья Муромец и Идолище» (см. также [22, с. 296–299, № 170]).

Очевидно, что данные сказочные тексты не имеют никаких связей с устной былинной традицией, а являются пересказом какой-то лубочной книжки. Нет никаких оснований полагать, что в Русском Устье некогда в былинной форме существовали названные сюжеты.

«*Добрыня и Змей*». Главная былина о Добрыне Никитиче, в отличие от былин об Илье Муромце, в Русском Устье записана в шести вариантах. Мы можем и в связи с этим сюжетом указать на потерю всяческих связей с киевским миром. В классических севернорусских былинах, как известно, Добрыня освобождает от Змея русский полон и племянницу князя Владимира Забаву Путятичну, которую привозит в Киев. При этом тема возможных брачных отношений между героями в классической версии отсутствует. Идейное содержание былины заключается в свершении подвига государственного значения (выручил русский полон), не требующего брачной награды.

В Русском Устье в былине, напротив, явно звучит тема брачных отношений героя и спасенной полонянки. В тексте [7, с. 218–219, № 94] героиня говорит: «Ждрасвуй, Добрыня Микитич блад, / Еще сам ты ешь будь мой суженой» [7, с. 219, № 94, ст.71–72; см. также: 7, с. 219–220, № 95]. В былине [22, с. 80–81, № 18] не героиня, а сам Добрыня заявляет о своем желании жениться на освобожденной девушке.

В одном из текстов спасенная полонянка оказывается не возможной суженой богатыря, а его родной тетушкой [7, с. 220–222, № 96]. Ср. с былиной из сборника Кириши Данилова, где Добрыня освобождает свою тетушку Марию Дивовну, сестру князя Владимира [25, с. 182–185, № 48].

В связи с важным брачным акцентом встает вопрос: является эта версия сюжета древней, пришедшей в Русское Устье из европейской части Руси и законсервировавшейся здесь, или её надо рассматривать как местную новацию архаичного змеборческого сюжета? В сказках (жанре более архаичном, чем былины), напомним, змеборческий подвиг всегда награждается свадьбой героя и царевны, что позволяет, кажется, полагать, что и в былинах некогда брачная тема была ведущей. Тогда Русское Устье сохранило для нас древнюю версию рассматриваемого сюжета. Однако возможна и другая логика трактовки былины. Потеря киевских примет в местной традиции принципиально понижает государственный заряд, что ведет к вторичной архаизации сюжета – высветлению древних архетипов.

В целом русскоустыинская былина сохраняет именной ряд, наличествующий в старинах европейского Русского Севера: отец богатыря Микита, его мать вдова Амелфа Тимофеевна (Омельфа Тимофеевна, Мельха Тимофеевна), Почай-река (Опочай, Почан). Противник богатыря назван Змеем огненным [7, с. 220–222, № 96], Змеищем (Жмеищем) Лиходеющем [7, с. 218–219, 219–220, № 94, 95; 22, с. 80–81, № 18] или Жмеядищем Лихорадищем [7, с. 222–223, № 97].

Однако мы можем найти и местные новации. В двух текстах [7, с. 222–223, № 97; 22, с. 80–81, № 18] герой именуется не Добрыней, а Михайлушкой. Без сомнения, здесь мы имеем дело с прямым влиянием на сюжет о Добрыне-змееборце популярного в Русском Устье сюжета «Михаил Данилович – малолетний богатырь». В тексте [22, с. 80–81, № 18] на богатыря (Добрыню) переносится и такая черта, как его малолетство («мало было лет, двенадцать лет»).

Любопытную картину дает именование героини в разных текстах. Классическое имя Забава Путятична Русское Устье не знает. Полонянка называется Марья Изяславна / Изославна [7, с. 218–219, 219–220, № 94, 95], Марья Елизастовна [7, с. 220–222, № 96], Марфа Изеславна [22, с. 80–81, № 18]. С. Н. Азбелев полагает, что за именем Марфа Изеславна можно прочесть упоминаемое в летописях имя Малфрид – то ли матери князя Владимира Святославича, то ли одной из его жен [26, с. 25–26]. В любом случае отчество героини (Изяславна) прочно увязывает русскоустьинские былины с ономастиком Древней Руси. Данный факт заставляет задаться вопросом: надо ли имя Марфа (Марья) Изяславна рассматривать как имя, принесенное в Русское Устье из европейской Руси, или же оно появилось в былинной традиции уже в данном регионе? Именные указатели томов Свода русского фольклора (регионы рек Печора, Мезень, Кулой, Пинега, Зимний берег Белого моря, Пудожье) подобного рода отчества не регистрируют. Как мы покажем далее в связи с другими сюжетами, в Русском Устье в устном эпосе прочитывается явственное влияние древнерусской рукописной традиции. Очевидно, что на Индигирку была принесена не только фольклорная традиция, но и рукописная книга. Не исключаем, что в этот регион попал какой-то список летописи, из которой русскоустьинцы могли позаимствовать имя Изяслав (Изяславна).

Обратим внимание на текст [7, с. 223, № 98] – начальный отрывок в 7 стихов. Этот фрагмент можно толковать и как начало сюжета «Добрыня и Змей», и согласно комментариям С. Н. Азбелева, как начало сюжета «Бой Добрыни с Ильей Муромцем», не зафиксированного в Русском Устье. Этот текст интересен тем, что здесь родным городом Добрыни, как и в европейских текстах, называется Рязань: «Давно же в Рязани, городом славе, / Еще нынче-то в Рязани селом стоит» [7, с. 223, № 98, ст. 1–2]. Ср. с исправным вариантом этого топоса, популярным на европейском Русском Севере: «А ишше прежде Резань да слободой слыла, / А да и ноньче Резань да словоет городом» [27, с. 137, № 10, ст. 1–2]. Рязань, напомним, является родиной Добрыни в классических версиях былин [28]. Однако в Русском Устье Рязань зарегистрирована единожды; в остальных былинах называется Новотор-земля («Жил Микита в Новотор-жемле» [7, с. 218, № 94, ст. 2] (см. также: [7, с. 218–219, 223, № 94, 98]), что возможно, является искаженным Новгородом или, скорее всего, топонимотворчеством русскоустьинцев.

Укажем, что сюжет «Добрыня и Змей» зафиксирован на Колыме [22, с. 81–83, № 19].

«*Алеша Попович и Тугарин*». Былинная традиция Русского Устья сохранила редкий на европейской территории сюжет «Алеша Попович и Тугарин», записанный здесь в трех вариантах. Эта былина, пожалуй, сохраняет наиболее прочные связи с киевским миром. Имя стольного Киева здесь отсутствует, однако во всех трех вариантах действие происходит у князя Солнышка Владимира.

Русскоустьинская былина в целом сохраняет все узловые моменты классической версии сюжета. Алеша Попович и его слуга Екимша (Ефимша) на камушке (могилочке) видят надпись и выбирают, куда им ехать. Дороги на Тугарин (в данном случае – локус) и на Вуядин или на Украйну-реку (все три топонима являются местным топонимотворчеством) ими отвергаются: там девки «заманчивые», про молодежь пойдет славушка недобрая; герои выбирают путь к Солнышку Владимиру. У князя Владимира они видят Тугарина. Наблюдая, сколько тот пьет вина и ест, Алеша вспоминает жадных собачищу и корову своего батюшки Леонтия попа Ростовского. Затем следует выезд Алеши и Тугарина в чисто поле; по молитве Алеши туча грозная намочила «гумажны крылья» Тугарина; богатырь убивает противника и отрубает у него голову.



В русскоустынской версии «Алеши Поповича и Тугарина» сугубо отрицательную характеристику получают Владимир и его жена Апраксия. Тугарина, внесенного в палаты князя, с позволения хозяина сажают на кровать Владимировой жены: «Еще ноги-то положил на колени ей, / Еще голову-то ей на грудь положил» [7, с. 223, № 99, ст. 37–38]. После поединка с Тугарином Алеша Попович на копье сажает голову противника. Княгиня сначала думает, что это Тугарин везет голову богатыря, и с удовлетворением замечает:

Еще знать-то Тугарина по поездочке да по походочке,  
А Тугарин-то едет, Олёшину-то голову  
На востром копье везет [7, с. 225, № 99, ст. 127–129].

Былина кончается словами, в которых Алеша Попович высказывает моральный приговор князю и княгине:

Как был бы ты да не мой бы дядюка,  
Я бы назвал тебя я бы прямо сводничком.  
Как бы не тетушка была бы, назвал курвой, б...ю! [7, с. 225, № 99, ст. 143–145].

В русскоустынской былине, таким образом, указывается на родственную связь Алеши Поповича и князя Владимира («дядюка»), что скорее всего, является архаической чертой этой версии сюжета. Выразительно описаны змеиные черты в Тугарине («Круг Тугарина змеи огненные, / Змеи огненные да оплетаются» [7, с. 224, № 99, ст. 92–93]), что также надо рассматривать как признак архаики.

Былины сохранили важные для русского эпоса топонимы: батюшка героя – Леонтий поп Ростовский (от Ростова); поединок противников происходит на поле Куликовом, которое в былинах всегда является местом драматических событий.

Укажем, что сюжет «Алеша Попович и Тугарин Змеевич» зафиксирован также на Колыме и Анадыре [22, с. 92–94, 94–97, № 25, 26]. Интересно и то, что в Русском Устье зарегистрирована баллада «Федор Колыщатой и Софья Волховна» [7, с. 251–252, № 132; 22, с. 219–223, № 108–110а], известная и на Колыме [22, с. 223–224, № 111]. Коллизия её близка былине «Алеша Попович и сестра братьев Бродовичей», причем развязка дана в трагическом ключе: погибает и Федор Колыщатой, и героиня «подкололась» на ножички булатные.

**«Михаил Данилович – малолетний богатырь».** В Русском Устье популярным сюжетом является былина «Михаил Данилович – малолетний богатырь», записанная в четырех полноценных и двух разрушенных вариантах. Местная традиция предлагает очень устойчивую версию, не зафиксированную в европейской России. Здесь наличествует именная ряд, неизвестный старинам Русского Севера. Пространство Руси в Русском Устье заменено Иерусалимским царством. Тит угрожает Иерусалимскому царству («Иерусалимского я царства выжгу, выпьяню» [7, с. 229, № 103, ст. 5]) (в классической версии имя Тит неизвестно); на пиру царя (князя) Тимофея (в классической версии это киевский князь Владимир; отчество Тимофеевич / Тимофеевна популярны на европейском Русском Севере: отец Ильи Муромца – Иван Тимофеевич; Омельфа Тимофеевна – мать Добрыни Никитича или Дюка Степановича и т. д.) все гости хоронятся друг за друга, только Данилушко Игнатъевич, заявив о своей старости, говорит, что если бы его сын Михайлушко был не двенадцати лет, а шестнадцати, он бы выступил против Тита и постоял бы за веру христианскую; тем не менее царь (князь) Иерусалимский посылает за Михайлушкой; тот воспринимает поручение со слезами и упрекает отца в том, что тот похвастал им во хмелю (в классической версии Михайлушка сам вызывается сразиться с противником, хотя его и отговаривают, мотивируя это его молодостью); явившись к царю, Михайлушко выпивает чару полтора ведра (проявление богатырства); Данила Игнатъевич, давая сыну коня и острую саблю, наставляет его рубиться шесть суток, а затем поворачивать назад; герой сражается более шести суток, оказывается раненым, приезжает к отцу; Данила Игнатъевич кладет Михайлушку под святые образа и зажигает свечу («Оживешь, мое дитяtko, свеча горит – / Умрешь, мое дитяtko, так свеча сгорит» [7, с. 232, № 104, ст. 80–81]) (в классической версии Данила Игнатъевич

отправляется в чисто поле на место сражения и там находит своего сына); Данила Игнатьевич в чистом поле пленяет самого Тита, привозит его к князю Тимофею; затем он приезжает домой и находит Михаила Даниловича умершим; Данила кидается на кирпичный мост (пол) и убивается до смерти («Его косточки, суставчики не спозналися» [7, с. 235, № 105, ст. 107] (в классической версии этот мотив отсутствует). Таким образом, героями в этой версии являются и Михаил Данилович, и Данила Игнатьевич. Эта былина оказалась среди былин-долгожителей этого региона: последние разрушенные записи сделаны Ю. И. Смирновым в 1982 г. [22, с. 133–135, 142, № 51, 55].

В. Ф. Миллеру данная версия была известна по варианту, записанному на Колыме [22, с. 142–145, № 56]. Фольклорист, по-видимому, справедливо полагал, что она древнее той версии, которая бытовала на европейском Русском Севере [29, с. 425–426]. К этой же точке зрения присоединяется и С. Н. Азбелев [26, с. 28]. Укажем, однако, что на Колыме, при использовании имени Тита Фарафонтьевича [22, с. 142–145, 145–146, 146–148, 148–149, № 56–59], действие происходит в Киеве у князя Владимира [22, с. 142–145, 146–148, 148–149, № 56, 58, 59] или просто на Руси [22, с. 145–146, № 57], отсутствует мотив слез героя по поводу пьяной похвалы бы отца (Михайла Данилович сам с охотой направляется на сражение). Эти детали позволяют считать, что колымская версия былины более близка к начальной редакции, что была занесена из европейской России в Сибирь.

Весьма любопытным является закрепление в былинной традиции Русского Устья имени Тит. Можно с уверенностью утверждать, что это имя попало в былины из «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия – памятника античной литературы (75–79 гг. н. э.), весьма популярного на Руси в переводе XI–начала XII вв. [30; 31]. Во время Иудейской войны (67–73 гг. н. э.) во главе римской армии стоял Веспасиан Флавий, избранный в 69 г. своими сторонниками (прежде всего – римскими воинами) императором. Веспасиан оставил своего сына Тита в Иудее; вскоре тот и захватил в 70 г. Иерусалим и разрушил там главный храм. Иосиф был иудейским военачальником, попал в плен; впоследствии он жил в Риме, взяв родовое имя своего победителя – Флавий. В «Истории Иудейской войны» он одинаково подробно описал действия иудеев и римлян. Весьма свободный древнерусский перевод, в котором появилась тема христианства, отсутствующая у Иосифа Флавия, имел широкое хождение в разных формах на Руси. Один из списков, по-видимому, был принесен в Русское Устье и оказал влияние на устную былинную традицию, позаимствовавшую и имя Тит, и топоним Иерусалимское царство.

Следует отметить, что былинное Иерусалимское царство воспринималось русскоустыинцами как христианское царство. Весьма примечательно, что Тит угрожает в Иерусалимском царстве прежде всего церквям и монастырям: «Его Божьи церкви на дым пуцу, / Его вдовьи монастыри, девьи монастыри на глубь спуцу» [7, с. 229, № 103, ст. 7–8]. Без сомнения, здесь свою роль сыграло и то, что Гроб Господень находится в Иерусалиме, и то, что в 1099–1291 гг. после Первого крестового похода было образовано христианское Иерусалимское королевство (государство крестоносцев).

Былина «Михаил Данилович – малолетний богатырь», заметим, весьма популярна и на Колыме [22, с. 142–145, 145–146, 146–148, 148–149, № 56–59], где она сохранила многие киевские приметы.

«*Наезд литовцев*». Сюжет «Наезд литовцев (братья Ливики)» относится к поздним былинам; сложен скорее всего на исходе формирования былинного репертуара в XIV в. Во многих вариантах местом действия оказывается Москва: братья Ливики угрожают Москве, а не традиционному Киеву; угроза же исходит не от татар (с востока), а от Литвы (с запада).

Русскоустыинские былины (три варианта) нам опять предлагают особую версию былины. С одной стороны, в местной традиции вроде бы сохраняется литовский след: в тексте [7, с. 239–240, № 110] сохраняется имя короля Ячмана Ячмановича (традиционно Этмануйло Этмануйлович / Этмануйло Этмануйлович в сборнике Кирши Данилова [25, с. 54–62, 71–77, 106–110,

№ 11, 15, 21] от нарицательного существительного «гетман») [32, с. 23], племянники которого хотят идти походом на царя Елизара, играющего роль «своего» для былинного мира. Однако племянники потеряли все черты литовцев (имя брата Ливики в местной традиции отсутствует). Пространство в Русском Устье [22, с. 111–112, 112–114, № 36, 37] обозначено явно выдуманными топонимами Граждан-город или Беренц-город, который хотят захватить племянники. Ю. И. Смирнов в комментариях [22, с. 383] трактует Беренц как Брянск. Все узловые эпизоды в былинах сохраняются: Ячман Ячманович пытается отговорить племянников от военного похода, предупреждая их, что Елизар хитер-мудер; они все-таки отправляются в царство Елизара, берут его города, пленяют Марью Елизаровну с сыном Михайлушкой; Елизар обращается серым волком (жилы у вражеских коней подрезал) и белым горнаком (горностаем) (испортил кремни у ружей); у одного королевского племянника ломает ноги, у другого глаза «выкопал», сажает слепого на хромого и отправляет Ячману-королю.

Обращает на себя внимание имя «своего» героя – царя Елизара и его сестры Марьи Елизаровны. Это имя в вышедших томах Свода русского фольклора не зафиксировано. Мы рискуем предположить, что здесь опять сказалось влияние «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия, где встречается несколько персонажей по имени Эльзар. Один из Эльзаров склонил иудеев не принимать в Храме жертвоприношения в честь римского императора, что и послужило основанием войне с Римом. Другой Эльзар, иудей, при осаде римлянами города Йодфата, с городской стены сбросил огромный камень и отломил голову «барана» (римского тарана). Третий Эльзар из крепости Махор попал в руки римлян, которые истязали его на глазах у иудеев и хотели распять на кресте. Чтобы спасти Эльзара, жители сдали город.

Никто из Эльзаров «Истории Иудейской войны» типологически не совпадает с былинным царем Елизаром. Однако имя Эльзар, по-видимому, понравилось русскоустыинцам, которые и ввели его в свои былины.

«**Суровец**». Былина о Суровце принадлежит к редким сюжетам русского эпоса. В Русском Устье записан один полноценный вариант сюжета, второй не полный и одно припоминание: Сурович Иванович сразу же после рождения просит мать пеленать его не в пеленочку камчатую, а дать ему палицу в девяносто пуд; отправляется в чисто поле стрелять гусей-лебедей; хочет подстрелить ворона, который сообщает богатырю о Пурге-царе; Суровец вступает в битву с силой (войском) царя и пленяет Пургу-царя.

Эта былина, в отличие от других эпических произведений Русского Устья, сохраняет важные приметы киевского мира: здесь, в единственном сюжете, наличествует топоним Русь («Еще на Руши родился силен богатырь – / Славный Сурович Иванович» [7, с. 236, № 107, ст. 4–5]); обозначена этническая характеристика врагов – татары. Во время боя Суровец, традиционно для русского эпоса, хватает одного татарина и использует его, как дубинку: «Как перед татаром махнет – часты улицы метет, / Как назад махнет – переулицы метет» [7, с. 236, № 107, ст. 49–50].

В былине о Суровце сохраняется топоним Смородина-река, на которой стоит Пурга-царь. Смородина, весьма популярная в русском эпосе, сохраняя мифологические подтексты, всегда предстает как опасный локус.

В очередной раз обращает на себя внимание ономастикон былины. Пурга-царь – это, по всей видимости, искажение имени Кургана-царя, встречающегося в былинах. Герой именуется «Славной Сурович Иванович, / Яруславной Воль Яруславсович» [7, с. 236, № 107, ст. 5–6] или «По имени Сурович Иванович, / По прозванью Олег Ярославцевич» [7, с. 237, № 108, ст. 14–15]. Это имя уникально в русском эпосе. С. Н. Азбелев, вероятно, не без оснований, считает, что Яруславной Воль Яруславсович – это искаженное Вольх Всеславьевич (имя героя редкой былины о богатыре, совершившем поход в Индию богатую). Основание к такой трактовке дает описание быстрого роста богатыря, отказывающегося от пеленок и требующего сразу после рождения палицу (так же характеризуется и Волх). Появление в прозвании Суровца отчества Ярославович и даже Олег Ярославцевич заставляет, как и в случае с «Добрыней и Змеем»,

заподозрить некое знакомство русскоустынцев с рукописным источником (летописью?), в котором называются имена древнерусских князей.

Имя матери героя – «Аринушка-Маринушка, его матушка, волшебница була» [7, с. 237, № 107, ст. 57] – возможно, является отголоском киевской колдуньи Маринки, с которой сталкивается Добрыня Никитич (сюжет «Добрыня и Маринка»). Укажем, кстати, что в Русском Устье зафиксирован неполный балладный текст [7, с. 254, № 137; 22, с. 225, № 115], в котором сочетаются мотивы баллады о сестре-отравительнице и былины о Добрыне и Маринке: красна девица угрожает отравительнице Маринке-безбожнице обернуть её «сукой гончевою». Былина «Добрыня и Маринка» русскоустынцам неизвестна, но записана на Колыме и Анадыре [22, с. 266–267, 268, № 149, 150].

«Дюк Степанович». Единственный русскоустынский вариант популярной былины «Дюк Степанович» представлен только начальным эпизодом этого сюжета: боярский сын Дюк Степанович выезжает из города Хвалынского (отголосок моря Хвалынского, т. е. Каспийского); у него имеются дорогие стрелы, в которых сажены драгоценные камни и орлиные перья («По камешку по латару, по яхонту / Пероныма перышками орлиныма» [7, с. 242, № 112, ст. 18–19]); перья, которые роняет орел, так дороги, что гости-корабельщики собирают перышки и вывозят в каменну Москву. Укажем, что это единственное упоминание Москвы на Русском Устье. Русскоустынский вариант, по-видимому, относится к той же версии, что и тексты с Колымы [22, с. 106–109, № 32] и Анадыря [22, с. 109, 109–110, № 33, 34].

«Садко». В русскоустынских былинах развернут только один эпизод из сюжета о Садко: плавание Садко, купца богатого, по морю и неплатеж им дани-пошлины Морскому царю; остановка корабля среди моря; троекратное метание жеребья (из красного золота, чиста серебра и кипарис дерева) – кому идти к Морскому царю; отправка Садко (в хрустальной бочке) в сине море; явление ему в сне-сновидении сорока невест; выбор им не девицы-красавицы, а девицы-чернавицы. В текстах нет начальной картины спора Садко с Новгородом о богатстве; отсутствует сцена разрешения героем спора между Морским царем и его женой о ценности золота и железа; не рисуется игра героя на гусях, пляска Морского царя, в результате чего море разбушевалось, корабли стали тонуть, и только вмешательство Святого Николая, указавшего, чтобы Садко порвал струночки на гусях, прекратило бурю. Конечная сцена выбора Садко невесты в русскоустынских текстах представлена сжато, в результате чего остается непонятным, что только правильный выбор (девушка-чернавица) гарантирует герою возвращение в наш мир.

Как следует из изложения, русскоустынская былина потеряла очень важный персонаж этого сюжета – Святого Николая. Отсутствуют здесь и топонимы, занимающие важное место в текстах европейского Русского Севера (Новгород, Ильмень-озеро). В одном из вариантов сделана попытка обозначить морское пространство через гидроним Холбинское море [7, с. 243, № 114, ст. 3, 25, 34, 36], что, вероятно, является отголоском Хвалынского моря, имеющегося во многих сюжетах Русского Севера.

Интересной деталью исполнения «Садко» в Русском Устье является магическая функция былины. А. Г. Чикачев свидетельствует, что русскоустынцы во время длительных ветров пели былинку о Садко, при этом время от времени восклицая: «Садко, гость богатый, погоду укроти!» [2, с. 133]. В комментариях к сборнику «Фольклор Русского Устья» приведено еще одно свидетельство А. Г. Чикачева, связанное с представлениями о магической функции былины: «... считалось, что в погожий день исполнение былины о Садко вызывает пургу и метель, а если петь е во время пурги, то она обязательно должна стихнуть» [7, с. 320].

Укажем, что Садко известен также колымской былинной традиции [22, с. 193–195, № 85].

### **Заключение**

Русскоустынская былинная традиция являет нам любопытный региональный извод. Былины, как известно, в русской народной поэзии реализуют важнейшую функцию исторической

памяти, связывая носителей песенного эпоса XIX в. с Древней Русью. Этот жанр на протяжении тысячелетия сохранил в культуре сказителей Русского Севера и память о стольном городе Киеве, и знание о Чернигове, Муроме, Рязани, Галиче Волынском, Новгороде и далеких реках Днепре и Волхове, и имя киевского князя Владимира.

Однако на Русском Устье, в котором без сомнения, функция исторической памяти и национального самосознания при сохранении былин, как и везде, была главной, по каким-то причинам киевские маркеры оказались стертыми и практически почти полностью исчезли. Поразительно, но в рассматриваемом регионе Киев (как и Новгород) не был ни разу назван. Даже топоним Русь (святая Русь) упоминается лишь в одном сюжете – в «Суровце». Все остальные былины Русского Устья это географическое имя не знают.

Как мы показали, имя стольного князя Владимира русскоустыинская традиция также почти полностью игнорирует: этот персонаж, как и его жена Апраксия, появляются лишь в былинах на сюжет «Алеша Попович и Тугарин Змеевич». Татары – главные противники русских богатырей – называются в былине «Суровец», причем в единственном топосе битвы героя с вражеской силой Пурги-царя:

Его копье борзумецко призагнулося –  
Он хватил татару, стал помахивать,  
Стал татару приговаривать:  
«Татарские жилы не оторвутся,  
Татарское тело не поторкается,  
Татарские кости не проломаются»

[7, с. 236, № 107, ст. 43–48; см. также: с. 237–238, № 108].

В былинах «Михаил Данилович – малолетний богатырь», где традиционно богатырь также сражается с татарами, в Русском Устье лишь в одном варианте герой «Татар пленит, как лес клонит» [7, с. 240, № 110, ст. 70].

Характерной чертой русскоустыинского песенного эпоса оказывается влияние на него рукописной традиции Древней Руси. Как мы показали, имеются все основания усматривать взаимодействие фольклорной устной традиции и древнерусской книжности в сюжетах «Михайло Данилович – малолетний богатырь» и «Наезд литовцев», а также в местных вариантах «Добрыни и Змея» и «Суровца».

Наш анализ показал, что песенно-эпический репертуар Русского Устья имеет явные сходства с корпусом былин Колымы и Анадыря, что вызвано, без сомнения, продвижением русских людей на нижнюю Колыму и Анадырь через Русское Устье, а также связями трех названных регионов.

С другой стороны, несмотря на то, что сама русскоустыинская традиция с очевидностью должна была в той или иной степени восходить к енисейско-ангарской традиции (именно Енисей и Ангара являются начальными точками освоения Восточной Сибири), репертуар этих регионов значительно отличается друг от друга. На Енисее и Ангаре ведущими являются былины об Илье Муромце («Илья Муромец на Соколе-корабле», «Илья Муромец и разбойники», «Илья Муромец и Сокольник», «Илья Муромец и Калин-царь», «Илья Муромец и Идолище»). В Русском же Устье Илья Муромец ко времени записи былин оказался почти забытым богатырем. В Енисейско-Ангарском крае популярной была былина «Добрыня и неудавшаяся женитьба Алеша Поповича», не зафиксированная в Русском Устье; имеется там и неизвестный русскоустыинцам «Сухман» [33]. Зато в Русском Устье чрезвычайно популярными оказались сюжеты «Михаил Данилович – малолетний богатырь» и «Наезд литовцев», не зафиксированные на Енисее и Ангаре.

Былинные традиции восточно-сибирских регионов, будучи, с одной стороны, связанными друг с другом единой историей заселения Сибири, в то же время, оказавшись разорванными огромными сибирскими просторами, развивались автономно друг от друга. Без сомнения,

былинная традиция, занесенная в Восточную Сибирь с русскими первопроходцами в первой половине XVII в., в дальнейшем подпитывалась новыми пришельцами из европейской России, приносившими в каждый из регионов свои сюжеты, которые постепенно сформировали местные корпуса песенного эпоса.

### Литература

1. Биркенгоф, А. Л. Потомки землепроходцев: Воспоминания-очерки о русских поречанах низовьев и дельты реки Индигирки. – Москва : Мысль, 1972. – 22 с.
2. Чикачев, А. Г. Русские на Индигирке : Историко-этнографический очерк. – Новосибирск : Наука, 1990. – 186 с.
3. Алексеев, А. Н. Первые поселения XVII–XVIII вв. на северо-востоке Якутии. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 1996. – 151 с.
4. Русское Устье // Энциклопедия Якутии / главный редактор Ф. Г. Сафронов. – Москва : Якутская энциклопедия, 2000. – Т. 1. – С. 73.
5. Гурвич, И. С. Этническая история северо-востока Сибири. – Москва : Наука, 1966. – 269 с. – (Труды Ин-та этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия ; Т. 89).
6. Зензинов, В. М. Старинные люди у холодного океана. – Якутск : Якутский край, 2001. – 350 с.
7. Фольклор Русского Устья / издание подготовили : С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. – Ленинград : Наука, 1986. – 384 с.
8. Кляус, В. Л., Супряга, С. В. Песенный фольклор русскоустинцев Якутии и семейских Забайкалья : материалы к изучению бытования в иноэтническом окружении. – Курск : Изд-во РОСИ, 2006. – 213 с.
9. Бузин, В. С., Егоров, С. Б. Субэтноссы русских: Проблемы выделения и классификации // Малые этнические и этнографические группы : сборник статей, посвященный 80-летию со дня рождения Р. Ф. Итса. – Санкт-Петербург : ООО «Новая альтернативная полиграфия», 2008. – С. 328–329. – (Историческая этнография ; Вып. 3).
10. Вахтин, Н. Б., Головкин, Е. В., Швайтцер, П. Русские старожилы Сибири: Социальные и символические аспекты самосознания. – Москва : Новое издательство, 2004. – 290 с.
11. Верхоянский сборник: Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе И. А. Худяковым. – Иркутск : Издано на средства И. М. Сибирякова, 1890. – 314 с. – (Зап. Вост.-Сиб. отд. Рус. геогр. о-ва по этнографии ; Т. 1, вып. 3).
12. Иванова, Т. Г. Худяков Иван Александрович // Русские фольклористы : библиографический словарь XVIII–XIX вв. : в 5 томах / под редакцией Т. Г. Ивановой. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2020. – Т. 5. – С. 500–507.
13. Шишкин, В. И. Зензинов Владимир Михайлович // Историческая энциклопедия Сибири / главный редактор В. А. Ламин. – Новосибирск : Историческое наследие Сибири, 2009. – Т. 1. – С. 595–596.
14. Шергалин, Е. Э. Владимир Михайлович Зензинов (1880–1953) – забытый революционер и орнитолог // Русский орнитологический журнал. – 2013. – Т. 22. – Экспресс выпуск 893. – С. 1739–1752.
15. Назаров, В. В. Революционная, научная и публицистическая деятельность В. М. Зензинова // Манускрипт = Manuscript. – 2021. – Т. 14. – Вып. 1. – С. 55–59.
16. Зензинов, В. М. Русское Устье Якутской области Верхоянского уезда // Этнографическое обозрение. – 1913. – № 1/2. – С. 221–224.
17. Каменецкая, Р. В. Предметы традиционной культуры русских старожилы долины р. Индигирки и собиратель коллекции Д. Д. Травин // Памятники культуры народов Европы и европейской части СССР. – Ленинград : Наука, 1982. – С. 94–103. – (Сборник Музея антропологии и этнографии ; Т. 38).
18. Ермолин, Д. С. Мир старообрядцев глазами Д. Д. Травина: профессиональные границы, ресурсы и трансформации в первой трети XX в. // Религиоведение. – 2022. – № 4. – С. 49–54.
19. Сафронов, Ф. Г. Якутский краевед // Социалистическая Якутия. – 1967. – № 266 (14 ноября). – С. 4.
20. Советские историки-якутоведы : библиографический справочник / АН СССР. ЯФ СО. Ин-т языка, литературы и истории. – Якутск : Кн. изд-во, 1973. – 86 с.
21. Кротов, М. А. В просторах Индигирки. – Якутск : Гос. изд-во, 1934. – 81 с.
22. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / издание подготовили Ю. И. Смирнов и Т. С. Шенталинская. – Новосибирск : Наука, 1991. – 498 с.

23. Чикачев, А. Г. Этнографические исследования Н. М. Алексеева в Русском Устье // Якутский архив. – 2007. – № 2. – С. 91–94.
24. Иванова, Т. Г. Былины в Великоустюжском регионе // Локальные традиции в народной культуре Русского Севера : материалы IV Международной научной конференции «Рябининские чтения-2003» / ответственный редактор Т. Г. Иванова. – Петрозаводск : Гос. историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Киж», 2003. – С. 28–30.
25. Древние российские стихотворения, собранные Киршею Даниловым / 2-е доп. изд. подготовили : А. П. Евгеньева и Б. Н. Путилов. – Москва : Наука, 1977. – 487 с.
26. Азбелев, С. Н. Фольклор Русского Устья // Фольклор Русского Устья / издание подготовили : С. Н. Азбелев, Г. Л. Венедиктов, Н. А. Габышев и др. – Ленинград : Наука, 1986. – С. 9–38.
27. Былины Мезени / корпус текстов и комментарии подготовили : А. А. Горелов, Т. Г. Иванова, А. Н. Мартынова и др. – Санкт-Петербург : Наука ; Москва : Издательский центр «Классика», 2003. – 530 с. – (Свод русского фольклора: Былины : в 25 томах ; Т. 3).
28. Иванова, Т. Г. Топоним Рязань в севернорусских былинах // Народная культура в слове и тексте : сборник исследований и материалов памяти В. В. Филипповой. – Сыктывкар : Изд-во СыктГУ, 2013. – С. 80–89.
29. Миллер, В. Ф. Очерки русской народной словесности. – Москва : тип. И. Д. Сытина, 1897. – Т. 1. – 464 с.
30. Иосиф Флавий. Иудейская война / перевод с древнегреческого М. Финкельберг и А. Вдовиченко. – Москва : Мосты культуры ; Иерусалим : Гершалим, 2006. – 523 с.
31. Творогов, О. В. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1 (XI – первая половина XIV в. / ответственный редактор Д. С. Лихачев. – Ленинград : Наука, 1987. – С. 214–215.
32. Новиков, Ю. А. Сказитель и былинная традиция. – Санкт-Петербург : Дмитрий Буланин, 2000. – 374 с.
33. Иванова, Т. Г. Былинная традиция в бывшем Енисейском округе (уезде) // Эпосоведение. – 2023. – № 1. – С. 23–37. – DOI : 10.25587/SVFU.2023.63.59.003.

## References

1. Birkenhof, A. L. Descendants of explorers: Memoirs and essays about Russian Porechans of the lower reaches and delta of the Indigirka River. Moscow, Mysl Publ., 1972, 22 p. (In Rus.)
2. Chikachev, A. G. Russians on the Indigirka: Historical and ethnographic essay. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 186 p. (In Rus.)
3. Alekseev, A. N. The first settlements of the XVII–XVIII centuries in the North-East of Yakutia. Novosibirsk, Publ. House of the Institute of Archaeology and Ethnography, 1996, 151 p. (In Rus.)
4. Russkoe Ustye. In: Encyclopedia of Yakutia. Editor-in-chief F. G. Safronov. Moscow, Yakut Encyclopedia Publ., 2000, vol. 1, p. 73. (In Rus.)
5. Gurvich, I. S. Ethnic history of the North-East of Siberia. Moscow, Nauka Publ., 1966, 269 p. (Proceedings of the Miklukho-Maclay Institute of Ethnography. New series; vol. 89). (In Rus.)
6. Zenzinov, V. M. Old people at the cold ocean. Yakutsk, Yakutskiy krai Publ., 2001, 350 p. (In Rus.)
7. Folklore of the Russian Ustya. Edited by S. N. Azbelev, G. L. Venediktov, N. A. Gabyshev et al. Leningrad, Nauka Publ., 1986, 384 p. (In Rus.)
8. Klyaus, V. L., Supryaga, S. V. Song folklore of the Russko-Ustiintsy of Yakutia and Semeisky of Transbaikalia: materials for the study of life in a non-ethnic environment. Kursk, ROSI Publ., 2006, 213 p. (In Rus.)
9. Buzin, V. S., Egorov, S. B. Subethnoses of Russians: problems of identification and classification. In: Small ethnic and ethnographic groups: a collection of articles dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary of R. F. Eats. Saint Petersburg, LLC “Novaya al'ternativnaya poligrafiya”, 2008, pp. 328–329. (Historical ethnography; vol. 3). (In Rus.)
10. Vakhtin, N. B., Golovko, E. V., Schweitzer, P. Russian old-timers of Siberia: Social and symbolic aspects of self-consciousness. Moscow, Novoye izdatel'stvo Publ., 2004, 290 p. (In Rus.)
11. Verkhoyansky collection: Yakut tales, songs, riddles and proverbs, as well as Russian tales and songs, recorded in Verkhoyanskiy district by I. A. Khudyakov. Irkutsk, Published at the expense of I. M. Sibiriyakov,

- 1890, 314 p. (Notes of the East-Siberian branch of the Russian Geographical Society on ethnography; vol. 1, iss. 3). (In Rus.)
12. Ivanova, T. G. Khudyakov Ivan Aleksandrovich. In: Russian folklorists: a biobibliographical dictionary of the XVIII–XIX centuries: in 5 volumes. Edited by T. G. Ivanova. Saint Petersburg, Dmitry Bulanin Publ., 2020, vol. 5, pp. 500–507. (In Rus.)
13. Shishkin, V. I. Zenzinov Vladimir Mikhailovich. In: Historical Encyclopedia of Siberia. Editor-in-chief V. A. Lamin. Novosibirsk, Istoricheskoe nasledie Sibiri Publ., 2009, vol. 1, pp. 595–596. (In Rus.)
14. Shergalin, E. E. Vladimir Mikhailovich Zenzinov (1880–1953) a forgotten revolutionary and ornithologist. *Russian Ornithological Journal*. 2013, vol. 22, Express issue 893, pp. 1739–1752. (In Rus.)
15. Nazarov, V. V. Revolutionary, scientific and journalistic activity of V. M. Zenzinov. *Manuscript*. 2021, vol. 14, iss. 1, pp. 55–59. (In Rus.)
16. Zenzinov, V. M. Russian Ustye of the Yakut region of Verkhoyansk uyezd. *Ethnographic Review*. 1913, no. 1/2, pp. 221–224. (In Rus.)
17. Kamenetskaya, R. V. Items of traditional culture of Russian old residents of the Indigirka River valley and the collector D. D. Travin. In: Cultural monuments of the peoples of Europe and the European part of the USSR. Leningrad, Nauka Publ., 1982, pp. 94–103. (Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography; vol. 38). (In Rus.)
18. Ermolin, D. S. The world of the Old Believers through the eyes of D. D. Travin: confessional boundaries, resources and transformations in the first third of the XX century. *Religious Studies*. 2022, no. 4, pp. 49–54. (In Rus.)
19. Sofronov, F. G. Yakut local historian. *Socialist Yakutia*. 1967, no. 266 (November 14), p. 4. (In Rus.)
20. Soviet historians-Yakutologists: a biobibliographical guide. USSR Academy of Sciences. Yakut filial SB. Institute of Language, Literature and History. Yakutsk, Book Publ. House, 1973, 86 p. (In Rus.)
21. Krotov, M. A. In the vastness of the Indigirka. Yakutsk, State Publ. House, 1934, 81 p. (In Rus.)
22. Russian epic poetry of Siberia and the Far East. Edited by Y. I. Smirnov and T. S. Shentalinskaya. Novosibirsk, Nauka Publ., 1991, 498 p. (In Rus.)
23. Chikachev, A. G. Ethnographic research of N. M. Alekseev in the Russian Ustye. *Yakut archive*. 2007, no. 2, pp. 91–94. (In Rus.)
24. Ivanova, T. G. Bylinas in the Velikoustyugsky region. In: Local traditions in the folk culture of the Russian North: proceedings of the 4<sup>th</sup> International Scientific Conference “Ryabinin Readings-2003”. Executive editor T. G. Ivanova. Petrozavodsk, State Historical-Architectural and Ethnographic Museum-Reserve “Kizhi” Publ., 2003, pp. 28–30. (In Rus.)
25. Ancient Russian poems collected by Kirshey Danilov. 2<sup>nd</sup> supplementary edition prepared by A. P. Evgenieva, B. N. Putilov. Moscow, Nauka Publ., 1977, 487 p. (In Rus.)
26. Azbelev, S. N. Folklore of the Russian Ustye. In: Folklore of the Russkoe Ustye. Edited by S. N. Azbelev, G. L. Venediktov, N. A. Gabyshev et al. Leningrad, Nauka Publ., 1986, pp. 9–38. (In Rus.)
27. Bylinas of Mezen. Text corpus and comments prepared by A. A. Gorelov, T. G. Ivanova, A. N. Martynova et al. Saint Petersburg, Nauka Publ.; Moscow, Publishing center “Classics”, 2003, 530 p. (Russian folklore code: Bylinas: in 25 vol.; vol. 3). (In Rus.)
28. Ivanova, T. G. Toponym Ryazan in the Northern Russian Bylinas. In: Folk culture in word and text: a collection of studies and materials in memory of V. V. Filippova. Syktyvkar, Syktyvkar State University Press, 2013, pp. 80–89. (In Rus.)
29. Miller, V. F. Essays of Russian folk literature. Moscow, Typography by I. D. Sytin, 1897, vol. 1, 464 p. (In Rus.)
30. Josephus Flavius. The Jewish War. Translated from the ancient Greek by M. Finkelberg and A. Vdovichenko. Moscow, Bridges of Culture Publ.; Jerusalem, Gershalim Publ., 2006, 523 p. (In Rus.)
31. Tvorogov, O. V. “History of the Jewish War” by Joseph Flavius. In: Dictionary of bibliognosts and literacy of Ancient Russia. Iss. 1 (XI – first half of the XIV century. Executive editor D. S. Likhachev. Leningrad, Nauka Publ., 1987, pp. 214–215. (In Rus.)
32. Novikov, Yu. A. Storyteller and the Bylina tradition. Saint Petersburg, Dmitry Bulanin Publ., 2000, 374 p. (In Rus.)
33. Ivanova, T. G. Bylina tradition in the former Yenisei district (uyezd). *Epic Studies*. 2023, no. 1, pp. 23–37. DOI: 10.25587/SVFU.2023.63.59.003. (In Rus.)





Т. М. Садалова<sup>1</sup>, Т. Н. Паштакова<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Национальный комитет по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай

<sup>2</sup>Университет Внутренней Монголии

## О ВОПРОСАХ СОЗДАНИЯ ЕДИНОГО КАТАЛОГА АЛТАЙСКИХ СКАЗИТЕЛЕЙ (с XIX по XX вв.)

**Аннотация.** В статье речь идет о необходимости систематизации всех имеющихся материалов о сказителях с их репертуаром. Первые упоминания имен алтайских сказителей имеются в трудах исследователей алтайского фольклора и этнографии в XIX в. и редких сведениях об их репертуаре или фиксации от них того или иного текста сказания. Более полные сведения встречаются в научных изданиях середины XX в., касающихся биографий ныне именитых сказителей с указанием их учителей. Сохранению имен учителей-сказителей их учениками способствовали несколько этических правил: вера самих сказителей в магический дар сказительства и почитание имен своих наставников, как сакральных проводников в мир сказаний. Так, нами в данной статье мы определяем подходы по сбору информации для создания Единого каталога алтайских сказителей. При завершении составления национальными регионами могут создаться предпосылки для формирования и дополнения Свода каталогов сказителей российских и евразийских сказителей.

Актуальность подобного исследования продиктована тем, что при изложении информации о творчестве алтайских сказителей про их учителей в изданиях середины XIX до середины XX вв. информация ограничена. Это не дает возможности подробно выявить их репертуар, но в то же время отдельные указания названий текстов, мест записи способствуют выяснению мест распространения в разные периоды того или иного текста сказаний. Подобная сводная работа способствует не только комплексному выявлению алтайского сказительского репертуара в целом с учетом ранних периодов фиксации эпических текстов, но и выяснению эпического контекста творчества именитых алтайских рапсодов на фоне выявленных имен менее известных сказителей. Цели и задачи исследования заключены в необходимости восстановления имен и по возможности их репертуара алтайских сказителей XIX и начала XX вв. для составления в дальнейшем Единого каталога сказителей, исходя из информации с учетом архивных и полевых материалов, записанных от их учеников – сказителей.

В статье отражена сводная поисковая работа по восстановлению имен сказителей по изданным материалам исследователей XIX и XX вв., которые не преследовали конкретную задачу систематизации имен и репертуара сказителей, но фиксировали того или иного сказителя. Основные выводы, результаты исследования заключаются в том, что предпринята попытка восстановления имен и репертуара сказителей с XIX по XX вв., доступных по публикациям и архивным материалам, а также выясняется стабильность сюжетного состава алтайских сказаний.

**Ключевые слова:** фольклор; эпос; героические сказания; сказители; репертуар; исследователи; исследования; издания; сюжет; свод

**Для цитирования:** Садалова Т. М., Паштакова Т. Н. О вопросах создания Единого каталога алтайских сказителей (с XIX по XX вв.). Эпосоведение. 2023, № 4. С. 25–34. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-25-34.

© Садалова Т. М., Паштакова Т. Н., 2023

© Sadalova T. M., Pashtakova T. N., 2023

*САДАЛОВА Тамара Михайловна* – доктор филологических наук, старший научный сотрудник, ответственный секретарь Национального комитета по делам ЮНЕСКО в Республике Алтай, Горно-Алтайск, Россия. ORCID: 0000-0002-7984-2379. E-mail: sadalova-t@mail.ru

*SADALOVA Tamara Mikhailovna* – Doctor of Philological Sciences, Senior Researcher, Executive Secretary, UNESCO National Committee of the Republic of Altai, Gorno-Altai, Russia. ORCID: 0000-0002-7984-2379. E-mail: sadalova-t@mail.ru

*ПАШТАКОВА Татуна Николаевна* – аспирант Университета Внутренней Монголии, Хух-Хото, Китай. ORCID: 0000-0003-2659-3572. E-mail: ms.tatuna-@mail.ru

*PASHTAKOVA Tatuna Nicolaevna* – Postgraduate of University of Inner Mongoliya, Hohhot, China. ORCID: 0000-0003-2659-3572. E-mail: ms.tatuna-@mail.ru

*Т. М. Sadalova, T. N. Pashtakova*

## **On the issues of creating a Unified catalog of Altai epic tellers (from the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries)**

**Abstract.** The article deals with the need to systematize all available materials about epic tellers with their repertoire. The first mentions of the names of Altai epic tellers are found in the works of researchers of Altai folklore and ethnography in the 19<sup>th</sup> century and rare information about their repertoire or fixation of a particular text of the legend from them. More complete information is found in scholarly publications of the mid-20<sup>th</sup> century concerning the biographies of now famous epic tellers with an indication of their teachers. Several ethical rules contributed to the preservation of the names of epic telling teachers by their students: the faith of the epic tellers themselves in the magical gift of epic telling and the veneration of the names of their mentors as sacred guides to the world of legends. So, in this article we define approaches to collecting information to create a unified catalog of Altai epic tellers. Upon completion of the compilation by ethnic regions, prerequisites may be created for the formation of and additions to the Catalogue of epic tellers of Russian and Eurasian epic tellers. The relevance of such a study is dictated by the fact that when presenting information about the work of Altai epic tellers about their teachers in publications of the mid-19<sup>th</sup>–mid-20<sup>th</sup> centuries, information is limited. This does not make it possible to reveal their repertoire in detail, but at the same time, separate indications of the names of texts, places of recording contribute to clarifying the places of distribution in different periods of a particular text of legends. Such a summary work contributes not only to the comprehensive identification of the Altai epic telling repertoire as a whole, taking into account the early periods of fixing epic texts, but also to clarifying the epic context of the work of famous Altai rhapsodies against the background of the revealed names of lesser-known epic tellers.

The goals and objectives of the study are the need to restore the names and, if possible, their repertoire of Altai epic tellers of the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> in order to compile a Unified Catalog of epic tellers in the future, based on information, taking into account archival and field materials recorded from their disciples – epic tellers. The article reflects a summary search work to restore the names of epic tellers based on published materials of researchers of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries, who did not pursue a specific task of systematizing the names and repertoire of epic tellers, but fixed one or another epic teller.

However, it is the systematic cataloging that will contribute not only to the full identification of the list of names of Altai epic tellers with an indication of their repertoire, but also to the clarification of the epic context of the work of famous Altai rhapsodies against the background of the revealed names of lesser-known epic tellers. The main conclusions, the results of the study are that an attempt was made to restore the names and repertoire of epic tellers from the 19<sup>th</sup> to the 20<sup>th</sup> century, available from publications and archival materials, and the stability of the plot composition of Altai legends is also being clarified.

**Keywords:** folklore; epic; heroic tales; epic tellers; repertoire; researchers; research; publications; plot; code

**For citation:** Sadalova T. M., Pashtakova T. N. On the issues of creating a Unified catalog of Altai epic tellers (from the 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> centuries). *Epic studies*. 2023, no. 4. Pp. 25–34. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-25-34.

### **Введение**

Обращаясь к теме создания Единого каталога алтайских сказителей с XIX по XX вв., следует отметить, что уже изданиях первых исследователей Алтая – В. В. Радлова [1], Г. Н. Потанина [2], В. И. Вербицкого [3], мы находим скудные сведения об алтайских сказителях. Затем уже в сборниках начала XX в. – Н. Я. Никифорова [4], дневниковых записях П. В. Кучияка [5], А. Л. Коптелова [6] – имеется информация о сказителях того периода. С середины XX в., несмотря на большие экспедиционные исследования, свод имен сказителей с их репертуаром не был широко представлен. Хотя в исследованиях С. С. Суразакова [7], И. В. Пухова [8], И. Б. Шинжина [9], С. С. Каташа [10], З. С. Казагачевой [11], К. Е. Укачиной [12], Е. Е. Ямаевой [13], Т. М. Садаловой [14] и А. А. Конунова [15] приведены биографические материалы сказителей, а также даны комментарии текстологических серий героических сказаний [16; 17; 18; 19; 20], но комплексная исследовательская работа по выявлению свода имен сказителей не проводилась. Основным предметом изучения в этих исследованиях стала творческая лаборатория

ряда сказителей: Н. Улагашева, А. Калкина, Т. Чачиякова, Н. Ялатова, С. Савдина. Но именно системная каталогизация способствовала бы не только полноценному выявлению перечня имен алтайских сказителей с указанием их репертуара, но и выяснению эпического контекста творчества именитых алтайских рапсодов на фоне выявленных имен менее известных сказителей.

Реализация проблем сохранения духовного наследия, в том числе, сказительского искусства, в Республике Алтай закреплена в программах и законодательных актах, среди которых законы «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай» (2008 г.)<sup>1</sup>, «Об эпическом наследии Республики Алтай» (2018 г.)<sup>2</sup>. Далее Правительство Республики Алтай в 2009 г. приняло Постановление «Об утверждении порядка государственного реестра и проведения экспертизы объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай»<sup>3</sup>. В 2014 г. было принято Постановление Правительства Республики Алтай «Об утверждении государственного реестра объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай»<sup>4</sup>.

Принятый закон «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай» указывает на практики выявления, возрождения, сохранения и использования объектов нематериального культурного наследия; устанавливает полномочия органов государственной власти в данной области, предполагает создание государственного реестра объектов нематериального культурного наследия. Следует сказать и о том, что в прошлом году принят федеральный закон о нематериальном культурном наследии народов России, что является важным достижением в развитии духовного наследия.

В Государственном реестре объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай достаточно подробно расшифрован один из феноменов в алтайской культуре, как: *кай* – алтайское горловое пение и *кай чӧрчӧк* – алтайские героические сказания. В этом же документе внесено определение *кайчы* – сказителя, как знатока и исполнителя героических сказаний, который считался избранником духов – хозяев гор Алтая и глубоко почитался в народе.

Создание Единого каталога сказителей Республики Алтай является одной из тактических задач, при завершении которого могут создаться предпосылки для формирования и дополнения свода каталогов российских и евразийских сказителей. Потому что работа над подобными каталогами ведется российскими и кыргызскими исследователями [21], что указывает на потребность проведения такой систематизации на уровне всех национальных регионов с эпическими традициями.

Первый Каталог сказителей Республики Алтай из статей разных авторов был составлен А. И. Наевой [22], затем в 2015 г. был издан сборник с биографическими данными современных исполнителей сказаний под названием «Наследники алтайских сказаний» [23]. Но сводного Каталога алтайских сказителей с учетом данных с середины XIX в. по настоящее время и с указанием их репертуара еще не имеется, т. к. эта работа имеет поисковый характер и требует изучения большого объема материала.

Традиционная передача знаний эпических текстов алтайских сказаний происходила в устной форме при сопровождении горлового пения или речитацией, декламацией с песенными вставками, что имело погруженность в обрядово-магическую форму. Таким образом, от учителя ученику происходила сакральная передача исполнения текста, выстраивалась традиция

<sup>1</sup> Закон Республики Алтай от 5 декабря 2008 г. № 120 «О регулировании отношений в области нематериального культурного наследия Республики Алтай». – URL: [http://base.garant.ru/32107720?utl\\_t=vk=](http://base.garant.ru/32107720?utl_t=vk=) (дата обращения: 03.09.2019).

<sup>2</sup> Закон Республики Алтай от 13 июня 2018 г. № 23 «Об эпическом наследии Республики Алтай». – URL: <http://base.garant.ru/44362016> (дата обращения: 03.09.2019).

<sup>3</sup> Постановление Правительства Республики Алтай от 16 марта 2009 г. № 50 «Об утверждении порядка государственного реестра и проведения экспертизы объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай». – URL: <http://base.garant.ru/32108179=> (дата обращения: 03.09.2019).

<sup>4</sup> Постановление Правительства Республики Алтай от 4 мая 2014 г. № 140 «Об утверждении государственного реестра объектов нематериального культурного наследия Республики Алтай». – URL: <http://base.garant.ru/32120552=> (дата обращения: 03.09.2019).

преемственности. В связи с этим, непреложным правилом для ученика было то, что он должен перед тем как приступить к исполнению текста сообщить имя учителя, у которого он усвоил уроки мастерства исполнения эпического текста. Так как сказитель верил в магический дар сказительства, в связи чем почитал своих наставников, как сакральных проводников в мир сказаний. Благодаря чему, и по сей день в памяти народа сохранились имена сказителей более ранних времен.

Другой нормой является то, что ученик, как и учитель, верил в реальность жизни и деяний эпических героев. Он верил в сакральность исполняемых им текстов и сохранял эту веру до конца своей жизни, себя представлял больше передатчиком этих божественных текстов, которые он должен передать без искажения [14]. Передача сказительского мастерства не могла быть механической, человек, обретший этот дар, должен был служить этому делу всю жизнь.

#### **О сведениях репертуара алтайских сказителей в контексте передачи текста от учителя ученику (середина XIX–XX вв.)**

Во все времена героический эпос являлся истинным богатством и высочайшим достижением в духовной культуре алтайцев, а сами сказители – достоянием народа. Они донесли до будущих поколений высокохудожественные образцы многовекового поэтического творчества своего народа. Многие из них сумели передать исполнительское мастерство и знание текстов напрямую своим последователям. Но тем не менее десятки имен сказителей остались широко неизвестными, в текстологических изданиях остались как исполнители одного-двух текстов.

Как уже выше упоминали, имена первых сказителей XIX в. сохранились, благодаря их фиксации в публикациях исследователей В. В. Радлова, Г. Н. Потанина, В. И. Вербицкого и др. [1; 2; 3]. Кроме того, в преданиях остались сюжеты о легендарных сказителях, которые исполняли сюжеты в течение нескольких дней, а также о тех сказителях, которые были наказаны за отдельные неточности во время исполнения [23].

В. В. Радловым зафиксировано 10 текстов сказаний, разных по объему и качеству записи текстов, из них наиболее крупные тексты: «Алтайин Сайин Салам», «Кан Пудей», «Ай Каан», «Тектебей Мерген» [1, с. 242], варианты сюжетов которых встречаются в сказаниях XX в. [16; 17; 18; 19].

По сведениям В. В. Радлова, фольклорные материалы им были записаны от разных людей. Во время экспедиции Радлов пишет, что в с. Мыйту (Шебалинский район) сказитель Джарас исполнил сказание, название сказания он не упоминает, затем в с. Онгудай сказание исполнил сказитель Балагыс, которого привез ему один из алтайских зайсанов. Многие фольклорные тексты ему помогал собрать М. В. Чевалков, все, что им записано, он сдавал В. В. Радлову, в числе которых были и сказания. Возможно, среди них были и повторно воспроизведенные произведения, которые он в свое время записывал для краеведа Н. И. Ананьина [1]. Но автором не уточнены исполнители текстов, а указывается местность, где было записано то или иное сказание. Так, например, он указывает, что фрагмент сказания «Кара аттыг Каан» («Хан на черном коне») «записано от тиргешей» [1, с. 239–241], что указывает на место расселения этого рода возле озера Телецкое. Другое сказание «Јус абакайлыг Пежити Каан» («Стоженец каан Пежити») им записано на реке Бия от представителя комношев, «Тајызы была јенези» («Дядя и племянник») «записано от шалганду кижии около р. Лебедь» [1, с. 242–245; 2, с. 301–306] (возможно, указанное последнее сказание не является эпическим текстом, а одним из ранних вариантов бытовой сказки «Парланак и Кизелек», записанной в 1973 г. от представителя челканского диалекта К. Т. Пустогачева [24, с. 376–382], при этом локальное распространение текста в Турочакском районе совпадает с указанным радловским текстом. Но в записях В. В. Радлова указана только родовая принадлежность исполнителя и фиксируется место записи, что ориентирует на территорию бытования этих текстов.

Указание исполнителя встречается в текстах, записанных Г. Н. Потаниным, хотя, как и В. В. Радлов, в комментариях сказания «Демичи-Ерен» он ссылку делает только на предста-

вителя «черневых татар», но уточнен собиратель в лице еще одного исследователя Алтая – Н. М. Ядринцева [2, с. 369–371]. В двух последующих текстах сказаний Г. Н. Потанин приводит имена исполнителей и место фиксации этих сказаний. Так, «Караты-каан» записан от сказителя Акча в местности Едиган (ныне село в Чемальском районе) [2, с. 371–373], «Ирень Шайн Чичирге» [2, с. 427–429] – от сказителя Санаш по реке Чуя. Так, выясняется локализация сказаний по месту их бытования, и впервые стали указываться имена сказителей.

В. И. Вербицкий опубликовал два текста – «Алтаин-Саин-Салам» и «Стоженец Хан Божитты» без первичной паспортизации, но также можно предположить местность их фиксации с учетом того, что В. И. Вербицкий, в основном, исследовал северную часть Алтая. Но, опираясь на его статью «Богатыри в сказках алтайцев» [3, с. 166–187], есть возможность представить примерный репертуар сюжетов известных к тому времени сказаний, состав и имена героев, персонажей. Например, в статье встречается сюжетный эпизод о подвиге батыра-малолетки, совпадающий с сюжетной линией известного эпоса «Маадай-Кара» [8, с. 168–169].

Г. Н. Потаниным был отредактирован и издан сборник сказаний «Аносский сборник» в 1915 г., подготовленный Н. Я. Никифоровым от сказителя Чолтыша Куранакова. Это были героические сказания: «Алтай-Буучай» [4, с. 14–38], «Алтын-Мизе» [4, с. 67–99], «Маадай-Кара» [4, с. 100–116], «Хан-Мерген» [4, с. 172–191], «Алтын-Кучкаш» [4, с. 192–200]. В сказании же «Ак-би» [4, с. 117–132] есть примечание, что сказание рассказано неизвестным сказителем, а запись была сделана Семеном Чонашевым (Кочеевым) в дер. Мыюту (ныне с. Мыюта Шебалинского района) [4, с. 117–132].

Таким образом, в записях исследователей с середины XIX в. выявляются отдельные имена сказителей, а также место локализации того или иного сказания.

С 30-х гг. до середины XX в., благодаря их ученикам, которые указывали тексты из собственного репертуара, как тексты услышанные от своего учителя, сохранились не только их имена, но и названия сказаний. С середины же XX в. паспортизация исполнителей с указанием учителей-сказителей стала обязательной в полевых и стационарных записях эпических текстов. Исследователи всегда отмечали место записи сказаний, поэтому всегда можно было определить не только место бытования текста сказания, но и сказительскую школу, характерную для той или иной местности.

В числе именитых сказителей назывались: Кыскаш, Сары Уул, Дьиндилей, Дьайамат, Келер-Куш, Сабранка, Анике, Шонкор Шунекон, Оспыйнак, Настан Сабашкин, Сабак Бочонов, Кыдыр Отлыков, Кабак Черноев, Кабак Тадыжеков, Сыран Ялатов, Сыгыр Мамаков, Г. Калкин и др. Это были сказители из разных районов и представляли собой все сказительские школы алтайского народа, о многих из них остались легендарные рассказы. Певцы следующего поколения были их учениками, это: Николай Улагашев, Очубай Алексеев, Менди Куртов, Илья Константинов, Сават Алтайчинов, Анчы Чунижеков, Наталья Черноева, Алексей Калкин, Табар Чачияков, Евдокия Таштамышева, Николай Ялатов, Салдабай Савдин, Казак Кокпоева, Т. Б. Шинжин и др., имена наиболее прославившихся из них широко известны.

О сказителях XX в. следует сказать, что они были потомственными сказителями. Важно отметить и то, что до конца XX в. на Алтае были сказители, имеющие прямую передачу сказительского дара от своих учителей по семейной традиции.

Нужно отметить монографию С. С. Суразакова «Алтайские героические сказания» [7, с. 242–255], где в приложении представлен указатель текстов героических сказаний алтайцев со ссылкой на опубликованные издания и архивные источники научно-исследовательского института (ныне Институт алтаистики им. С. С. Суразакова). Для нас в этом указателе интерес представляют приведенные имена неизвестных сказителей, исполнителей одного-двух текстов сказаний, таких как: И. К. Какпаков («Шулмус-Шуны», «Тектемей-Бокон»), О. К. Алексеев («Дьимей-Ару и Шимей-Ару»), Ш. Марков («Ёлештёй», «Алтын-Мизе», «Байын-Коо, ездающий на пестро-тигровом коне»), Ч. Бутуев («Алтай-Буучай», «Кан-Декпей») и др. [7, с. 247–255].

Количество указанных сказителей более 40 человек, от которых были записаны сказания с 60-х до 80-х гг. XX в. Данные факты свидетельствуют о живой эпической традиции и эпической среде, подпитывающих творчество именитых сказителей, как: А. Калкин, Т. Чачияков, Н. Ялатов и др. Хотя не у всех сказителей, к сожалению, собиратели (многие из них были школьными учителями, энтузиастами-краеведами) выясняли имена их учителей, что является упущением собирательской деятельности 60–70-х гг. XX в.

Например, сказительница К. Кокпоева свой репертуар из сказок и сказаний переняла из репертуара отца Тоорчыка и старшего брата Шонтоя. Также она слышала сказания от местного сказителя Мойно. Она сама начала рассказывать сказки с двенадцати лет, имена этих сказителей малоизвестны [25].

Большой круг сказителей, имена которых редко упоминаются, остались в воспоминаниях сказителя Н. К. Ялатова, как о его учителях, легендарных сказителях – *ээлю кайчы* [26], репертуар которых был им усвоен (см. табл. 1). Первым его учителем, от которого Н. К. Ялатовым был перенят основной репертуар сказаний, это его дед Сыран Ялатов. Сыран Ялатов же был учеником своего деда Анаяка, который, в свою очередь, унаследовал сказительский дар и репертуар от своего деда Ак Билека. Таким образом, получалось так, что по сказительской линии Ялатовых можно судить о репертуаре эпических текстов не только XIX, но и XVIII в., т. к. каждый из названных сказителей прожил достаточно долгую жизнь. Например, по рассказу Н. Ялатова, текст сказания «Янгар» дед Сыран исполнил почти перед смертью 104-летним стариком, оговариваясь, что он хочет исполнить великое сказание, имеющего своего духа-покровителя (*ээлю кай*)... По словам Сырана, это сказание исполнялось его дедом Анаяком на протяжении полмесяца, сам он текст исполнил в течение 10 дней, сокращение срока исполнения сказания до десяти дней объяснял тем, что он не такой могущественный сказитель, как его дед, который общался с духом сказания [27, с. 10–11].

Вторым сказителем, которого люди называли *ээлю кайчы* и от которого Н. К. Ялатов слышал сказание «Янгар», был Сыгыр Мамаков. В фондохранилище Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай хранятся рукописи сказителя Н. К. Ялатова, в которых он сам описывает встречу со знаменитым сказителем – своим земляком Мамаковым Сыгыром. Одна из целей приезда Н. К. Ялатова к Сыгыру Мамакову была, чтобы услышать от последнего исполнение сказания «Дьанар», но в этот приезд (был июнь месяц 1947 г.) Сыгыр исполнил только благословение топшууру, велел приехать глубокой осенью после уборки урожая. Н. К. Ялатов приехал к нему где-то в ноябре месяце, тогда собралось много народу, люди привезли с собой продукты. Сыгыр Мамаков исполнял это сказание 9 дней [28].

В фондохранилище Национального музея им. А. В. Анохина также есть самозапись Н. К. Ялатова, посвященная третьему сказителю, которого в народе считали *ээлю кайчы* – Настану Сабашкину [29].

Кроме вышесказанных сказителей, эпос «Янгар» знали и сказители из родственников и односельчан исследователя и сказителя И. Б. Шинжина. Он в своей автобиографии, также хранящейся в фондохранилище Национального музея им. А. В. Анохина [30], написал о своей родословной, сообщив о том, что его сводные братья Тензе и Бёдёс – сыновья от первого брака отца, были сказителями. Из них Тензе был сказителем, который имел в своем репертуаре несколько сказаний, усвоенных им от своего отца – Боксура: «Буудайан», «Алып-Манаш», «Кан-Кезер», «Кезер», «Алтай-Буучай», «Алтын-Саадак», «Кан-Шингей», «Ай-Мерген». Он и был непосредственным учителем, который учил Ивана Шинжина исполнению сказаний горловым пением. Тензе исполнял и эпос «Янгар», родственники считали, что именно это стало причиной его неизлечимой болезни, т. к. он заболел «из-за недостаточного исполнения 3 поколений сказания “Янгар”, даже не 3-го, а 4-го поколения богатыря Янгара» [30, с. 5]. «Старший из братьев Бёдёс также исполнял сказания во время выпаса коней, сам делал топшуур и прятал его в дупле дерева. Он исполнял “Алтай-Буучай”, “Янгар”» [30, с. 5].

Кроме своих братьев, И. Шинжин слушал сказания Туленти Самойлова, Садрашева Балан, Бабана Кободокова, Яраска Альчина, которых брат Тензе специально приглашал для Ивана Шинжина, чтобы они его послушали, и он послушал их сказания, позже И. Шинжин слушал сказания и других знаменитых сказителей. Среди сказителей-земляков была женщина – сказительница, которая исполняла речитацией сказания «Кан-Кезер», «Янгар» – Тужалова Талат [30, с. 6].

Таблица 1 – Передача сказания «Янгар» от учителя ученику

Учитель	Репертуар	Ученик	Репертуар	Источник
Ак Билек (дед)	«Янгар»	Анайак (внук)	«Янгар»	[26]
Анайак (дед)	«Янгар»	Сыран (внук)	«Янгар»	[26]
Сыран (дед)	«Янгар», «Оленгир», «Чымалы каан»	Н. Ялатов (внук)	«Янгар», «Оленгир», «Чымалы каан»	[26]
Сыгыр Мамаков	«Янгар»	Н. Ялатов	«Янгар»	[28]
Настан Сабашкин	«Янгар»	Н. Ялатов	«Янгар»	[29]
Тензе Шинжин (старший брат)	«Янгар», «Буудайан», «Алып-Манаш», «Кан-Кезер», «Кезер», «Алтай-Буучай», «Алтын-Саадак», «Кан-Шингей», «Ай-Мерген».	И. Шинжин (младший брат)	«Янгар», «Буудайан», «Алып-Манаш», «Кан-Кезер», «Кезер», «Алтай-Буучай», «Алтын-Саадак», «Кан-Шингей», «Ай-Мерген».	[30]

Так, в свое время записанный В. В. Радловым текст сказания «Алтаин-Саин-Салам», затем и В. И. Вербицким, сюжет о брате и сестре был излюбленным сюжетом сказаний многих сказителей позднего времени, в т. ч. он вошел уже в развернутом виде в эпос «Янгар».

Учитывая то, что в настоящее время фактически преемственная передача сказительства прервалась, но тем не менее современные сказители и исполнители текстов эпоса проявляют свой сказительский талант, следует отметить уже о генетической передаче этого дара. Говоря о достаточно большом перечне круга алтайских сказителей, нужно утверждать то, что у нового поколения исполнителей в любом случае в роду были сказители, благодаря чему их наследники через разные формы обучения находят свой путь в современном сказительском искусстве. В связи с этим установление линий генетической передачи сказительского дара современных исполнителей с их предками – сказителями также может пополнять будущий каталог алтайских сказителей.

### Заключение

Исполнительская практика алтайских сказаний имеет достаточно древние корни, т. к. в ней большую роль играют магические функции сказительства. Традиция преемственности сказительства от учителя ученику происходила через формы сакральной передачи, поэтому имена учителей сохранена их учениками. Для определения подходов к созданию единого каталога имен и репертуара сказителей нами были изучены исследовательские работы, текстологические издания и отдельные архивные материалы. В изданиях XIX в. имена учителей почти не сохранены из-за слабой паспортизации, но тем не менее есть указания на место распространения текстов сказаний, в XX в., особенно с середины этого периода, благодаря точной фиксации исследователями (С. С. Суразаковым, И. Б. Шинжиным, К. Е. Укачиной и др.) имен сказителей и их учителей, состава репертуара, есть возможность составления более полноценного каталога алтайских сказителей.

### Литература

1. Радлов, В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. – Ч. 1. – Санкт-Петербург : Типография Императорской академии наук, 1866. – 419 с.
2. Потанин, Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. – Горно-Алтайск : Ак-Чечек, 2005. – 1025 с.
3. Вербицкий, В. И. Алтайские инородцы. – Горно-Алтайск : Ак-Чечек, 1993. – 267 с.
4. Никифоров, Н. Я. Аносский сборник. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1995. – 257 с.
5. Кучияк, П. В. Воспоминания. Дневники. Письма / составитель З. С. Казагачева. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 1979. – 214 с.
6. Коптелов, А. Л. Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос // Н. У. Улагашев. Алтай-Бучай / составитель А. Л. Коптелов. – Новосибирск : Кн. изд-во, 1941. – С. 41–42.
7. Суразаков, С. С. Алтайский героический эпос. – Москва : Наука, 1985. – 255 с.
8. Пухов, И. В. Алтайский народный героический эпос // Маадай Кара. Алтайский героический эпос / составитель С. С. Суразаков. – Москва : Наука, 1973. – С. 8–39.
9. Шинжин, И. Б. Преемственность сказительского искусства // Фольклорное наследие народов Сибири и Дальнего Востока : [сборник] / ответственный редактор В. М. Гацак. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1986. – С. 193–196.
10. Каташ, С. С. Мудрость всегда современна. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 1984. – 124 с.
11. Казагачева, З. С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын». (Аспекты текстологии и перевода). – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское кн. изд-во, 2002. – 349 с.
12. Укачина, К. Е. Алтайдын ат – нерелу кайчызы Алексей Калкин керегинде сос (Слово о выдающемся сказителе Алтая Алексее Калкине) // Ай Сологой ло Кун-Сологой : [Алтайские героические сказания] / А. Г. Калкин. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, Горно-Алтайское отд-ние, 1989. – С. 311–312. (На алтайском яз.)
13. Ямаева, Е. Е. Алтайская духовная культура. Миф. Эпос. Ритуал. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1998. – 168 с.
14. Садалова, Т. М. Алтайская народная сказка: формы этнобытования. Типология сюжетов, поэтика, текстология. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2008. – 240 с.
15. Конунов, А. А. К вопросу стиливых вариаций в сказаниях Н. Улагашева. – Горно-Алтайск : ИП Высоцкая Г. Г., 2006. – 48 с.
16. Алтай баатырлар. Т. 2 / составитель С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1959. – 340 с. (На алтайском яз.)
17. Алтай баатырлар. Т. 3 / составитель С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1960. – 482 с. (На алтайском яз.)
18. Алтай баатырлар. Т. 9 / составитель С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1977. – 221 с. (На алтайском яз.)
19. Алтай баатырлар. Т. 13 / составитель И. Б. Шинжин. – Горно-Алтайск : Уч Сюмер, 2004. – 214 с. (На алтайском яз.)
20. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын / ответственный редактор В. М. Гацак. – Новосибирск : Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 663 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 15). (На алтайском и рус. яз.)
21. Сказители народов Евразии / составитель Т. А. Бакчиев. – Бишкек : Турар, 2022. – 372 с.
22. Сказительское искусство Горного Алтая (Алтайдын кайчылары) : информационный справочник / составитель А. И. Наева. – Горно-Алтайск : Республиканский центр народного творчества РА, 2010. – 45 с.
23. Наследники алтайских сказаний / составитель А. И. Наева. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2015. – 32 с.
24. Алтай кеп куучындар (Алтайские предания) / составители : Е. Е. Ямаева, И. Б. Шинжин. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1994. – 415 с. (На алтайском яз.)
25. Алтайские народные сказки / ответственный редактор В. М. Гацак. – Новосибирск : Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 2002. – 455 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 21). (На алтайском и рус. яз.)



26. Янгар. Алтайский героический эпос. Т. 1 / сказитель Н. К. Ялатов. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1997. – 319 с. (На алтайском яз.)
27. Суразаков, С. С. Из глубины веков / составитель З. С. Казагачева. – Горно-Алтайск : Алтайское кн. изд-во, 1982. – 144 с.
28. Янгар. Из коллекции С. К. Тоюшева. 20 ноября 1991 г. // Фондохранилище Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай. – Номер по КП (ГИК): НМРА КП ОФ-13641/358.
29. Янгар (Самозапись Н. К. Ялатова). 1987 г. // Фондохранилище Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай. – Номер по КП (ГИК): НМРА КП ОФ 13481/3.
30. Автобиография И. Б. Шинжина. 28.01.1999 г. // Фондохранилище Национального музея им. А. В. Анохина Республики Алтай. – Номер по КП (ГИК): НМРА КП ОФ 12645/78.

### References

1. Radlov, V. V. Samples of folk literature of Turkic tribes living in South Siberia and Dzungarian steppe. Part I. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1866, 419 p. (In Rus.)
2. Potanin, G. N. Essays of North-Western Mongolia. Gorno-Altai, Ak-Chechek Publ., 2005, 1025 p. (In Rus.)
3. Verbitsky, V. I. Altai outlanders. Gorno-Altai, Ak-Chechek Publ., 1993, 267 p. (In Rus.)
4. Nikiforov, N. Ya. Anos collection. Gorno-Altai, Ak-Chechek Publ., 1995, 257 p. (In Rus.)
5. Kuchiyak, P. V. Memories. Diaries. Letters. Compiler Z. S. Kazagacheva. Gorno-Altai, Gorno-Altai branch of the Altai Book Publ. House, 1979, 214 p. (In Rus.)
6. Koptelov, A. L. N. U. Ulagashev and the Oirot folk epic. In: N. U. Ulagashev. Altai-Buchai. Compiler A. L. Koptelov. Novosibirsk, Book Publ. House, 1941, pp. 41–42. (In Rus.)
7. Surazakov, S. S. Altai heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1985, 255 p. (In Rus.)
8. Pukhov, I. V. Altai folk heroic epic. In: Maadai Kara. Altai heroic epic. Compiler S. S. Surazakov. Moscow, Nauka Publ., 1973, pp. 8–39. (In Rus.)
9. Shinzhin, I. B. Continuity of epictelling art. In: Folklore heritage of the peoples of Siberia and the Far East: [collection]. Executive editor V. M. Gatsak. Gorno-Altai, Altai Book Publ. House, 1986, pp. 193–196. (In Rus.)
10. Katash, S. S. Wisdom is always modern. Gorno-Altai, Gorno-Altai branch of Altai Book Publ. House, 1984, 124 p. (In Rus.)
11. Kazagacheva, Z. S. Altaic heroic tales “Ochi-Bala”, “Kan-Altyn”. (Aspects of textology and translation). Gorno-Altai, Gorno-Altai Book Publ. House, 2002, 349 p. (In Rus.)
12. Ukachina, K. E. Word about the outstanding epicteller of Altai Alexey Kalkin. In: Ai-Sologoi lo Kun-Sologoi: [Altai heroic tales]. A. G. Kalkin. Gorno-Altai, Altai Book Publ. House, Gorno-Altai branch, 1989, pp. 311–312. (In Altai)
13. Yamaeva, E. E. Altai spiritual culture. Myth. Epic. Ritual. Gorno-Altai, Gorno-Altai Printing House, 1998, 168 p. (In Rus.)
14. Sadalova, T. M. Altai folk tale: forms of ethnoexistence. Typology of plots, poetics, textology. Gorno-Altai, Gorno-Altai typography, 2008, 240 p. (In Rus.)
15. Konunov, A. A. To the question of stylistic variations in N. Ulagashev’s tales. Gorno-Altai, SE Vysotskaya G. G. Publ., 2006, 48 p. (In Rus.)
16. Altai baatyrs. Vol. 2. Compiler S. S. Surazakov. Gorno-Altai, Altai Book Publ. House, 1959, 340 p. (In Altai)
17. Altai baatyrs. Vol. 3. Compiler S. S. Surazakov. Gorno-Altai, Altai Book Publ. House, 1960, 482 p. (In Altai)
18. Altai baatyrs. Vol. 9. Compiler S. S. Surazakov. Gorno-Altai, Altai Book Publ. House, 1977, 221 p. (In Altai)
19. Altai baatyrs. Vol. 13. Compiler I. B. Shinzhin. Gorno-Altai, Uch Syumer Publ., 2004, 214 p. (In Altai)
20. Altai heroic tales: Ochi-Bala. Kan-Altyn. Executive editor V. M. Gatsak. Novosibirsk, Nauka Publ., Siberian publishing and printing and bookselling enterprise of the RAS, 1997, 663 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 15). (In Altai and Rus.)
21. Epictellers of the peoples of Eurasia. Compiler T. A. Bakchiev. Bishkek, Turar Publ., 2022, 372 p. (In Rus.)

22. Epictelling art of the Altai Mountains (Altaydyn kaichylary): an information guide. Compiler A. I. Naeva. Gorno-Altai, Republican Center of Folk Art of the Altai Republic Publ., 2010, 45 p. (In Altai and Rus.)
23. Heirs of Altai tales. Compiler A. I. Naeva. Gorno-Altai, Gorno-Altai Printing house, 2015, 32 p. (In Rus.)
24. Altai legends. Compilers: E. E. Yamaeva, I. B. Shinzhin. Gorno-Altai, Ak Chechek Publ., 1994, 415 p. (In Altai)
25. Altai folk tales. Executive editor V. M. Gatsak. Novosibirsk, Nauka Publ., Siberian publishing and printing and bookselling enterprise of the RAS, 2002, 455 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 21). (In Altai and Rus.)
26. Yangar. Altai heroic epic. Vol. 1. Epicteller N. K. Yalotov. Gorno-Altai, Ak Chechek Publ., 1997, 319 p. (In Altai)
27. Surazakov, S. S. From the depth of centuries. Compiler Z. S. Kazagacheva. Gorno-Altai, Altai Book Publ. House, 1982, 144 p. (In Rus.)
28. Yangar. From the collection of S. K. Toyushev. November 20, 1991. In: Collection of the National Museum named after A. V. Anokhin of the Altai Republic. Number by KP (GIK): NMRA KP OF-13641/358. (In Altai)
29. Yangar (Self-recording by N. K. Yalotov). 1987. In: Collection of the National Museum named after A. V. Anokhin of the Altai Republic. Number by KP (GIK): NMRA KP OF 13481/3. (In Altai)
30. Autobiography of I. B. Shinzhin. 28.01.1999. In: Collection of the National Museum named after A. V. Anokhin of the Altai Republic. Number on KP (GIK): NMRA KP OF 12645/78. (In Altai)

УДК 398.22(=512.141)''19''  
DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-35-44



*Г. Р. Хусаинова*

Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы  
Уфимского федерального исследовательского центра РАН

## ЭПИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ БАШКИР РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ В ЗАПИСЯХ СЕРЕДИНЫ XX в.

**Аннотация.** Статья посвящена актуальной теме исследования архивных записей эпических памятников, записанных за пределами Республики Башкортостан, в частности в Оренбургской, Курганской, Челябинской, Самарской, Саратовской областях, часть которых опубликована, а варианты учтены в комментариях к томам. В первой монографии, посвященной башкирскому героическому эпосу, её автор А. Н. Киреев отметил, что экспедиции в перечисленные выше регионы Российской Федерации дали много новых сведений о башкирском народном эпосе. Данная статья нацелена на специальное исследование эпического материала, записанного именно за пределами Республики Башкортостан. Задачи статьи заключаются в выявлении текстов, включенных в тома научного свода «Башкирское народное творчество», и текстов, пока неопубликованных; возможных повторных записей; определения ареала распространения того или иного эпического сказания, возраста и пола информантов. Для решения поставленных задач привлекался статистический метод при характеристике репертуара; в качестве основного – метод сравнительного анализа, использован также элемент структурного анализа и сопоставительно-описательного метода при изучении повторных записей в русле экспериментальных подходов, разработанных В. М. Гацаком в области теории сохраняемости эпоса во времени.

Методологической основой статьи послужили труды отечественных, в т. ч. башкирских, исследователей-предшественников в области эпосоведения В. М. Гацака, И. В. Пухова, А. Н. Киреева, С. А. Галина, М. М. Сагитова и др. Исследование позволит представить содержание, объем материала, ареалы распространения башкирского эпоса в регионах Российской Федерации, где компактно проживают башкиры. При изучении архивных материалов выяснилось, что особое распространение там получили эпические произведения о животных и социально-бытовые.

В перспективе предстоит опубликовать архивные тексты и ввести их в активный научный оборот. Возможны специальные исследования, в т. ч. диссертации, по разным жанрам фольклора башкир Российской Федерации как с фольклористической, так и с языковой точки зрения (интересны диалекты и говоры, использованы как архаизмы, так и русские слова, в текстах встречаются даже персонажи русского фольклора).

**Ключевые слова:** фольклорные экспедиции; эпическое наследие; архивные записи; устное бытование; письменная фиксация; варианты; фрагменты; отрывки; материалы; башкирский

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00940.

**Для цитирования:** Хусаинова Г. Р. Эпическое наследие башкир Российской Федерации в записях середины XX в. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 35–44. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-35-44.

© Хусаинова Г. Р., 2023

© Khusainova G. R., 2023

*ХУСАИНОВА Гульнур Равиловна* – доктор филологических наук, заведующий отделом фольклористики, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия. ORCID: 0000-0002-0290-1844. E-mail: bashfolk@yandex.ru

*KHUSAINOVA Gulnur Ravilovna* – Doctor of Philological Sciences, Head of the Department of Folklore, Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature – Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia. ORCID: 0000-0002-0290-1844. E-mail: bashfolk@yandex.ru

*G. R. Khusainova*

Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature –  
Subdivision of the Ufa Federal Research Centre of the RAS

## **The epic heritage of the Bashkirs of the Russian Federation in the records from the mid-20th century**

**Abstract.** The article is devoted to the topical issue of studying archival records of epic monuments recorded outside the Republic of Bashkortostan, in particular in Orenburg, Kurgan, Chelyabinsk, Samara, and Saratov regions, some of which have been published, and variants are taken into account in the comments to the volumes. In the first monograph devoted to the Bashkir heroic epic, its author A. N. Kireev noted that expeditions to the regions of the Russian Federation listed above gave a lot of new information about the Bashkir folk epic. This article is aimed at the study of epic material recorded precisely outside the Republic of Bashkortostan. The objectives of the article are to identify texts included in the volumes of the scholarly code “Bashkir folk art” and texts that have not yet been published; possible repeated recordings; determining the area of distribution of this or that epic tale, the age and gender of the informants. To solve the tasks, a statistical method was used to characterize the repertoire; the method of comparative analysis was used as the main one, an element of structural analysis and a comparative-descriptive method was also used in the study of repeated recordings in line with experimental approaches developed by V. M. Gatsak in the field of the theory of the preservation of the epic in time.

The methodological basis of the article was the works of Russian, including Bashkir, researchers-predecessors in the field of epic studies: A. N. Kireev, S. A. Galina, M. M. Sagitova, V. M. Gatsak, I. V. Pukhov, etc.

The study will allow us to present the content, volume of material, distribution areas of the Bashkir epic in the regions of the Russian Federation where Bashkirs live compactly. When studying archival materials, it turned out that epic works about animals and social and everyday ones were particularly widespread there.

In the future, archival texts will be published and put into active scientific circulation. It is a subject for special research, including dissertations, on various genres of folklore of the Bashkirs of the Russian Federation, both from the folkloristic and linguistic point of views (dialects are interesting, both archaisms and Russian words are used, even characters of Russian folklore are found in the texts).

**Keywords:** folklore expeditions; epic heritage; archival records; oral existence; written fixation; variants; fragments; excerpts; materials; Bashkir

**Acknowledgements:** The study was carried out at the expense of a grant from the Russian Science Fund № 22-28-00940.

**For citation:** Khusainova G. R. The epic heritage of the Bashkirs of the Russian Federation in the records from the mid-20<sup>th</sup> century. *Epic studies*. 2023, no. 4. Pp. 35–44. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-35-44.

### **Введение**

В 2021 г. проект на тему «Фольклор башкир Российской Федерации в записях середины XX и начала XXI вв.: сравнительное исследование» был поддержан Российским научным фондом.

Предстояло изучение и исследование архивного материала экспедиций 1959–1962 гг. в регионы Российской Федерации. Одиннадцать объемных томов почти в четыре тысячи машинописных листов послужили материалом исследования. Предварительные наблюдения по материалам каждой экспедиции даны во вступительной статье руководителя экспедиции к каждому тому, а в 1964 г. увидела свет книга [1] А. Н. Киреева, состоящая из шести разделов, т. е. по шести регионам. Наиболее яркие образцы народного творчества были проанализированы в упомянутой книге, есть истории записи того или иного образца фольклора, сведения об отдельных информантах, духовной жизни народа отдельных сел и многое другое.

В следующей своей монографии А. Н. Киреев подчеркивает, что материалы экспедиций за пределы Республики Башкортостан дали много новых сведений о башкирском народном эпосе, что общение с живыми носителями эпических традиций, ознакомление с эпическим репертуаром в их живом поэтическом и музыкальном воплощении неизмеримо расширили представление

о природе и формах бытования эпических жанров и позволили внести ряд существенных дополнений и уточнений в научное толкование башкирского эпоса [2, с. 5]. Такую высокую оценку дал материалам экспедиций, в частности эпическим памятникам, один из первых исследователей башкирского эпоса, руководитель легендарных экспедиций второй половины XX в. в регионы Российской Федерации, где компактно проживают башкиры, проф. А. Н. Киреев. Один из участников экспедиций, позже известный башкирский эпосовед М. М. Сагитов писал, что во время этих экспедиций были найдены неизвестные до этого башкирской науке эпические памятники и значимые варианты известных эпических сказаний башкир и что выявленный материал по эпосу даст возможность вести более основательные научные исследования [3, с. 27].

В качестве сравнительного материала были использованы тома научных сводов «Башкирское народное творчество» в 18 и 36 томах на башкирском языке, материалы экспедиций 2004–2024 гг.

Эпическое наследие составляет лучшую часть золотого фонда башкирского фольклора. Передаваясь из уст в уста, башкирские эпические сказания в течение многих веков подвергались шлифовке и изменениям, становясь плодом коллективного творчества нескольких поколений сэсэнов.

### **Башкирские эпические памятники в рукописях XIX в.**

Устная передача эпических сказаний являлась главной формой их бытования, но даже в дореволюционное время в Башкирии были случаи распространения эпических поэм в рукописях. Как отмечает, эпосовед М. М. Сагитов, некоторые грамотные сэсэны иногда записывали сказания из собственного репертуара или услышанные в исполнении других сэсэнов [4, с. 489]. Их записи, в свою очередь, переписывались и распространялись в народе. Известно, что в начале XIX в. русский чиновник Тимофей Беляев встретил одного грамотного сэсэна и кураиста и познакомился с его записью сказания «Кузыкүрпес и Маянхылу». В 1809 г. он перевел это сказание на русский язык и позже опубликовал его отдельной книгой [5]. Как полагает М. М. Сагитов, являющееся логическим продолжением «Кузы-Курпяча и Маянхылу» сказание «Зухра и Алдар» также переведено Т. Беляевым с рукописи того же неизвестного нам башкирского сэсэна [4, с. 489]; на русском языке неоднократно увидело свет сказание «Заятуляк и Хыухылу» [6; 7; 8], записанное авторами в Оренбургской области; также эпос «Конгур Буга» в переводе ученого-краеведа Р. Г. Игнатьева [9]. Эти сказания дошли до нас благодаря русскому переводу. Также в рукописях в начале XX в. получили распространение в народе сказания «Кусяк-бий», записанное сэсэном Сабирьяном Мухаметкуловым, «Заятуляк и Хыухылу», записанное в 1909 г. поэтом М. Гафури без оговаривания из какой и чьей рукописи, и опубликованное в 1910 г. под названием «Заятуляк берлә Сусылу» на языке тюрки (литературный язык, использовавшийся тюркоязычными мусульманскими народами) [10].

В дореволюционной Башкирии грамотными чаще являлись духовные лица, получившие образование. Поэтому иногда в записи эпических произведений вносились исламские элементы, ранее отсутствовавшие в народных сказаниях. Это наблюдается в рукописных вариантах сказаний «Кузыкүрпес и Маянхылу», «Зухра и Алдар», «Кусяк-бий». Сказания, дошедшие до нас в рукописях, несколько отличаются своей лексикой от записанных в момент устной импровизации. Во-первых, в них имеют место персидские и арабские слова; во-вторых, тексты их написаны на общем для многих тюркских народов литературном языке тюрки. Такие рукописи народ воспринимал как священные книги, владельцы рукописей бережно хранили их, а переписчики старались точно скопировать текст, тогда как в устном воспроизведении всегда присутствовала импровизация.

### **Эпические сказания в записях экспедиций второй половины XX в.**

Из истории башкирской фольклористики известно, что во время академических фольклорных экспедиций под руководством А. Н. Киреева с 1959 по 1962 гг. у башкир, проживающих за пределами Республики Башкортостан, был собран богатый фольклор, в т. ч. эпические

сказания, записанные в момент устной импровизации. В репертуаре сказителей были уникальные сказания о почитаемых животных «Кара юрга» («Вороной иноходец»), «Акхак кола» («Хромой саврасый»), «Кундыр юуга» («Бурый бык»), сказочно-романический сюжет «Заятулак һәм Һыуһылыу» («Заятулак и Хыухылу»), сказания, имеющие общие корни с эпическим наследием других тюркских народов: «Алпамыша и Барсынхылу», «Кузыйкупряс и Маянхылу». Исследование показало, что эпическая традиция в то время была сильна у оренбургских башкир и отсутствовала у свердловских и пермских башкир. Из 44 текстов, зафиксированных во время экспедиций 1959–1962 гг., 34 эпических произведения были записаны у них, 5 – у самарских и саратовских, 4 – у челябинских, 1 – у курганских башкир, в т. ч. «Алпамыша» – 7 вариантов в Оренбургской (1960), 2 варианта в Самарской и Саратовской областях (1961), «Кузыйкупряс и Маянхылу» – 1 вариант в Курганской (1959), по 4 варианта в Оренбургской (1960), Челябинской (1962), 3 варианта в Самарской и Саратовской областях (1961); «Заятулак и Хыухылу» – 5 вариантов в Оренбургской области (1960); «Кара юрга» – 3 варианта в Оренбургской области (1960), «Акхак Кола» – 12 вариантов в Оренбургской области (1960); «Конгур буга» – 3 варианта в Оренбургской области (1960). Необходимо отметить, что у башкир РФ в тот период были записаны также по одному варианту образцы исторического эпоса: «Таргын и Кужак» (Курганская область, 1959 г.), «Сура батыр», «Акшам батыр», «Тюльган батыр», (Оренбургская область, 1960 г.), «Баязит батыр» (Самарская область, 1961 г.) и бытового эпоса «Мактымхылу» (Челябинская область, 1962). Опубликовано из них в книгах многотомного свода «Башкирское народное творчество» всего 18 текстов из 44.

Сказителей мужчин тогда было чуть больше – 24 против 20 женщин, а их возраст колебался в основном от 65 до 85 лет, за исключением 113-летней курганской сказительницы, от которой был записан один из лучших и относительно полных текстов эпоса «Кузыйкупряс и Маянхылу».

Во время экспедиций XXI в. были записаны всего три эпических текста сказания «Кузыйкупряс и Маянхылу». Видеозапись одного текста размером чуть больше 1 МБ (15 минут 55 секунд) осуществлена в 2016 г. во время экспедиции в Курганскую область от 64-летней Камили Хамзиной этнографом, к. и. н. З. И. Минибаевой. Это единственный эпос, зафиксированный от башкир Российской Федерации в XXI в.

Характеристика трех записей XXI в. показала, как одно и то же сказание излагается устами разных информантов по-разному. Главное, сказание узнаваемо, сюжет произведения сохраняется. Прежде всего, еще раз подчеркнем, что это эпос, сохранившийся в той или иной форме до наших дней. Во-вторых, любой из этих сказителей, даже самый посредственный, в такой же мере представляет традицию устного эпического сказительства. В-третьих, все три информанта усвоили свои тексты от сказителей, а не из книг, которые бы читались им вслух.

Тексты двух записей (2010, 2016) нами расшифрованы слово в слово и опубликованы в сборниках материалов конференций, состоявшихся в ИИЯЛ УНЦ РАН [11; 12]. Это наиболее объемные записи текстов сказания «Кузыйкупряс и Маянхылу», сохранившиеся в той или иной форме до наших дней, уходящего в историю жанра эпоса. Необходимо отметить и то, что в курганском тексте есть поэтическая часть, в которой добрая невестка извещает Маянхылу о прибытии Кузыйкупряса. Информант исполнила его с напевом, перенятым от своей бабушки. Относительно эпического напева, на наш взгляд, ценным является наблюдение известного башкирского этномузыковеда второй половины XX в. Л. П. Атановой о том, что в современных условиях эпические сказания редко исполняются полностью. Чаще они бытуют в виде фрагментов-кубаиров, и их стихотворно-музыкальные эпизоды поются, как правило, без инструментального сопровождения, хотя в древности сказители пели кубаиры под аккомпанемент домбры. Лишь у башкир, живущих в Куйбышевской (ныне Самарской) и Саратовской областях, сохранилась традиция исполнять кубаиры в сопровождении домбры [13, с. 493]. Относительно эпических мелодий башкир небезынтересны её исследования, согласно которым, сюжетная канва эпоса раскрывается в прозаическом повествовании (как известно башкирский эпос мог

состоять из сочетания прозаического и стихотворно-песенного повествования), а эмоциональная сфера и наиболее картинные моменты, диалоги, отношение самого сказителя к происходящему в эпосе (сочувствие или осуждение) передавались возвышенно звучащим тирадным (кубаирским) стихом, исполняемым в речитативно-распевной манере. Также она считает, что в процессе многовекового бытования башкирского эпоса сказители выработали своеобразные музыкальные формулы, на которые «припевались» (выражение акад. Ивана Лепехина) стихотворные строфы эпических сказаний. До настоящего времени, как утверждает Л. П. Атанова, дошло лишь несколько таких музыкально-эпических формул. Она условно назвала их обиходными напевами башкирского народного эпоса, которым были характерны речитативный склад, мерная повторность ритмо-интонационной формулы. Изучив фономатериалы фольклорных экспедиций ИИЯЛ БФАН СССР, она пришла к выводу, что у каждого сказителя – сэсэн или кубаирсы, как правило, был свой излюбленный обиходный напев, на который он исполнял стихотворные строфы различных эпических сказаний (существующие образцы нотных записей обычно даются в приложениях к книгам эпоса). На достоверность утверждений исследователя нет сомнений, поскольку Л. П. Атанова была активным собирателем и единственным, можно сказать, в тот период исследователем башкирского музыкального фольклора.

Относительно отсутствия музыкального сопровождения исполнения эпоса известный советский эпосовед И. В. Пухов писал, что оно является показателем архаичности эпоса и его исполнения. В качестве примеров он приводит якутский олонхо и улигеры, представляющие наиболее древнюю ветвь бурятского эпоса – эхирит булагатскую [14, с. 18]. Исходя из этого, можно утверждать, что в 1960-е гг. у оренбургских, курганских, челябинских башкир сохранялась архаичная форма исполнения эпоса без музыкального сопровождения.

#### **Разновременные записи эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу»**

В процессе работы в Научном архиве УФИЦ РАН нами выявлены разновременные записи (1929 и 1962) эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу» от Ибатуллы Даянова в Челябинской области. Первая запись была осуществлена студентом Барыем Альметовым в 1929 г. в деревне Асан Аргаяшского кантона [15], вторая – известным фольклористом С. Галиным в 1962 г., через 33 года, в деревне Сабаклы Кунашакского района [16]. Привлекают в ней внимание сведения о том, что информанту 85 лет, безграмотный. Имя сокращено на Хибат, согласно духу советского времени.

В башкирском фольклоре эпическое произведение «Кузыйкурпяс и Маянхылу» известно в двух версиях и многочисленных вариантах [17, с. 358–374]. Первая версия – это текст, опубликованный в 1812 г. в г. Казани в переводе Тимофея Беляева на русский язык. Вторая, более распространенная версия Г. Салаяма, записанная в 1959 г. в Челябинской области.

Рассматриваемые разновременные записи эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу» от одного исполнителя в сказочной форме тоже осуществлены в Челябинской области.

Судя по текстам, это необычный информант, носитель фольклора, каких было не много. От него С. Галиным в 1962 г. были записаны и другие образцы башкирского устно-поэтического творчества, в частности, песни, сказки. Он оба раза достаточно хорошо передал содержание изучаемого нами произведения, но в его текстах относительно мало по сравнению с основным текстом поэтических строк. Запись 1929 г. осталась не завершенной, комментариев нет. Надо полагать, собирателю не удалось записать текст из-за того, что у информанта появились какие-то срочные дела, и он удалился. Текст прервался почти в конце, когда Колтан таз – кучер Маянхылу, главной героини произведения, заговаривает о необходимости убить Кузыйкурпяса.

Несмотря на то, что первый текст не полный, он привлекателен тем, что записан на живом разговорном языке, а вторая запись, на наш взгляд, подвергнута небольшой литературной обработке при подготовке материала к сдаче в научный архив.

В обеих записях с разной степенью полноты сохраняется основная сюжетно-композиционная структура произведения: два хана дружили, вместе ходили на охоту; когда у них родились разнополые дети, решили породниться; отец Кузыйкурпяса умирает, а отец Маянхылу увозит

дочь, чтобы разлучить её с женихом; парень узнает о существовании невесты и, несмотря на уговоры матери не ехать, отправляется к Маянхылу; преодолевая препятствия, он добирается до нареченной невесты; нанимается пастухом у её отца; молодые узнают друг-друга – хотят быть вместе, но соперник Кузыйкурпяса при поддержке отца и брата Маянхылу собирается убить его; Кузыйкурпяс скрывается от них и через воробья сообщает Маянхылу о месте, где он скрывается; соперник узнает об этом и убивает Кузыйкурпяса; Маянхылу убивает себя; молодых хоронят рядом; на их могилах вырастают два тополя.

Оба текста являются сказочной формой эпоса. Из эпоса сохранилась сюжетная канва и диалог Кузыйкурпяса и его матери в поэтической форме. Предварительное сравнение разновременных текстов показывает, что в тексте 1929 г. частично сохранены диалектные особенности лексики сказителя типа *колан* (редкий вид животного из семейства лошадиных отряда непарнокопытных) вместо *аклан* ‘поляна’, *мылтыксы* ‘тот, кто стреляет из ружья’ вместо *хунарсы* ‘охотник’, своеобразие звуковой подачи слов *Кузыйгурпэс* вместо *Кузыйкурпэс*, *кыс* вместо *кыз*, *элэмэ* вместо *алама* ‘плохонький’, редкие комментарии и пояснения, которые сказитель делал в ходе исполнения как, например, *йәрәшкән кызың* ‘помолвленная девушка’ с пояснительным словом *бисәң* ‘молодая жена’, *дәлдәл* ‘крылатый сказочный конь’ – *дунән* ‘жеребец по четвертому году’, *шунаһан* – *шунан һуң* ‘после этого’ и т. д. Теперь рассмотрим текст 1962 г. Здесь исполнитель использует иногда другие слова. Например, если в первой записи два хана *коланда* (*йәки акланда*) *танышалар* ‘знакомятся на поляне’, то во втором тексте *колан да болан аткандар* ‘отстреливали кулана и оленя’. Смысл разный, хотя слова схожие. Встречаются синонимичные выражения: *ете диңгез, ете урман аша* [15, с. 30] ‘через семь морей, через семь лесов’<sup>1</sup> – в записи 1929 г. и *бик йыракка, ошоз-башһыз урман аша, ошоз-кырийһыз диңгез аша* [16, с. 26] ‘очень далеко, через непроходимый лес, через бескрайнее море’ – в записи 1962 г.; <...> *балдар ман уйнаганда атһа ла, отһа ла талап кайтып киткеләгән балдарзы* [15, с. 31] ‘<...> когда играл с детьми, хоть проигрывал, хоть выигрывал, силой отнимал у детей желаемое’ и *балалар менән ашык уйнаганда атһа ла ала, атһа ла ала ашыкты* [16, с. 27] ‘когда играл с детьми в бабки, попадал, не попадал – забирал бабки’; *бала атаһының бар коралын алған* [15, с. 32] ‘сын взял с собой все оружие отца’ и *атаһының йәрзәрен һала, алмас кылыстарын, ай балталарын ала* [16, с. 28] ‘взял седло, алмазный меч, секиру отца’; *урмандың осо ла юк, башы ла юк* [15, с. 32] ‘у леса ни начала нет, ни конца нет’ и *кеше үткәһез урман* [16, с. 28] ‘непроходимый лес’; *бер көтәү мал күрзе* [15, с. 33] ‘увидел стадо животных’ и *зур бер һыйыр көтәүенә тап булды* [16, с. 29] ‘попало ему большое стадо коров’; *төш вакытында повоска мән кучер мән килә торған* [15, с. 33] ‘во время обеда на повозке с кучером обычно приезжает’ и *иртән төш вакытында куш кыңгыраулы көймә менән килә* [16, с. 30] ‘завтра в обед на карете с парными колокольчиками подъедет’.

Совпадающие места в обоих текстах следующие: *Борон заманда булган Һарыбай хан менән Карабай хан* [15, с. 30; 16, с. 26] ‘В древнее время были Карабай хан и Харыбай хан’; *Бу(ы) ларзың икәүһенең дә хатыны гоманды (ауырлы) булған* [15, с. 30; 16, с. 26] ‘их жены были в положении’; *хунарға киткәндә улар, әгәр зә кыз булһа, кайтыр юлга орсок менән энә сәнсегез, ул булһа – ук сәнсегез, – тип* [15, с. 30; 16, с. 26] ‘уходя на охоту они велели воткнуть на дороге, по которой они будут возвращаться, веретено, если родится девочка, и стрелу, если родится сын’; *Карабай хан «йәттим балага кызымды биргәнсә» тип бик йыракка, ошоз-башһыз урман аша, ошоз-кырийһыз диңгез аша мал-тыуары менән касып китә* [15, с. 31; 16, с. 27] ‘Карабай не хочет свою дочь выдавать за сироту и увозит далеко за леса, за моря’; *Бының еңгәләре һүгешә, «балаларзы йәберләгәнсә, һөйәркәңә китер инең», – тизәр* [15, с. 32; 16, с. 28] ‘снохи ругают его, мол, чем детей обижать, поехал бы за своей невестой’, «*ашаһым килә*», *тип бауырһак бешертә. Бауырһакты биреү менән уны әсәһенең қулына баса* [15, с. 32; 16, с. 28] ‘выпытывает тайну

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены автором статьи.



у матери путем зажатие в руке горячего баурсака»; одинаковый способ выбора коня по под- сказке матери гремев уздечкой; диалог сына с матерью перед дорогой; поэтические формулы: *алдына кояш тыузырып, артына томан төшөрөп* [15, с. 32; 16, с. 28] ‘спереди солнце взошло, сзади туман опустился’; *Айзанган еренә акқурок, тулганган еренә тубылғы үсеп китеп бара* [15, с. 32; 16, с. 28] ‘где крутился аккурук вырос, где вертелся – таволга’; *Тоғро килде әлеге ете бүрегә. Кузыйкүрпәс уларзың араларына инде лә алмас кылысы мән етеһен ете якка һукты ла үтте лә китте* [15, с. 33; 16, с. 29] ‘на пути мечом рубит семь волков’, *ай балтаһы менән өс көндә урмандан юл ярып барып сыкты* [15, с. 33; 16, с. 29] ‘секирой рубит непроходимый лес’, *аты диңгез аша сыгарған* [15, с. 33; 16, с. 29] ‘конь выносит через море’; *өс бөртөк кыл алды ла, атын ебәрәп, йәйәү китте, ти* [15, с. 33; 16, с. 29] ‘отрывает три волоса коня и дальше идет пешком’; *бара торғас һыйыр, куй көтөүзәрәнә оскраны* [15, с. 34; 16, с. 30] ‘по пути встретил- ся с пастухами коров, овец’; *куй тәкәһе Кузыйкүрпәс тураһында Маянһылыуға өс мәртәбә һөйһөнсәләй, кыз ышанмай* [15, с. 34; 16, с. 30] ‘три раза курдючные овцы извещают Маянхылу о появлении Кузыйкүрпяса, но она не верит’; *Кузыйкүрпәс менән Маянһылыу бер-береһен та- нышып илашалар. Маянһылыу Кузыйкүрпәсте үзенең тирмәһе янына илтеп куя* [15, с. 34; 16, с. 30] ‘Кузыйкүрпяс и Маянхылу узнают друг-друга, плачут. Маянхылу приводит Кузыйкүрпяс в свою юрту’; *быны Колтан таз һизеп кала, ханға барып әйтә. Хәзер тегеләр Кузыйкүрпәсте үлтерергә шәйләйҙәр* [15, с. 34; 16, с. 31] ‘Колтан таз доносит об этом отцу девушки и предла- гает убить Кузыйкүрпяса’.

Из отличительных моментов необходимо отметить следующие: в первом тексте имеет место договоренность о том, что они породнятся, во втором об этом конкретно не говорится, хотя под- разумеается; в первом тексте отец героя погибает после рождения сына, а во втором, когда сын уже подросток; и на охоте перед отправлением в путь в первом тексте герой сосет правую грудь матери, а левую не сосет. В первом тексте отсутствует конец сказания, комментарии о причинах прерывания исполнения отсутствуют. Сравнение разновременных текстов сказания «Кузый- күрпяс и Маянхылу» с разницей в 33 года от одного информанта показало, что исполнитель в основном оба раза довольно полно передал содержание текста, поэтому совпадающих и сино- нимичных позиций примерно одинаково, а отличительных позиций в первой записи всего две.

Нами выявлены еще два примера разновременных записей эпоса «Акхак Кула», зафик- сированных в Оренбургской области. Это тексты, записанные фольклористом А. Н. Кирее- вым в 1960 г. [18] и студенткой Башкирского государственного университета М. Янбухтиной в 1963 г. [19] в деревне Кутусово от 63-летней Р. Телякаевой. Авторы комментариев отметили, что тексты очень схожи, разница лишь в финале: *антын бозған йәш хужаны йылкылар типкеләп үлтерәләр* ‘нарушивший клятву молодой хозяин погиб от копыт коней’. К сожалению, нет воз- можности их сверить, в фольклорном фонде Башкирского государственного университета этот материал не найден.

Есть еще тексты названного эпоса в фиксациях Ф. А. Надршиной и С. А. Галина, записан- ных в 1960 г. в дер. Габдрафиково Оренбургской области от незрячей 60-летней Назифы Бай- тимеровой [20; 21]. Текст С. А. Галина включен в упомянутый выше том шестым вариантом эпоса, а текст Ф. А. Надршиной выпал из учета и не отмечен в комментариях.

Обнаружение таких материалов в Научном архиве ставит перед фольклористами задачу дальнейших поисков подобных текстов и их сравнительное изучение. Снова необходимо от- метить богатство эпического наследия народа у оренбургских башкир, которые дали даже мате- риал (три пары текстов сказания «Акхак Кула») для изучения сохраняемости эпоса в разнове- мренных записях от одного исполнителя по экспериментальной методике известного российско- го ученого члена-корреспондента РАН В. М. Гацака.

#### **Заключение**

Таким образом, изучение материалов экспедиций второй половины XX в. за пределами Республики Башкортостан показало довольно хорошую сохранность эпического наследия

башкир в устном бытовании, о чем свидетельствует количество записанных текстов в 44 единицы. Из них в томах научного свода «Башкирское народное творчество» опубликованы всего 18 текстов. Самым богатым регионом на эпос оказалась Оренбургская область, где записано 34 эпических сказаний из 44. Наиболее распространенными у оренбургских башкир явились эпические сказания «Акхак Кула» (12 вариантов), «Алпамыша» (7 вариантов), «Заятуляк и Хыухылу» (5 вариантов), а у челябинских башкир – «Кузыйкурпяс и Маянхылу» (4 варианта). У курганских башкир от 113-летней сказительницы тоже был записан один хороший и полный вариант эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу». Об этом А. Н. Киреев с гордостью писал, что они стали свидетелями живого бытования эпической традиции, своими глазами увидели, услышали и записали эпос, что это было настоящим открытием. Ведь сказительница знала достаточно много поэтических строк, которые исполняла мягким голосом напевно, и прекрасное произведение, живущее в душе народа веками, во всей полноте предстало перед глазами [1, с. 33–35].

Отмечено отсутствие бытования эпоса в тот период у свердловских и пермских башкир. Следует также отметить, что сказителей мужчин оказалось больше нежели женщин.

Еще одним открытием при изучении архивных материалов стало обнаружение повторной записи в Челябинской области эпического сказания «Кузыйкурпяс и Маянхылу» от одного информанта через 33 года. Естественно, оно не осталось без внимания. Синоптическое сопоставление двух текстов разновременных записей по методике известного российского фольклориста В. М. Гацака позволило выявить схожие и отличительные позиции в текстах, последних оказалось всего две, что свидетельствует о довольно устойчивом сохранении содержания текста в памяти сказителя.

### Литература

1. Киреев, А. Н. Песенная тетрадь. Записи фольклориста. – Уфа : Башкортостан, 1964. – 172 с. (На башкирском яз.)
2. Киреев, А. Н. Башкирский народный героический эпос. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1970. – 304 с.
3. Сагитов, М. М. Древние башкирские кубаиры. – Уфа : Башкирское кн. изд-во, 1987. – 224 с. (На башкирском яз.)
4. Сагитов, М. М. Башкирские сказители и их эпический репертуар // Башкирский народный эпос / составители : А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, А. И. Харисов. – Москва : Наука, 1977. – С. 484–492.
5. Куз-Курпяс. Башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курайчем и переведенная на русский в долинах гор Рифейских 1809 года. – Казань : Университетская типография, 1812. – 179 с.
6. Даль, В. Башкирская русалка // Москвитянин. – 1843. – № 1. – С. 97–119.
7. Легенда о Тюляке (Суходольский Л.) // Оренбургские губернские ведомости. – 1858. – № 46. – С. 123–126.
8. Зоя-Туляк и Су-сулу (Султанов С.) // Самарская газета. – 1902. – № 83. – С. 34.
9. Конгур Буга (Игнатьев Р. Г.) // Оренбургские губернские ведомости. – 1865. – № 32. – С. 218–219.
10. Мажит Гафури. Заятуляк берлә Сусылу. – Уфа : Уфимское отд-ние оренбургской типографии «Товарищества Каримов, Хусаинов и К<sup>о</sup>», 1910. – 24 с. (На старотюркском яз.)
11. Эпос «Кузыйкурпяс и Маянхылу» в современной записи // «Урал-батыр» и духовное наследие народов мира : материалы Международной научной конференции. – Уфа-Сибай : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – С. 153–156.
12. Некоторые наблюдения по разговорному языку современных курганских башкир (на основе текста эпоса «Кузыйкурпяс и Маянхылу», записанного в 2016 г.) // Актуальные проблемы диалектологии языков народов России : материалы XVII Всероссийской научной конференции. – Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2017. – С. 299–302.
13. Атанова, Л. П. О башкирских эпических напевах // Башкирский народный эпос / составители : А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, А. И. Харисов. – Москва : Наука, 1977. – С. 493–494.

14. Пухов, И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса / ответственный редактор В. М. Гацак. – Москва : Наука, 1975. – С. 12–63.
15. Кузыйгурьяс, Маянхылу. Записано Б. Альметовым 2 августа 1929 г. в дер. Асяново Аргаяшского кантона от Ибатуллы Даянова // Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН – Ф. 3. – Оп. 21/3. – С. 30–34. (На башкирском яз.)
16. Кузыйкурпяс и Маянхылу. Записано С. Галиным в 1962 г. в дер. Сабаклы Кунашакского района Челябинской области от Даянова Хибата, 85 лет, безграмотный // Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. – Ф. 3. – Оп. 21/8. – С. 26–31. (На башкирском яз.)
17. Сагитов, М. М., Баимов, Б. С. Комментарии // Башкирское народное творчество. Т. IV : Эпос. – Уфа : Китап, 1999. – С. 350–385. (На башкирском яз.)
18. Акхак Кула. Записан А. Н. Киреевым в 1960 г. в деревне Кутусово Оренбургской области от Рахили Телякаевой (1897 г. р.) // Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. – Ф. 3. – Оп. 2 – Д. 3. – С. 54–57. (На башкирском яз.)
19. Акхак Кула. Записан студенткой Башкирского госуниверситета М. Янбухтиной в 1963 г. в деревне Кутусово Оренбургской области от Рахили Телякаевой (1897 г. р.) // Фольклорный фонд Кабинета башкирской литературы и фольклора Уфимского университета науки и технологий. Материалы экспедиции 1963 г. – С. 79–81. (На башкирском яз.)
20. Акхак Кула. Записан Ф. А. Надршиной в 1960 г. в деревне Габдрафиково Оренбургской области от Назифы Байтимировой (1900 г. р.) // Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. – Ф. 3. – Оп. 2 – Д. 3. – С. 66–70. (На башкирском яз.)
21. Акхак Кула. Записан С. А. Галиным в 1960 г. в деревне Габдрафиково Оренбургской области от Назифы Байтимировой (1900 г. р.) // Научный архив Уфимского федерального исследовательского центра РАН. – Ф. 3. – Оп. 2 – Д. 3. – С. 86–91. (На башкирском яз.)

#### References

1. Kireev, A. N. Songbook. Recordings of a folklorist. Ufa, Bashkortostan Publ., 1964, 172 p. (In Bashkir)
2. Kireev, A. N. Bashkir folk heroic epic. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1970, 304 p. (In Rus.)
3. Sagitov, M. M. Ancient Bashkir kubairs. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1987, 224 p. (In Bashkir)
4. Sagitov, M. M. Bashkir epictellers and their epic repertoire. In: Bashkir folk epic. Compilers A. S. Mirbadaleva, M. M. Sagitov, A. I. Kharisov. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 484–492. (In Rus.)
5. Kuz-Kurpyach. Bashkir story written in Bashkir by one Quraych and translated into Russian in the valleys of the Rife Mountains in 1809. Kazan, University Printing House, 1812, 179 p. (In Rus.)
6. Dal, V. Bashkir mermaid. *Moskvityanin*. 1843, no. 1, pp. 97–119. (In Rus.)
7. Legend of Tulyak (Sukhodolsky L.). *Orenburgskie gubernskie vedomosti*. 1858, no. 46, pp. 123–126. (In Rus.)
8. Zoya-Tulyak and Su-sulu (Sultanov S.). *Samarskaya gazeta*. 1902, no. 83, p. 34. (In Rus.)
9. Kongur Buga (Ignatiev R. G.). *Orenburgskie gubernskie vedomosti*. 1865, no. 32, pp. 218–219. (In Rus.)
10. Mazhit Gafuri. Zayatulyak berlya Susylu. Ufa, Ufa branch of the Orenburg Printing House “Association of Karimov, Khusainov and Co.”, 1910, 24 p. (In Old Turkic)
11. The epic “Kuzyikurpyas and Mayankhyly” in a modern record. In: “Ural-batyr” and the spiritual heritage of the peoples of the world: materials of the International scientific conference. Ufa-Sibai, Institute of History, Language and Literature of the Ufa Scientific Center of the RAS Publ., 2010, pp. 153–156. (In Bashkir)
12. Some observations on the spoken language of the modern Kurgan Bashkirs (based on the text of the epic “Kuzyikurpyas and Mayankhyly”, recorded in 2016). In: Actual problems of dialectology of the languages of the peoples of Russia: proceedings of the XVII All-Russian scientific conference. Ufa, Institute of History, Language and Literature of the Ufa Scientific Center of the RAS Publ., 2017, pp. 299–302. (In Bashkir)
13. Atanova, L. P. About Bashkir epic tunes. In: Bashkir folk epic. Compilers A. S. Mirbadaleva, M. M. Sagitov, A. I. Kharisov. Moscow, Nauka Publ., 1977, pp. 493–494. (In Rus.)
14. Pukhov, I. V. Heroic epic of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia. Commonality, similarities, differences. In: Typology of the folk epic. Executive editor V. M. Gatsak. Moscow, Nauka Publ., 1975, pp. 12–63. (In Rus.)
15. Kuzyikurpyas, Mayankhyly. Recorded by B. Almetov on August 2, 1929 in the village Asyanovo of

Argayash canton from Ibatulla Dayanov. In: Scientific archive of the Ufa Federal Research Center of the RAS. F. 3. Op. 21/3. Pp. 30–34. (In Bashkir)

16. Kuzyikurpyas and Mayankhylu. Recorded by S. Galin in 1962 in the village Sabakly, Kunashaksky district, Chelyabinsk region from Dayanov Khibat, 85 years old. In: Scientific archive of the Ufa Federal Research Center of the RAS. F. 3. Op. 21/8. Pp. 26–31. (In Bashkir)

17. Sagitov, M. M., Baimov, B. S. Comments. In: Bashkir folk art. Vol. 4: Epic. Ufa, Kitap Publ., 1999, pp. 350–385. (In Bashkir)

18. Akhak Kula. Recorded by A. N. Kireev in 1960 in the village of Kutusovo, Orenburg region, from Rakhilya Telyakaeva (b. 1897) In: Scientific archive of the Ufa Federal Research Center of the RAS. F. 3. Op. 2. Doc. 3. Pp. 54–57. (In Bashkir)

19. Akhak Kula. Recorded by M. Yanbukhtina, a student of the Bashkir State University, in 1963 in the village of Kutusovo, Orenburg region, from Rakhilya Telyakaeva (b. 1897). In: Folklore Fund of the Cabinet of Bashkir Literature and Folklore of the Ufa University of Science and Technology. Materials of the 1963 expedition. Pp. 79–81. (In Bashkir)

20. Akhak Kula. Recorded by F. A. Nadrshina in 1960 in the village of Gabdrafikovo, Orenburg region, from Nazifa Baitimirova (b. 1900). In: Scientific archive of the Ufa Federal Research Center of the RAS. F. 3. Op. 2. Doc. 3. Pp. 66–70. (In Bashkir)

21. Akhak Kula. Recorded by S. A. Galin in 1960 in the village Gabdrafikovo, Orenburg region, from Nazifa Baitimirova (b. 1900). In: Scientific archive of the Ufa Federal Research Center of the RAS. F. 3. Op. 2. Doc. 3. Pp. 86–91. (In Bashkir)

*Qu Yongxian*

Chinese Academy of Social Sciences

**NARRATIVES AND RITUALS: THE INHERITANCE CONTEXT OF DAI EPICS**

**Abstract.** The Dai ethnic group in China boasts a rich tradition of poetry and folk narratives, often closely intertwined with folk ritual activities. Behind these folk events, there are usually the associated explanatory text. This paper is based on field research data collected from 2008 to 2016, including interviews with the local people, tracking folk events, and understanding narrative texts. Three cases were selected from the data to elaborate on the relationship between rituals and narratives. The first case is wedding, the pickled fish jars in the betrothal ceremony could be explained in the narrative poem “A-Luang Basom” and the ritual of Crossing-the-Bridge during weddings simulates the typical scene of a hero’s return and marriage as portrayed in the A-Luang story. The second case is funeral, where people often transcribe and recite the scripture “Ga Po” to express gratitude for the mother’s childbirth. The third case involves the dedication of narratives “Ya Huanhao” or “Bu Huanhao” in Buddhist temples, narrating the story of the struggle between the rice sprite and the Buddha. The ritual of summoning “Ya Huanhao” or “Bu Huanhao” reflects deep respect for the rice sprite. Through these analyses, it becomes evident that folk narratives serve as interpretations of folk rituals. Different rituals, in turn, provide the context for the practice and transmission of narratives. Narratives and rituals complement each other, reflecting the Dai people’s profound understanding of traditional poetry.

**Keywords:** Dai epic; Dai ethnic group; oral tradition; Theravada Buddhism; Buddhist scripture; narrative poetry; ritual activities; traditional narratives; A-Luang story; presentation.

**Acknowledgements:** This paper is a phased research result of the strategic advantage discipline “Chinese Epic Studies” at the Chinese Academy of Social Sciences.

**For citation:** Qu Yongxian. Narratives and rituals: the inheritance context of Dai epics. Epic studies. 2023, no. 4. Pp. 45–61. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-45-61.

*Юньсян Цюй*

Китайская академия социальных наук

**Нарративы и ритуалы: преемственность эпосов Дай**

**Аннотация.** Этническая группа дай в Китае может похвастаться богатой традицией поэзии и народных повествований, часто тесно переплетающихся с народной ритуальной деятельностью. За этими народными событиями обычно стоит сопутствующий пояснительный текст. Эта статья основана на данных полевых исследований, собранных с 2008 по 2016 гг., включая интервью с местными жителями, отслеживание народных событий и понимание повествовательных текстов. Из данных были выбраны три случая, чтобы уточнить взаимосвязь между ритуалами и повествованиями. Первый случай – свадьба, банки с маринованной рыбой на церемонии обручения можно объяснить в повествовательной поэме «А-Луанг Басом», а ритуал перехода через мост во время свадьбы имитирует типичную сцену возвращения героя и женитьбы, как это изображается в истории А-Луанга. Второй случай – похороны, где люди часто записывают и читают священное писание «Га По», чтобы выразить благодарность матери за рождение ребенка.

© Qu Y., 2023

© Цюй Ю., 2023

*QU YONGXIAN* – Doctor of Law, Associate Researcher, Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences (CASS), Beijing, China. ORCID: 0009-0003-5578-7912. E-mail: quyongxian@126.com

*ЦЮЙ ЮНЬСЯН* – доктор права, младший научный сотрудник, Институт этнической литературы Китайской академии социальных наук, Пекин, Китай. ORCID: 0009-0003-5578-7912. E-mail: quyongxian@126.com

Третий случай предполагает посвящение в буддийских храмах повествований «Я Хуанхао» или «Бу Хуанхао», повествующих историю борьбы духа риса с Буддой. Ритуал призыва «Я Хуанхао» или «Бу Хуанхао» отражает глубокое уважение к духу риса. Благодаря этому анализу становится очевидным, что народные повествования служат интерпретацией народных ритуалов. Различные ритуалы, в свою очередь, создают контекст для практики и передачи повествований. Повествования и ритуалы дополняют друг друга, отражая глубокое понимание традиционной поэзии народом дай.

**Ключевые слова:** эпос дай; этническая группа дай; устная традиция; Тхеравада-буддизм; буддийское писание; повествовательная поэзия; ритуальные действия; традиционные повествования; А-Луанг строй; презентация.

**Благодарности:** Данная статья представляет собой результат поэтапного исследования дисциплины стратегических преимуществ «Китайские эпические исследования» Китайской академии социальных наук.

**Для цитирования:** Цюй Юньсян. Нарративы и ритуалы: преемственность эпосов Дай. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 45–61. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-45-61.

### Introduction

The Dai ethnic group is one of the minorities in southwestern China, with an official population of 1.32 million in the 2020 census. Starting from the 1950s (around the establishment of the People's Republic of China), various cultural departments across China, with government funding, formed investigation teams to conduct surveys of folk literary works of ethnic minorities. Many Dai epics and narrative poems became known to the public through these efforts. Despite being a relatively small population, the Dai people have created hundreds of epics and narrative poems throughout their history, showcasing a remarkable and astonishing culture. Early collected materials gradually got published, some comprehensive works like “History of Dai Literature” (1995) and data-driven compilations like “The Story Collection of A-Luang” (1980) “Catalog of Ancient Dai Manuscripts in Dehong Prefecture Yunnan Province” (2002) and “The Complete Collection of Chinese Pattra-Leaf” (2006) were published, and some cross-cultural comparative research such as “On the Rice Cultivation Rituals and Rice Sprite Myths of Dai and Bulang People” (2000) and “Selected Translations of Thai Folktales” (2007) were also published. These early achievements serve as precious materials frequently cited in this paper.

The author has been conducting research on ethnic literature, particularly focusing on Dai epics, since 2008. Influenced by Western research methodologies, especially the Ethnopoetics, the Oral Formulaic Theory, and the Morphology of Folktale, the author has employed these methods multiple times to analyze Dai epic texts, the performers of the epics, the narrative performance and the inheritance context. This paper is one of the outcomes of these analyses.

This paper contains many first-hand materials from field investigations, draws on analyses from predecessors, and references relevant materials from Southeast Asia, so that the viewpoints presented in this paper have a certain representative. However, the majority of the data in the paper come from the Dai community in Dehong Prefecture, so there is a limitation in its geographical scope. Apart from Dehong, there are also significant Dai populations in places like Xishuangbanna Prefecture, Lincang City, and so on, each with its unique characteristics in poetry inheritance context. Especially in Xishuangbanna, the Dai Lue sub-group features professional singers called Zhanghap, who sing epics orally in various ceremonies, it is another way to inherit the epics.

The objective of this paper is to study the ways in which the Dai people inherit poetry traditions. The influence of Theravada Buddhism is crucial issue for the Dai as it brought writing system which is helpful to keep the poetry texts in written tradition. However, more importantly, this paper aims to understand how the Dai people narrate these poetry in their daily lives. Poetic texts are associated with various ritual activities, giving poetry functional and vibrant life.

The Dai society features various ritual activities, including significant life ceremonies such as weddings and funerals, regular festivals held in villages, irregular religion events. From these ritual

activities, three cases, namely wedding, funeral, and summoning ritual for rice sprite, have been selected for in-depth analysis of their ritual details and associated narratives. These cases are representative and persuasive in illustrating the poetry inheritance context.

## 1. The narratives in wedding custom

### 1.1. Betrothal presents and “A-Luang Basom”

The Dai ethnic group has a series of customs and rituals for weddings, including proposal, presenting betrothal gifts, welcoming the bride, and the wedding ceremony. Among the many gifts sent to the bride’s family, there are two jars of pickled sour fish which are quite unique. During my field works on the Dai region in Dehong in 2009, I attended a local wedding and found that there was indeed sour fish present. Through interviews with several local people, I learned that giving pickled sour fish as a gift at weddings is a traditional custom. Represented by the elderly Yin Zongde<sup>1</sup>, who is known as the leader reciter (known as Huolu in the Dai language), the Dai people believe that the tradition of presenting pickled fish at weddings is related to the narrative poem “A-Luang Basom”, which contains auspicious content and considers pickled fish as a lucky stuff for matchmaking. A-Luang is a heroic title for those who are full of blessings, luck, and courage, they are usually the reincarnations of Shakyamuni Buddha. In addition to weddings, the Dai people also copy and offer this scripture for other joyous events.

“A-Luang Basom” [ʔa<sup>33</sup>lɔŋ<sup>55</sup>pa<sup>33</sup>som<sup>31</sup>] means A-Luang who made sour fish. The versions circulating in different places may vary, but the content is generally similar, and the plot of “A-Luang Basom” is intricate and fascinating [1, p. 237–238]:

A-Luang was born into poverty, some fishermen often provided him with relief giving him some fish, of which he would eat half and save the rest. One day, a celestial being disguised as a ragged old man to test the goodness or evilness of human nature. Everyone rejected him, except for the kind A-Luang, who offered him a half fish. The celestial being instructed A-Luang to pickle the fish and sell it in other places through boat merchants. The pickled fish jar eventually reached a royal palace after 7 years’ unsold, where the queen, upon eating it, immediately regained her youth. In gratitude, she placed a ruby in the jar and sent it back to A-Luang. Misunderstanding the fish hadn’t been sold, A-Luang entrusted it to other merchants again, and it ended up in another palace after the second 7 years, where the king was choosing a suitor for the princess. Mistakenly believing the jar to be an engagement gift, the king opened the jar and discovered a dazzling ruby. After a serious divination, the king deemed it an auspicious match and decided to marry the princess to the owner of the ruby. Using magic, the princess, her warriors, a white elephant, and valuable treasures were shrunk and placed into an ivory, which was sent back to A-Luang. Unaware of the secret inside, A-Luang put the ivory outside his house. Every day, the princess emerged from the ivory and cooked for him, it wasn’t until A-Luang deliberately observed the situation that he discovered the secret. The princess explained everything, and they got married, living happily ever after.

It is necessary to make the story above clear, because from the story we can see that A-Luang’s good fortune originated from his pickled fish, which also served as the medium for his marriage to the princess. Knowing this story, it makes sense to see pickled fish as a gift at the wedding.

In another version, it is said that story happened in Meng Guoliya (the kingdom named Guoliya), and A-Luang has his name Gong Mana. He sold the pickled fish to a minister, whose wife became young again after eating it. She also gave some fish to the king and queen of Dagasuo, who also became younger. Other parts of the narrative have similar content [2, p. 513].

It is obvious that many names are loanwords from Pali language, as they are from Buddhist scriptures. However, “A-Luang Basom” contains many folk mythological stories, especially the story

<sup>1</sup> With the funding of the Chinese Academy of Social Sciences (2008), a field investigation was conducted in the Dehong Autonomous Prefecture in Yunnan Province. Audio Recording no. was 08013000. Title: Interview with Huolu Yin Zongde. Date: January 30, 2008. Location: a corner of the Bodhi Temple in Mangshi, Dehong Prefecture. Interview language is Dai, and translated by the author.

plot that the princess hidden in the ivory comes out to cook for him when he goes out to work, which belongs to the River Snail Maiden folktale type, while the narrative of the hero A-Luang's expedition to search for treasure conforms to the Magic Tale type<sup>2</sup>.

Did the custom of presenting pickled fish at weddings precede the story of "A-Luang Basom", or did the tradition of giving pickled fish come about after the narrative? To approach this question from a perspective of social and cultural history, the Dai people have been engaged in rice production for a long time and have a tradition of breeding and consuming fish. The Dong, Zhuang, and Dai ethnic groups are the same rice-growing peoples, all have a long history of using glutinous rice juice to pickle sour fish. They split open the fish belly, clean it, and stuff it with glutinous rice porridge, or cut the fish into chunks and marinate it with fermented glutinous rice wine before sealing it in a jar for more than a year to ferment. When the fish turns red and the bones become tender, it is ready to be consumed. In Dong ethnic areas, "whenever there is a spring festival or wedding, a gift of five or six pounds of pickled fish is considered a great gift. If an elderly person passes away, offering pickled sour fish that has been preserved for one or two decades is seen as a great act of filial piety. Pickled big carp or big grass fish is a delicacy for sacrifices" [3, p. 689]. The Dai people, who live in subtropical regions, are particularly fond of sour and spicy flavors. The taste of pickled sour fish not only helps to increase appetite but also ensures rich nutrition, making it a top choice for entertaining guests. Since Buddhism was only introduced to the Dai area, the Dong and Zhuang ethnic areas, have not been influenced by Theravada Buddhism. It can be said that the traditional customs of pickling sour fish and using it as a wedding gift have existed for longtime, after the spread of Theravada Buddhism, it was merged with A-Luang narrative which is considered derived from the Jataka Tales.

### **1.2. The crossing-the-bridge ritual and the A-Luang narative**

Dai ethnic people unconsciously simulate the scenes of folk narratives in their ritual life, hoping to achieve the similar result of those in storytelling. In Dehong Prefecture, the Crossing-the-bridge ritual is usually held during a wedding ceremony, which is called [tai<sup>11</sup>xo<sup>35</sup>] in Dai language. This ritual can be held on an auspicious day before, on the very day of wedding, or after the wedding. Some couples even need to make up for this ritual when they come back from other foreign or distant place after getting married and having children, which clearly demonstrates the importance of this ritual.

The Crossing-the-bridge ritual is somehow related to the Buddhism narrative, especially of A-Luang theme. In general, A-Luang is the reincarnation of the Buddha, also is a folk hero who embodies good fortune. Kinds of A-Luang narratives usually transmit in the form of Buddhist scriptures and are recited during Buddhist activities. Meanwhile, various A-Luang stories are popular among the Dai communities. These A-Luang narratives usually contain a series of motifs, including challenge, expedition, battle, return, and marriage. A-Luang triumphantly returns and marries with one princess is one of the typical scenes. Taking the "Head-only A-Luang" for example as follows [4, p. 23]:

When A-Luang Gong Mana was born, he only had a head without body. He earned his life by herding for the landlord, looking after the cattle and horses, which multiplied quickly. Once, he joined a sea voyage with the landlord, tasked with guarding the bow of the ship. The large vessel obeyed him like cattle and horse, sailing steadily forward. One day, he saw the Naga King and his daughters sunbathing on the beach, while a large roc bird swooped down, trying to seize the Naga King. Gong Mana roared immediately to scare away the roc bird and rescue the Naga King. In gratitude, the Naga King gifted him a precious pearl. Upon returning from the oversee journey, Gong Mana had grown into an adult. He dreams of heavenly gods who informed him of his destined marriage to the seventh princess. However, when he proposed marriage, the king presented several challenges: within 7 days, he had to pave a road with silver, build a bridge with gold, decorate the path with jade banana leaves and green jade sugarcane, hang silks as decorations, and arrange a drum and dance troupes to welcome the bride. Gong Mana sought the help

---

<sup>2</sup> Magic Tale type is defined by Vladimir Propp. As we know, he analyzed 100 Russian folktales mostly falling into categories 300–749 of the Aarne-Thompson classification and derived narrative rules for analyzing such stories. He proposed two sets of analytical methods: 31 functions of dramatics personae and character action spheres.



of the heavenly gods, and 500 divine craftsmen were sent by the gods to help swiftly fulfilling all these tasks, and Gong Mana successfully married the princess. On the wedding day, the heavenly gods, the roc bird, and the Naga King transformed into human form and presented precious gifts. There were young men played drums, and maidens danced. On their wedding night, the only-head A-Luang Gong Mana grew evenly hands and feet, transforming into a handsome young human.

As a member of the Dai ethnic group, I grew up in a Dai village and witnessed several Crossing-the-bridge ceremony during weddings. The structure of the so called “bridge” is roughly like this:

Dig a shallow pit on the roadside or alleyway and embed a new wooden board into it. This wooden board is specially cut from the mountain and symbolizes auspiciousness and holiness. Two wooden strips are placed on both sides of the board, which are referred to as the “bridge”. The surface of the “bridge” is covered with a hand-woven cotton cloth about 3 meters long, on which many candies and CNY (Chinese yuan) bills are scattered. Several colorful silk threads are tied to both ends, which symbolizes “colored silk”. Miniature bamboo fences are inserted on both sides of the “bridge”, and fresh green sugar cane and banana tree trunks of various colors of paper-cut flags are planted at both ends of the “bridge”. Red and white threads are wrapped around the sugar cane and banana leaves.

There are approximately 2 parties involved in the Crossing-the-bridge ritual. On one end of the “bridge”, there is a mat laid out, and the newlyweds kneel on it with their hands together in the shape of a ladle while prostrating themselves on the mat. In front of them, a black square cloth is spread out. The chanting process lasts for about half an hour, during which time the newlyweds remain in the kneeling position, while two aunts hold umbrellas on either side of the couple. On the other end of the “bridge” was a square table, on which were placed rice, candies, cooked meat, rice wine, bananas, candles, firecrackers, and a large bowl of rice mixed with minced meat. Behind the table was a mat for the monks to sit and chant. Since there were few monks in the Dehong, a Huolu (the leader chanter) replaced the monk. The Huolu held a small round bamboo table, on which were popcorn, small flowers, and CNY bills. Next to the chanter were the assistant in charge of striking a bronze bell. All the participators squatting behind them listening devoutly with hands clasped together. As Huolu finished a chant section, his assistant strikes the bell once, and others echoed “satu... satu...”.

As the chanting is finished, people begin crossing the bridge one by one. The leader chanter Huolu stood up and walked from the end of the “bridge” to the other, orally recited blessing words, handed some candies and CNY bills to the newlyweds. He completed his crossing the bridge, giving gifts and blessing. Other people followed suit, starting with male elders and then female elders. Only the elderly relatives were eligible to practise the ritual. After that, the two aunties who held the umbrella on the side would slowly roll up the woven cloth with people’s footprint, candy, money that sprinkled on the cloth. They were ultimately gathered and wrapped into the black square scarf, creating a bundle that the newlyweds would carry back to their own room. These gifts wrapped in the black scarf represents people’s precious blessings for the newlyweds.

Based on the story of “Head-only A-Luang”, it is not difficult to see that Crossing-the-bridge ritual simulates the scene of A-Luang’s marriage in the narrative. when A-Luang proposed to the princess, the king presented him several challenges: to build a bridge with gold, to pave the road with silver, decorate them with jade bananas and green jade sugarcane, to welcome the bride with drum and dance. While in a real wedding, the purified wood board selected from the forest formed the “golden bridge”, the woven cloth with scattered candies, CNY bills and silk threads formed the “silver road”, both sides of the bridge were inserted green sugarcane and banana stems, similar to the emerald and green jade mentioned in “Head-only A-Luang”. In the story, during the wedding of A-Luang, the heavenly gods, the roc bird, and the Naga king all transformed into human shapes to present precious gifts. While in the real wedding when people crossing the bridge, the elders lined up and walked from one end of the bridge to the other, presenting the newlyweds with gifts.

In short, the Crossing-the-bridge ritual imitates the scene of A-Luang's triumphant return and marry the princess after overcoming difficult challenges, imbuing real-life weddings with auspicious symbolism and reflecting people's good wishes for the newlyweds' married life.

Through the analysis above, the Dai people unconsciously perform folk narrative in traditional ceremonies, and the narrative has become an integral part of their real life. "Through the ritual, the world of existence and the world of imagination are merged into one world through a set of symbolic forms, and they constitute the spiritual significance of a nation" [5, p. 91].

## **2. The narratives in funeral custom**

There are two types of funeral practices in the Dai ethnic group, each with different belief and corresponding narratives. If the deceased was a Buddhist fellow before his death, a Wu Dala [wu<sup>55</sup>ta:<sup>55</sup>la:<sup>55</sup>] (means Buddhist way) ceremony should be held. If the deceased had never been Buddhist, the Wu Yamo [wu<sup>55</sup>ja:<sup>33</sup>mot<sup>53</sup>] (means traditional religion way) ceremony is the preferred option. It is believed that if the deceased had been once Buddhist follower and had performed some "Lu" [lu<sup>11</sup>] (accumulation of merit) during his lifetime, he would enjoy the rewards of his "Lu" after death. Just as people save for the future while alive, they also prepare for their afterlife by practise "Lu". Conversely, if the deceased had not performed any "Lu", people believe that he cannot ascend to the Buddhist Pure Land, so that it is better to choose the primitive way funeral.

There are some Buddhist scriptures that involved in funeral ceremony, these scriptures are called as "lik" [lik<sup>53</sup>] or "tham" [tham<sup>55</sup>], and are written in traditional Dai script, most of them conform to the Dai poetry rhythm, although the content consists of Buddhist narratives.

### **2.1. Copying and reciting the "Ga Po" for the deceased**

During the summer retreat period in Theravada Buddhism, people will copy and recite scriptures with specific themes for the deceased, then people gather in the temple, complete kinds of rituals, and listen to Huolu the chanting of these newly copied scriptures. Among them, the scripture "Ga Po" (means white crow) is widely spread, another version "Hai Ga Ham" (means the Eggs of golden crow), it is about the origin of A-Luang, with the theme of the most common and touching gratitude for mother in the world.

In fact, the narrative "Ga Po" is also widely circulated in Southeast Asia among the ethnic groups who hold Theravada Buddhist culture. People often copy and recite this scripture for their mothers and light a special "Pati Dingga" (crow's foot shape) lamp in public places, all of which are related to the narrative "Ga Po".

Regarding "Ga Po", Ga means crow and Po means white, which is considered a sacred color in Buddhism, so that "Ga Po" can be understood as white and sacred crow. While another version "Hai Ga Ham", Hai means egg, Ga means crow, and Ham means golden and shining, also implying a sense of sanctity. So, "Hai Ga Ham" can be understood as these eggs of the golden crow. Whether it is white crow or golden crow, both emphasize its sacred image. Although the different versions circulated in various regions the content is generally the same as following in short [6, p. 405–406]:

In the primeval forest, there was a large banyan tree with a crow's nest on it. Inside the nest were five eggs emitting the radiant gleam of gemstones. One day, a fierce storm blew the bird eggs off the tree, and each of the five eggs fell into a different place. The first egg landed in the chicken kingdom, hatched by a hen the egg was born a person. He was named Zhua Gasha, the reincarnation of the first Buddha. The second egg fell into the buffaloes' kingdom, hatched by a cow the egg was born a person, he was named Gula Gong, was the reincarnation of the second Buddha. The third egg fell into the Naga kingdom, hatched by the Naga and was born a person, his name was Gasa Ba, was the reincarnation of the third Buddha. The fourth egg fell into a river, picked up by an elephant, and he became the fourth Buddha, namely the present Buddha Gautama. The last fifth egg fell into the garden of a human kingdom, and he would be born the future Buddha Arimittaya.

The variations in different versions mainly regarding the foster mothers. For instance, in the version from Thailand the eggs were picked up and nurtured by hen, cow, Naga, woman, and lioness [7].

In another version of Dehong, the foster mothers were hen, cow, Naga, Mi Zhang, and king. From a phonetic perspective, the third one named MiZhang can be translated literally as either a female who is the mother of Zhang or a female elephant, because their pronounce is the same, which also makes sense as elephants often play in the river.

It is believed that “Ga Po” or “Hai Ga Ham” are the product of the integration of ancient Dai mythology and Buddhist narrative. The belief in the successive births of five Buddhas comes from the Buddhist scripture “Sita” [7]:

When the five of them were around 10 years old, they each asked their foster mothers about their origins. Their foster mothers explained that they were hatched from eggs that were found and brought back, and they did not know who their birth mothers were. The five boys farewell to their foster mothers and went to the forest for embarking on a monastic life.

According to the Dai tradition, every ten-years old boy should enter a temple to be a novice monk. In Xishuangbanna Prefecture, people would invite the folk singer Zhanghap to sing the “Ga Po” for the ordination ceremony. The narrative above continues as following:

The five boys had diligent spiritual practice, and their actions moved the bird mother in the heavenly palace who served as the Brahma Heaven. She then descended and told them that she was their biological mother [7]. When she returned to heaven, she left a crow’s foot lamps for them. They devoted themselves to their spiritual practices and worshiped the lamps with great reverence.

This is why Dai people today light the crow’s foot shaped lamp while they recite the scripture “Ga Po”. It is said that “if anyone wants to attain blessings and merits, no matter how far the journey, as long as they continuously pray in their heart, or copy Buddhist scripture ‘Ga Po’, preserve worshiping and offering, or narrate the story of this scripture to adults or children, all of the above acts will generate immeasurable merits, as if seeing the five Buddhas. By worshiping and offering at the footsteps of the crow, it will guide everyone to reach the ultimate Nirvana” [8, p. 379]. It is the belief that drive people continuously to transcribe and recite this Buddhist scripture, and so that there are so many handwritten copies of “Ga Po” in Buddhist temples.

## 2.2. The Buddhist scriptures during funeral ceremony

Dai people who reside adjacent to Southeast Asia have been influenced by Theravada Buddhism, and their traditional funeral customs has also undergone corresponding changes. It is common to recite Buddhist scriptures, such as “Song Da” (exorcism scripture), “Da Xiaoji” (filial piety scripture), “Pi Ji” (deliverance scripture) and other scriptures during funeral ceremony, people believe that these Buddhist scriptures have some certain sacred function, so reciting it is a kind of interpretation of their stories and plots, with the hope of obtaining the same blessings.

In 2008, when I went to Dehong Prefecture for a field work with my supervisor Dr. Yin Hubin, we recorded a Wu Dala (Buddhist way) funeral ceremony<sup>3</sup> of an elderly woman who had passed away in her 86 years old. Because she had already made merits to Buddha during her lifetime, conditions for holding a Buddhist way funeral was already in place. Her family invited a Huolu to preside over the ceremony and chant several scriptures.

The coffin was placed in the center of the main hall, a mini Buddhist altar had already been set up in front of the coffin, it is necessary to describe as following:

<sup>3</sup> With the funding of the Chinese Academy of Social Sciences (2008), a field investigation was conducted in the Dehong Autonomous Prefecture in Yunnan Province. Video title: Wu Dala (Buddhist-style) funeral. Camera model: Sony, model no: DCR-TRV900. Video tape model: SONY Mini DV Digital. Video cassette duration: 60 minutes. Video record date: February 20, 2008. Location: Man Xiangpa Village, Mangzhang Town, Yingjiang County, Dehong Prefecture. Record by: Dr. Yin Hubin (male, 1960–2020).

A small fence made of bamboo was woven around the left, right, and back of a square table, with only an opening in the front. Paper flowers and colored flags were inserted into the bamboo fence. On both sides of the table were planted sugarcane and banana stalks, and the purple lanterns hung above them. In the center of the table was an arms bowl, a cassock, and a wish-full tree. Eight little bowls were arranged in front of them, each filled with candies and cooked meat. Red candles were lit next to these bowls. A long wooden stool was placed in front of the table, with several small sand pagodas piled on it. A candle was lit next to each pagoda, and four small bowls of sugar were placed nearby.

People set up the mini Buddhist altar in front of the mourning hall to get a purified and sacred space, which indicates the Buddha was already present, so that the Buddhist way funeral is reasonable and compliant. Huolu would chant scripture in front of the temporary Buddhist altar and performed the dripping-water ritual for the deceased. Some of his chant were verbal expressions, and some were written in scripture.

On the first night of the funeral, Huolu should orally recited “Gao Matham”, it was to inform the deceased that her family was holding a funeral ceremony for her liberation; then Huolu recited “Bang Pala”, it was to invite Buddha to be present. The next morning, he intermittently chanted several other scriptures, such as “Tham Lidang”, “Songda”, “Da Xiaoji”, etc. Many people who attend the funeral are Buddhism followers, and they would sit and listen behind the Huolu with their hands folded, praying together for the deceased.

These scriptures chanted at the funeral ceremony are mainly about the theme of Buddhist thought, such as the cycle of life and death, the cause and effect, filial piety, etc. All these manuscripts presented were new copies that family asked someone to hand write, some of which would be burned after the funeral, and some were sent to the temple for later worship and recite again. This is why almost every temple has many copies of these scriptures, people always copy them for the passed members. Reciting these Buddhist scriptures during funeral ceremonies also serve a certain educational function. For example, the scripture “Tham Lidang” which was to guide the soul of the deceased to reach heaven, its content goes as follows:

Mengpi (means the world of the deceased) and Menggun (the human world) are interchanging with each other, life and death interchange endlessly. People usually undergo multiple reincarnations and births. Sometimes they may have good death, while other times they may die in pain, some may die in wild mountains, some may drown in water, some may be eaten by tigers, leopards, jackals, and wolves in the forest, some may die from snake bites, some may die from swords and guns, and so on. Therefore, it is important to listen to the teachings from elders and parents. Don't do evil things, don't break the law, don't harm others, don't do things that are inconsistent with etiquette and morality and that are inconsistent with Buddhist rituals. Whatever who you are, you should live and work in peace, respect the elderly and love the young. After death, one should rest in peace and his soul would attain liberation [2, p. 638].

Another scripture “Songda” is usually recited to wash away the sins of the deceased. The story mainly about the “The kindness of parents in raising and teaching their children is very important, so that people should not forget this gratitude” [2, p. 622]. During my field work, I often find some text of “Songda”, and one tells a story as following:

There once was a wealthy man who had two daughters during his lifetime, they were very filial and kind, and often practiced charity and did offerings to the temple. However, after their father passed away, he often reappeared in their dreams to complain that he had not received any offerings in the underworld, as result he was suffering of various torment no matter the daughters had did so much offerings or burnt so many gold or silver ingots (made of gold and silver foil). Why their father still had not received these offerings underworld? They had consulted a monk and find the answer that their father had destroyed many swallow nests during his lifetime, had quarreled with family over trivial matters, and had even stolen treasures from a friend during a business deal. Due to various sins, he was now suffering underworld. In order to wash away his sins and obtain soul liberation, it is needed to transcribe a copy of the text “Songda”, and only then would he be able to enter the Meng Liban (Pure Land) [9, p. 121].







### 3.1. The narratives in Buddhist activities

The Dai people refer to various festive activities as Boi. For example, Boi Pala is a celebration for welcoming a new Buddha statue, Boi Dunhong is a celebration for planting a Bodhi banyan tree, and so on. People usually write a corresponding text to record the ceremony, which can be understood as a merit record, people call it as “Lik Ran”, Lik means scripture, and Ran means drop water, which means record of meritorious deeds complete. Every “Lik Ran” records the detailed process of each event, including the time, place, participants, the background of the host, and so on. For example, the Lang’s family once held a Boi Dunhong in August 1997, and they had asked Jin Dading<sup>6</sup>, who was good at writing, to write a related “Lik Ran”, which has been preserved to now. Another case, in February 2008, the Xiangpa village of Mangzhang Town held a Boi Pala to welcome a new Buddha statue, they also had asked Shaobu Maiying to write a related “Lik Ran” for this ritual, and the text have been kept in the temple.

Every “Lik Ran” differ in its length and complexity depend on the scale of the ceremony and the writing skill of the author himself. However, these “Lik Ran” has specific textual patterns and narrative paradigms, presenting a formula characteristic. If one family host a ceremony, the corresponding “Lik Ran” usually firstly describes the social background, secondary introduce the host family’s situation, thirdly provides a detailed description of the ceremony process, the final section is blessings for the host.

Taking the Boi Dunhong ceremony performed by the Lang’s family for example, the corresponding “Lik Ran” includes four aspects: first, it describes the society development in Zhanxi town during the past few decades, contrasting the past poor time with the current better life, and describing the common phenomenon of people converting to Buddhism nowadays. Second, it describes the Lang’s family history migrating from the northern region. Thirdly it explains the purpose and process of the ceremony, focusing on various of preparations. The final content offer blessing for the family.

If the host of one ceremony is one single village or even a large community composed of several villages, the corresponding “Lik Ran” also has a similar textual structure. It would firstly describe the main social background, secondly introduces the situation of the village or community, thirdly introduce the entire process of the ceremony, and at the end give best wishes for all of the residents and livestock in the entire village.

Taking the “Lik Ran” of the Xiangpa Village as an example, which is a welcoming ceremony of a new Buddha statue. The text “Lik Ran” has totally 22 pages (printed in folio-sized xuan-paper, with 18 lines per page), its content also includes four parts: first, the Background of the local Buddhism, that is, the prosperity of Buddhism in the Dai area; second, a simple introduction of the local history and society situation; and third, some blessings words, wishing the residents to live in healthy, to enjoy peaceful lives, to have good harvest. At the last page of the text, there are information of creation time and the author: in the Buddhist year of 2551 (February 14, 2008 in the Gregorian calendar), and the writer is Shaobu Maiying.

Besides the structural form, there is also certain formulaic in content. For example, while people practise the Dripping-water ritual, they would recite the corresponding song which is called “Ham Lik Ran” (means the song for dropping water). When one writer composes a “Lik Ran”, he probably directly absorbs and transcribes the entire “Ham Lik Ran” into this text.

The “Lik Ran” is always written in the form of poetry, and sung or recited in certain melody. “Lik Ran” can be considered as a personal work of folk writer, and judging from its content and form, “Lik Ran” can be considered as a type of “oral tradition-oriented” written poetry, which is an established text with oral tradition sources and oral poetry features, whose textual attributes must be determined

---

<sup>6</sup> Jin Dading, male, lived in Zhanxi Town, passed away in 2005. He was a writer and his poetry were once published in magazine *Yong Ham* (in Dai language). With the funding of the Chinese Academy of Social Sciences (2008), a field investigation was conducted in the Dehong Autonomous Prefecture in Yunnan Province. Based on these interviews with the villagers, during his lifetime he had created many “Lik Ran”, and he was a Huolu too, he recited the corresponding “Lik Ran” in various rituals.





among Dai communities in Xishuangbanna Prefecture, people call her Lang Tuolani. According to the narrative, the Buddha and the heavenly god Hunsong were fighting for the throne in the human world. The Buddha said “this is my throne, I sit here every day and recite scripture for human”. However, Hunsong also clarified that “this is my territory, I have governed the world since ancient time” and they argued endlessly. Because the Buddha always practise the Dripping-water ritual, and Lang Muli record for him. When the Buddha stamped on the ground three times, then Lang Muli appeared in front of them she pulled her long hair and the water flowed out continuously like a river. She said, “this is the water dripped by the Buddha, his immeasurable merit has accumulated into a river, so this should be the Buddha’s throne”<sup>7</sup>. Therefore, Dai people always practise the Dripping-water ritual after various activities, it can be seen as a simulation and interpretation of this narrative.

In the history of the Dai ethnic group, there have been various ceremonies, ranging from small-scale ones held by family to large-scale ones held by community or even entire Meng<sup>8</sup>. As a result, countless corresponding “Lìk Ràn” have been created, most of which are kept in temples. These texts contain both Buddhist narrative and local folk narrative, in the Dai poetic form. From the analysis, it can be inferred that this is one of the avenues through which Dai ethnic literati create poetry, representing a way in which Dai poetry is born. It can be said that traditional activities are the context for narrative, and serve as the foundation for the emergence and survival of Dai poetry.

### **3.2. The sacrifice of rice sprite and the related narrative**

The Dai people have a strong tradition of ancestor worship and the belief in the spirituality of all things, and almost every village worship their own ancestor deities regularly during the planting or harvesting seasons, which are called Ling Sheman (worship the village deities) and Ling Shemeng (worship the Meng deities). Meanwhile the Dai people’s belief in the spirituality of all things is also extensive, with a particular emphasis on the rice spirit. The purpose of these worshipping is to ask all of these deities (sprite) to bless the good harvest and the prosperity.

As known to all, the worship of the rice sprite belongs to the category of primitive belief, the Buddhism and primitive religions generally are in competitive relationship, however, in the Dai region, Theravada Buddhism does not exclude the worship of the rice spirit. There is a narrative “Ya Huanhao” that could explain this phenomenon.

Ya Huanhao is the goddess of rice deity (sprite), Ya means grandmother, and Huanhao is the rice sprite. The narrative “Ya Huanhao” has been recorded in the Buddhist scripture form, and people often recite this texts in temple during some rituals. Different versions of the texts are circulated in various places, but the content is mainly similar. For example, the version “Ya Huanhao” circulated in Xishuangbanna Prefecture tells as following:

All beings in the three realms bow and respect to the Buddha, except for an old goddess who refused to bow down or kowtow, and even refused to bend her waist. She stood in front of the Buddha and all other heavenly deities with her head held high, with a proud and angry gaze at them. One heavenly deity scolded her, “Who are you, old woman? How dare you behave so insolently in front of us? Kneel down and confess your sins!”. She replied “I am the rice goddess in the world, you could call me Ya Huanhao. Without rice, both human being and animal cannot survive. The human ancestor long ago declared that rice spirit is supreme, sacred, and come first avant everything else. Since I am the rice goddess, of course I cannot bow down to you” [12, p. 127].

<sup>7</sup> With the funding of the Chinese Academy of Social Sciences (2008), a field investigation was conducted in the Dehong Autonomous Prefecture in Yunnan Province. Title: Interview with the nun Gong Yulan (female, 58 years old). Location: Duogu village temple, Jiucheng Town, Yingjiang County. Date: February 1, 2008.

<sup>8</sup> Meng is a geographical concept and an administrative concept, with a smaller scale referring to a locality and a larger scale referring to a kingdom. For example, Mengzhanxi means the Zhanxi town nowadays, but Meng Guozhanbi was an ancient Dai Kingdom.

Because she couldn't argue with the Buddha successfully, Ya Huanhao left in anger and hid in a place called Menglong Bagan<sup>9</sup>, which was said to be a dark world beyond the Earth without any light. After Ya Huanhao left, all of grain crops couldn't grow anymore, and all living beings suffered from famine. People went to the Buddha complaining day and night, so that he had to admit that Ya Huanhao was more important for everything, so he decided to personally go to the dark world to welcome Ya Huanhao back. Only after Ya Huanhao returned did grain crops in the world grow again and bear fruit.

The similar version in Dehong Prefecture is called "Bu Huanhao" which means literally the grandpa rice spirit. The text "Bu Huanhao" is relatively short, consisting of only 16 sheets of xuan-paper, written on both sides, with totally 32 pages [13]. The storytelling is very similar to that of "Ya Huanhao", but the gender of the rice sprite is changed to male, which may reflect a social phenomenon, namely, in the Dehong Dai community, males have achieved a higher social status. There is a short song called "Hamlu Bu Huanhao", its content is roughly as follows:

People hold small bamboo trays with both hands respectfully, they bow their heads and offer sacrifices to the rice sprite Bu Huanhao. He brought all of grain seeds that provide sustenance for humans and animals in the world, and he is the most important one on the world. So that we should offer sacrifice to Bu Huanhao, please enjoy these offerings, and then bless us with health and peace, prevent any disasters, make the world free of pain [2, p. 65].

There is an inter-textual relationship between the narratives about rice sprite and the rituals on rice agriculture. For instance, in Lianghe County of Dehong Prefecture, while practising the summoning ritual for rice sprite, people usually carry a bamboo basket containing 3 bundles of thatch, 3 stones, and 3 blocks of soil. The host would call out the name of Bu-Huanhao or Ya-Huanhao on the way back home from field or riverside<sup>20</sup>. According to the narrative, the rice sprite left for the dark world, and later Buddha personally went to find her back, but she refused and gave three ladles of rice seeds, the Buddha wrapped the seeds in his kasaya. On his way back, he heard the sound of flowing water in a cave, as he was so thirsty that he put the kasaya on the ground and went to look for the water source. He found all rice seeds had flown away when he came back, because in ancient times, rice had little wings. Some rice seeds flew into the grass, some flew into the forest, and some drilled into the water. Therefore, the ritual performer prepares some props in the basket: 3 bundles of thatch are used to call back the rice sprite which was hidden in the grass, the 3 stones can help the rice sprite climbing up from the bottom of water, and the 3 clods of earth can summon the rice sprite which was hidden in the soil.

Besides, the narrative of the rice seeds blending into the grass, flying into the woods, and diving into the water also reflects the phenomenons of rice losing or damaging in the process of planting and processing. For example, when farmer weed, they may accidentally pull out some rice seedlings; some rice grains may fall on the ground during harvesting, and some rice may be crushed during threshing; some rice may be spilled while cooking, and it is also common for the bottom of the pot to burn. By understanding the narratives of the rice spirit "Ya Huanhao" or "Bu Huanhao", we can better grasp the significance of the summoning ritual.

The narrative about the struggle between rice sprite and the Buddha undoubtedly reflects the conflict between Buddhism and the local belief. The local belief especially worship of the rice sprite which was closely related to the livelihood of human being, so that the Buddhism had to compromise and make some concessions. The Dai intellectual not only created text such as "Ya Huanhao" or "Bu Huanhao", but also recorded and recite these narratives in Buddhist place. According to the scripture,

<sup>9</sup> Menglong refers to a large place, and Bagan refers to dark mountain. Menglong Bagan can be understood as a large place located in dark mountain.

<sup>20</sup> With the funding of the Chinese Academy of Social Sciences (2016), a field investigation was conducted in the Dehong Autonomous Prefecture in Yunnan Province. Audio recording title: Interview with a farmer Qian Youliang, male (he was 68 years old then). Location: Luogang village, Mangdong Town, Lianghe County, Dehong Prefecture. Date: October 9, 2016.

when the Buddha came back from the dark world, “the sentient beings gathered at the Golden Buddha Temple, noisy and crowded, all celebrating the Buddha’s return with the grain seeds. Everyone wanted to listen to the Buddha’s chanting, and they listened attentively as the Buddha narrated the story, the Buddha distributed the grain seeds to the sentient beings. Since then, people have been spreading the story of the Buddha bringing back the grain seeds to the human world”. According to the Dai folklore in Dehong, the heavenly god set a rule for the sentient beings: “If there are delicious foods, you should offer to the Buddha, and then the Ya Huanhao (or Bu Huanhao) should be invited to enjoy the offerings in the temple as the same” [13, p. 202]. This is a direct manifestation of the compromise made by Buddhism towards the traditional belief.

### **Conclusion**

Based on the analysis in the article, the folk narratives of the Dai people are closely related to traditional activities. Not only the ones handed down through generations, but also the newly created “Lik Ran”, are mainly recited during various rituals, they have certain function. People expect to achieve good visions by retelling these narratives or simulating the plots of the narratives. “For the people who hold primitive thinking, mythology and ritual form a unity. Ritual activity is performed in a dramatic form, echoing the related mythical narrative. Priest recite narrative in poetic form, which is essentially a performative act with ritualistic qualities” [14, p. 98]. In brief, narrative interpret ritual, while ritual embody narrative. Narrative and ritual complement each other, reflecting the Dai people’s profound understanding of traditional culture.

However, narrative and ritual do not always coexist simultaneously, but in somehow disjointed state. Some time, the narrative has been passed down without corresponding ritual, and vice versa, where traditional ritual persists, but the associated narrative has vanished or transformed into cultural context (background knowledge) or cognitive context (mental cognition) [15, p. 7]. Narrative help people understand ritual, and ritual serve as the context for the transmission of narrative.

In the case of the Dai ethnic group, whether Buddhist narratives or local narratives, they predominantly exist in the form of Dai poetry. They take both oral and written forms, and during ceremonies, people sing these poems or recite the corresponding texts. As shown in this article, Dai narrative poetry sustain folk activities and traditional custom, while folk ritual, in turn, enable these poetry to be performed, transmitted, and developed.

### **Literature**

1. Ethnic Affairs Committee of Xishuangbanna Dai Autonomous Prefecture. Brief History of Dai Literature. Kunming, Yunnan Nationalities Publ. House, 1988, 490 p. (In Chinese)
2. Yin Shaoting, et al. Catalog of Ancient Dai scriptures in Dehong Prefecture Yunnan Province. Kunming, Yunnan Nationalities Publ. House, 2002, 881 p. (In Chinese and Dai)
3. Tiemuer Dawamat. Dictionary of Chinese Ethnic Cultures: Southwest China Volume. Beijing, Nationalities Publ. House, 1998, 786 p. (In Chinese)
4. Institute of Yunnan Minority Literature Research, Chinese Academy of Social Sciences, et al. The Story Collection of A-Luang. In: Collection of Yunnan Minority Literature Materials. 1980, iss. 7, Internal document, pp. 23–35. (In Chinese)
5. Gong Haoqin. Order of Objects. Beijing, Cultural and Art Publ. House, 2021, 269 p. (In Chinese)
6. Ai Feng, Wang Song, Dao Baoyao. History of Dai Literature. Kunming, Yunnan Nationalities Publ. House, 1995, 831 p. (In Chinese)
7. Dao Chenghua. Selected translations of Thai folktales. Beijing, Nationalities Publ. House, 2007, 428 p. (In Chinese)
8. Editorial Committee of the Complete collection of Chinese Pattra-Leaf scriptures. The Complete Collection of Chinese Pattra-Leaf scriptures: Vol. 3. Beijing, People’s Publ. House, 2006, 393 p. (In Chinese)
9. Qu Yongxian. In Search of Dai Poetry: Poetry in the villages of Dehong Dai Ceremony. Kunming, Yunnan Nationalities Publ. House, 2016, 220 p. (In Chinese)

10. Chao Gejin. Poetics of oral epic: A study of syntactic patterns in Rangpileh's Jiangger. Nanning, Guangxi People's Publ. House, 2000, 328 p. (In Chinese)
11. Zhan Qi-yi. Yangpu Li Ce Poetry Collection: Selected papers on Chinese language and literature from Kunming University. Kunming, Yunnan University Press, 2017, 189 p. (In Chinese)
12. Huba Meng. On Dai Poetry. Translated by Yan Wenbian. Kunming, China Folk Literature and Art Publ. House, 1981, 130 p. (In Chinese)
13. Hu Yuefang. "Gu Hun" and Dai Ethnic Religious Beliefs. In: Research on Ethnic Ancient Books. Vol. 1. Beijing, China Social Sciences Press, 2012, pp. 200–217. (In Chinese)
14. Wang Guoxiang. On Dai and Bulang Rice Cultivation Rituals and Rice Mythology. *Journal of Central University for Nationalities (Philosophy and Social Sciences Edition)*. 2000, no. 6, pp. 97–103. (In Chinese)
15. Wu Xiaodong. Mythology, storytelling, and ritual: An investigation of Pai-Shao Miao villages. Beijing, Study Press, 2020, 394 p. (In Chinese)

### Литература

1. Комитет по этническим делам автономной префектуры Сишунбаньна Дай. Краткая история литературы дай. – Куньмин : Изд-во национальностей Юньнань, 1988. – 490 с. (На китайском яз.)
2. Каталог древних писаний дай в префектуре Дехун провинции Юньнань / Инь Шаотин и др. – Куньмин : Изд-во национальностей Юньнань, 2002. – 881 с. (На китайском и дай яз.)
3. Темуэр Давамаг. Словарь этнических культур Китая. Том Юго-Западного Китая. – Пекин : Изд-во национальностей, 1998. – 786 с. (На китайском яз.)
4. Институт исследований литературы национальных меньшинств Юньнани Китайской академии общественных наук и др. Сборник рассказов А-Луан // Сборник материалов по литературе национальных меньшинств Юньнани. – 1980. – Вып. 7. – С. 23–35. (На китайском яз.)
5. Гун Хаоцин. Порядок вещей. – Пекин : Изд-во культуры и искусства, 2021. – 269 с. (На китайском яз.)
6. Ай Фэн, Ван Сун, Дао Баояо. История литературы дай. – Куньмин : Изд-во национальностей Юньнань, 1995. – 831 с. (На китайском яз.)
7. Дао Чэнхуа. Избранные переводы тайских народных сказок. – Пекин : Изд-во национальностей, 2007. – 428 с. (На китайском яз.)
8. Полное собрание китайских священных писаний. Т. 3 / Редакционный комитет Полного собрания китайских писаний Паттра-Ли. – Пекин : Народное изд-во, 2006. – 393 с. (На китайском яз.)
9. Цюй Юнсянь. В поисках поэзии дай: Поэзия в деревнях Дэхун Дайской церемонии. – Куньмин : Изд-во национальностей Юньнань, 2016. – 220 с. (На китайском яз.)
10. Чао Гежин. Поэтика устного эпоса: Исследование синтаксических закономерностей в «Цзяньгэр» Рангпилеха. – Наньнин : Народное изд-во Гуанси, 2000. – 328 с. (На китайском яз.)
11. Чжан Ци-и. Сборник стихов Янпу Ли Цэ: Избранные работы по китайскому языку и литературе Куньминского университета. – Куньмин : Изд-во Юньнаньского ун-та, 2017. – 189 с. (На китайском яз.)
12. Хуба Мэн. О поэзии дай. Перевод Янь Вэньбянь. – Куньмин : Изд-во народной литературы и искусства Китая, 1981. – 130 с. (На китайском яз.)
13. Ху Юэфань. «Гу Хун» и религиозные верования этноса дай // Исследования по этническим древним книгам. Т. 1. – Пекин : Изд-во общественных наук Китая, 2012. – С. 200–217. (На китайском яз.)
14. Ван Гуосян. О ритуалах возделывания риса Дай и Булан и мифологии риса // Журнал Центрального университета национальностей (Философия и социальные науки). – 2000. – № 6. – С. 97–103. (На китайском яз.)
15. У Сяодун. Мифология, сказительство и ритуал: исследование деревень Пай-Шао Мяо. – Пекин : Study Press, 2020. – 394 с. (На китайском яз.)

УДК 81'373:398(=512)

DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-62-75



Н. Н. Федина, Н. Б. Кошкарева, И. М. Плотников  
Институт филологии СО РАН

## СРАВНИТЕЛЬНЫЕ КОНСТРУКЦИИ С ПОЛИФУНКЦИОНАЛЬНОЙ ЛЕКСЕМОЙ УШ 'КАК; ТАКОЙ ЖЕ' КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВАНИЯ ОБРАЗНОСТИ В ЧАЛКАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

**Аннотация.** Рассматриваются сравнительные конструкции, формируемые лексемой *уш* в чалканском языке. Лексема *уш* – это полифункциональное средство, которое употребляется в разных типах синтаксических конструкций и используется для выражения сходства как между признаками предметов, так и сплособом протекания действий. В статье обсуждается понятийно-терминологический аппарат, направленный на систематизацию плана содержания сравнительных конструкций, а также принципы моделирования разных типов сравнительных конструкций с учетом всех необходимых для выражения сравнительного отношения компонентов независимо от их эксплицитного выражения.

Актуальность проведенного исследования обусловлена обращением к сравнению как одному из ядерных средств формирования образности. Сравнительные отношения лежат в основе эпитетов, метафор и др. выразительных средств, активно использующихся в фольклорных и художественных текстах для описания героев и событий.

Материалом для статьи послужили примеры, собранные методом сплошной выборки из фольклорных произведений и полевых материалов на чалканском языке. Основным методом является метод моделирования предложения как единицы языка, посредством которого реконструируется план содержания языкового знака, восстанавливаются отсутствующие в высказывании звенья, редуцированные в процессе речи, но необходимые для формирования сравнительного отношения.

---

© Федина Н. Н., Кошкарева Н. Б., Плотников И. М.

© Fedina N. N., Koshkareva N. B., Plotnikov I. M., 2023

*ФЕДИНА Наталья Никитовна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0003-3769-6139; WoS Researcher ID: K-6610-2017. E-mail: natfedina@yandex.ru

*FEDINA Natalya Nikitovna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Sector of the Languages of the Peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0003-3769-6139; WoS Researcher ID: K-6610-2017. E-mail: natfedina@yandex.ru

*КОШКАРЕВА Наталья Борисовна* – доктор филологических наук, профессор, заведующий сектором языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0002-4578-6591; WoS Researcher ID: M-2704-2018. E-mail: koshkar\_nb@mail.ru

*KOSHKAREVA Natalia Borisovna* – Doctor of Philological Sciences, Professor, Head of the Sector of the Languages of the Peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0002-4578-6591; WoS Researcher ID: M-2704-2018. E-mail: koshkar\_nb@mail.ru

*ПЛОТНИКОВ Илья Михайлович* – младший научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0002-6416-689X; WoS Researcher ID: HTT-0308-2023. E-mail: iliaplotnikov@gmail.com

*PLOTNIKOV Ilya Mikhailovich* – Junior Researcher, Sector of the Languages of the Peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0002-6416-689X; WoS Researcher ID: HTT-0308-2023. E-mail: iliaplotnikov@gmail.com

Выделены следующие типы сравнительных конструкций со словом *ush*: полипредикативные конструкции с глагольными и именными сказуемыми, в которых показатель *ush* выполняет роль послелого, маркирующего позицию второго компарата, а также простые и сложные предложения с предикатом *ush*, в которых он выполняет роль именного предиката с семантикой эквивалентности.

Новизна состоит в том, что впервые выделен аналитико-синтетический тип полипредикативных конструкций с послелогом *ush* 'как', в котором главная предикативная единица репрезентирует первый компарат, зависимая предикативная единица – второй компарат, лексема *ush* является средством выражения эквивалентных отношений между двумя событиями.

Выявлена специфика функционирования сравнительных конструкций с показателями *ush*, с одной стороны, и *шылап* // *щылап* // *щынап*, с другой. Установлены сходства и различия в употреблении когнатов лексемы *ush* в других тюркских языках Южной Сибири, прежде всего с наиболее близким хакасским *oshas*.

**Ключевые слова:** чалканский фольклор; чалканский язык; сравнение; показатель сравнения; параметр сравнения; сравнительный послелог; сравнительная аналитико-синтетическая полипредикативная конструкция; отношения сходства и подобия; логическая пропозиция

**Для цитирования:** Федина Н. Н., Кошкарёва Н. Б., Плотников И. М. Сравнительные конструкции с полифункциональной лексемой *ush* 'как; такой же' как средство формирования образности в чалканском фольклоре. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 62–75. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-62-75.

*N. N. Fedina, N. B. Koshkareva, I. M. Plotnikov*  
Institute of Philology of the Siberian Branch of the RAS

## Comparative constructions with the multifunctional lexeme *ush* 'as; the same as' as a means of forming figurativeness in Chalkan folklore

**Abstract.** This paper is dedicated to the comparative constructions formed by the lexeme *ush* in the Chalkan language. The lexeme *ush* is a multifunctional means that is used in different types of syntactic constructions to express similarities both between the characteristics of objects and events. The conceptual and terminological apparatus for the analysis of comparative constructions is discussed with the aim of systematizing their plane of content, as well as the principles of modeling different types of comparative constructions, taking into account all the components necessary to express the comparative relation, regardless of their explicit expression. The relevance of the study is due to the appeal to comparison as one of the nuclear means of forming figurativeness. Comparative relations are the basis of epithets, metaphors and other expressive means that are actively used in folklore and literary texts to describe characters and events.

The material for this paper consists of examples collected by continuous sampling from Chalkan folklore texts. In addition, several surveys were conducted among native speakers of the Chalkan language in cases when it was necessary to clarify the specifics of the language material. The main method of analysis used is the method of modeling a sentence as a unit of language, through which the plane of content of a linguistic sign is reconstructed by restoring the components missing in the utterance as the result of reduction, but necessary for the formation of a comparative relation.

The following types of comparative constructions with the word *ush* are identified: polypredicative constructions with verbal and nominal predicates, in which *ush* marks the second compare (comparative standard), as well as simple and complex sentences with predicative *ush*, in which it plays the role of a nominal predicate with the semantics of equivalency.

The novelty of the research lies in the fact that it is the first to identify the analytical-synthetic type of polypredicative constructions with the postposition *ush*, in which the main predicative unit represents the first comparee, the dependent predicative unit represents the second comparee, and the lexeme *ush* functions as a means of expressing equivalent relations between two events.

The comparative use of *ush* is contrasted with that of another Chalkan comparative marker *шылап* // *шчылап* // *шчынап*, as well as cognates of the lexeme *ush* in other Turkic languages of Southern Siberia, primarily the functionally similar *oshas* in the Khakas language, with a number of similarities and differences having been identified.

**Keywords:** Chalkan folklore; Chalkan language; comparison; comparative marker; comparative parameter; comparative postposition; comparative analytical-synthetic polypredicative construction; relations of similarity; logical proposition

**For citation:** Fedina N. N., Koshkareva N. B., Plotnikov I. M. Comparative constructions with the multifunctional lexeme *ush* 'as; the same as' as a means of forming figurativeness in Chalkan folklore. Epic studies. 2023, no. 4. Pp. 62–75. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-62-75.

### Введение

Сравнение относится к одному из ядерных тропеических средств формирования выразительности текста. По определению М. И. Черемисиной, сравнение – синтаксическая конструкция, а «сравнительный смысл» – семантическая функция сравнительной конструкции [1, с. 24]. Сравнение направлено на установление сходства или различия предметов или событий по какому-либо общему признаку. Основанием для сравнения может быть качество предмета или способ совершения действия.

Сравнительные конструкции широко используются в фольклорных текстах и являются основой образования ярких и самобытных метафор, эпитетов и других экспрессивных средств создания образности. Описанию способов выражения сравнительных отношений в алтайском героическом эпосе «Очы-Бала» посвящена статья А. А. Озоновой [2], структурные и семантические особенности сравнений в типических местах алтайского героического эпоса описаны Н. Р. Байжановой [3], функции сравнений в якутском эпосе проанализированы в работах С. Д. Львовой [4] и А. М. Захаровой [5]. Образным сравнениям в алтайском и якутском героическом эпосе посвящено исследование Н. Н. Ефремова, А. К. Прокопьевой, А. А. Озоновой [6].

Целью данной статьи является описание языковых механизмов создания образности на основе сравнительных конструкций в фольклоре и современной речи чалканцев. Рассматриваемые в данной статье конструкции с послелогом *уш* 'как; такой же' используются в фольклорных и художественных текстах наряду с синонимичным средством *щылап // шылап // шынап* 'как, подобно' и служат для компактной и выразительной характеристики персонажей или событий.

При анализе фактического материала используются термины и понятия, выработанные в рамках проекта Института филологии СО РАН по сопоставительному описанию сравнительных конструкций в урало-алтайских языках Сибири, относящиеся к плану содержания языкового знака: CMPR1 – первый компарат (предмет сравнения); CMPR2 – второй компарат (стандарт, эталон сравнения); REL – отношение (суждение о сходстве или различии компаратов); PRM – параметр сравнения (свойства компаратов, являющиеся основанием для их сопоставления), который складывается из совокупности двух признаков: PRM.FUND – основание параметра (свойство компарата, на которое направлено внимание, например, «рост», «цвет», «форма» и т. п.), PRM.ASP – аспект параметра (конкретное качество, проявление которого оценивается, например, «высокий-низкий», «красный-синий-зеленый», «круглый-квадратный» и др.); EXP – экспонента (дополнительная характеристика отношения с точки зрения степени сходства или различия – «точь-в-точь», «примерно», «значительно», «на 5 см» и т. п.) [7]. Отличием данной терминологической системы от предшествующих является её ориентация на семантику: с её помощью исчисляются смысловые компоненты, формирующие отношение сравнения, каждый из которых может быть выражен различными способами – лексическим, морфологическим, синтаксическим – или оставаться невербализованным. Таким образом последовательно разграничивается план выражения и план содержания сравнительных конструкций.

В соответствии с классификацией типов пропозиций Т. В. Шмелевой, сравнение относится к логическим пропозициям 2-го класса, устанавливающим отношения между двумя пропозициями 1-го класса. Объектами пропозиций 2-го класса являются только события. Логические пропозиции «фиксируют межпропозитивные отношения» [8, с. 23], поэтому прототипически сравнительные конструкции являются по своей природе сложными: в развернутом виде они содержат две предикативные единицы и показатель связи между ними, однако в силу экономии речевых усилий любой компонент сравнительной конструкции может редуцироваться.



Лексема *уш* ‘как; такой же’ является одним из частотных средств выражения сравнения в современной речи носителей чалканского языка. С её помощью выражаются эквивалентные отношения между предметами или событиями, обладающими определенным сходством. Это слово является полифункциональным и может выступать как в роли послелого, так и в роли именного сказуемого, выражая при этом одно и то же отношение сходства. В полипредикативных конструкциях, где устанавливаются отношения между двумя событиями, этот послелог выступает в роли показателя связи между предикативными единицами. В простых предложениях со значением характеристики эта лексема выполняет функцию именного сказуемого. При именном употреблении данное слово может занимать позицию любого члена предложения.

В данной статье впервые описывается аналитико-синтетический тип простых и полипредикативных сравнительных конструкций чалканского языка с лексемой *уш* ‘как; такой же’ и механизмы редукции этих конструкций в речи.

Материалом для исследования послужили опубликованные фольклорные произведения на чалканском языке и полевые материалы, собранные методом анкетирования.

Типы конструкций различаются в зависимости от того, какие компараты объединяются при помощи лексемы *уш* ‘как; такой же’ – предметные или событийные.

### 1. Конструкции с предметными компаратами

#### 1.1. Конструкции с послелогом *уш* при предметных компаратах

Изосемическим способом выражения сравнения предметных компаратов является конструкция, в которой отношение устанавливается между характеристиками первого и второго компаратов. Соответственно, в основе конструкций лежит предложение с именным сказуемым, выраженным прилагательным, обозначающим параметр сравнения. Структурная схема подобных предложений имеет вид:

$$[N_{\text{NOM}}^{\text{CMPR2}} (\text{ADJ}^{\text{PRM}})] \text{ уш}^{\text{REL}} [N_{\text{NOM}}^{\text{CMPR1}} \text{ ADJ}^{\text{PRM}} (\text{cop})]$$

Позиция параметра при втором компарате условна и потенциальна, т. к. в речи она обычно не реализуется. В роли второго компарата могут выступать как имена конкретных реалий (пример 1), так и абстрактные имена, обозначающие предмет, рассматриваемый как эталонное проявление данного свойства (пример 2).

(1) *Мен, аным ақ уш, тьараш* [ПМА].

мен	аны=М	ақ	<b>уш</b>	тьараш
я	мать=POSS.1SG	PRTCL	<b>как</b>	красивый

‘Я, как и моя мама, красивая’<sup>1</sup>.

[ $N_{\text{NOM}}^{\text{CMPR2}}$  красивая<sup>PRM</sup>] **как**<sup>REL</sup> [мама<sup>CMPR1</sup> (красивая<sup>PRM</sup>)]

(2) *Кызым, гимнаст уш, щыйрақ* [ПМА].

кыз=ым	гимнаст	<b>уш</b>	щыйрақ
дочь=POSS.1SG	гимнаст	<b>как</b>	шустрый

‘Моя дочь шустрая (гибкая), как гимнаст’.

[дочь шустрая<sup>PRM</sup>]<sup>CMPR2</sup> **как**<sup>REL</sup> [гимнаст (шустрый<sup>PRM</sup>)]<sup>CMPR1</sup>

Особенностью послелого *уш* ‘как’ является его частотное употребление в сочетании с усиленной частицей *ақ* ‘же’, которая выступает в роли экспоненты – дополнительного для сравнительных отношений значения, указывающего на степень сходства или различия. Эта частица подчеркивает высокую степень сходства компаратов.

Эта конструкция употребляется также в функции определения:

(3) *...кыс кеен, ковыс уш, ўниле оолацты сурап јыт* [9, с. 20].

кыс	кеен	ковыс	<b>уш</b>
девушка	красивый	гармонь	<b>подобно</b>
ўн=и=ле			

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены авторами статьи.

голос=POSS.3SG=INSTR

‘...девушка с красивым, как гармонь, голосом мальчика спрашивает’.

[голос девушки красивый<sup>PRM</sup>]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [(звук) гармонии (красивый<sup>PRM</sup>)]<sup>CMPR2</sup>

### 1.2. Конструкции с именным предикатом уш при предметных компаратах

В чалканском языке существует и другой тип сравнительной конструкции с лексемой *уш*, который используется в первую очередь для выражения сравнения предметных компаратов с недифференцированным параметром. В этом случае данная лексема выступает в роли именного предиката простого предложения, занимает в нём финальную позицию и может сопровождаться связкой:

$N_{\text{NOM}}^{\text{CMPR1}} N_{\text{NOM}}^{\text{CMPR2}} \text{уш}^{\text{REL}}(\text{cop})$

Такие построения частотны в пословицах чалканского языка, см. примеры (4) и (5).

(4) *Төрөн јеры щын алтын уш, өсгөн јеры бүдүн алтын уш* [10, с. 17].

төрө=н	јер=ы	щын	алтын	<b>уш</b>
родиться=PART	земля=POSS.3SG	правда	золото	<b>как</b>
өс=ген	јер=ы	бүдүн	алтын	<b>уш</b>
расти=PART	земля=POSS.3SG	целое	золото	<b>как</b>

‘Место, где родился, как настоящее золото, место, где вырос, как золотой самородок’.

[место, где родился]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [настоящее золото]<sup>CMPR2</sup>

[место, где вырос]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [целое золото]<sup>CMPR2</sup>

(5) *Туган јери јок кижи, уйазы јок куш уш* [10, с. 17].

туг=ан	јер=и	јок	кижи
родиться=PART	земля=POSS.3SG	нет	человек
уйа=зы	јок	куш	<b>уш</b>
гнездо=POSS.3SG	нет	птица	<b>как</b>

‘Человек без родины как птица без гнезда’.

[человек без родины]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [птица без гнезда]<sup>CMPR2</sup>

Параметр, на основании которого проводится сравнение, не дифференцирован, т. к. не имеет вербального выражения, однако может быть достроен при помощи контекста и ассоциаций. В примерах (4) и (5) параметром является «ценность», «высокая значимость», которая ассоциируется либо с драгоценным металлом – «золотом», либо с необходимыми для жизнедеятельности атрибутами, такими как гнездо для птицы.

Эта конструкция также имеет определительный вариант:

(6) *Көрзым, адым уш эр ощыптыт [ПМА].*

ад=ым	<b>уш</b>	эр	ощы=п=тыт
отец=POSS.1SG	<b>как</b>	мужчина	сидеть=CV=AUX:лежать.PR.3SG

‘Смотрю, сидит мужчина, похожий на моего отца’.

[мужчина]<sup>CMPR1</sup> **похожий**<sup>REL</sup> [отец]<sup>CMPR2</sup>

Если основание сравнения не выражено, обычно подразумевается параметр «внешность», как в примере 6, где эта интерпретация поддерживается предикатом психического восприятия ‘смотреть’. Однако высказывания, аналогичные примеру 7, часто интерпретируются как описывающие сходство компаратов по их поведению. В речи носителей чалканского языка такое сравнение часто используется в негативном оценочном контексте, когда речь идет о человеке, делающем что-то плохое, подобно тому, как когда-то делали его предки, хотя положительная оценка не исключается.

(7) *Ол адазы ақ уш [ПМА].*

ол	ада=зы	ақ	<b>уш</b>
он	отец=POSS.3SG	PRTCL	<b>как</b>

‘Он точно такой же, как и его отец’.

[он]<sup>CMPR2</sup> **как**<sup>REL</sup> [отец]<sup>CMPR1</sup>

В роли именного предиката лексема *уш* ‘как; такой же’ может согласовываться с подлежащим в лице и числе, но это согласование факультативно и его наличие или отсутствие не влияет на семантику, например:

(8) *Слер палыр уш // ушсар* [ПМА].

слер	па=лыр	<b>уш // уш=сар</b>
вы	ребенок=PL	<b>как // как=2PL</b>

‘Вы как дети’.

[вы]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [дети]<sup>CMPR2</sup>

(9) *По кыскелыр ийттыр уш // уштыр* [ПМА].

по	кыске=лыр	ийт=тыр	<b>уш // уш=тыр</b>
этот	кошка=PL	собака=PL	<b>как // как=PL</b>

‘Эти кошки как собаки’.

[кошки]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [собаки]<sup>CMPR2</sup>

(10) *Палыр тайнызы уш // уштыр* [ПМА].

па=лыр	тайны=зы	<b>уш // уш=тыр</b>
ребенок=PL	бабушка=POSS.3SG	<b>как // как=PL</b>

‘Дети похожи на бабушку’.

[дети]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [бабушка]<sup>CMPR2</sup>

Синонимичными являются предложения с показателями сравнения, выраженными глаголом *көкте* ‘становиться похожим’ или заимствованными из русского языка словами – прилагательным *похожий*, существительным *сорт*. Данные лексемы в чалканском языке в конечной позиции принимают числовые аффиксы, которые так же, как при лексеме *уш*, факультативны.

Эти конструкции не идентичны, т. к. в них используются разные способы маркирования имени, обозначающего второй компарат: в сравнительных конструкциях с глаголом *көкте* ‘становиться похожим’ или заимствованной лексемой *похожий* второй компарат оформляется аффиксом дательного падежа, а в конструкции с лексемой *сорт* второй компарат принимает аффикс творительного падежа.

(11) *Палыр тайнызына көктөқан // көктөқаныр* [ПМА].

па=лыр	тайны=зы=на
ребенок=PL	бабушка=POSS.3SG=DAT

**көктө=қан**

**статья похожим=PART.3**

‘Дети похожи на бабушку’.

(12) *Палыр тайнызына похожий // похожий=лыр* [ПМА].

па=лыр	тайны=зы=на
ребенок=PL	бабушка=POSS.3SG=DAT

**похожий // похожий=лыр**

**похожий // похожий=PL**

‘Дети похожи на бабушку’.

(13) *Палыр тайнызыле ныр сорт // ныр сортыр* [ПМА].

па=лыр	тайны=зы=ле
ребенок=PL	бабушка=POSS.3SG=INSTR

**ныр сорт // ныр сорт=ыр**

**один сорт // один сорт=PL**

‘Дети похожи на бабушку’.

В конструкции с лексемой *сорт* подлежащее выражено синтаксически неделимым сочетанием, в котором существительное, выражающее второй компарат, принимает форму творительного падежа, обозначающего совместность. Различие между этими конструкциями проявляется в согласовании сказуемого: например, если первый компарат выражен существительным или

местоимением в единственном числе, то в конструкции с *сорт* (15), в отличие от конструкции с *уш* (14), используется аффикс множественного числа:

(14) *Сен тайнын уш // уш=сын* [ПМА].

сен тайны=н уш // уш=сын  
ты бабушка=POSS.2SG как // как=2SG

'Ты как бабушка'.

(15) *Сен тайныгле пыр сорт // пыр сортсар* [ПМА].

сен тайны=н=ле пыр сорт // пыр сорт=сар  
ты бабушка=POSS.2SG=INSTR один сорт // один сорт=2PL

'Ты с бабушкой похожи'.

Описанное здесь употребление лексемы *уш* сближает чалканский язык с хакасским и шорским языками. Хакасское слово *осхас* (фонетический вариант чалканского *уш* 'как, такой же') выступает в тех же синтаксических функциях, что и наречия типа *ас* 'мало' и *көн* 'много', и может получать такие же формы. Если сравнительная конструкция, образованная с его участием, является сказуемым главного предложения, слово *осхас*, согласуясь с подлежащим, изменяется по лицам и числам. У слова *осхас* эволюция от самостоятельного слова до служебного еще не завершилась. С одной стороны, это слово вне контекста не имеет лексического значения и в предложении самостоятельно не употребляется – это признаки служебного слова. Но от самостоятельного слова у него сохранилась способность принимать грамматические формы. Поэтому это слово рассматривается как наречие [11; 12, с. 127]. В чалканском языке мы считаем его именной частью речи – прилагательным.

Э. В. Султрекова отмечает, что в «Грамматике хакасского языка» слово *осхас* характеризуется как послелог [13, с. 256]. При этом определение послелогов дано следующим образом: «Послелог, являясь служебными словами, не изменяются, самостоятельно в предложении не употребляются и его членами не являются» [13, с. 253].

Для чалканского языка характерна также субстантивация данного слова, благодаря которой оно может занимать разные синтаксические позиции в структуре предложения, принимая соответствующие падежные показатели. Так, в примере (16) лексема *уш* в роли прямого дополнения принимает показатель аккузатива и выступает в роли номинализатора при отсутствующем существительном типа 'человек'. При этом слово *уш* в семантической структуре предложения принимает на себя роль как показателя сравнения, так и первого компарата:

(16) *Вася ушты кӧргым* [ПМА].

Вася уш=ты кӧр=гым  
PN как=ACC видеть=PART.1SG

'Я видел такого же, как Вася'.

видел (человека)<sup>CMPR1</sup> как<sup>REL</sup> Вася<sup>CMPR2</sup>

видел **такого как**<sup>CMPR1/REL</sup> Вася<sup>CMPR2</sup>

В примере (17) в позиции косвенного дополнения лексема *уш* принимает показатель множественного числа и дательного падежа, выступая одновременно и первым компаратом, и показателем сравнительных отношений:

(17) *Слер уштырге пыр ниме первыстыр* [ПМА].

слер уш=тыр=ге пыр ниме пер=выс=тыр  
вы как=PL=DAT один вещь давать=PrP.NEG=3PL

'Таким, как вы, ничего не дадут'.

[вы]<sup>CMPR2</sup> [таким как<sup>CMPR1/REL</sup>] ничего не дадут

## 2. Конструкции с событийными компаратами

### 2.1. Конструкции с послелогом *уш* при событийных компаратах

Изосемическим способом выражения сравнения двух событий являются полипредикативные конструкции, в которых главная и зависимая предикативные единицы (ГПЕ и ЗПЕ) обозначают первый и второй компарат соответственно, например:

(18) *Вася, Петя ақ уш, тьяқышы анныптьыт* [ПМА].

Вася	Петя	ақ	уш	тьяқышы
PN	PN	PRTCL	как	хорошо

анны=п=тьыт

охотиться=CV=AUX:лежать.PR.3SG

‘Вася, как и Петя, хорошо охотится’.

[Вася хорошо<sup>PRM</sup> охотится]<sup>CMPR1</sup> **как** [Петя (хорошо<sup>PRM</sup>) (охотится)]<sup>CMPR2</sup>

В предложении (18) лексема *тьяқышы* ‘хороший / хорошо’ указывает одновременно и на основание параметра («оценка»), и на её конкретную разновидность (положительная оценка «хорошо»).

Структура ГПЕ, обозначающего первый компарат, может включать разный набор членов предложения, позиции которых реализуются или остаются незамещенными в зависимости от специфики коммуникации. Поскольку при данном послелогое ограничений на тип пропозиций нет, в записи модели структура главной части не отражается, используется символическое обозначение {ГПЕ}. Зависимая предикативная единица (ЗПЕ) при изосемическом выражении сравнения называет второй компарат. Субъектом ЗПЕ является имя в форме номинатива, предикатом – причастные формы на =*атан*, =*ган*, глаголы в финитной форме настоящего (=ып *тьыт*) или будущего времени (=ыр) в сочетании с послелогом *уш* ‘как’. В записи модели как абстрактной единицы языка отражается условный порядок следования частей, при котором инициальную позицию занимает ЗПЕ, конечную – ГПЕ:

$$\{[N_{\text{NOM}} (\text{ADJ}^{\text{PRM}}) V_{\text{PART}} / V_f]^{\text{CMPR2}} \text{уш}^{\text{REL}}\}_{\text{ЗПЕ}} \{[N_{\text{NOM}} V_f \text{ADJ}^{\text{PRM}}]^{\text{CMPR1}}\}_{\text{ГПЕ}}$$

В речи сравнительная конструкция обычно встречается в варианте с интерпозицией ЗПЕ, при которой высказывание начинается с субъекта ГПЕ, а завершается предикатом ГПЕ (пример 19).

(19) *Кыс ашты, тайнызы қайнытқын ақ уш, қайныттьыт* [ПМА].

кыс	аш=ты	тайны=зы	қайныт=кын
девушка	суп=ACC	бабушка=POSS.3SG	варить=PART.3
ақ	уш	қайны(д=ып↓)=тьыт	
PRTCL	как	варить(CV)=AUX:лежать.PR.3SG	

Букв.: Дочь суп точно так же, как варила бабушка, варит.

‘Дочь варит суп точно так же, как варила её бабушка’.

[дочь варит суп]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [бабушка варила (суп)]<sup>CMPR2</sup>

Структурная схема:

$$[N_{\text{NOM}}]^{\text{CMPR1}} \{[N_{\text{NOM}} (\text{ADJ}^{\text{PRM}}) V_{\text{PART}}]^{\text{CMPR2}} \text{уш}^{\text{REL}}\}_{\text{ЗПЕ}} [\text{ADJ}^{\text{PRM}} V_f]^{\text{CMPR1}}$$

В примере 19 параметр сравнения не вербализован, его интерпретация зависит от условий речи или контекста: может подразумеваться, например, способ приготовления пищи (девушка варит суп по старинному бабушкиному рецепту) или высокая оценка качества готового продукта (суп девушки получается таким же вкусным, как у бабушки). Основание сравнения остается недифференцированным. В художественных и фольклорных текстах отсутствие лексически выраженного параметра сравнения создает свободу для образования ассоциативных связей, актуализации контекста или общих для языкового сообщества представлений.

Сказуемое в составе второго компарата, выраженного ЗПЕ, эксплицитно выражается только тогда, когда между предикативными категориями сказуемых ГПЕ и ЗПЕ наблюдается расхождение, как в примере 19, где действия, совершаемые девушкой и бабушкой, относятся к разным временным планам. Если же модально-темпоральные характеристики совпадают, сказуемое ЗПЕ опускается (пример 20):

(20) *Мен, аным ақ уш, сарныптым* [ПМА].

мен	аны=м	ақ	уш
я	мать=POSS.1SG	PRTCL	как

сарны=п=т=ым

петь=CV=AUX:лежать.PR.1SG

'Я пою точно так же, как моя мама'.

[я пою]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [мама (поет)]<sup>CMPR2</sup>

Опускаться могут и другие члены предложения, например, подлежащее ГПЕ, если на него указывают лично-предикативные аффиксы сказуемого (пример 21):

(21) *Мен уш сарнытбыт* [ПМА].мен **уш** сарны=п=тбытя **как** петь=CV=AUX:лежать.PR.3SG

'Поет, как я'.

[(он) поет]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [я (пою)]<sup>CMPR2</sup>

В предложениях 20 и 21 параметр сравнения также не выражен: может подразумеваться образ или способ совершения действия (техника исполнения – громко, фальшиво и т. п.) или оценка («хорошо» или «плохо»). Ср. также предложение 22, в котором невербализированный параметр может быть конкретизирован по-разному в зависимости от контекста: «сгорбившись», «пригорюнившись» и т. п.

(22) *Кызым, куртыяц уш, оцыттыт* [ПМА].кыз=ым куртыяц **уш** оцы=п=ттытдочь=POSS.1SG старушка **как** сидеть=CV=AUX:лежать.PR.3SG

'Моя дочь сидит, как старушка'.

[дочь сидит (как-то<sup>PRM</sup>)]<sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [старушка (сидит) (как-то<sup>PRM</sup>)]<sup>CMPR2</sup>

Таким образом, редукции в высказываниях подобного типа регулярно подвергаются сказуемые ЗПЕ в силу тождества обозначаемых действий или событий, а также параметр, на основе которого устанавливается сходство. В событийных высказываниях таким недифференцированным параметром чаще всего выступает «образ действия», который либо очевиден в конкретной ситуации, либо реконструируется по контексту.

При редукции сказуемого ЗПЕ возникает асимметрия между планом выражения и планом содержания высказываний: по форме такие предложения характеризуются как простые, осложненные сравнительными оборотами, однако по семантике они представляют собой комбинацию трех пропозиций: двух событийных 1-го класса (по Т. В. Шмелевой), представленных компаратами, и логической пропозицией сравнения 2-го класса, благодаря которой между этими двумя пропозициями устанавливается отношение сходства.

Если подлежащее ЗПЕ выражено изафетной конструкцией, то редукции могут подвергаться также её компоненты (пример 23):

(23) *Пее-Ваштын беези, јаш баланыг уш, кадалаак, кўпўлдеп јит* [9, с. 29].Пее-Ваш=тын бее=зи јаш бала=нын **уш**Пее-Ваш=GEN мозг=POSS.3SG молодой ребенок=GEN **как**

кад=алаак кўпўлде=п јит

крепнуть=PART.NEG пульсировать=CV AUX:лежать.PR.3SG

'Мозг у Пее-Ваша, как у маленького ребенка, не окреп, пульсирует'.

[Мозг Пее-Ваша не окреп]<sup>PRM</sup><sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [(мозг) маленького ребенка (не окреп)]<sup>CMPR2</sup>[Мозг Пее-Ваша пульсирует]<sup>PRM</sup><sup>CMPR1</sup> **как**<sup>REL</sup> [(мозг) маленького ребенка (пульсирует<sup>PRM</sup>)]<sup>CMPR2</sup>

В этом предложении в составе второго компарата выпадает также компонент изафетной конструкции *беези* 'его мозг'.

В примере 24 формируется сложный художественный образ: зима сравнивается со старухой с седыми волосами.

(24) *Кыш, караан куртыйак уш, апашц цащтуғ тур јыт* [10, с. 56].кыш караан куртыйак **уш** апашц цащ=туғзима старый старуха **как** белый волосы=POSSV

тур            жыт  
стоять.CV    AUX:лежать.PR.3SG

‘Зима, как старая старуха, стоит с седыми волосами’.

[зима стоит с седыми волосами<sup>PRM</sup>]<sup>CMPR1</sup> как<sup>REL</sup> [старая старуха (стоит с седыми волосами<sup>PRM</sup>)]<sup>CMPR2</sup>

Формально эта конструкция глагольная, поскольку в её состав входит сказуемое ‘стоять’, однако сходство устанавливается между характеристикой внешнего облика старухи, цвета её седых волос и белизной снежного покрова. Компонент «с седыми волосами» одновременно характеризует внешний облик старухи и образ зимы. При этом синтаксически компонент «с седыми волосами» можно рассматривать и как относящийся к слову «старуха», тогда он является определением, и как относящийся к сказуемому «стоять», тогда он обозначает образ протекающего события. Между имплицитными компонентами могут устанавливаться разные направления синтаксических зависимостей, многообразие которых создает сложность и насыщенность фольклорного текста.

## 2.2. Конструкции с именным предикатом *уш* при событийных компаратах

Сравнительные конструкции с событийными компаратами могут также быть построены по модели именной конструкции. В таком случае компараты представлены в форме номинализированных причастий, например:

(25) *Қызының тевынғыны алынде тайнызының тевынғыны уш* [ПМА].

кыз=ы=нын	тевын=гын=ы	алынде
девушка=POSS.3SG=GEN	бежать=PART=POSS.3SG	раньше
тайны=зы=нын	тевын=гын=ы	<b>уш</b>
бабушка=POSS.3SG=GEN	бежать=PART=POSS.3SG	как

Букв.: То, как девушка бежит, такое же, как то, как раньше бежала бабушка.

‘Девочка бежит так же, как раньше бежала бабушка’.

[девочка бежит]<sup>CMPR1</sup> как<sup>REL</sup> [бабушка бежит]<sup>CMPR2</sup>

В этом предложении параметром сравнения является «образ действия». Так как действия совпадают, то предикат в составе второго компарата может быть опущен:

(26) *Қызының тевынғыны алынде тайнызының уш* [ПМА].

кыз=ы=нын	тевын=гын=ы	алынде
девушка=POSS.3SG=GEN	бежать=PART=POSS.3SG	раньше
тайны=зы=нын	<b>уш</b>	
бабушка=POSS.3SG=GEN	<b>как</b>	

Букв.: То, как девушка бежит, такое же, как то, как раньше бабушка (бежала).

‘Девочка бежит так же, как раньше бежала бабушка’.

[девочка бежит]<sup>CMPR1</sup> как<sup>REL</sup> [бабушка (бежит)]<sup>CMPR2</sup>

Структурная схема таких конструкций имеет следующий вид:

[N<sub>GEN</sub> V<sub>PART.PERS.</sub>]<sup>CMPR1</sup> [N<sub>GEN</sub> (V<sub>PART.PERS.</sub>)]<sup>CMPR2</sup> **уш**<sup>REL</sup>

Возможно дальнейшее усложнение этой конструкции (см. пример 27):

(27) *Қызещтың мақтыптыны(н) уқанде, қищ палы ле углаптын уш* [ПМА].

кызещ=тын	мақты=п=тын=ы=(н)		
котенок=GEN	кричать=CV=AUX:стоять.PART=3SG=(ACC)		
уқ=ан=де	қищ	палы	ле
слушать=PART.3SG=LOC	маленький	ребенок	PRTCL
угла=п=тын		<b>уш</b>	
плакать=CV=AUX:стоять.PART.3SG		<b>как</b>	

‘Когда слушаешь, как орет котенок, похоже на то, как плачет маленький ребенок’.

В примере 27 сравнительное отношение устанавливается между двумя смысловыми блоками, а не отдельными предикативными единицами, при этом одна из пропозиций в высказывании редуцирована. Структура этого предложения имеет следующий вид:

{<sup>1</sup>[КАК кричит котенок] <sup>2</sup>[КОГДА слушаешь] <sup>3</sup>(слышишь)}<sup>CMPR1</sup>,  
**ПОХОЖЕ** {<sup>4</sup>[плачет ребенок]}<sup>CMPR2</sup>}

Первый компарат представлен комплексом предикативных единиц, в котором главная часть не выражена, 1-я и 2-я предикативные единицы относятся к имплицитной части (*слышишь*): слышишь когда? – когда слушаешь; слышишь что? – как кричит котенок. Между предикативными единицами (3) и (2) устанавливаются отношения одновременности, на которые указывает форма местного падежа причастия. Между предикативными единицами (3) и (1) устанавливаются модус-диктумные отношения, которые выражаются причастием в форме аккузатива. Модусный предикат 'слушать' в чалканском языке вариативно управляет формами номинатива или аккузатива, тогда как в большинстве тюркских языков Южной Сибири обязательно оформление винительным падежом. Второй компарат выражен предикативной единицей (4) 'маленький ребенок плачет'.

### 3. Сопоставление конструкций с показателями *уш* и *щылап*

Для обозначения событийных сравнений в чалканском языке употребляются аналитико-синтетические конструкции с послелогом *шылап* // *щылап* // *щынап* 'как, как будто' (подробно об особенностях конструкций с этим послелогом см. [14]). Сопоставим её с рассмотренными здесь конструкциями (ср. примеры 27, 28, 29).

(28) *Кызец, кщец пале углаптын уш, мақтыптыт* [ПМА].

кызец	кщец	пале	
котенок	маленький	ребенок	
угла=п=тын			<b>уш</b>
плакать=CV=AUX:стоять.PART.3SG			<b>как</b>
мақты=п=тыт			
кричать=CV=AUX:лежать.PR.3SG			
'Котенок кричит так же, как плачет маленький ребенок'.			
[котенок кричит] <sup>CMPR1</sup>	<b>как</b> <sup>REL</sup>	[ребенок плачет] <sup>CMPR2</sup>	

(29) *Кызец, кщец пале углаптын щылап, мақтыптыт* [ПМА].

кызец	кщец	пале	
котенок	маленький	ребенок	
угла=п=тын			<b>щылап</b>
плакать=CV=AUX:стоять.PART.3SG			<b>как</b>
мақты=п=тыт			
кричать=CV=AUX:лежать.PR.3SG			
'Котенок кричит так же, как плачет маленький ребенок'.			
[котенок кричит] <sup>CMPR1</sup>	<b>как</b> <sup>REL</sup>	[ребенок плачет] <sup>CMPR2</sup>	

В предложении 28 показатель *уш* 'как; такой же' выступает в роли предиката, а в роли компаратов выступают номинализованные причастия. В примерах 28 и 29 послелог *уш* и *щылап* маркируют ЗПЕ, обозначающую второй компарат, причём синтаксическая структура этих конструкций совпадает. В этих примерах параметр сравнения не выражен, но предполагает способ совершения действия, например: котенок кричит так же громко, как громко кричит ребенок. Несмотря на близость примеров 28 и 29, между ними наблюдается семантическое различие. В высказываниях с показателем *щылап* чаще всего актуализируется образ действия (пример 29), в то время как при употреблении показателя *уш* могут быть актуализированы другие аспекты ситуации. Так, в примере 28 акцент делается на характеристиках звуков, сопровождающих действие, а в примере 19 – на супе как результате действия.

Это может быть связано с тем, что конструкция с послелогом *щылап*, в отличие от *уш*, употребляется в чалканском языке только при выражении отношений между двумя событиями, так же как в литературном алтайском языке, где употребляется фонетический вариант данного послелога *чылап* [15, с. 261]. В разговорной речи современных носителей чалканского языка



послелог *шылап* встречается крайне редко, в основном употребляется послелог *уш*, который ранее, вероятно, употреблялся исключительно при сравнении предметов, как и его фонетический вариант в алтайском литературном языке *ошкош*. В настоящее время частотный показатель *уш* встречается и в глагольных, и в именных конструкциях, постепенно вытесняя показатель *шылап*, сохраняющийся в основном в фольклорных текстах.

### Заключение

Лексема *уш* ‘как; такой же’ употребляется в составе разнообразных сравнительных конструкций, в которых устанавливается эквивалентность предметных и событийных компаратов. Для реализаций этой конструкции характерна редукция того или иного смыслового компонента, обязательного для формирования сравнительного отношения, но не получающего словесного выражения в высказывании. В аналитико-синтетических полипредикативных конструкциях эта лексема исполняет роль послелoga, выражает отношения сходства между событиями и синонимична послелogu *шылап* // *шылап* // *шынап* ‘как, как будто’. Однако оба послелoga имеют также и непересекающиеся зоны функционирования: *шылап* // *шылап* // *шынап* ‘как, как будто’ употребляется только в конструкциях, в которых сравниваются действия или события, соответственно, сказуемые главной и зависимой частей – это финитные или нефинитные формы глагола, тогда как послелог *уш* ‘как; такой же’ может передавать также и сравнение характеристик двух предметов, т. е. возможен в предложениях с именными сказуемыми.

Лексема *уш* может выступать также и в роли именного сказуемого в составе простого предложения, в котором два предмета уподобляются друг другу. Параметр, на основе которого проводится сравнение и устанавливается сходство, чаще всего отсутствует, т. к. он понятен всем членам языкового коллектива. Образность, возникающая в подобных конструкциях, является основой пословиц и поговорок, а также и других выразительных средств языка.

Таким образом, в чалканском языке, как и в других тюркских языках Южной Сибири, лексема *уш* является полифункциональной, может выступать как в роли служебного слова – сравнительного послелoga, так и как именной части речи, и использоваться для выражения сходства и подобия предметов и событий.

### Условные обозначения

ГПЕ – главная предикативная единица; ЗПЕ – зависимая предикативная единица; ПМА – полевые материалы автора; 1 – 1-е лицо (‘я’, ‘мы’); 2 – 2-е лицо (‘ты’, ‘вы’); 3 – 3-е лицо (‘он’, ‘она’, ‘оно’, ‘они’); ACC – винительный падеж; ADJ – имя прилагательное; AUX – вспомогательный глагол; CMPR1 – первый компарат (предмет сравнения); CMPR2 – второй компарат (эталон, или стандарт, сравнения); сор – связка; CV – деепричастие; DAT – дательный падеж; GEN – родительный падеж; INSTR – творительный падеж; N – имя существительное; NEG – отрицательная форма глагола; NOM – именительный падеж; PART – причастие; PAST – форма прошедшего времени; PL – множественное число; POSS – лично-притяжательная форма; POSSV – форма обладания; PR – форма настоящего времени; PRM – параметр сравнения; PRM.ASP – аспект параметра; PRM.FUND – основание параметра; PrP – причастие настоящего времени; PRTCL – частица; REL – сравнительное отношение; SG – форма единственного числа; V – глагол; V<sub>f</sub> – финитная форма глагола.

### Литература

1. Черемисина, М. И. Некоторые вопросы синтаксиса (сравнительные конструкции русского языка). – Новосибирск : НГУ, 1971. – 181 с.
2. Озонава, А. А. Способы выражения сравнения в алтайском эпосе (на материале эпоса «Очы-Бала») // Эпосоведение. – 2023. – № 3. – С. 42–55. – DOI : 10.25587/2782-4861-2023-3-42-55.
3. Байжанова, Н. Р. Структурные и семантические особенности сравнений в типических местах алтайского героического эпоса // Гуманитарные науки в Сибири. – 2002. – № 3. – С. 44–50.
4. Львова, С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Соготох» и кай чёрчэк «Маадай-Кара») // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени

М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3. – С. 126–139. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36605.

5. Захарова, А. М. Вербализация сравнения в героическом эпосе П. А. Ойунского «Дьулуруйар Ньургун Боотур» и в алтайском эпосе «Маадай Кара» // Вопросы национальных литератур. – 2023. – № 2. – С. 27–32. – DOI : 10.25587/litteraesvfu.2023.73.16.004.

6. Ефремов, Н. Н., Прокопьева, А. К., Озонова, А. А. Образные сравнительные конструкции в эпическом тексте (на материале якутского олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» и алтайского героического эпоса «Маадай-Кара») // Категория образности в языке (на материале сопоставления якутского языка с казахским, киргизским, алтайским и монгольским языками) : коллективная монография / ответственный редактор С. М. Прокопьева. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2019. – С. 134–146.

7. Кошкарёва, Н. Б., Плотников, И. М. Метаязык описания семантики сравнения как языкового знака // Критика и семиотика. – 2023. – № 2. – С. 180–216. – DOI : 10.25205/2307-1753-2023-2-180-216.

8. Шмелева, Т. В. Семантический синтаксис : Текст лекций. – Красноярск : Красноярский гос. ун-т, 1988. – 54 с.

9. Кандаракова, А. М. Тандак. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 2008. – 128 с. (На чалканском яз.)

10. Кандаракова, А. М., Пустогачева, С. Ч. Пословицы, поговорки челканского народа. Календарь челканского народа. Структура челканского рода. Система родства. – Санкт-Петербург : Алмаз-Граф, 2021. – 80 с. (На чалканском и рус. яз.)

11. Кыржинакова, Э. В. Способы выражения сравнения в хакасском языке : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Абакан, 2010. – 262 с.

12. Султрекова, Э. В. Сравнительные конструкции хакасского языка. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2017. – 324 с.

13. Грамматика хакасского языка / под редакцией Н. А. Баскакова. – Москва : Наука, 1975. – 418 с.

14. Федина, Н. Н., Кошкарёва, Н. Б. Редукция как механизм варьирования сравнительных аналитико-синтетических полипредикативных конструкций с послелогом *шылап* // *шылап* // *цынап* 'как, как будто' в чалканском языке // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2023. – № 2. – Вып. 46. – С. 53–64. – DOI : 10.25205/2312-6337-2023-2-53-64.

15. Озонова, А. А. Сравнительная полипредикативная конструкция с послелогом *чылап* / *чилеп* 'как, как будто' в алтайском языке // Сибирский филологический журнал. – 2023. – № 4. – С. 260–271. – DOI : 10.17223/18137083/85/19.

## References

1. Cheremisina, M. I. Some questions of syntax (Russian comparative constructions). Novosibirsk, NSU Publ., 1971, 181 p. (In Rus.)

2. Ozonova, A. A. Ways of expressing comparison in the Altai epic (on the material of the epic “Ochy-Bala”). *Epic studies*. 2023, no. 3, pp. 42–55. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-3-42-55. (In Rus.)

3. Baizhanova, N. R. Structural and semantic features of comparisons in typical places of the Altai heroic epic. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 2002, no. 3, pp. 44–50. (In Rus.)

4. Lvova, S. D. Comparisons in Yakut and Altai epics (on the material of the olonkho “Mighty Er Sogotokh” and kai-cherchek “Maadai-Kara”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, no. 3, pp. 126–139. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36605. (In Rus.)

5. Zakharova, A. M. Verbalization of comparison in P. A. Oyunsky’s heroic epic “Nyurgun Bootur the Swift” and in the Altai epic “Maadai Kara”. *Voprosy natsional’nykh literatur*. 2023, no. 2, pp. 27–32. DOI: 10.25587/litteraesvfu.2023.73.16.004. (In Rus.)

6. Efremov, N. N., Prokopieva, A. K., Ozonova, A. A. Figurative comparative constructions in the epic text (on the material of the Yakut olonkho “Nyurgun Bootur the Swift” and the Altai heroic epic “Maadai-Kara”). In: Category of imagery in the language (on the comparison of the Yakut language with Kazakh, Kyrgyz, Altai and Mongolian languages). Executive editor S. M. Prokopieva. Yakutsk, NEFU Publ., 2019, pp. 134–146. (In Rus.)

7. Koshkareva, N. B., Plotnikov, I. M. Metalinguistic representation of the semantics of comparison as a linguistic sign. *Critique and Semiotics*. 2023, no. 2, pp. 180–216. DOI: 10.25205/2307-1753-2023-2-180-216. (In Rus.)

8. Shmeleva, T. V. Semantic syntax: Lecture text. Krasnoyarsk, Krasnoyarsk State University Publ., 1988, 54 p. (In Rus.)
9. Kandarakova, A. M. Dawn. Gorno-Altai, Gorno-Altai Printing House, 2008, 128 p. (In Chalkan)
10. Kandarakova, A. M., Pustogacheva, S. Ch. Proverbs, sayings of the Chalkan people. Calendar of the Chalkan people. The structure of the Chalkan genus. The kinship system. Saint Petersburg, Almaz-Graf Publ., 2021, 80 p. (In Chalkan and Rus.)
11. Kyrzhinakova, E. V. Means of expressing comparison in the Khakas language. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Abakan, 2010, 262 p. (In Rus.)
12. Sultrekova, E. V. Comparative constructions of the Khakas language. Abakan, Khakas Book Publ., 2017, 324 p. (In Rus.)
13. Grammar of the Khakas language. Ed. N. A. Baskakov. Moscow, Nauka Publ., 1975, 418 p. (In Rus.)
14. Fedina, N. N., Koshkareva, N. B. Reduction as a mechanism of variation of comparative analytical-synthetic polypredicative constructions with the postposition *shylap* // *schylap* // *schynap* ‘as if’ in the Chalkan language. *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*. 2023, no. 2, iss. 46, pp. 53–64. DOI: 10.25205/2312-6337-2023-2-53-64. (In Rus.)
15. Ozonova, A. A. Comparative polypredicative construction with the postposition *chylap/chilep* ‘as if’ in the Altai language. *Siberian Journal of Philology*. 2023, no. 4, pp. 260–271. DOI: 10.17223/18137083/85/19. (In Rus.)



Н. Р. Ойроткинова

Горно-Алтайский государственный университет

## КОННОТАТИВНЫЕ ЗНАЧЕНИЯ ЗООНИМОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ДИКИХ ЖИВОТНЫХ, В АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКЕ

**Аннотация.** Цель данной статьи – выявить лексико-семантические особенности коннотаций зоонимов, обозначающих диких животных в алтайском языке. Актуальность работы обусловлена отсутствием комплексного исследования коннотативных значений зоонимов в алтайском языке. Предметом исследования стали зооморфизмы, обозначающие представителей разных семейств, и используемые в номинациях человека. Одна из главных задач – выявить положительные (мелиоративные) и отрицательные (пейоративные) коннотации у этих зоолексем. Методы исследования: семантико-прагматический метод, контекстуальный анализ, компонентный анализ. Новизна исследования заключается в анализе проявлений коннотации в речи носителей алтайского языка, которые не были зафиксированы в словарях, но воспроизводятся в процессе порождения и интерпретации высказывания. В русле антропоцентрического подхода рассмотрена специфика зоонимов, обозначающих представителей семейств медвежьих, псовых, куньих, беличьих, оленевых в алтайском языке, которые наделены коннотативными значениями и являются средствами эмотивно-оценочной номинации. Зоонимы, обозначающие диких животных, в алтайском языке участвуют в концептуализации человека, его физических, морально-этических и интеллектуальных качеств. Выражая субъективное отношение к другому человеку, описывая его качества, носитель языка актуализирует те стереотипные устоявшиеся ассоциации с животными, которые закреплены в его языковом сознании. Коннотативные значения зоонимов, обозначающих представителей семейств медвежьих и псовых, следующие: *айу* ‘медведь’ выражает сему «сильный»; *бөрү* ‘волк’ – «злой», «жестокий», «алчный», «молодой»; *түлкү* ‘лиса’ – «красивый», «хитрый»; *борсук* ‘барсук’ – «глупый», «добрый», «честный»; *jeeken* ‘росомаха’ – «хвастливый»; *токтонок* ‘ласка’ – «мудрый»; *пулан* ‘лось», *марал* ‘олень’ – «сильный», «отважный»; *элик* ‘косуля’ – «красивый», «пугливый»; *тийин* ‘белка’ – «быстрый», «легкий», «прыткий». В культурно-языковой практике с использованием зоонимов отмечаются две тенденции в означивании: это антропоморфизм, или наделение человеческими свойствами животных, и зооморфизм, или наделение людей свойствами животных, уподобление человека животному. В процессе функционирования зоонимов в переносном значении в речевой практике происходит взаимообогащение семантики лексем.

**Ключевые слова:** алтайский язык; зоонимы; зооморфизмы; коннотативное значение; эмотивно-оценочная лексика; языковая картина мира; семантический признак; дикие животные; метафорический перенос; оценка

**Благодарности:** Исследование выполнено по проекту Российского научного фонда № 23-28-10028 «Языковая картина мира алтайцев: лексика фауны Горного Алтая».

**Для цитирования:** Ойроткинова Н. Р. Коннотативные значения зоонимов, обозначающие диких животных, в алтайском языке. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 76–87. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-76-87.

© Ойроткинова Н. Р., 2023

© Oynotkina N. R., 2023

ОЙНОТКИНОВА Надежда Романовна – доктор филологических наук, доцент кафедры алтайской филологии и востоковедения, Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск, Россия. ORCID: 0000-0002-5767-7085; WoS Researcher ID: K-2125-2017. E-mail: sibfolklore@mail.ru

OYNOTKINOVA Nadezhda Romanovna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Altai Philology and Oriental Studies, Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russia. ORCID: 0000-0002-5767-7085; WoS Researcher ID: K-2125-2017. E-mail: sibfolklore@mail.ru

N. R. Oinotkina

Gorno-Altai State University

## Connotative meanings of zoonyms denoting wild animals in the Altai language

**Abstract.** The purpose of this paper is to identify the lexical and semantic features of the connotation of zoonyms denoting wild animals in the Altai language. The relevance of the work is due to the lack of a comprehensive study of the connotative meanings of zoonyms in the Altai language. The subject of the study is zoomorphisms that designate representatives of different families (bears, canines, deer, mustelids, squirrels) and are used in human nominations. One of the tasks is to identify the positive (meliorative) and negative (pejorative) connotations of these zoolexemes. The research methods used in this work are the semantic-pragmatic method, contextual and component analysis. The novelty of the study lies in the analysis of manifestations of connotation in the speech of native speakers of the Altai language, which are not recorded by existing dictionaries, but are reproduced in the process of forming and interpreting statements. In line with the anthropocentric approach, the specificity of zoonyms denoting in the Altai language representatives of the families of bears, canines, mustelids, squirrels, and deer, which are endowed with connotative meanings and are means of emotional-evaluative nomination, is considered. Zoonyms denoting wild animals in the Altai language are involved in the conceptualization of man, his physical, moral, ethical and intellectual qualities. By expressing a subjective attitude towards another person, describing his qualities, a native speaker actualizes those stereotypical established associations with animals that are enshrined in his linguistic consciousness. The connotative meanings of zoonyms denoting representatives of the bear and dog families are as follows: *ayu* “bear” expresses the word “strong”, *börü* “wolf” – “evil”, “cruel”, “greedy”, “young”; *tülkü* ‘fox’ – “beautiful”, “cunning”, *borsuk* ‘badger’ – “stupid, kind, honest”, *jeeken* ‘wolverine’ – “boastful”, *toktonok* ‘weasel’ – “wise”; *pulan* ‘elk’, *maral* ‘deer’ – “strong, brave”, *elik* ‘roe deer’ – “beautiful”, ‘timid’, *tıyn* ‘squirrel’ – ‘fast’, ‘light’, ‘nimble’. In cultural and linguistic practice, when using zoonyms, two trends in meaning are noted: anthropomorphism, or endowing animals with human properties, and zoomorphism, or endowing people with animal properties, likening humans to animals. In the process of functioning of zoonyms in a figurative meaning in speech practice, mutual enrichment of the semantics of lexemes occurs.

**Keywords:** Altai language; zoonyms; zoomorphisms; connotative meaning; emotive-evaluative vocabulary; linguistic picture of the world; semantic feature; wild animals; metaphorical transfer; assessment

**Acknowledgments:** The study was carried out according to the Russian Science Foundation project No. 23-28-10028 “The linguistic picture of the world of the Altai people: vocabulary of the fauna of the Altai Mountains”.

**For citation:** Oinotkina N. R. Connotative meanings of zoonyms denoting wild animals in the Altai language. *Epic studies*. 2023, no. 4. Pp. 76–87. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-76-87.

### Введение

Зооморфизмы относятся к эмоционально-оценочной лексике языка, с помощью которой выражается оценка говорящих к предмету речи. Эмоционально-оценочная лексика проявляет себя в коннотативном компоненте лексического значения слова и связана с отражением своеобразия национального языкового сознания. Коннотативные значения некоторых алтайских зооморфизмов (*такаа* ‘курица’, *пѳтѳк* ‘петух’, *бѳрѳ* ‘волк’, *айу* ‘медведь’) рассмотрены в статьях Л. Н. Тыбыковой [1; 2; 3]. Цель же данной статьи – выявить семантические признаки коннотаций зоонимов, обозначающих диких животных в алтайском языке. Актуальность работы заключается в необходимости комплексного исследования коннотативных значений зоонимов в алтайском языке. Поставлена задача – выделить положительные (мелиоративные) и отрицательные (пейоративные) коннотации зоолексем, обозначающих диких животных в алтайском языке.

Как известно, в языкознании термин «зооморфизм» определяется широко как зоонимический образ в целом. В узком значении под зооморфизмами понимаются метафорические дериваты зоонимов, образующиеся в результате семантического переноса. В данном исследовании

мы употребляем узкое значение термина «зооморфизм» и понимаем его как зооним, используемый в качестве метафорической характеристики человека через уподобление его внешнего облика, разнообразных черт характера (особенностей поведения и т. д.) образу животного. В значении зооморфизма смысловой акцент падает не столько на человека как такового, сколько на его качество или признак, актуализируемый в процессе номинации. При этом на уровне семантической структуры зооморфизма эмотивно-оценочные семы, относящиеся к коннотативному значению, занимают позицию семантического ядра, тогда как предметные семы отесняются к периферии денотата и лишь отчасти сохраняют свое предметно-логическое значение.

В научной литературе отмечается неоднозначность трактовки термина «коннотация». Исследователи по-разному понимают свойства и объем категории коннотации. Часто коннотация отождествляется с эмоциональным, экспрессивным, оценочным, стилистическим и функционально-стилистическим компонентами слова. В исследовании сути коннотаций выделяются следующие направления: семантическое (Ю. Д. Апресян, И. В. Арнольд, Н. Г. Комлев, А. В. Кунин, Н. А. Лукьянова, И. А. Стернин, В. Н. Телия и др.), стилистическое (Ш. Балли, Т. Г. Винокур, Г. В. Колшанский и др.), культурологическое (Е. М. Верещагин, В. В. Виноградов, О. В. Иванищева, В. Г. Костомаров, В. А. Маслова, Н. И. Толстой и др.). Несмотря на разницу в лингвистических подходах, результаты, полученные исследователями, взаимодополняют знания о зоонимах.

Коннотации, или семантические ассоциации, относятся к прагматике слова и при этом составляют один из типов его лексического значения. В лингвистике под коннотациями лексемы понимаются «несущественные, но устойчивые признаки выражаемого ею понятия, которые воплощают принятую в данном языковом коллективе оценку соответствующего предмета или факта действительности» [4, с. 159]. Коннотации непосредственно связаны с трансляцией культурных стереотипов, существующих в том или ином обществе.

В. Н. Телия отмечала, что коннотативное значение – это добавочная информация, которая накладывается на денотативное значение, выражая «эмотивное отношение субъекта речи к обозначаемому» [5, с. 16] и придавая высказыванию экспрессивную окраску. Главной функцией коннотаций является «функция воздействия, непосредственно и неразрывно связанная с прагматикой речи» [5, с. 16, 21]. Говорящий, выражая оценку и свое отношение к объекту, создает коммуникативный эффект. В. Н. Телия определяла культурную коннотацию как информацию о специфике национально-культурной системы ценностей и традиций, принятых носителями данного языка [5, с. 102–109].

Слово обретает экспрессивную окраску в определенном культурном контексте. Культурологическое направление трактует коннотацию как средство передачи дополнительной информации, связанной с национальными особенностями лексической единицы. Исследователи рассматривают культурную коннотацию в контексте того, что она ставит семантическое значение слова в зависимость от культурных традиций той или иной страны или этноса, и эта национально-культурная специфика отражается в семантической структуре слова. Так, В. А. Маслова придерживается точки зрения, что лингвокультурологический подход к изучению коннотаций предполагает внедрение в структуру языкового знака показателя влияния определенной культуры [6, с. 53]. По мнению лингвиста, две семиотические системы – язык и культура – пересекаются в попытке «интерпретации ассоциативно-образного или символического основания языкового знака» [6, с. 54], в результате чего и появляется культурная коннотация.

Ярким элементом коннотативной лексики любого языка считаются зоонимы, содержащие прагматическую информацию, смысл которой становится ясной, если обратиться к языковой практике. Так, «говорящий, используя лексему, имеющую определенные коннотации, не выражает этим своей личной оценки обозначаемого объекта...» [7, с. 92]. Коннотативный компонент переносного значения («о человеке») заключается в оценочных и эмотивных компонентах. Коннотации лексем проявляются в целом ряде явлений языка и речи. Средствами объективации

коннотаций слова являются: переносные значения (ср. переносное значение ‘тупой и/или упрямый человек’ у слова *осел*), привычные сравнения (ср. ‘упрямый как осел’), значения производных слов (ср. *ветренный* в значении ‘легкомысленный’), значения фразеологизмов (ср. *как ветром сдуло*, что означает ‘быстрое исчезновение кого-, чего-либо’) [7, с. 92–93].

Лингвисты пришли к мнению, что коннотации зоонимов в языках сильно различаются, что требует их исследования и систематизации. Объективация коннотативных значений наиболее часто реализуется в речи в лексико-семантических группах (ЛСГ), обозначающих животных и птиц. Употреблений, возникших на основе названий насекомых, земноводных, пресмыкающихся и рыб, совсем немного. Это объясняется тем, что люди в процессе традиционного хозяйствования чаще всего наблюдают за жизнью животных и птиц. Из зооморфизмов-названий животных большую часть представляют собой названия домашних животных, меньшую часть – дикие животные [8, с. 164]. Анализ алтайского материала подтверждает мнение исследователей о немногочисленности коннотаций слов, обозначающих диких животных. Безусловно, не все зоонимы имеют коннотативные значения.

Материалом исследования послужили выборка примеров, взятых из фольклорных, художественных текстов на алтайском языке, а также записанных во время полевого исследования в районах, где проживают носители алтайского языка. Семантико-прагматический подход к исследованию эмотивно-оценочной лексики предполагает анализ слова, который направлен на обнаружение семантических признаков зоонима в результате его функционирования в речевой практике. Методика компонентного анализа при изучении семантической структуры слова позволяет учесть, прежде всего, контекст и ситуацию, а также дистрибуции (окружение слова).

Новизна данной работы состоит в анализе проявлений коннотации в речи носителей алтайского языка, которые не были зафиксированы имеющимися словарями, но воспроизводятся в процессе порождения и интерпретации высказывания. Этнокультурный контекст зоонимов гораздо шире переносных употреблений, которых мы отобрали и сделали предметом нашего исследования. Наш материал показывает, что в культурно-языковой практике с использованием зоонимов отмечаются две тенденции в означивании: это антропоморфизм, или наделение человеческими свойствами животных, и зооморфизм, или наделение людей свойствами животных, уподобление человека животному. Именно в процессе функционирования зоонимов в переносном значении в речевой практике происходит взаимообогащение семантики лексем. Итак, рассмотрим алтайские зооморфизмы.

### 1. Коннотативные значения зоонимов, обозначающих представителей семейств псовых и медвежьих

Представители семейств псовых и медвежьих, медведь, волк и лиса, являются наиболее яркими зоообразами в лингвокультуре алтайцев. По отношению к волку и медведю охотниками используются эвфемизмы. Так, волка называют *көк таай* ‘серый дядя по матери’, *таай өгөдөн* ‘дядя по матери’, *тудаачы* ‘хватаящий’, *улуучы* ‘воюющий’, *боро ийт* ‘серая собака’ и др. У медведя иносказательных имен еще больше: *манжалай* ‘медведь’ (заимствование из тувинского или монгольского языков), *кайракан* ‘уважаемый’, *кезер* ‘силач’, *күлүк* ‘сильный, ловкий’, *танма* ‘негодник’, *абаай* ‘дедушка, брат деда’, *апшыйак* ‘дедушка’ и др. [9, с. 94–105]. За этими зоообразами закрепились определенные пейоративные коннотации.

Зоообраз *айу* ‘медведь’ в алтайской лингвокультуре олицетворяет силу, мощь. Компаративные и метафорические употребления этого зоонима выражают положительную сему «сильный»: *Мундузак, айу чылап, кабыра тутты* [10, с. 66] ‘Мундузак, как медведь, схватил’<sup>1</sup>; *Анчыбай! – деп, бай айу чылап, алгырып ийди* [10, с. 55] ‘Анчыбай! – так богач, как медведь, заорал’; *Алтын-Мизе мыны угун, / Ачынбас бойы ачынды, / Айу чылап огурды, / Бала чылап ыйлады* [11, с. 22] ‘Алтын-Мизе, это услышав, / Не сердившийся сам рассердился, / Как медведь

<sup>1</sup> Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены автором статьи.

заорал, / Как ребенок заплакал'. В мифопоэтике алтайского фольклора с медведем сравнивается физически сильный человек, на что указывают метафоры в пословицах: *Эки айу жангыс ичегенде жарапнас* 'Два медведя в одной берлоге не уживутся' [12, с. 134, 135] (т. е. двум сильным лидерам бывает сложно в одном месте).

В языке и фольклоре образы этих двух хищников часто используются в паре. Так, в алтайской пословице с образами волка и медведя ассоциируются враги общества, раскол в котором сравнивается с разбродом в стаде. Тот, кто отделился от общества, может оказаться добычей врага-хищника: *Бөлингенди бөрү жуир, / Айрылганды айу жуир* 'Расколовшихся волк съест, / Разлучившихся медведь съест' [12, с. 134, 135].

В семантической структуре зоонима *бөрү* 'волк' имеется как пейоративная, так и мелиоративная оценка. Контекст употребления зоонима *бөрү* 'волк' указывает на метафорическое обозначение человека по признакам «жестокий» и «алчный». Данный зооним часто сопровождается определениями, выраженными прилагательными *казыр* 'жестокий', *ач* 'голодный, алчный'. В сравнительных оборотах и переносных значениях с образом *бөрү* 'волк' ассоциируются враги, противники. Например: *Келип жаткан өштү коркышту казыр бөрүлердин ле бойы, черүлери көп* [13, с. 46] 'Идущие на нас враги очень жестоки, волки настоящие, воинство большое'. Жадность человеческая сравнивается с алчностью, кровожадностью волка: *Бу бөрүден де ачап, жеткерлү кам турбай? – деп, Мундузак кыйгырды* [10, с. 30] 'Этот шаман, оказывается, алчнее волка? – так крикнул Мундузак'.

Жестокость или озлобленность человека может проявляться на его лице, в глазах. Образы хищников, в частности и волка, стали стереотипами, олицетворяющими человеческие злобу, жестокость, коварство, вероломность: *Мөнүнэй бөрү чырайлу отурды. Бөрү чырайын уштыыла, мазага салып койордо, түлкү чырайы көрүндү* [14, с. 97] 'Когда Мёнгунай, сменив свой волчий облик, сложила в ящик, в ней стал проглядываться облик лисы'. *Көс кандый, бөрүниң көзи ошкоц* [10, с. 82] 'Глаза какие, как глаза волка'. Волк является олицетворением грубости, которая бывает присуща молодым, неотесанным парням, поэтому фразеологизм *бөрүдий көк туш* 'пора, как у синего волка' обозначает молодость человека. Синий цвет олицетворяет молодость. В русском языке зеленый цвет также ассоциируется с молодостью: *Бөрүдий көк, түлкүдий кызыл күчтү тужым. Эдер, тудар, табар, жөбр өйим деп айдат* [14, с. 102] 'Грубая, как волк, красная, как лиса, моя пора. Время, когда мог работать, строить, находить, так говорят'. Выражение *түлкүдий кызыл* 'красная, как лиса' содержит в себе семантический признак «красивая».

Лисе приписывается хитрость, и в пословицах соответствующее алтайское существительное сопровождается определением-прилагательным *сүмелү* 'хитрый' и дополнением-существительным *сүмезиле* 'хитростью': *Сүмелү түлкүчек кемди мекелебеген* 'Хитрая лисица кого только не обманывала'; *Түлкүчек сүмезиле айуны кайдаг антара салды* 'Лиса своей хитростью медведя со скалы спустила'; *Кажы ла түлкү жаражыла мактанар* 'Всякая лиса своей красотой хвалится' [12, с. 66, 67]. Хитрец (*сүмелү кижги*) изворотлив, умеет всячески выходить из сложной ситуации: *Бөрүни күчи азыраар, / Түлкүни куйругы азыраар* 'Волка сила кормит, / Лису хвост кормит' [12, с. 66, 67]. В сказках и мифах лиса своей хитростью обходит разных животных: сильного медведя, злого волка и даже человека.

Таким образом, коннотативные значения зоонимов, обозначающих представителей семейств медвежьих и псовых, следующие: *айу* 'медведь' выражает сему «сильный», *бөрү* 'волк' – «злой», «жестокий», «алчный», «молодой»; *түлкү* 'лиса' – «красивый», «хитрый».

## 2. Коннотативные значения зоонимов, обозначающих представителей семейства оленевых

К семейству оленевых, или оленьих, относятся парнокопытные млекопитающие: косули, олени, лоси. В художественной литературе алтайцев олень, косуля, лось стали зооперсонажами, их образы используются в сюжетах об охоте, а также для сравнений и метафориче-



ских иносказаний о человеке. В фольклорных текстах, сказках и мифах, делаются акценты на внешних особенностях животных: выделяются денотативные признаки зоонимов, объясняющие особенности строения тела или окраса, места обитания этих диких животных. В языковом сознании алтайцев олень и лось ассоциируются с мужской силой, отвагой, а косуля – с красивой девушкой. Эти сравнительные ассоциации и метафоры широко представлены в художественных и фольклорных произведениях, а также в речи носителей алтайского языка. В сказках и пословицах алтайцев эти зоонимы репрезентируют морально-этические нормы жития человека, что указывает на взаимодействие зооморфного и антропоморфного кодов языка и культуры.

Зооним *сыгын* ‘марал, олень’ в пословицах и поговорках используется в качестве сравнения для выражения оценки морально-этических качеств человека. Так, образ рогатого марала ассоциируется с бесстыдным человеком, т. к. бесстыдство, как и появление рогов у животного, является приобретенным качеством: *Сырадый сын сыгында бүйкен, / Сыйрылбас жүс сенде бүйкен* ‘С жердь ростом марал создан, / С гладким лицом (т. е. бесстыдным) ты создан’ [12, с. 36, 37]. Рога и отсутствие стыда, хотя они и относятся к разным сферам бытия – физическому и духовному, относятся к свойствам, приобретаемым живыми существами.

Лось, как и марал, символизирует красоту, силу, отвагу, поэтому его образ сопоставляется с мужским обществом: *Ай кара жыштыг түбинде / Карга пудырбас пулан палазы. / Калык арада жүргенде, / Сөскө пудатпас ада палазы. / Түн кара жыштыг түбинде / Муска пудырбас пулан палазы. / Тушман арада жүргенде, / Тилге жендирбес көкшин палазы* – ‘В глубине тёмного-претёмного леса / Снегу путь преградить себе не даёт лосёнок. / Когда среди народа живёт, / Словом пресекать себя не даёт дитя отца. / В глубине ночного тёмного леса / Льду путь преградить себе не даёт лосёнок. / Когда среди чужих живёт, / Словом победить себя не даёт дитя старца’ [15, с. 258, 259]. Образ лося хорошо представлен в сказочном фольклоре: он передает различные аллегорические смыслы, связанные с морально-этическими свойствами человека. Лось соревнуется с оленем, кабаргой, лошастью и даже с тайменем. В тексте «Лошадь и лось» («Ат ле пулан») животные поругались, оба оказались красноречивыми. Каждый имеет свои проблемы и жизненные трудности: лось говорит лошади, что человек стреноживает лошадь, бьет её по голове поводком, а лошадь говорит лосю, что на лося охотится человек [16, с. 167]. Зооморфные образы служат для иллюстрации человеческого ума и тупости. В сказке «Кабарга и лось» («Тоорго ло пулан») лось спорит с кабаргой, кто первым увидит на закате солнце. Кабарга легла лицом к западу, а лось – к восходу солнца, и кабарга увидела солнце раньше [16, с. 166]. В тексте «Лось и олень» («Пулан ле сыгын») через образы животных осуждается человеческое хвастовство. Лось и олень, как бы ни хвастались своими достоинствами, оба оказались разными: у оленя быстрые ноги, а у лося красивые рога [16, с. 165].

В алтайских народных песнях косуле уподобляется красивая женщина, мать, сын или дочь, парень или девушка, а образу марала (*ан*) – мужчина-отец. *Ал тайганын кыбында, / Эй, аккийик ак аннын жолы бар. / Албаты-ньоннын ортодо-й, / Ададын ак айткан сөзи бар. / Эки за туунын кыбында / Эй, элик ак аннын жолы бар. / Эл-аймактын ортодо / Ой эненин ак айткан сөзи бар* ‘В ложбинах большой тайги, эй, / Белого оленя-зверя тропа есть. / Среди народа-племени, ой, / Отцом-то сказанные слова есть. / В ложбинах двух-то гор, / Эй, косули-зверя тропа есть. / Среди народа-племени, / Ой, матерью-то сказанные слова есть’ [15, с. 248-250, 249-251]. Для приманивания животных или птиц охотники используют дудку-эдиски, издающую звуки, сходные с голосом птицы или животного: *Эки кулак тен туткан / Элик чаабы болбайсын. / Эдиски үнүн тен туткан / Эненин уулы болбайсын* ‘Два уха ровно стоят – / Детёныш косули это ведь. / Как эдиски, [звонкий] голос раздался - / Голос моей матери это ведь’ [15, с. 258, 259]. *Кысыл элик туштаса, / Саска кыстап, атпалар. / Кыс паласы туштаса, / Сөске кыстап, айтпалар* ‘Если красная косуля встретится, / В болото загнав, её не застрелите. / Если девушка встретится, / Словами запутав, её не ругайте’ [15, с. 316, 317].

В языковом сознании алтайцев с косулей ассоциируется красивая женщина, чистоплотный, быстрый, работающий человек: *Элик деп чек кижини айдар*<sup>1</sup> ‘Косулей назовут чистоплотного человека’; *Элик деп чекчил, окпырлу, чыйрак келинди айдар*<sup>2</sup> ‘Косулей назовут аккуратную, статную, работающую молодую женщину’. В следующем контексте осторожная, плавная походка девушки уподобляется ходу косули: *Эки кыстын бирүзи / Элик чылап жууктап келди* ‘Одна из девушек, / Как косуля, [плавной поступью] приблизилась’ [11, с. 520, 521]. Метафорическое значение зооморфизма представлено в пословице, обозначающей «схожие люди понимают друг друга»: *Эликти элик ыраактан таныыр* ‘Косулю косуля издалека узнает’. В восприятии человека косуля – пугливое животное, если на нее охотится человек. Образ пугливой косули используется для сравнений с пугливым или трусливым человеком: *Чочыган эликтин көстөриндий көстөрүн ичим ойкөйт, көөркийим, ай толунундый ак сүт чырайын токыналым бусты, көөркийим, экү тостын кыбындый, торконунг жигиндий болуп биригип, журт төзөйлүк* – деп, *Койчы үчинчи күнде бойдуга айтты* [17, с. 124] ‘Глаза твои, как у испуганной косули, растревожили мою душу (букв. нутро), дорогая, от молочно-белого лица, как у полной луны, потерял покой, давай, соединившись, как слои на бересте, как изнаночная строчка на шелке, создадим семью» – так, Койчы на третий день сказал незамужней молодой женщине’.

У носителей алтайского языка образ этого животного в то же время символизирует красоту: глаза красавицы сравниваются с глазами косули – *эликтин көстөриндий* ‘как глаза косули’ или ‘глаза как у испуганной косули’. Глаза, как у косули, олицетворяют не только красивую форму глаза, но и беззащитность, отражение в глазах страха, испуга. Так, словосочетание с аффиксом обладания *элик корүш=тү жаражай* ‘красавица со взглядом косули (букв. красавица, имеющая взгляд косули)’ обозначает «теплый, покорный» взгляд девушки. Например: *Je элик көрүштү жаражай оны жылу уткыды* [17, с. 124] ‘Красавица со взглядом косули его тепло встретила’; *Чочыган эликтин көстөриндий көстөрлү жаражайдын аскан курсагы тамзык та, ток та эмтир* [17, с. 124] ‘У красавицы с глазами, как у испуганной косули, приготовленная ею еда и вкусная, и сытная, оказывается’.

Таким образом, в алтайской лингвокультуре зоонимы *пулан* ‘лось’, *марал* ‘олень’ ассоциируются с мужскими образами, а *элик* ‘косуля’ – с женскими образами. Зооморфизмы *пулан* ‘лось’, *марал* ‘олень’ выражают положительные коннотативные значения «сильный», «отважный», зооморфизм *элик* ‘косуля’ – «красивый», «пугливый».

### 3. Коннотативные значения зоонимов, обозначающих представителей семейства куньих

Животные, относящиеся к куньим, являются одним из наиболее богатых видов семейств млекопитающих отряда хищных. К куньим в алтайском языке относятся пушные звери-зоонимы *агас* ‘горноста́й’, *киш* ‘норка’, *борсук* ‘барсук’, *jeeкен* ‘росомаха’, *сарас* ‘колонок’. Представителей семейства куньих, как и семейства грызунов, сложно отличить обычному человеку, их могут распознать охотники, которые часто бывают в местах обитания этих зверей.

Зооним *киш* ‘соболь’ употребляется в качестве сравнительного образа, отображающего молодость и внешнюю красоту человека. В описании внешней красоты у алтайцев также встречаются метафорические сравнения *кабактары кара киш* ‘брови (как) черные соболя’: *Jергележип жорткон бойдулардын көргөн көстөри жылдыстар ошкош, чырайлары кызыл буланаттый, кабактары кара киш* [14, с. 83] ‘У скачущих рядом молодых (букв. ‘глядящие’) глаза, как звезды, лица румяные (букв. ‘красные, как иван-чай’), брови – черные соболя’. Здесь признаки меха соболя *жымжак* «пушистый», «мягкий» характеризуют человеческие брови.

Барсуку приписываются различные морально-этические и интеллектуальные признаки: «добрый», «глупый», «хвастливый», «трусливый», «молчаливый». В фольклорных текстах

<sup>1</sup> Информант ЧВТ, 1947 г. р., из рода ак кёбёк, образование среднеспециальное; с. Яконур Усть-Канского района Республики Алтай.

<sup>2</sup> Информант ЧВТ, 1947 г. р., из рода ак кёбёк, образование среднеспециальное; с. Яконур Усть-Канского района Республики Алтай.

о барсуке говорится как о трусливом животном, который боится хищников: *Билбес болзон, тоолойлы, / Ангардын адын адайлы: / Түште жүрерге кортык, / Өлө башту борсук* [18, с. 17] ‘Если не знаешь, то посчитаем, / Имена животных назовем: / Днем ходит он боязливый, / С полосатой головой барсук’. Поговорка *Борсук пойынын калжанын билинбес* ‘Барсук своей залысины не знает’ (т. е. хвастливый своих недостатков не замечает) употребляется в ситуации, когда необходимо укротить хвастуна или самоуверенного человека. Так, в мифе звери пошли охотиться, увидели лежащего марала и заспорили, кто первым пойдет на него. Барсук выскочил и сказал, что пойдет первым, т. к. он старше всех годами. Когда же он шел на марала, то спрашивал у других братьев, какие у него хвост и глаза. Звери отвечали: «Хвост торчит, глаза сузились». Пока он дожидался ответов, марал вскочил и, ударив его по лбу задними копытами, убежал. Все звери засмеялись, а лев, досадуя, сказал: «Барсук сам не предвидел, что лысым останется» (*Борсук пойынын калжанын билинбес*<sup>4</sup>). Глупый барсук, конечно же, образ мифический. В данном тексте утверждается назидание человеку, заключенное в форме поговорки, а также объясняется, почему у барсука морда белая. Сравнение *күскү борсуктый семис* ‘как осенний барсук жирный’ употребляется по отношению к толстому человеку<sup>5</sup>.

В пословице через образ росомахи, как и через образ барсука, высмеивается человеческое хвастовство: *Јеекен айдат деген: «Јети тууны эбирбезим, / Јеекен адым чыкпазын»* – деп ‘Росомаха сказала, говорят: «Семь гор не буду обходить, / Чтобы имя свое росомахи не ославить»’ [12, с. 118, 199]. Другие метафорические контексты у данного зоонима нами не выявлены.

Сравнительное выражение *јыту сарас* ‘вонючий колонок’ используется в контекстах для обозначения низкого, неопрятного человека, т. к. в возбуждённом состоянии это животное издает громкое стрекотание, помимо этого, выделяет жидкость с едким запахом с помощью своих анальных желёз.

Таким образом, некоторые представители семейства куньих участвуют в концептуализации образа человека: некоторые из них обозначают физические (красота – соболев; неопрятность – колонок), морально-этические (хвастовство – росомаха; честность, доброта – барсук) и интеллектуальные (глупость – барсук; мудрость – ласка) качества человека.

#### 4. Коннотативные значения зоонимов, обозначающих представителей семейства беличьих

В алтайском литературном языке белкообразные грызуны обозначаются лексемами *тийинг* ‘белка’, *өркө* ‘суслик’, *тарбаган* ‘сурок’. Метафорические номинации белки и суслика обозначают быстрого, шустрого, трудолюбивого человека, метафорические номинации сурка – ленивого. Образу суслика уподобляется хитрый, вороватый человек, захватывающий чужое, а образу бурундука – жадный, а также наивный, доверчивый человек. Из-за особенностей обитания некоторых грызунов (белки-летяги, бурундука и сурка) в норах или ведения ночного образа жизни их образы получили мифологизированную интерпретацию.

В языке образ белки используют для метафорической номинации человека. По результатам полевого опроса, метафора *тийинг* ‘белка’ (о человеке) приписывает человеку физические качества: *капиуун* ‘быстрый’, *јенгил* ‘легкий (на подъем)’, *чекчил* ‘прыткий’. *Тийиндий чекчил болзын, агаши-ташты кырлып жүретен. Чекчил улус бар не, калып эштеп жүретен. Бот ондый улусты тийиндий калып жүрер деер. Тийиндий неме токтобос, токтомыр јок, јангыс ла бир агаштан бир агашика калып жүрер. Ач-амыр јок. Курсагын кышка күлтелеп алтран*<sup>6</sup> ‘Будь как белка, по деревьям-камням лазай. Прыткие люди бывают, прыгают с одного места на другое. Вот таких людей называют белками. Белки не останавливаются, беспокойны, с одного дерева прыгают на другое дерево. Покоя у них нет. На зиму запасы в дупло прячут’.

<sup>4</sup> Архив Музея антропологии и этнографии. Фонд А. В. Анохина II. – Оп. 1, папка № 106.

<sup>5</sup> Информант ТИТ, 1950 г. р., из рода сойонг; с. Козюль Усть-Канского района Республики Алтай.

<sup>6</sup> Информант БТБ, 1959 г. р., из рода тодош, образование среднеспециальное; с. Мендюор-Соккон Усть-Канского района Республики Алтай.

Метафора *тийинг* ‘белка’ содержит сему «шустрый», «легкий на подъем» (о человеке, который, поднявшись на кедр, спускает шишки): *Агашика чыгала, кузуктаган уулдарды тийинг деп айдарга жараар*<sup>7</sup> ‘Мальчишков, которые, поднявшись на дерево, спускают кедровые шишки, можно называть «белками»’. В сравнении *Тийиндий иштенкей бол*<sup>8</sup> ‘Будь, как белка, работающим’ белка характеризуется как «работающее», «шустрое» животное. В счете возраста человека с белкой сравнивается молодой человек, а именно двадцатилетний, с волком – тридцатилетний (т. е. человек, набравшийся жизненного опыта), с верблюдом – сорокалетний (т. е. трудолюбивый): *Он – ийт, журме – тийинг, одус – бөрү, төртөн – төд*<sup>9</sup> ‘Десять – собака, двадцать – белка, тридцать – волк, сорок – верблюд’.

В языке с образом суслика сравнивается быстрый, шустрый человек: *Ол өркө чилеп сурт эдип, айлын дөөн кире конды*<sup>10</sup> ‘Он, как суслик, быстро швырнул в свою юрту’. В некоторых случаях метафорическое выражение *аамай соксо*<sup>11</sup> ‘глупый детеныш суслика’ может употребляться по отношению к человеческому дитя. Суслику приписывается хитрость (*сүме*): *Кезикте жап-жангы каскан уйдаа, өркөлөр жок болотон эмей. Кезик жоон өркөлөр өнөтийин сүрекей жаман ичегенде жадар. <...> Сен сүмелү болзонг, мен де сүмелү деп айдар керек* [19, с. 57] ‘Иногда в только что вырытых норах сусликов не бывает ведь. Иногда крупные суслики нарочно лежат в очень плохих норах. <...> Если ты хитрый, то и я хитер, так надо говорить’.

Зооморфизм *тарбаган* ‘сурок’ употребляется в концептуализации человека ленивого (*жалку* ‘ленивый’) или любящего поспать (*уйкучыл* ‘любящий поспать’): *Ол тарбагандый уйуктап жаткан*<sup>12</sup> ‘Он спит как сурок’; *Тарбаган жадала, семирер*<sup>13</sup> ‘Сурок лежа жиреет’. В следующей пословице животные олицетворяют сборище бестолковых людей, которые не занимаются делом: *Көн тарбаган ичеген каспас* ‘Много сурков нору не выроют’ [12, с. 201, 202]. Эта паремия употребляется по отношению к бестолковому сборищу людей, которые не работают, а лишь завидуют друг другу: *Көн тарбаган ичеен каспас – дежетен. – Көн улус нени эдер. Бой-бойлорына адаркажып, көлзөп базып турганча, күн ажып, түн кирип калатан туру* [10, с. 142] ‘Много сурков нору не выроют – говорят. – Много людей что сделают. Пока друг другу завидуют, толпой ходят, солнце сядет, ночь наступит’.

Многие эвфемизмы и метафоры, связанные с беличьими, возникли в охотничьем лексиконе для непрямой номинации животных на основе их определенных признаков внешности и стереотипов поведения, а также на основе метафорического уподобления их другим животным или предметам. Одними из характерных черт для рассмотренной группы грызунов является быстрота передвижения, юркость и ловкость, что передается определенными глаголами движения. Образы некоторых зверьков, в частности белки, суслика и сурка, стали культурно-языковыми стереотипами и вошли в язык как средства образно-метафорической номинации человека с пейоративными, мелиоративными или нейтральными оценками. Метафорические номинации с образами белки и суслика отождествляются с быстрым, шустрым, трудолюбивым человеком, с образом сурка – ленивым человеком. образу суслика уподобляется хитрый, вороватый человек, захватывающий чужое. Немногочисленность выделенных сем у рассмотренных зооморфизмов объясняется тем, что об особенностях повадок, среде обитания этих животных знает не каждый человек, и эти зоонимы не всегда употребляются в речи.

<sup>7</sup> Информант ЧВТ, 1947 г. р., из рода ак кёбёк, образование среднеспециальное; с. Яконур Усть-Канского района Республики Алтай.

<sup>8</sup> Информант ТИТ, 1950 г. р., из рода сойонг; с. Козюль Усть-Канского района Республики Алтай.

<sup>9</sup> Информант ЧВТ, 1947 г. р., из рода ак кёбёк, образование среднеспециальное; с. Яконур Усть-Канского района РА.

<sup>10</sup> Информант ТИТ, 1950 г. р., из рода сойонг; с. Козюль Усть-Канского района РА.

<sup>11</sup> Информант ТИТ, 1950 г. р., из рода сойонг; с. Козюль Усть-Канского района РА.

<sup>12</sup> Информант СГД, 1966 г. р., из рода саал, с. Кара-Кудьюр Улаганского района РА.

<sup>13</sup> Информант СГД, 1966 г. р., из рода саал, с. Кара-Кудьюр Улаганского района РА.

### Заключение

Таким образом, следует заключить, что лексико-семантические группы зоонимов, обозначающих представителей семейств медвежьих, псовых, куньих, беличьих, оленевых в алтайском языке, наделены коннотативными значениями и являются средствами эмотивно-оценочной лексики. Появление коннотаций у зоонимов, обозначающих диких животных, связано с хозяйственно-бытовым опытом и культурно-национальным сознанием носителей алтайского языка.

При зооморфизации, или переносе наименований с животного на человека, носитель языка исходит от себя как точки отсчета: он переносит положительные свойства тому, что важно для него, что приносит пользу, и отрицательные свойства тому, что бесполезно или приносит вред. Выражая субъективное отношение к другому человеку, описывая его качества, носитель языка ориентируется на те стереотипные устоявшиеся ассоциации с животными, которые закреплены в языке. Например, лисе приписываются такие человеческие свойства, как хитрость или притворство, а косуле – красота и женственность.

Принцип антропоцентризма является основным в процессе вторичной номинации. В исследовании человеком животного мира показательно проявляется тенденция к антропоморфизации образов животных. Мир животных рассматривается и оценивается человеком в силу его собственных критериев оценки и меры. В процессе изучения животных, их повадок, образа жизни человек стал приписывать им собственные мотивации, ценности, эмоции и характер. Это отразилось в формировании стереотипных представлений о животных как, например, о злых (волк, медведь), глуповатых (волк, барсук), умных, хитрых, красивых (лиса), трудолюбивых и притких (белка), отважных, сильных, горделивых (марал, лось), красивых (соболь), неопрятных (колонок) и т. д. Антропоморфная стереотипизация представлений о животных в языковой картине мира дает возможность проведения аналогий между образами животных и людьми, наделяя их сходными признаками.

### Литература

1. Тыбыкова, Л. Н. К вопросу о семантической структуре зооморфного образа «собака» в алтайском и русском языках // Социокультурное взаимодействие алтайского и русского народов в истории государства Российского. Труды Всероссийской научно-практической конференции (Бийск, 27–30 сентября 2006 г.). – Бийск : БГПУ им. В. М. Шукшина, 2006. – С. 115–124.
2. Тыбыкова, Л. Н. Этнокультурная специфика зооморфного образа «медведь» в алтайском языке в сопоставительном аспекте // Урал-Алтай: через века в будущее : материалы III Всероссийской тюркологической конференции, посвященной 110-летию со дня рождения Н. К. Дмитриева (Уфа, 27–28 июня 2008 г.). – Т. 1. Языкознание, Литературоведение. – Уфа : Гилем, 2008. – С. 252–260.
3. Тыбыкова, Л. Н. Символика красоты в алтайских зооморфизмах // Этнокультурное наследие народов Алтая : сборник материалов Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 70-летию юбилею НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова. – Горно-Алтайск : Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2022. – С. 339–353.
4. Апресян, Ю. Д. Интегральное описание языка и системная лексикография. – Москва : Языки славянской культуры, 1995. – Т. II. – 769 с.
5. Телия, В. Н. Коннотативный аспект семантики номинативных единиц. – Москва : Наука, 1986. – 141 с.
6. Кобозева, И. М. Лингвистическая семантика : учебник. – Москва : Едиториал УРСС, 2004. – 352 с.
7. Маслова, В. А. Лингвокультурология : учебное пособие для студентов высших учебных заведений. – Москва : Академия, 2001. – 208 с.
8. Цыпанов, Е. А. Зооморфизмы как один из источников пейоративов в коми языке // Финно-угорский мир в полиэтничном пространстве России: культурное наследие и новые вызовы : сборник статей по материалам VI Всероссийской научной конференции финно-угроведов. – Ижевск: Издательство Анны Зелениной, 2019. – С. 161–166.
9. Яимова, Н. А. Табуированная лексика и эвфемизмы в алтайском языке. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1990. – 169 с.

10. Чунижеков Ч. Мундузак. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 1957. – 152 с. (На алтайском яз.)
11. Алтай баатырлар. Т. VI / составители : М. А. Демчинова, И. Н. Муйтуева. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 2020. – 588 с. – (Памятники эпического наследия Алтая). (На алтайском яз.)
12. Алтайские пословицы и поговорки = Алтай кеп ле укаа сөстөр / составитель Н. Р. Ойроткина. – Новосибирск : Редакционно-издательский отдел НГУ, 2010. – 268 с. (На алтайском и рус. яз.)
13. Шодоев И. Кызыланду жылдар. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 1973. – 201 с. (На алтайском яз.)
14. Акулова Т. Чарас-Бажы – Чөрчөк кабайы. – Горно-Алтайск : Юч-Сюмер, 2003. – 376 с. (На алтайском яз.)
15. Алтайские народные песни / составители : М. А. Демчинова, Г. Б. Сыченко. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2022. – 956 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 35). (На алтайском и рус. яз.)
16. Алтайский фольклор / составитель Е. П. Кандаракова. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 1988. – 216 с. (На алтайском яз.)
17. Акулова Т. Эң калын журт. – Горно-Алтайск : Солонь, 1998. – 176 с. (На алтайском яз.)
18. Тепуков К. Алтай жерис агару. – Горно-Алтайск : Литературно-издательский дом «Алтын Туу». – URL: <http://azatpai.ru/d/altay-eris-agaru.pdf> (дата обращения : 24.04.2023). (На алтайском яз.)
19. Каинчин Ж. Айлыбыс жаныс өзөктө. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ва, 1984. – 230 с. (На алтайском яз.)

### References

1. Tybykova, L. N. To the question of the semantic structure of the zoomorphic image “dog” in the Altai and Russian languages. In: Socio-cultural interaction of the Altai and Russian peoples in the history of the Russian state. Proceedings of the All-Russian scientific-practical conference (Biysk, September 27–30, 2006). Biysk, V. M. Shukshin BSPU Publ., 2006, pp. 115–124. (In Rus.)
2. Tybykova, L. N. Ethnocultural specificity of zoomorphic image “bear” in the Altai language in the comparative aspect. In: Ural-Altai: through centuries into the future: materials of the III All-Russian Turkological conference dedicated to the 110<sup>th</sup> anniversary of N. K. Dmitriev (Ufa, June 27–28, 2008). Vol. 1: Linguistics, Literary Studies. Ufa, Gilem Publ., 2008, pp. 252–260. (In Rus.)
3. Tybykova, L. N. Symbolism of beauty in the Altai zoomorphisms. In: Ethno-cultural heritage of the Altai peoples: proceedings of the All-Russian scientific-practical conference devoted to the 70<sup>th</sup> anniversary of the S. S. Surazakov Research Institute of Altaic Studies. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaic Studies Publ., 2022, pp. 339–353. (In Rus.)
4. Apresyan, Y. D. Integral description of language and system lexicography. Moscow, Languages of Slavic Culture Publ., 1995, vol 2, 769 p. (In Rus.)
5. Telia, V. N. Connotative aspect of semantics of nominative units. Moscow, Nauka Publ., 1986, 141 p. (In Rus.)
6. Kobozeva, I. M. Linguistic semantics. Moscow, Editorial URSS Publ., 2004, 352 p. (In Rus.)
7. Maslova, V. A. Linguoculturology: textbook for students of higher educational institutions. Moscow, Academy Publ., 2001, 208 p. (In Rus.)
8. Tsypanov, E. A. Zoomorphisms as one of the sources of peyoratives in the Komi language. In: Finno-Ugric world in the multi-ethnic space of Russia: cultural heritage and new challenges: a collection of articles on the materials of the VI All-Russian scientific conference of Finno-Ugric scholars. Izhevsk, Anna Zelenina Publ. House, 2019, pp. 161–166. (In Rus.)
9. Yaimova, N. A. Tabooed lexicon and euphemisms in the Altai language. Gorno-Altai, Gorno-Altai Publishing House, 1990, 169 p. (In Rus.)
10. Chunizhekov, Ch. Munduzak. Gorno-Altai, Gorno-Altai branch of Altai Book Publ. House, 1957, 152 p. (In Altai)
11. Altai baatyr. Vol. 6. Compilers: M. A. Demchinova, I. N. Muiutueva. Gorno-Altai, Gorno-Altai branch of Altai Book Publ. House, 2020, 588 p. (Monuments of Epic heritage of Altai). (In Altai)

12. Altai proverbs and sayings. Compiler N. R. Oinotkinova. Novosibirsk, Editorial and Publishing department of NSU, 2010, 268 p. (In Altai and Rus.)
13. Shodoev, I. Difficult years. Gorno-Altaiisk, Gorno-Altaiisk branch of the Altai Book Publ. House, 1973, 201 p. (In Altai)
14. Akulova, T. Charas-Bazhy – cradle of fairy tales. Gorno-Altaiisk, Yuch-Syumer Publ., 2003, 376 p. (In Altai)
15. Altai folk songs. Compilers: M. A. Demchinova, G. B. Sychenko. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 2022, 956 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 35). (In Altai and Rus.)
16. Altai folklore. Compiler E. P. Kandarakova. Gorno-Altaiisk, Gorno-Altaiisk branch of the Altai Book Publ. House, 1988, 216 p. (In Altai)
17. Akulova, T. The largest village. Gorno-Altaiisk, Solony Publ., 1998, 176 p. (In Altai)
18. Tepukov, K. Altai – our sacred land. Gorno-Altaiisk, Literary and Publ. House “Altyn Tuu”. URL: <http://azatpai.ru/d/altay-eris-agaru.pdf> (accessed: April 24, 2023). (In Altai)
19. Kainchin, J. Our yurts are in the same valley. Gorno-Altaiisk, Gorno-Altaiisk branch of Altai Book Publ. House, 1984, 230 p. (In Altai)

УДК 398.224(=512.141)  
DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-88-97



З. Я. Рахматуллина, И. Р. Шаропова

Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы  
Уфимского федерального исследовательского центра РАН

## ИДЕЯ ЦЕННОСТИ ПРИРОДЫ В БАШКИРСКОМ ЭПОСЕ «УРАЛ-БАТЫР»

**Аннотация.** Актуализация экологического дискурса в современных исследованиях обусловлена ростом проблем во взаимоотношениях человека и природы как в мире, так и в современном российском обществе. Эти проблемы требуют задействования всех возможных механизмов в комплексе, в т. ч. и изучения всего рационального и конструктивного в культурно-историческом наследии каждого народа, включая и его мифопоэтическое фольклорное творчество. Только тогда возможно преодоление потребительского отношения индивида к среде своего обитания и формирование личностной и общественной экологической культуры.

Научная новизна исследования состоит в том, что выявлены ценностное измерение и значимость духовных смыслов башкирского эпоса «Урал-батыр», в частности провозглашения природы ценностью для современного мира и человека, оказавшихся сегодня на грани экологической катастрофы. Цель исследования: рассмотреть аксиологическую и экологическую составляющие мировоззренческих идей эпоса об Урал-батыре. В соответствии с целью решались следующие задачи: выявить духовно-нравственный и экологический потенциал эпоса «Урал-батыр»; определить ключевые экологические императивы сказания; доказать актуальность и значимость экологических идей эпоса для современности.

Авторами, в рамках использования социокультурного подхода к исследованию темы и на основе философско-аксиологической интерпретации текста эпоса об Урал-батыре, использованы общенаучные и философские методы: диалектический, герменевтический, описательный, абстрагирование, обобщение, анализ и синтез. Данные методы, в отличие от исключительно филологического анализа эпических произведений, изучения их поэтики, системы образов и др., позволили выявить духовные и культурные смыслы эпоса, значимость его экологических императивов для современности. Более того, философско-этический взгляд на ценностные аспекты данного произведения, полученные результаты и сделанные выводы о значимости экологических идей эпоса для современников позволяют в дальнейшем проецировать концепт «природа как ценность» также на другие жанры башкирского фольклора и использовать их педагогический потенциал в воспитательном процессе, в частности в формировании экологической культуры индивида и общества.

---

© Рахматуллина З. Я., 2023  
© Rakhmatullina Z. Ya., 2023

*РАХМАТУЛЛИНА Зугура Ягануровна* – доктор философских наук, профессор, директор Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия. ORCID: 0000-0001-9778-5243. E-mail: faia7@yandex.ru

*RAKHMATULLINA Zugura Yaganurovna* – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Director of the Order of the Badge of Honor of the Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia. ORCID: 0000-0001-9778-5243. E-mail: faia7@yandex.ru

*ШАРАПОВА Ильсюяр Рамзисовна* – кандидат философских наук, научный сотрудник Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, Уфа, Россия. ORCID: 0000-0001-6733-269X. E-mail: zs15@list.ru

*SHARAPOVA Ilysyuyar Ramzisovna* – Candidate of Philosophical Sciences, Researcher of the Order of the Badge of Honor of the Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Ufa, Russia. ORCID: 0000-0001-6733-269X. E-mail: zs15@list.ru



**Ключевые слова:** фольклор; эпос; ценность; национальная аксиосфера; природа; экология; педагогический потенциал; духовные смыслы; Урал-батыр; башкиры

**Благодарности:** Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00940 (<https://rscf.ru/project/22-28-00940/>).

**Для цитирования:** Рахматуллина З. Я., Шарапова И. Р. Идея ценности природы в башкирском эпосе «Урал-батыр». Эпосоведение. 2023, № 4. С. 88–97. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-88-97.

*Z. Y. Rahmatullina, I. R. Sharapova*

Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature – Subdivision  
of the Ufa Federal Research Centre of the RAS

## The idea of the value of nature in the Bashkir epic *Ural-batyr*

**Abstract.** The actualization of ecological discourse in modern research is due to the growth of problems in the relationship between man and nature both in the world and in modern Russian society, requiring the involvement of all possible mechanisms in their complex solution, including the study of everything rational and constructive in the cultural and historical heritage of each nation, including its mythopoetic folklore creativity, which it can bring real practical benefits in overcoming the consumer attitude of an individual to his environment and the formation of personal and social ecological culture.

The scientific novelty of the study consists in the fact that the value dimension and the significance of the spiritual meanings of the Bashkir epic *Ural-Batyr*, in particular the proclamation of nature as a value, are revealed for the modern world and man, who are on the verge of an ecological catastrophe today. The purpose of the study: to consider the axiological and ecological components of the ideological ideas of the epic about the Ural Batyr. In accordance with the goal, the following tasks were solved: to identify the spiritual, moral and ecological potential of the epic *Ural-Batyr*; identify the key environmental imperatives of the legend; and to prove the relevance and significance of the ecological ideas of the epic for modernity.

The authors used general scientific and philosophical methods: dialectical, hermeneutic, descriptive, abstraction, generalization, analysis and synthesis within the framework of the socio-cultural approach to the study of the topic and on the basis of the philosophical and axiological interpretation of the text of the epic about the Ural-batyr. These methods, in contrast to the exclusively philological analysis of epic works, the study of their poetics, the system of images, etc., made it possible to identify the spiritual and cultural meanings of the epic, the significance of its ecological imperatives for modernity. Moreover, the philosophical and ethical view of the value aspects of this work, the results obtained and the conclusions drawn about the importance of the ecological ideas of the epic for contemporaries allow us to further project the concept of “nature as value” also to other genres of Bashkir folklore and use their pedagogical potential in the educational process, in particular in the formation of the ecological culture of the individual and society.

**Keywords:** folklore; epic; value; national axiosphere; nature; ecology; pedagogical potential; spiritual meanings; Ural-Batyr; bashkirs

**Acknowledgments:** The research was carried out at the expense of the grant of the Russian Science Foundation No. 22-28-00940 (<https://rscf.ru/project/22-28-00940/>).

**For citation:** Rahmatullina Z. Y., Sharapova I. R. The idea of the value of nature in the Bashkir epic *Ural-batyr*. Epic studies. 2023, no. 4. Pp. 88–97. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-88-97.

### Введение

Разумное соотношение человеческого (культурного, социального) и природного начал в личностном и социальном бытии, защита природы, культивирование в хозяйствовании высоких экологических стандартов и безопасных технологий, прекращение безответственного и бесконтрольного уничтожения природных ресурсов, формирование экологической культуры общества и личности, должного, ценностно нагруженного отношения к природному окружению и др. – это важнейшие требования принципа природосообразности в понимании сущности человека как части природы, его миропонимания и мироотношения.

Экологические проблемы актуальны для современного российского общества: именно поэтому, с целью обеспечения экологической безопасности страны, 2017 год был объявлен Годом экологии в соответствии с Указом Президента России В. В. Путина от 05.01.2016 № 7<sup>1</sup>. Его главным итогом стало то, что игнорировавшиеся десятилетиями проблемы стали предметом системного государственного, законодательного, общественного и личного внимания, поиска и нахождения оптимальных механизмов и конструктивных путей их решения. Возможно, этот тематический год особо актуализировал ценностное измерение природы, её культуротворческую и духоформирующую роль в жизни современного человека, необходимость нового личностного и социального, экологического мышления и сознания в ситуации, когда призрак возможного природного апокалипсиса стал принимать реальные очертания уже в жизни современных поколений.

Природа является одной из важнейших традиционных ценностей в аксиосфере каждого народа. В ноябре 2022 г. Президент страны В. В. Путин подписал указ о сохранении и укреплении традиционных ценностей<sup>2</sup>.

Отечественные и этнические традиционные ценности, в т. ч. и экологические, на протяжении веков защищали мир человека от варваризации, его этизм, эстетизм, экологизм воспитывали в индивиде патриотическое и гражданское начало, уважительное отношение индивида не только к своей и иной культуре, к другим народам, но и к среде обитания, к окружающей природе. В рамках реализации Указа № 809 очевидно то, что система просветительской и воспитательной работы в обществе должна задействовать позитивный исторический и духовно-нравственный опыт, в т. ч. экологический, накопленный народами и объективировавшийся в их традициях и обычаях, народной философии, фольклоре и прежде всего в мифологическом эпосе. Особый интерес в данном контексте представляет эпос «Урал-батыр» – известный в мировой фольклористике духовный артефакт башкирского народа, который сегодня находится в одном ряду с такими великими памятниками эпического наследия, как якутское олонхо, калмыцкий «Джангар», монгольский «Гэсэр», кыргызский «Манас». Источником для исследования послужил текст произведения, опубликованный на трех языках (башкирском, русском, английском) и позволивший ознакомить с эпосом широкий научный мир – и отечественный, и зарубежный [1].

«Урал-батыр» является «визитной карточкой» башкирского фольклора. Это мифологическое сказание было введено в научный оборот в 1910 г., благодаря записи известного фольклориста Мухаметши Абдрахмановича Бурангулова (1888–1966) от сэсэнов-кураистов Габита Аргынбаева и Хамита Альмухаметова. Башкортостан бережно относится к своему богатому и уникальному фольклорному наследию, имеющему огромный духоформирующий потенциал, который может быть задействован в патриотическом, этическом, художественно-эстетическом, экологическом воспитании и просвещении человека. «Урал-батыр» – одно из «Семи чудес Башкортостана», претендующее на включение в Список ЮНЕСКО «Шедевры устного и нематериального культурного наследия человечества». Эпос передавался из поколения в поколение сэсэнами-сказителями, его пересказывали исключительно в мужском обществе, чтобы женщины, которых зачастую выдавали замуж в другой род, не раскрыли священные смыслы «слова предков» чужому человеку. Сохранение и популяризация эпоса «Урал-батыр», использование заложенных в нем жизненно важных ориентиров в педагогической практике – одна из задач в сфере современной социокультуры Башкортостана. По мотивам эпоса поставлены яркие театральные работы, снят фильм «В поисках Акбюзата», разработан и активно функционирует туристический проект «Золотое кольцо Башкортостана: дорогами эпоса “Урал-батыр”».

<sup>1</sup> Указ Президента Российской Федерации от 5 января 2016 г. № 7 «О проведении в Российской Федерации Года экологии».

<sup>2</sup> Указ Президента Российской Федерации от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

Ежегодно проходят многочисленные научные форумы, филологические, историко-культурологические, краеведческие конференции, тематические круглые столы, посвященные эпосу, открыта Международная школа молодого фольклориста. Межрегиональный конкурс юных сказителей и исполнителей эпоса «Урал-батыр», в котором ежегодно принимают участие школьники разной национальности, в 2023 г. отметил юбилей и провел 25-й по счету конкурс.

Тема аксиологического и экологического измерений фольклорного творчества башкирского народа, эпических произведений в контексте философского осмысления стала в последние годы предметом исследовательского внимания: проблемы смысла жизни человека в эпосе в их преломлении и через экологические императивы рассмотрены А. Я. Фаткуллиной [2; 3; 4, с. 98–102; 5], башкирская экологическая традиция и её объективация в обрядах и обычаях в единстве с фольклорными жанрами – З. Р. Валиуллиной [6, с. 70–92; 7; 8], «природные» праздники башкир – И. Р. Шараповой [5; 9; 10, с. 101–106], экологизму башкир, осмыслению духовных ценностей в эпическом и паремическом наследии народа посвящены исследования З. Я. Рахматуллиной [11; 12; 13; 14; 15, с. 38–44, 102–109].

### **Экологические проблемы современности**

Природа как ценность, как основа благополучного настоящего и гарантированного будущего человека, оказавшегося сегодня в эпицентре многочисленных экологических угроз (планетарных и локальных), необходимость сохранения окружающей среды и предотвращения дальнейшего отчуждения социального мира от мира природы становятся ключевыми позициями современного дискурса, обращенного к поискам гармонии индивида со средой своего обитания, уходящей корнями еще в глубины социокультурной истории, в мифологическое сознание, в фольклор. Сегодня ученые-экологи, обществоведы, педагоги говорят о необходимости возрождения экологического опыта прошлого, являющегося одним из главных составляющих традиционных культур народов России, в т. ч. и башкирской, внедрения его культурных императивов и ценностных смыслов в повседневную жизнь, в практику современного хозяйствования, в экологическое воспитание и просвещение подрастающих поколений, принимающих экологическую эстафету. Как известно, именно в рамках традиционных экологических практик оформлялся особый тип культурных связей и отношений между обществом и природой, обусловленных осознанием значимости природы как источника материального благополучия и духовной состоятельности человека.

Природно-географическое окружение, мир природы (земля, водные ресурсы, воздух, флора, фауна и др.), неразрывной частью которой осознавали себя башкиры-кочевники, осмысливались народным сознанием как основа полноценной и одухотворенной жизни, качественного личностного и социального развития. Более того, идею нерасторжимого единства с природой, бережного к ней отношения башкиры привнесли и в свою новейшую национальную историю, но современный Башкортостан, являющийся одним из промышленно развитых опорных регионов Российской Федерации, столкнулся с многочисленными трудностями, наглядно демонстрирующими опасность «рукотворных» экологических проблем, которые наносят вред не только природному окружению, но и физическому и духовному здоровью человека, провоцируют многочисленные экологические акции и выступления.

Несмотря на расцвет инновационного мышления и новых направлений науки и техники, становится очевидным то, что экономический успех, поступательное развитие общества, качественная жизнь индивида, его духовное самочувствие во многом обусловлены и природными условиями. К сожалению, век интеллектуального и технологического величия человека, как бы оправдывая негативные результаты экологической безответственности, пытается культивировать в общественном сознании «базаровскую» позицию, что «природа – не храм, а мастерская, и человек в ней работник». Прагматизм подобного природоотношения оборачивается серьезными издержками. Есть метафорический образ, символизирующий неразрывную взаимосвязь человека, общества, природы и культуры и подтверждающий эту истину: вот сидит человек на

древесном суку над бездонной пропастью и рубит его, не задумываясь о том, что его ждет. Культура, обеспокоенная, суетится вокруг него, пытается смягчить удары, отвлечь его внимание, незаметно подкладывает вместо дерева другой материал, даже покрывает сук неподдающимися безжалостному лезвию алмазами и сталью, но рубка продолжается, щепки летят, а место рубки на суку становится все тоньше и тоньше. «Рубщик» собственного национального духа, души и своих традиций, человек, живущий только настоящим, здесь и сейчас, ни в чем не знает меры, желая получить (зачастую попирая культурные нормы и нравственные табу) как можно больше жизненных благ при минимуме усилий и затрат. Единственный способ спасти рубщика – сделать иным, превратить его в культурного, духовного человека. Природа этого сделать не может, поскольку человек – её же творение. Она способна лишь уничтожить его, тихо поглотить (например, в озоновой дыре, во всемирном потопе и пучине растаявших ледников) или «громко стукнуть дверью»: погубить мир во всеобщем землетрясении или экологическом бедствии планетарного масштаба. Пока она к этому не прибегает, но её терпение и силы на пределе, поскольку её ресурсы не вечны [16, с. 201]. Подобная жизненная ориентация, желание «иметь» оборачивается не только агрессией, хищничеством по отношению к природе, к духовным ценностям и нормам, стремлением жить только идеями сиюминутной выгоды, но и равнодушием к тому, что называется Родиной [17, с. 68], и в данном контексте экологические идеи эпоса «Урал-батыр» приобретают особое звучание.

#### **Ценность природы как одна из ключевых духовных смыслов эпоса «Урал-батыр»**

«Урал-батыр» – не только мифологическое миропонимание предков башкир, антология ответов зарождающегося человеческого сознания на кардинальные мировоззренческие вопросы бытия (что такое мир, каковы его законы и каноны, место человека в этом мире и др.). Эпос прежде всего – это духовное завещание народа и жизненная программа для последующих поколений (в чем искать смыслы человеческой жизни, что такое добро и как противостоять злу, какова ценность природы для человека, как правильно жить и что оставить после себя своим потомкам?). Более того, эпос выступает как своеобразная система зарождающихся мировоззренческих и духовных ориентиров, направляющих личностную жизнь и социальное бытие. Эпос утверждает «добро» как безусловную ценность, абсолютную цель мира, а творчество добра, «благодеяние» – как священный долг каждого человека и будущих потомков. Здесь формирующееся ценностное сознание древних башкир категорически осуждает человеческие жертвоприношения, унижение и осмеяние женщин, которые не могут родить сына, утверждает значимость традиций, императивность обычаев и родительского слова, уважение к старшим поколениям, ценность не только человека независимо от пола, возраста, социального положения, но и ценность природного мира, среды его обитания. Провозглашенную в эпосе идею ценностного отношения к природе как этический призыв и поведенческий принцип можно определить как начало формирования экологического архетипа и отражение природного мировоззрения башкирского народа.

Сюжет мифосказания имеет традиционную канву: через жизнь представителей трех поколений, первых людей Янбирде и Янбики, их сыновей Шульгена и Урала, детей Урал-батыра, через призму вечного противостояния добра и зла и поисков культурным героем смысла должной и достойной жизни для человека и целого народа разворачиваются страницы древней социокультурной истории предков башкир. По сказанию, старик Янбирде раскрывает сыновьям великую тайну мироздания и их предстоящую опасную, но важную и ответственную миссию: им нужно помочь людям обрести бессмертие. На земле есть смерть (видимая глазу и невидимая) – враг всего живого, но есть и Родник Живой, который может сделать бессмертным каждого, кто выпьет из него. По наказу отца братья отправляются на поиски «живой воды», чтобы навсегда покончить со смертью, но судьба разводит их в разные стороны. Тщеславный, малодушный и корыстолюбивый Шульген, недолго раздумывая, идет по пути предательства, превращается во врага человеческого рода, а Урала ждет долгий и тернистый путь во имя свободы, счастья

и блага беззащитных и угнетенных людей, где его ждут опасные испытания, жестокие схватки и лишения. В морской пучине из тел поверженных врагов вырастает высокая гора: это Уральские горы, символ башкирского края и современного Башкортостана. Многим тысячам обездоленных и несчастных людей, измученным пленникам, убитым горем матерям он возвращает свободу и веру в торжество справедливости, в силу добра, надежду на счастье и достойную жизнь, показав тем, кто ему поверил, что зло всегда наказуемо, а благодеяние – это призвание настоящего батыра, защитника людей, правды и справедливости.

Урал-батыр стирает с лица земли «зримую глазу смерть», побеждает воинов беспощадного и жестокого царя Катила, падишаха дивов Азраки, царя змей и призывает свой благодарный народ найти Родник Живой, чтобы уничтожить еще и невидимую смерть:

Воду Живого Родника  
 Зачерпнув, принесем сюда –  
 Пусть всем достанется та вода.  
 От Смерти же, что скрыта от глаз,  
 От болезней, что точат нас,  
 От болей и мук, гнетущих от века,  
 Человеческий род спасем,  
 Бессмертным сделаем человека –  
 Радость в каждое сердце внесем! [1, с. 319].

Встретившийся на их пути старик, попивший некогда воды из Родника Живого и ставший бессмертным, просит прислушаться к его словам. Измученный болезнями, обессилевший, он стал живым мертвецом, о котором напрочь забыла смерть, устал от вечной жизни. Тот поток из Родника Живого, подаривший ему бессмертие, обрек его на вечные муки одинокого и жалкого существования. Старик просит собравшихся подумать, прежде чем испить живой воды, и говорит:

Желая вечно на свете жить,  
 Неподвластными Смерти быть,  
 Власть её принять не желая,  
 Не пейте из Родника Живого! <...>  
 То, что Смертью мы зовем,  
 Прозвища злые кому даем, –  
 Вечности нетленный закон,  
 Мир от гнилья очищает он ... [1, с. 323–324].

Слова несчастного старика раскрывают Урал-батыру непреходящую диалектику жизни и смерти и простую жизненную истину, что не человек, а добро и благодеяние должны быть вечными:

То, что на земле остается,  
 Чем все лучшее создается,  
 Сада краса и благоухание –  
 Это добро и благодеяние.  
 В огне не сгорит – благодеяние,  
 В воде не утонет – благодеяние,  
 До неба возвысится – благодеяние,  
 Останется в памяти – благодеяние,  
 Оно – голова всех дел.  
 Для всех живущих на свете людей  
 Пребудет как мира высший удел [1, с. 324].

Долгая дорога приводит Урал-батыра и его народ к Роднику Живому, но Урал-батыр, набрав в рот вожделенной живительной влаги, не глотает её, а окропляет вокруг все и горы, которые сам «поднял к небесам». Везде, куда попали волшебные брызги, тут же выросли и распустились

изумрудной хвоей ели и сосны, став вечнозелеными. Урал-батыр, оглянувшись по сторонам, говорит своему народу:

Пусть зеленеют голые чаши,  
Пусть цвет бессмертия обретут,  
Пусть птицы щебечут звонче и слаше,  
Пусть люди веселые песни поют! <...>  
Пусть эту землю любит народ,  
Пусть садом прекрасным она расцветет... [1, с. 325].

Он дарит вечность природе [18, с. 324–325]. Слова Урал-батыра стали гимном родной природе, являющейся колыбелью его народа и будущих потомков. В его обращении к людям – призыв любить, беречь, защищать среду своего обитания, чтобы она, действительно, стала краем щебечущих птиц и земель поющих от счастья, а не плачущих от горя людей. В этих словах – требование быть ответственными за судьбу родной природы, не наносить бессмысленного вреда растительному и животному миру, не нарушать её каноны и переступать её законы, потому что в природе – сила жизни, залог бессмертия человеческого рода, духовные корни патриотизма, этизма, гуманизма, экологизма. Эти идеи, значимые не только для нынешних башкир, но и для современного мира, сталкивающегося с многочисленными экологическими бедами из-за варварского, хищнического и безответственного отношения к природе, башкирский народ вписал в свое эпическое сознание и этническую память еще на заре своей социокультурной истории. Природа для башкир – изначально «прекрасный сад», требующий заботы, защиты и уважительного отношения.

«Урал-батыр» предостерегает своих будущих потомков, что разрушение заложенных предыдущими поколениями традиций, в т. ч. и отношения к природе как к безусловной ценности, отчуждение от добра и служение злу, наносящему ущерб и вред среде своего обитания, ведут к самоуничтожению. Предсмертные слова Урал-батыра – это программа ответственного поведения, должной, достойной, правильной и одухотворенной жизни для всех последующих поколений. Обращаясь к своим сыновьям, он как бы говорит каждому, кто живет на земле здесь и сейчас, и всем тем, кто придет жить в этот мир:

А всем вам вместе напомним о том:  
Пусть имя ваше будет Добро,  
Предназначение – Человек,  
Злу не давайте дорогу вовек,  
Пусть мир и добро пребудут вовек! [1, с. 330].

На протяжении последующей национальной истории башкиры всегда прислушивались к экологическому завещанию своего мифического предка. Священный образ матери-природы, передаваемый из поколения в поколение, стремление жить с ней в согласии и гармонии, уважение к её канонам и преклонение перед её могуществом обусловили становление ритуально-культурной системы, связанной с бережным отношением к объектам природного мира, к животным, растениям и т. д. Башкиры-кочевники были внимательны к знаменам природы, наказывали тех, кто охотился на промысловых зверей и птиц, особенно тотемных, ради тщеславия или забавы, в период их размножения и вскармливания потомства, регулировали их добычу в соответствии с необходимыми потребностями.

Земля и вода – основа кочевого скотоводческого общества, поэтому степная философия башкир, философия воли и экологизма, рождалась в свободной природной стихии, с которой старались жить в мире и согласии. Они задабривали духов и хозяев природного пантеона, заручаясь их поддержкой, строго следили за восстановлением пастбищ, держали в чистоте водные источники, устраивали коллективные мероприятия по очистке территорий и экологические празднества. В прошлом проводился «Летний Нардуган», праздник милосердия и сострадания к природе, время своеобразного щадящего режима: башкиры осознавали, что регулярное истреб-

ление природных ресурсов, животного и растительного мира грозит истощением природной кладовой и угрожает благополучию людей [19, с. 50]. В частности, оживление экологического движения и события последних лет в Башкортостане, связанные с данной темой (многонациональные протесты в защиту уникального природного памятника древнего шихана-горы Куштау от разработки Башкирской содовой компании, народные сходы, митинги, выступления активистов против геологоразведочных работ на грядях Кырктытау, геологических исследований Ирландыкского хребта, против незаконной и бесконтрольной добычи золота, которая наносит огромный ущерб окружающей среде, и др.) свидетельствуют об активизации экологического архетипа в массовом сознании. Более того, в современную праздничную культуру возвращаются модернизированные варианты традиционных экологических праздников башкир «Воронья каша», «Кукушкин чай» и др., которые вовлекают в свою духовную орбиту представителей всех этносов многонациональной республики. Эти возрожденные праздничные практики, направленные прежде всего на детскую и молодежную аудиторию, в наглядно-зрелищной и эмоционально-эстетической форме приобщают к исторической памяти и традиционным экологическим ценностям, сопровождаются посадкой деревьев, антимусорными кампаниями, экспедициями и акциями, тематическими выставками детских рисунков, концертами, карнавальными шествиями, «содействуют решению экологических проблем, благополучию и здоровью поколений через повышение качества среды обитания и формирование экологической культуры, привлекают молодежь для организации активной практической деятельности» [10, с. 103].

### Заключение

Идея ценности природы, экологические призывы мифического предка башкир Урал-батыра, обращенные к последующим поколениям, значимы не только для современных башкир, но и для всех тех, кто сегодня несет величайшую ответственность за свое цивилизованное бытие в мире природы, за её сбережение и защиту от безответственности, равнодушия, бесхозяйственности, утилитаризма. Эпос «Урал-батыр» переведен и издан на многих языках мира и народов России (немецком, английском, иврите, японском, турецком, кыргызском, русском, якутском, чувашском), и его «экологическое завещание» будущим поколениям звучит на разных языках как «категорический императив» во имя сохранения природы как главного условия обеспечения настоящего и будущего мира человека независимо от его веры и национальности, независимо от того, в каком государстве он живет. В традиционном экологическом опыте башкирского народа, уходящем своими корнями еще в его эпические сказания и обращенном к потомкам, которые, к сожалению, не прислушиваются к призывам из глубины веков, действительно, есть рациональное зерно, позволяющее наметить конкретные пути преодоления проблем, в частности экологических, современного мира и человека. Более того, огромный пласт других жанров башкирского фольклора (эпические сказания животного цикла «Акбузат», «Хромая кобыла», «Вороной иноходец» и др., паремическое творчество, сказки, легенды, предания, песни и др.), также содержащих в себе экологическую философию, ждут своих исследователей и вовлечения их духовных смыслов в экологическое просвещение и воспитание индивида.

### Литература

1. Урал-Батыр. Башкорт халык кобайыры = Урал-Батыр. Башкирский народный эпос = Ural-batur. Bashkort Folk Epic / проект, вступительная статья, подготовка текстов Ф. А. Надршиной. – Уфа : Информреклама, 2003. – 468 с. (На башкирском, рус. и англ. яз.)
2. Фаткуллина, А. Я. Смысложизненные ценности в мифе об Урал-батыре как константа духовности древних башкир // Духовность и красота как явление культуры в образовательном процессе : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 250-летию со дня рождения С. Юлаева. – Уфа : БИРО, 2004. – С. 17–21.
3. Фаткуллина, А. Я. Мифологические основания патриотизма как одной из ключевых характеристик духовной культуры башкир // Философская мысль и философское образование в Республике Башкортостан.

стан: история и современность : материалы Республиканской научно-практической конференции, посвящённой 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2008. – С. 151–155.

4. Фаткуллина, А. Я. Смысложизненные парадигмы башкирской мифологии: нравственные уроки. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2009. – 147 с.

5. Фаткуллина, А. Я., Шарапова, И. Р. Экологические праздники башкир: духовные основы и педагогический потенциал // Вестник Башкирского университета. – 2010. – Т. 15. – № 3. – С. 748–750.

6. Валиуллина, З. Р., Рахматуллина, З. Я. Экологическая традиция башкир (социально-философский очерк). – Уфа : РИО БашГУ, 2006. – 140 с.

7. Валиуллина, З. Р. Роль экологического опыта башкир в экологическом образовании подрастающего поколения // Философская мысль и философское образование в Республике Башкортостан: история и современность : материалы Республиканской научно-практической конференции, посвящённой 450-летию добровольного вхождения Башкирии в состав России. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2008. – С. 189–192.

8. Валиуллина, З. Р. Философская сущность экологической традиции // Философское наследие и современность : сборник научных статей / ответственный редактор Б. С. Галимов. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2009. – С. 73–76.

9. Шарапова, И. Р. Роль экологических народных праздников в формировании духовного мира современной молодежи // Молодежь столицы: проблемы, опыт, перспективы развития : материалы Межрегиональной научно-практической конференции. – Уфа : Уфимский филиал МГТУ им. М. А. Шолохова, 2009. – С. 258–260.

10. Шарапова, И. Р. Башкирские народные праздники как социокультурный феномен. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2011. – 128 с.

11. Рахматуллина, З. Я. Экологические праздники башкир: духовный потенциал // Вестник Башкирского университета. – 2012. – Т. 17. – № 1. – С. 661–663.

12. Рахматуллина, З. Я. Мировоззренческие парадигмы эпоса «Урал-батыр»: духовно-нравственные аспекты // Башкирское сказание «Урал-батыр» как уникальный памятник духовной культуры : материалы Межрегиональной научно-практической конференции. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2014. – С. 5–9.

13. Рахматуллина, З. Я. Экологизм башкир как ментальная черта // Природа и человек в пространстве культуры : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной Году экологии в Российской Федерации. Ч. 2. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2017. – С. 47–52.

14. Рахматуллина, З. Я. Эпос «Урал-Батыр» и современный мир: нравственные уроки // Башкирский народный эпос «Урал-Батыр» и духовное наследие народов мира : материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой 80-летию со дня рождения А. М. Сулейманова. Ч. 1. – Уфа : Издательство БГПУ, 2019. – С. 9–14.

15. Рахматуллина, З. Я. Традиционные ценности башкир: история и современность. – Уфа : ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2023. – 216 с.

16. Еремеев, А. Ф. Первобытная культура: происхождение, особенности, структура : в 2 частях. Ч. 2. – Саранск : Изд-во Мордовского ун-та, 1997. – 220 с.

17. Рахматуллина, З. Я. Мир держится на культуре: философское осмысление. – Уфа : РИЦ БашГУ, 2021. – 226 с.

18. Хусаинова, Г. Р. Об экологических представлениях башкир (на материале народных волшебных сказок) // Этнос. Общество. Цивилизация. Пятые Кузеевские чтения : материалы Всероссийской научно-практической конференции. – Уфа : Диалог, 2018. – С. 324–329.

19. Рахматуллина, З. Я. Башкирский национальный дух (социально-философский очерк). – Уфа : Изд-во Башкирского ун-та, 2002. – 154 с.

## References

1. Ural-batyr. Bashkir folk epic. Project, introductory article, text preparation by F. A. Nadrshina. Ufa, Informreklama Publ., 2003, 468 p. (In Bashkir, Rus. and Eng.)

2. Fatkullina, A. Ya. Meaning-life values in the myth of Ural-batyr as a constant of spirituality of ancient Bashkirs. In: Spirituality and beauty as a cultural phenomenon in the educational process: materials of the All-Russian scientific-practical conference dedicated to the 250<sup>th</sup> anniversary of S. Yulaev. Ufa, Bashkir Institute of Education Development Publ., 2004, pp. 17–21. (In Rus.)



3. Fatkullina, A. Y. Mythological bases of patriotism as one of the key characteristics of Bashkir spiritual culture. In: Philosophical thought and philosophical education in the Republic of Bashkortostan: history and modernity: materials of the Republican scientific-practical conference dedicated to the 450<sup>th</sup> anniversary of Bashkiria's voluntary entry into Russia. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2008, pp. 151–155. (In Rus.)
4. Fatkullina, A. Y. Meaning-life paradigms of Bashkir mythology: moral lessons. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2009, 147 p. (In Rus.)
5. Fatkullina, A. Y., Sharapova, I. R. Ecological holidays of Bashkirs: spiritual foundations and pedagogical potential. *Vestnik of Bashkir University*. 2010, vol. 15, no. 3, pp. 748–750. (In Rus.)
6. Valiullina, Z. R., Rakhmatullina, Z. Ya. Ecological tradition of Bashkirs (socio-philosophical essay). Ufa, Editorial and Publ. Department of BSU, 2006, 140 p. (In Rus.)
7. Valiullina, Z. R. The role of Bashkir ecological experience in the environmental education of the younger generation. In: Philosophical thought and philosophical education in the Republic of Bashkortostan: history and modernity: materials of the Republican scientific-practical conference dedicated to the 450<sup>th</sup> anniversary of Bashkiria's voluntary entry into Russia. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2008, pp. 189–192. (In Rus.)
8. Valiullina, Z. R. Philosophical essence of ecological tradition. In: Philosophical heritage and modernity: collection of scientific articles. Executive editor B. S. Galimov. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2009, pp. 73–76. (In Rus.)
9. Sharapova, I. R. The role of ecological folk festivals in the formation of the spiritual world of modern youth. In: Youth of the capital: problems, experience, prospects of development: materials of the Interregional scientific-practical conference. Ufa, Ufa branch of M. A. Sholokhov Moscow State University Publ., 2009, pp. 258–260. (In Rus.)
10. Sharapova, I. R. Bashkir folk holidays as a socio-cultural phenomenon. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2011, 128 p. (In Rus.)
11. Rakhmatullina, Z. Ya. Ecological holidays of Bashkirs: spiritual potential. *Vestnik of Bashkir University*. 2012, vol. 17, no. 1, pp. 661–663. (In Rus.)
12. Rakhmatullina, Z. Ya. Worldview paradigms of the epic “Ural-batyr”: spiritual and moral aspects. In: Bashkir tale “Ural-batyr” as a unique monument of spiritual culture: materials of the Interregional scientific-practical conference. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2014, pp. 5–9. (In Rus.)
13. Rakhmatullina, Z. Ya. Environmentalism of Bashkirs as a mental trait. In: Nature and Man in the space of culture: proceedings of the All-Russian scientific-practical conference dedicated to the Year of Ecology in the Russian Federation. Part 2. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2017, pp. 47–52. (In Rus.)
14. Rakhmatullina, Z. Ya. Epic “Ural-batyr” and the modern world: moral lessons. In: Bashkir folk epic “Ural-batyr” and the spiritual heritage of the peoples of the world: materials of the International scientific-practical conference dedicated to the 80<sup>th</sup> anniversary of the birth of A. M. Suleymanov. Part 1. Ufa, BSPU Publ. House, 2019, pp. 9–14. (In Rus.)
15. Rakhmatullina, Z. Ya. Traditional values of the Bashkirs: history and modernity. Ufa, Institute of history, language and literature of the UFRC RAS Publ., 2023, 216 p. (In Rus.)
16. Eremeyev, A. F. Primitive culture: origin, features, structure: in 2 parts. Part 2. Saransk, Mordovian University Publ., 1997, 220 p. (In Rus.)
17. Rakhmatullina, Z. Ya. The world is kept on culture: philosophical comprehension. Ufa, Editorial and Publ. Center of BSU, 2021, 226 p. (In Rus.)
18. Khusainova, G. R. About ecological representations of Bashkirs (on the material of folk magic fairy tales). In: Ethnos. Society. Civilization. Fifth Kuzeev Readings: proceedings of the All-Russian scientific and practical conference. Ufa, Dialogue Publ., 2018, pp. 324–329. (In Rus.)
19. Rakhmatullina, Z. Ya. Bashkir national spirit (socio-philosophical essay). Ufa, Publ. House of the Bashkir University, 2002, 154 p. (In Rus.)

УДК 398.22(=512.153)  
DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107



Н. С. Чистобаева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

## РОЛЬ ВОЛШЕБНЫХ ПРЕДМЕТОВ В ЭПИЧЕСКОМ ПОВЕСТВОВАНИИ ХАКАСОВ

**Аннотация.** В исследовании поэтико-стилевой системы эпоса рассмотрение устойчивых поэтических описаний является весьма важным, т. к. они играют важную роль в формировании структуры и содержания эпического сюжета. Цель данного исследования состоит в выявлении и описании волшебных предметов с семантикой «получение информации», способствующих развитию определенного сюжета и мотивов в эпическом повествовании хакасов. Реализация поставленной цели предусматривает решение следующих задач: выявление и описание устойчивых поэтических описаний на примере волшебных предметов с семантикой «получение информации», при детальном анализе книги судьбы, сходства и различия в текстах разных сказителей, определение степени привязки к эпическому сюжету и мотивам. В героических сказаниях книга судьбы в качестве волшебного предмета встречается в разных названиях: заимствованное слово книга в значении 'гадательная книга, всезнающая книга, письмо, письменное послание', *кинде* 'книга, бумага', *пичик* 'письмо, записка, послание', *сугдур пичик* 'письмо, бумага с написанным текстом, сутра', *кигдей пичик* 'письмо, бумага, книга', *сабыра пичик* 'надпись, вырезанная на дереве, камне, наскальные надписи, послание, богатырская грамота, письмо, эпитафия'. В результате проведенного анализа установлено, что при выборке из десяти героических сказаний, записанных от известных хакасских сказителей, наиболее часто в качестве волшебного предмета в значении 'книга' употребляются *книга*, *кинде*, *пичик*, реже *сугдур пичик* и *сабыра пичик*. Основная функция волшебной книги в героических сказаниях состоит в получении вести главными персонажами. Введение волшебной книги в поэтическую ткань эпоса способствует мотивировке выезда богатыря/богатырки из дома (на охоту, получение вести, поиски суженой, богатырского коня, на битву противников). Композиционно мотивировка составляет завязку действия. Также установлено, если эпические герои пишут послание на твердых поверхностях (камень, дерево), то указывается еще и инструмент для письма: ноготь, стальной меч. Как показал анализ, вариативность наблюдается контекстуальными синонимами-глаголами, за счет использования эпитетов, формульных словосочетаний, однако сравнение письма с чепраком остается неизменным. Применение сказителем разных эпических формул, устойчивых оборотов, словосочетаний не нарушают единства поэтического впечатления, а способствуют созданию гармонии в фольклорном повествовании.

**Ключевые слова:** героические сказания; сказитель; эпическая традиция; хакасы; устойчивые поэтические описания; волшебные предметы; эпитеты; сравнения; книга судьбы; варианты

**Для цитирования:** Чистобаева Н. С. Роль волшебных предметов в эпическом повествовании хакасов. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107.

© Чистобаева Н. С., 2023

© Chistobaeva N. S., 2023

ЧИСТОБАЕВА Надежда Степановна – кандидат филологических наук, заведующий сектором фольклора Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Абакан, Россия. ORCID: 0000-0002-3465-8340. E-mail: chistobaeva-76@mail.ru

CHISTOBAEVA Nadezhda Stepanovna – Candidate of Philological Sciences, Head of the Folklore Sector, Khakas Research Institute of Language, Literature and History, Abakan, Russia. ORCID: 0000-0002-3465-8340. E-mail: chistobaeva-76@mail.ru

N. S. Chistobaeva

Khakas Research Institute of Language, Literature and History

## The role of magic objects in the Khakas epic narrative

**Abstract.** In the study of the poetic-stylistic system of the epic, the consideration of stable poetic descriptions is very important, since they play an important role in the formation of the structure and content of the epic plot. The purpose of this study is to identify and describe magic objects with the semantics of “getting information” that contribute to the development of a certain plot and motifs in the epic narrative of the Khakas people. The achievement of this goal provides for the solution of the following tasks: identification and description of stable poetic descriptions on the example of magic objects with the semantics of “getting information”, with a detailed analysis of the Book of Fate, similarities and differences in different epictellers’ texts, determining the degree of attachment to the epic plot and motifs. In heroic tales, the Book of Fate as a magic object is found under different names: the borrowed word, a book, in the meaning of ‘a fortune-telling book, omniscient book, letter, written message’, *kinde* ‘a book, paper’, *pichik* ‘a letter, note, message’, *sugdur pichik* ‘a letter, paper with written text, sutra’, *kigdei pichik* ‘a letter, paper, book’, *sabyra pichik* ‘an inscription carved on wood, stone, rock, rock inscriptions, message, heroic letter, letter, epitaph’. As a result of the analysis, with a sample of ten heroic tales recorded from famous Khakas epictellers, it was found that a book, *kinde*, *pichik* are most often used as a magical object in the meaning of ‘a book’, and less often - *sugdur pichik* and *sabyra pichik*. The main function of a magic book in heroic tales is to deliver a message to the heroes. The introduction of a magic book into the poetic body of the epic contributes to the motivation of the departure of a bogatyr/woman-bogatyr from home (for hunting, receiving a message, searching for a betrothed or a bogatyr horse, for the battle with opponents). Compositionally, motivation is the beginning of the action. It is also found that if epic heroes write a message on hard surfaces (stone, wood), then a writing tool is also indicated: a nail, a steel sword. As the analysis showed, variability is observed by contextual synonyms-verbs, due to the use of epithets, formulaic phrases, but the comparison of a letter with a *cheprak* (a saddle cloth) remains unchanged. A epicteller’s use of various epic formulas, fixed expressions, and phrases does not violate the unity of the poetic impression, but contributes to the creation of harmony in the folklore narrative.

**Keywords:** heroic tales; epicteller; epic tradition; Khakas people; stable poetic descriptions; magic objects; epithets; comparisons; Book of Fate; variants

**For citation:** Chistobaeva N. S. The role of magic objects in the Khakas epic narrative. *Epic studies*. 2023, no. 4. Pp. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107.

### Введение

Отечественное эпосоведение накопило значительный опыт в решении проблем генезиса, структуры, сюжетосложения, семантики, стилиобразования эпических текстов. Вместе с тем интерес к постижению глубинного содержания и поэтико-стилевых средств эпических текстов не только не ослабевает, но и усиливается в связи с интенсивным накоплением материала. Предметом внимания являются устойчивые поэтические описания, характеризующие волшебные предметы в героических сказаниях хакасов, и определение их роли, функции в процессе развития эпических событий.

Создание произведения героического эпоса и его исполнение всегда происходит в русле существующей эпической традиции. Об этом свидетельствует устойчивость идейно-эстетической системы жанра и характеристики образов. Так, помимо «общих мест», используемых сказителями в описаниях определенных эпизодов, в эпических текстах содержится множество устойчивых образных выражений.

Устойчивость, традиционность и повторяемость – основной признак эпических формул и типических мест. В исследовании поэтико-стилевой системы эпоса рассмотрение типических мест является весьма важным.

Тема волшебных помощников и предметов проанализирована в системе персонажей сказочного фольклора в работах Е. М. Мелетинского [1], В. М. Жирмунского [2], В. Я. Проппа [3; 4]

и др. На материале героических сказаний образы волшебных помощников и предметов исследованы М. А. Унгвицкой [5], В. Е. Майногашевой [6], Б. С. Дугаровым [7], Д. В. Убушиевой [8], М. М. Содномпиловой, С. Д. Гымпиловой [9] и др.

#### Волшебные предметы в хакасских сказаниях

К древнейшим чертам образов хакасских богатырей относится мотив волшебства, обладание богатыря/богатырки чудесными способностями. Почти в каждом героическом сказании герою приписывается умение воскрешать мертвых, понимать язык птиц и животных, менять облик и т. д. Как отмечает М. А. Унгвицкая: «Умение волховать, кудесничать – это второстепенное свойство каждого богатыря, подчеркивающее его “всемогушество”, умение выйти из любого положения» [5, с. 111]. В эпическом произведении сказочные образы и волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они вводятся в поэтическую ткань как отдельные элементы фантастики, способствующие развитию определенного сюжета в эпическом произведении. Богатырь в редких случаях прибегает к применению волшебных предметов. Героические сказания в своих древнейших образцах прославляют *алыпов* ‘богатырей’ – личностей сильных, деловых, добрых, мудрых, находчивых и справедливых. Живущих в интересах семьи, рода, племени, защищающих слабых, заботящихся об обеспечении их пропитанием. Традиция прославления героев-мастеров – охотников, освобождение сильными слабых из плена похитителей – такое повествование в эпосе длительное время оставалось одним из самых популярных на первых стадиях творения эпоса. Нередко встречаются сюжеты об (особо метких) охотниках, носящих имя Хан Мирген, т. е. Меткий хан. Они возвращаются с охоты с богатой добычей – круп их лошади обычно покрыт множеством набитой дичи. А их встречают соплеменники, которым охотники раздают добытое. В итоге себе, своей семье они оставляют только малую часть привезённого. Такова характеристика их самоотверженности, преданности родоплеменному коллективу. Особую ценность составляет физическая сила рук, тела, борцовская сноровка, ловкость. Древнейший этап борьбы характерен безоружными схватками и только силою рук. В образах богатырей представлен, традиционно, идеал героя с превосходными качествами.

Как правило, в героических сказаниях встречаются два способа приобретения волшебных предметов: получение (в результате дарения) или наличие волшебного предмета и его последующее использование или его поиски и добывание. По мнению В. Я. Проппа, «рассмотрение помощника неотделимо от рассмотрения волшебных предметов. Они действуют совершенно одинаково» [4, с. 166].

В героических сказаниях хакасов среди волшебных предметов чаще всего встречаются: книга судьбы, письменное послание, перстень, платок, зеркало, трехсуставная белая трава, складной нож, стрела, мячик (шарик), золотое яйцо, золотой рог, смола и др. Они составляют основу многих фольклорных мотивов: чудесных способностей, обретения истинного облика, оживления, исцеления, трудных задач, задаваемых эпическому герою, магического предмета и др.

В героических сказаниях слово ‘книга’ в качестве волшебного предмета встречается в разных названиях: заимствованное слово *книга* в значении ‘гадательная книга, всезнающая книга, письмо, письменное послание’ *кинде* ‘книга, бумага’, *пичик* ‘письмо, записка, послание’, *сугдур пичик* ‘письмо, бумага с написанным текстом, сутра’, *кигдей пичик* ‘письмо, бумага, книга’, *сабыра пичик* ‘надпись, вырезанная на дереве, камне, наскальные надписи, послание, богатырская грамота, письмо, эпитафия’.

В героических сказаниях умение читать и писать констатируется как личное достоинство богатыря/богатырки или другого положительного или отрицательного эпического персонажа, сам процесс обучения письму не описывается. Книга в качестве волшебного предмета несет важную смысловую нагрузку. Основная её функция состоит в получении нужной информации. Обращение к книге предсказаний составляет завязку действия. В героических сказаниях книга, как правило, хранится у родителей, старшей сестры, родственников богатыря, преданной слу-

жанки. Местом хранения книги могут быть различные предметы: сундук, шкатулка, подушка и т. д., но иногда и место хранения не указывается.

Книгой, как правило, пользуются главные персонажи. К ней обращаются для получения необходимой важной информации, например, наречение имени богатыря/богатырки, сообщение о родителях богатыря/богатырки, предначертанной невесте/суженого, предназначении богатыря/богатырки, местонахождении целительного предмета, богатырского коня и богатырского снаряжения и т. д.

Мотивы умения и чтения письма очень популярны в героических сказаниях хакасов, в текстах передается традиционной эпической формулой в разных вариантах: *Таплада кил таньп-чадыр, / тадырада кил хышырчадыр* 'Отчётливо ведь понимает, / бегло и громко ведь читает'. Письмом эпические герои пользуются весьма широко. Отправляют письмо-послание богатыри своим друзьям, побратимам, родственникам, прося оказать помощь в борьбе с врагом, поисках суженой и т. д. Как правило, эти тексты не большие по объёму.

Как показал анализ, если сказителями использована в тексте сказания волшебная книга то, обычно, в этом случае за традиционной эпической формулой 'умения громко читать' следует другая эпическая формула: *Пилбес нимені ам пилгеннер, / сизинмес нимені ам сизингеннер* 'То, что не знали, теперь знают / то, чего не замечали, теперь замечают'.

По мнению В. Е. Майногашевой, «мотив книги предсказаний в хакасском эпосе появился позднее, более ранней эпической традицией является та, согласно которой суженую называет или предсказывает мать, старшая сестра, отец, старший брат, если нет родичей – конь, а также какой-либо старый человек – мужчина или женщина. Эта традиция уходит своими корнями в глубокую, дописьменную древность. С дальнейшим развитием общества, образования государства и появления письменности многие общественные устои могли закрепляться письменно, их непосредственное хранение как бы передавалось книге. Поэтому в *алыптых нымахах* периода государственности нередко герой обращается за советом к старшей сестре или иному старшему родичу, а те в свою очередь обращаются к Чёрной книге, в которой ищут ответ» [6, с. 65].

Так, в сказании «Старик Ах Хан на бело-буланом коне», записанном от сказителя А. С. Буринакова, на стойбище Ах Хана нападает враг, тем временем богатырский конь спасает маленького мальчика. По прошествии времени юный богатырь возвращается в свое разрушенное стойбище и находит книгу, где указывается его суженая:

*Кичім улиинча ниме түзіп одыр,  
Алтын Иргексер алдыра,  
...Алып көрер алтын буквадаң кил  
Тастында пазыл партыр.  
Кичім улиинча книганы кил  
Хыр турча  
Тадырада хыгырадыр,  
Таплада таапча,  
Көн пазылган мічікті тооза піледір.  
Кичім улиинча мічікте пазыл партыр  
Ўстүндегі үс чаячы, чагыс чаячы*

*Чаяп настырлар:  
Чагыс чаячының Ай Арыг хыс пала полтыр,*

Что-то размером с чепрак<sup>1</sup> спускается  
К Алтын Иргеку,  
... Увидел богатырь, что золотыми буквами,  
На [книге] написано, оказывается.  
Книгу размером с чепрак  
Ведь читает,  
Бегло и громко ведь читает,  
Отчетливо понимает,  
Все, что написано узнает.  
В письме размером с чепрак написано,  
Всевышние три Бога-творца и один  
Бог-творец

Создавая, написали:  
У Бога-творца есть дочь Ай Арыг,  
оказывается,

<sup>1</sup> Чепрак – суконная, ковровая, меховая подстилка под конское седло, кладётся на спину поверх потника.

*Алтын Иргек аны алып,  
Чуртирге чаялган тiп, пазылган полтыр.*  
[10, лл. 22–23]

Алтын Иргеку её взять в жены,  
Жить вместе, написано, оказывается.<sup>4</sup>

В эпосе книги предсказаний имеют разный размер, цвет, оформление, но основная функция состоит в получении интересующей информации богатырем/богатыркой. В упомянутом сказании «Старик Ах Хан на бело-буланом коне» сказителем А. С. Бурнаковым сделана вставка: *алтын буквадаң кил тастында пазыл партыр* ‘золотыми буквами на книге написано, оказывается’.

В большинстве случаев, размер книги сравнивается с *кичим* ‘чепрак’ или сказителем используются различные эпитеты *улуз* ‘большая’, ‘важная’, *килким* ‘огромная’: *Тогыс Чаян, аны истип, /улуз книгаларын кӧрчелер* [11, с. 617] ‘Девять Чаянов, услышав это, / Большие (важные) книги читают’.

Или же, например, в сказании «Хулатай» Алып Хан Хыс из черной книги узнала, что двум юным богатырям на земле нет подходящего богатырского коня, нет соответствующего богатырского снаряжения, имя одного из богатырей Тюн Хара на вороном коне, а богатырский конь второго богатыря в тексте представлен в виде загадки: *Пирси аттыг даа нимес / Чазаз даа нимес чӧррер чадыр* [12, л. 260] ‘А другой [богатырь] и не на коне будет, и не пешим будет ходить’. У сказителя С. П. Кадышева эта эпическая формула более развернутая за счет включения текста загадки. Данный пример показывает органичное взаимодействие разных жанров фольклора в хакасских героических сказаниях.

В героическом сказании «Ай Солбаннаң Күн Солбан» («Ай Солбан и Кюн Солбан»), исполненном и записанном С. И. Шульбаевым, которое относится к сагайско-шорской «школе сказителей», встречается интересное описание книги предсказаний:

*Ай Арыг тура пазып, тогыс клүстіг  
сундугын асхан,  
Алтын букванаң пазылган алтын книганы  
сыгарып,  
Алтын столга аны салган.  
Ай алтында алтын чили чалтырап тур,  
Күн алтында күмүс чили палыңнап тур.*  
[13, с. 12]

Ай Арыг подойдя, сундук о девяти замках  
открыла,  
Золотую книгу, написанную золотыми  
буквами достав,  
На золотой стол её положила.  
Под луною, словно золото, блестит,  
Под солнцем, словно серебро, сияет.

Традиционное в эпосе хакасов сравнение, которое восходит к общетюркской эпической традиции. В представлении творцов эпических произведений, солнце и луна воплощают собой высшую красоту во всем мироздании.

Как показал анализ, местом хранения волшебной книги чаще всего выступают сундук с разным количеством замков, золотая шкатулка, белый волшебный платок, подушка и др.: *алтын абдыра* ‘золотая шкатулка’, *тогыс аастыг ах тас сундук* ‘кованный серебром сундук с девятью замками’. Часто указывается и материал из которого сделан сундук, например, *хызыл тас сумдук* ‘сундук из красного камня’.

*Алтын Арыг алтын абдыраны асхан, / Алтын пічіктіг книга сыгарган* [14, с. 62] ‘Алтын Арыг золотую шкатулку открыла / книгу с золотыми буквами достала’.

Чаще используются сказителями простые и сложные эпитеты: *алтын* ‘золотая’, *хара* ‘черная’, *улуз* ‘большая’ ‘важная’, *алтын пічіктіг* (букв. с золотым письмом) ‘дорогое или ценное

<sup>4</sup>Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены автором статьи.

послание’, *алтын буквадаң пазылган* ‘написанная золотыми буквами’ и др. В эпосе эпитеты ‘белый’ и ‘черный’ употребляются не только в своем прямом значении. Эпитет *ах* ‘белый’ определяет все доброе, светлое. В противоположность ему эпитет *хара* ‘чёрный’ большей частью используется для характеристики всего темного, злого. В героическом сказании «Хулатай», возможно, упоминание именно черной книги связано с тем, что необходимое для богатырей находится в демоническом мире.

В группу волшебных предметов с семантикой «получение информации» относится и *пичик*. В Хакасско-русском словаре лексема *пичик* имеет следующие толкования: 1) бумага; 2) письменность; 3) грамота; 4) письмо, записка, послание; 5) название учебника, научного издания [15, с. 370]. В героических сказаниях хакасов чаще всего используется в значении ‘письмо, записка, послание’. Как показывает материал, если в тексте эпоса сказителями используется *пичик* ‘письмо, послание’, то описывается внезапное его появление, например, спускается с небес или оно написано на волшебной стреле, которая вонзается в коновязь, или богатыри находят его, прикрепленным к седлу крылатого богатырского коня, или важная надпись, сделана на самой коновязи богатыря.

В эпосе «Богатырь Хара Хан на вороном коне с шерстью длиною в пядь» в исполнении хайджи-нымахчи С. П. Кадышева, Ай Арыг услышала в небе шум и гул. Ай Арыг посмотрела на небо и увидела крылатого бело-буланого коня, к седлу которого было прикреплено послание, в котором указывалось местонахождение богатырского снаряжения.

В героическом сказании «Чибет Хан», записанном в 1948 г. А. Т. Кызласовой от сказителя С. Т. Боргоякова, юный богатырь обращается за помощью к другому богатырю в поисках суженой:

*Ат палгачаң сарчынга хосто хазалып,  
түсті нимес,  
Ол хостода пазыл парган полтыр.  
Хан Харахчын таслада танып,  
Тадырада хыгыр тур пу пичикти.*  
[16, с. 256]

В коновязь стрела вонзилась, оказывается.  
На той стреле написано, оказывается.  
Хан Харахчин отчётливо понимает,  
Бегло читает это послание.

или:

*Ноо-да ниме өртін түскен чили пілдірген,  
Кичім улинча кидертін килкім пічик  
ам түсті.  
Аны тадырада хыгырадыр,  
Таплада танып турадыр.*  
[16, с. 241]

Показалось, будто что-то упало сверху,  
С западной стороны огромное письмо-по-  
слание величиной с чепрак упало.  
Его бегло читает,  
Отчетливо понимает.

В приведённых примерах богатыри получают разного рода важные сообщения, которые определяют будущие их подвиги. В последнем случае богатырь из письма узнает свое имя. В представленных примерах устойчивое поэтическое описание умения и чтения письма варьируется контекстуальными синонимами-глаголами, за счет использования эпитетов, однако сравнение письма с чепраком остается неизменным.

Наряду со всеми указанными мотивами волшебной книги, в *алыптых нымахе* встречается ещё *сугдур пичик* в значении ‘письмо, бумага с написанным текстом, сутра’. По мнению В. Е. Майногашевой: «... мотив предсказывающей книги в *алыптыг нымахе* имеет гораздо большую распространённость, чем *сугдур* ‘письмо’. Можно предполагать происхождение мотива книги судьбы на основе поэтической типизации таких произведений, как древнетюркские книги гаданий. Они были довольно распространёнными и в обиходе ими пользовались» [6, с. 67]. Далее, опираясь на исследование С. Е. Малова (1952), она пишет: «В фольклор

тюркоязычных народов Южной Сибири мотив *судур* или судур мог проникнуть от народов-буддистов, с которыми они имели тесное соприкосновение. Таковыми были древние уйгуры, а позднее монголы времен Чингиз-хана. Сутра ‘Золотой блеск’ была, по утверждению тюрколога, одним из ранних переводов буддийского текста на уйгурский язык – X в.» [6, с. 67].

Б. С. Дугаров, подвергая анализу сюжетную роль священной книги в текстах бурятского и алтайского эпосов, пишет, что «особый пласт в океане буддийских произведений составляли гадательные, магические заклинательные тексты, которые естественно накладывались на шаманистские верования тюрко-монгольских народов и обогащали их культовую практику. Так, алтайский судур и бурятский ном, как образы “книги судеб”, воплощенные в эпической интерпретации, по всей вероятности, генетически восходят к буддийским астрологическим текстам, в которых судьбы людей увязываются с определенными датами лунного календаря, астральными культами и сакральной символикой» [7, с. 87]. Если в алтайском и бурятском эпосах особо почитаемая *судур бичик* ‘книга предсказаний’ имеет большую распространённость, то в хакасских героических сказаниях *сугдур пічк* ‘письмо’ встречается реже. К сожалению, на данном этапе работы с эмпирическим материалом не встретились примеры с *сугдур пічк*. В. Е. Майногашевой был найден образец в героическом сказании «Пулан путтыг пора атгыг Погда-Кіріс» («Погда-Кирис, ездящий на сером коне с лосиной ляшкой»), записанном от сказителя П. Н. Доброва:

*Поган Арыг алтын пүрліг пай хазыңнаң*

*Алтын тос сойып алган,  
Алтын сугдур пічк пасча.*

Поган Арыг с золотолистной священной  
березы

Золотую кору снявши,  
Золотой сугдур пишет.

[17, л. 39].

Эпические герои пишут либо сами на бересте, коже, стреле, луке седла, либо получают письма, написанные на этих материалах или предметах. Доставляют письмо-послание, как правило, помощники главных героев, привязав его к крылу черного ворона, к гриве богатырского коня, например, *Тосха пічк назыт, / Хара Хусхунга чапсыра палгаан* [18, с. 36] ‘Письмо на бересте написала, / К крылу черного ворона его привязала’ [18, с. 278].

В героических сказаниях встречается в качестве волшебного предмета еще одно устойчивое словосочетание *кигдей пічк* в значении ‘письмо, бумага, книга’. Основная её функция тоже состоит в получении интересующей информации богатырем/богатыркой:

*Алты аастыг ах сундугын ача тартхан,  
Кичім улиңча кигде пічк сыгарган.  
Тогыс харыс халыны полтыр ол кигде*

*пічктің.*  
[11, с. 613]

Белый сундук с шестью замками открыла,  
Книгу размером с чепрак извлекла.  
Толщиной та книга в девять пядей.

Как правило, местом хранения выступает сундук с разным количеством замков, используются эпитеты *хара* ‘черный’, *ах* ‘белый’, *хызыл* ‘красный’, *тас* ‘каменный’, *улуғ* ‘большой’ и др. В данном примере в третьей строке указывается еще и толщина книги *тогыс харыс халыны* ‘толщиной в девять пядей’.

Кроме рассмотренных выше примеров, эпические герои пишут на каменных плитах и скалах и др. В этом случае в текстах используется *сабыра пічк*. В хакасско-русском словаре *сабыра пічк* имеет следующее толкование: 1) надпись, вырезанная на дереве, камне; наскальные надписи; послание, богатырская грамота; 2) надписи на камне или дереве (древнетюркские письмена); 3) эпитафия (надгробная, надмогильная подпись) [15, с. 424].



В героическом сказании «Ай Солбан и Кюн Солбан» эпический герой Кюн Мирген из послания узнает имена тех, кто разрушил его чурт, также в нем указано, что для расправы с противником необходимо облачиться в богатырское снаряжение, которое хранится в сундуке размером в девять этажей:

*Алтын стол үстүнде сабыра пічік*

*пазылтыр.*

*Күн Мирген таплада танып тур, топлада  
хыгыр тур.*

[13, с. 51]

На золотом столе послание написано,

оказывается.

Кюн Мирген точно узнает, громко читает.

Во второй строке сказителем применена традиционная эпическая формула умения и чтения письма, которая выражена ключевым устойчивым словосочетанием. Отметим еще одну интересную особенность: устойчивое для языка эпоса словосочетание ‘золотой стол’. Здесь речь идет о низких столах, которые в юртах ставились для трапезы и убирались после неё. В сказаниях очень часто предметы и вещи сравниваются с драгоценными металлами. Как считает А. И. Чудояков, это неслучайно. «Золото в среде древних тюрков ценилось очень высоко. В памятниках древнетюркской культуры, в надписях много говорится о цене золота. В памятнике в честь Кюль-Тегина сказано: От кагана табгачей пришли Исьи и [?] Ликенг и принесли множество (букв. 10000) даров и бесчисленное [количество] золота и серебра» [19, с. 79].

Как показал анализ, если эпические герои пишут послание на каменных плитах, скалах или других твёрдых поверхностях, то указывается еще и орудие письма. В героическом сказании «Хара хулаттыг алып Хулатайданар» («Богатырь Хулатай на темном коне»), записанном Н. П. Адыгаевым от сказителя Ф. Н. Райкова, орудием письма выступает ноготь:

*Чис обаага тыргахпаң кізі пічік пастыр.*

*Алып Хулатай хыгыр тур.*

[20, с. 416]

На медном курганном камне человек

ногтем написал, оказывается.

Богатырь Хулатай читает.

Подтверждение сказанному находим в исследованиях эпосоведа В. Е. Майногашевой. Анализируя мотив путевых писем в вариантах героического сказания «Алтын Арыг, сама (собой) родившаяся в Белой скале», записанных от сказителей-хайджи П. В. Курбижекова и С. П. Кадышева, В. Е. Майногашева пишет: «Трактовки этого мотива у обоих сказителей близки, однако, более подробно даны у Курбижекова. У него же сохранилось упоминание собственных стальных мечей воинов в качестве ‘орудия’ их письма» [20, с. 64].

По мнению Д. В. Убушиевой, которая провела сравнительно-типологическое исследование архаического эпоса «Джангар» и тувинского героического сказания «Хунан Кара» на примере анализа волшебных помощников, «эпос выделяет персонифицированные способности героев, нежели конкретных волшебных помощников» [8, с. 172]. Те или иные волшебные предметы присутствуют у богатыря/богатырки, но они являются второстепенными.

### **Заключение**

Основная функция волшебной книги состоит в получении интересующей информации главными персонажами. К ней обращаются для получения такого важного сообщения, как наречение имени богатыря/богатырки, информация о родителях богатыря/богатырки, предначертанной невесте/суженого, предназначении богатыря/богатырки, местонахождении целебного предмета, богатырского коня и богатырского снаряжения. Обращение к книге предсказаний составляет завязку действия. В героических сказаниях книга, как правило, бережно хранится у родителей, старшей сестры, родственников богатыря, преданной служанки. Местом

хранения книги выступают различные предметы: сундук, шкатулка, подушка, но иногда место хранения не указывается. Введение волшебной книги в поэтическую ткань эпоса способствует мотивировке выезда богатыря/богатырки из дома (на охоту, получение вести, поиски суженой, богатырского коня, на битву противников). Композиционно мотивировка составляет завязку действия.

В показанных примерах устойчивое поэтическое описание умения и чтения письма варьируется контекстуальными синонимами-глаголами, за счет использования эпитетов, однако сравнение письма с чепраком остается неизменным. Применение сказителем разных вариантов эпических формул, устойчивых оборотов, словосочетаний не нарушает единства поэтического строя и способствует созданию гармонии в фольклорном повествовании.

### Литература

1. Мелетинский, Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1958. – 264 с.
2. Жирмунский, В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 331 с.
3. Пропп, В. Я. Морфология сказки. – Москва : Наука, 1969. – 168 с.
4. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 364 с.
5. Унгвицкая, М. А., Майногашева, В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан : Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1972. – 311 с.
6. Дугаров, Б. С. Феномен книги в тюрко-монгольском эпосе: буддийское влияние и алтайско-бурятские параллели // Ученые записки (АГАКИ). – 2017. – № 1. – С. 82–88.
7. Убушиева, Д. В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе // Новые исследования Тувы. – 2019. – № 4. – С. 165–175. – DOI : 10.25178/nit.2019.4.14.
8. Содномпилова, М. М., Гымпилова, С. Д. Лечебные приемы и атрибуты лекарей в эпических произведениях тюрко-монгольских народов: к истокам целительских практик // Традиционная культура. – 2021. – Т. 22. – № 4. – С. 112–122. – DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>.
9. Майногашева, В. Е. Хакасский героический эпос алыптых ныхмах: поиски исторических реалий и периодизация (избранные труды). – Абакан : Бригантина, 2015. – 228 с.
10. Ах ой атгыг Ах Хан апчак – Старик Ах Хан на бело-буланом коне (запись Субраковой О. В. от сказителя Бурнакова А. С., 1972) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 674. – 105 л. (На хакасском яз.)
11. Мондаң пораттыг Булдалай алыптаңар – Богатырь Булдалай на сивом коне с иноходью (запись Адыгаева Н. П. от сказителя М. К. Доброва, 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 89. – 150 л. (На хакасском яз.)
12. «Хулатай» (запись Чанкова Д. И. от сказителя С. П. Кадышева, 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 94. – Л. 178–353. (На хакасском яз.)
13. Ай Солбаннаң Күн Солбан : алыптыг ныхмах / С. И. Шулабаев. – Абакан : Дом литераторов Хакасии, 2021. – 292 с. (На хакасском яз.)
14. Ах Хан апчак – Стрик Ах Хан (запись Ултургашева Н. М. от сказителя Н. И. Чебодаева, 1946) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 149. – 52 л. (На хакасском яз.)
15. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстiк / О. В. Субракова, П. Е. Белоглазов, З. Е. Каскаракова и др. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
16. Чибет Хан (запись Кызласовой А. Т. от сказителя С. Т. Боргоякова, 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 98. – 82 л. (На хакасском яз.)
17. Пулан пугтыг пора атгыг Погда-Кіріс – Погда-Кирис, ездящий на сером коне с лосиной ляшкой (запись Спирина И. Ф. от сказителя П. Н. Доброва, 1954) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 37. – 54 л. (На хакасском яз.)
18. Алтын Арыг. Хакасский героический эпос / запись и подготовка текста, перевод, вступительная статья, примечания и комментарии, приложения В. Е. Майногашевой. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры, 1988. – 592 с. – (Эпос народов СССР).

19. Чудояков, А. И. Этюды шорского эпоса. – Кемерово : Кемеровское кн. изд-во, 1995. – 221 с.
20. Хара хулагтыг алып Хулагайдаңар – О богатыре Хулатае, ездящем на темно-саврасом коне (запись Адыгаева Н. П. от сказителя Ф. Н. Райкова, 1948) // Рукописный фонд ХАКНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 97. – 150 л. (На хакасском яз.)

### References

1. Meletinsky, E. M. Hero of a fairy tale. Origin of the image. Moscow, Oriental literature Publ., 1958, 264 p. (In Rus.)
2. Zhirmunsky, V. M. Legend of Alpamysh and the heroic tale. Moscow, Oriental literature Publ., 1960, 331 p. (In Rus.)
3. Propp, V. Ya. Morphology of a fairy tale. Moscow, Nauka Publ., 1969, 168 p. (In Rus.)
4. Propp, V. Ya. Historical roots of a fairy tale. Leningrad, Leningrad University Publ., 1986, 364 p. (In Rus.)
5. Ungvitskaya, M. A., Mainogasheva, V. E. Khakas folk poetic works. Abakan, Khakas branch of Krasnoyarsk Book House, 1972, 311 p. (In Rus.)
6. Dugarov, B. S. Phenomenon of a book in Turkic-Mongolian epic: Buddhist influence and Altai-Buryat parallels. *Scientific Notes (Altai State Academy of Culture and Arts)*. 2017, no. 1, pp. 82–88. (In Rus.)
7. Ubushieva, D. V. Magic assistants in Kalmyk and Tuvan epic. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4, pp. 165–175. DOI: 10.25178/nit.2019.4.14. (In Rus.)
8. Sodnompilova, M. M., Gapilova, S. D. Healing techniques and attributes of healers in epic works of the Turkic-Mongolian peoples: towards the origins of healing practices. *Traditional culture*. 2021, vol. 22, no. 4, pp. 112–122. DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>. (In Rus.)
9. Mainogasheva, V. E. Khakas heroic epic alyptyg nymakh: search for historical realities and periodization (selected works). Abakan, Brigantine Publ., 2015, 228 p. (In Rus.)
10. Old man Akh Khan riding a white-brown horse (recorded by Subrakova O. V. from epic teller Burnakov A. S., 1972). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 674. 105 p. (In Khakas)
11. Bogatyr Buldalai riding a gray horse with a pacer (recorded by Adygaev N. P. from epic teller Dobrov M. K., 1948). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 89. 150 p. (In Khakas)
12. Khulatai (recorded by Chankov D. I. from epic teller Kadyshev S. P., 1948). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 94. Pp. 178–353. (In Khakas)
13. Shulbayev, S. I. Ai Solban and Kyun Solban: alyptyg nymakh. Abakan, House of Writers of Khakasia, 2021, 292 p. (In Khakas)
14. Old man Akh Khan (recorded by Ulturgashev N. M. from epic teller Chebodaev N. I., 1946). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 149. 52 p. (In Khakas)
15. Khakas-Russian Dictionary. O. V. Subrakova, P. E. Beloglazov, Z. E. Kaskarakova, et al. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p. (In Rus.)
16. Chibet Khan (recorded by Kyzlasova A. T. from epic teller Borgoyakov S. T., 1948). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 98. 82 p. (In Khakas)
17. Pogda-Kiris riding a gray horse with a moose hip (recorded by Spirin I. F. from epic teller Dobrov P. N., 1954). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 37. 54 p. (In Khakas)
18. Altyn Aryg. Khakas heroic epic. Recording and preparation of the text, translation, introduction, notes and comments, supplement by V. E. Mainogasheva. Moscow, Main Editorial Office of Oriental Literature, 1988, 592 p. (Epic of the USSR peoples). (In Rus.)
19. Chudoyakov, A. I. Essays of Shor epic. Kemerovo, Kemerovo Book Publ. House, 1995, 221 p. (In Rus.)
20. About bogatyr Khulatai riding a dark-dun horse (recorded by Adygaev N. P. from epic teller Raikov F. N., 1948). In: Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature and History. F. 1. Op. 1. Doc. 97. 150 p. (In Khakas)

УДК 398.22(=352.3)  
DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-108-118



Л. С. Хагожиева

Кабардино-Балкарский научный центр РАН

## СИМВОЛИКА ЧИСЕЛ «ОДИН», «ДВА» В ЭПОСЕ АДЫГОВ

**Аннотация.** В статье анализируется характер отражения символики числа «один» и «два» в поэтике историко-героического эпоса. Устанавливается, что они содержат глубокие мифологические корни, являются носителями народного сознания и менталитета этноса и находят отчетливое отражение в фольклоре адыгов. Выявить художественные формы проявления этих чисел на материале историко-героических песен и преданий – цель нашей работы. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: проанализировать тексты историко-героического эпоса; изучить символику чисел «один» и «два» в эстетическом плане; проследить специфику репрезентации сакральной основы данных чисел. В работе были учтены идеи философского учения пифагорейцев о числах. Нами поддерживается теория разделения четных и нечетных чисел, и отнесение первых к женскому полу, т. е. к отрицательному, а вторых к мужскому полу, т. е. к положительному. Исследование характера художественного отражения символики числа в историко-героическом эпосе является важным для комплексного изучения фольклора. В этом и состоит актуальность выбранной темы. Работа проводится с использованием структурно-сопоставительного метода. Теоретической базой исследования послужили работы отечественных авторов, посвященных изучению символики чисел адыгской культурной традиции. Изложены и применены основные идеи З. Ж. Кудавой и М. Р. Хежевой. Практическая значимость работы состоит в том, что его результаты могут быть полезны для специалистов в области фольклористики, а также для круга читателей, интересующихся народной традиционной культурой. В результате проделанной работы выявлено, что символы числа оказываются одним из способов выражения нравственного аспекта этнического сознания. В эпосе они понимаются как средства художественной выразительности.

**Ключевые слова:** мифологические представления; народный эпос; песни; предания; художественная система; символ; знаки; числа; один; два

**Для цитирования:** Хагожиева Л. С. Символика чисел «один», «два» в эпосе адыгов. Эпосоведение. 2023, № 4. С. 108–118. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-108-118.

L. S. Khagozheeva

Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS

## Symbolism of numbers in the Circassian epic: one and two

**Abstract.** The article analyzes the nature of reflecting the symbolism of the number one and two in the poetics of historical and heroic epic. It is proved that they contain deep mythological roots, are the carrier of folk consciousness and mentality of ethnos, and have a clear reflection in the Adyghe folklore. To reveal the artistic forms of manifestation of these numbers on the material of historical and heroic songs and legends was the purpose of our work. To achieve the goal the following tasks were set: to analyze the texts of historical-heroic epic;

© Хагожиева Л. С., 2023

© Khagozheeva L. S., 2023

ХАГОЖЕЕВА Лиана Славовна – кандидат филологических наук, научный сотрудник сектора адыгского фольклора, Институт гуманитарных исследований – филиал Федерального научного центра «Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук», Нальчик, Россия. ORCID: 0000-0003-1811-5183. E-mail: liana1771@mail.ru

KHAGOZHEEVA Liana Slavovna – Candidate of Philological Sciences, Researcher of the Adyghe Folklore Sector, Institute of Humanitarian Research – Branch of the Federal Scientific Center “Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences”, Nalchik, Russia. ORCID: 0000-0003-1811-5183. E-mail: liana1771@mail.ru

to study the symbolism of the number “one” and “two” in its aesthetic plan; to trace the specificity of representation of the sacral basis of these numbers. The ideas of the Pythagorean philosophical doctrine of numbers were taken into account in the work. We support the theory of division of even and odd numbers, and attributing the former to the female sex, i. e. negative, and the latter to the male sex, i. e. positive. The study of the nature of artistic reflection of number symbolism in historical and heroic epic is important for the comprehensive study of folklore. This is the relevance of the chosen topic. The work is carried out using the structural-comparative method. The theoretical basis of the study was the works of domestic authors devoted to the study of the symbolism of numbers of the Adyghe cultural tradition. The main ideas of Z. Zh. Kudaeva and M. R. Hezheva are outlined and applied. The practical significance of the work consists in the fact that its results can be useful for specialists in the field of folkloristics, as well as for the circle of readers interested in folk traditional culture. The result of the work done is that number symbols turn out to be one of the ways of expressing moral ethnic consciousness. In the epic they are understood as means of artistic expression.

**Keywords:** mythological representations; folk epic; songs; legends; artistic system; symbol; signs; numbers; one; two

**For citation:** Khagozheeva L. S. Symbolism of numbers in the Circassian epic: one and two. Epic studies. 2023, no. 4. Pp. 108–118. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-108-118.

## Введение

Историко-героические песни являются одним из самых распространенных жанров устного народного творчества адыгов. В них отображается общественное настроение, нравственные представления, национальный моральный характер, основные качества героя.

Как правило, каждое слово, используемое в тексте, или упоминание о каком-либо предмете, явлении, нагружено особым смыслом. В связи с этим, можно сказать, что частое обращение к числам в фольклоре имеет символический характер. Художественное значение числа играет важную роль в культурной традиции адыгов. В этом направлении было осуществлено много значимых работ. По результатам таких исследований можно говорить о том, что функциональная особенность символики числа в фольклоре не всегда однозначна. Несмотря на то, что мифологическая основа везде сохраняется, каждый жанр имеет способность подчинить её себе. Таким образом, согласно специфике жанра, главная задача числа в историко-героическом эпосе состоит в объективации сильного героя, посредством символической характеристики его атрибутов или приумножения его действий, силы и мощи, с целью возвышения образа самого героя. Подтвердить справедливость данного суждения – задача нашего исследования. В существующих работах исследования проведены на основе малых жанров фольклора, сказочной прозы и нартского эпоса. Мы же сделали попытку анализировать характер отражения символики числа в историко-героическом эпосе. В этом и заключается актуальность данной работы. Работа проводилась с использованием структурно-сопоставительного метода. Теоретической базой исследования послужили работы отечественных авторов, посвященные изучению символики чисел адыгской культурной традиции. Изложены и применены основные идеи З. Ж. Кудавой [1] и М. Р. Хежевой [2].

## Символика числа «один» в эпосе адыгов

В эпосе особо выделяется символическое значение числа 3. В связи с тем, что число 3 и его производные обозначают схожее символическое значение, мы объединили их в одной работе и представили в статье «Числовая символика в эпосе адыгов» [3]. Эпические числа, отличающиеся от данной числовой символики, мы намерены представить отдельно от них в данном исследовании.

Как отмечает Алиев Орудж, используемые в устном народном творчестве числа по их поэтической природе можно разделить на две группы: сакральные и традиционные. Традиционные – это числа, не нагруженные дополнительной семантикой. Сакральные числа связаны с обычаями, традициями, верой. Согласно народному поверью, эти числа обладают магической

силой воздействия, приносят добро, радость [4, с. 155–166]. В связи с этим, объектом нашего исследования становятся числа сакральной группы. Так, исследование исторических песен адыгов позволяет сделать вывод о сакрализации некоторых чисел. Наиболее употребительными в этом плане считаются числа первой десятки. Согласно проведенному сравнительному анализу, в исследуемом жанре это следующие числа: 1, 2, 3, 6, 7, 9, а также числа 12, 100 и 1000, иногда 3000.

К примеру, число «один» (*зы*) в мифологии многих народов является священным и магически заряженным. В мировой культуре оно символизирует первичную целостность и является признаком совершенства [5, с. 629]. Проникнуть в свойства чисел можно, углубляясь в философию о числах Пифагора Самосского (основателя древнегреческой философии). Его основная идея сводится к учению о мире, как об едином и гармоничном соединении, подчиненном законам чисел. Суть его сводилась к тому, что в основе всех вещей, законов мира и Космоса лежат числа. По философии данного направления единица объединяет в себе все числа и является началом всего мира, это символ единства, тождества, равенства, целостности. Пифагорейцы считали её главным числом (т. к. любое другое число по своей сущности является их сочетанием), прототипом которого является монада. Монада, или Священная Единица, для них тождественна великой силе, сосредоточенной в центре Вселенной и контролирующей движение планет, т. е. она считалась священной, божественной. Она воплощала любовь, согласие, благочестие и все положительное на Земле. Аналогичные суждения показывают результаты исследования З. Ж. Кудяевой. Для адыгской культурной традиции число «один» обозначает целостность, единство, связанное с образом «совершенной» целостности Тха – верховного божества адыгского мифологического пантеона [1, с. 23]. В малых жанрах фольклора, сказках и нартском эпосе это число служит для обозначения определенного или неизведанного пространства, времени, действующего лица или выступает в значении совершенства, целостности и единства, а также как концентрация в чем-то одном. В историко-героическом эпосе же, чаще всего, значение числа «один» интерпретируется как концентрация сил в одном предмете или действии.

Так, глубина трагизма по погибшему герою может быть выражена через какой-либо единичный образ. В песне о кулькужинской битве, всю боль и горе по павшим в бою, как нельзя лучше, воплотил в себе образ одинокой арбы, везущей этих героев:

*Хьэдибгъур зыгукIэ, мэлыхъуэ гужькIэ  
яшэж [6].*

Девять трупов в одной пастушьей арбе  
привозят (пер. автора статьи).

В другом варианте этой песни:

*Уарейдэ, хьэдитIхэр зыгукIэрэ нашэри [7].*

Уарейда, два трупа в одной арбе везут (пер.  
автора статьи).

В более позитивном значении, эта концентрация определяет силу и мощь в одном действии или одном предмете. Как было отмечено выше, связано это с тем, что цель данного жанра – выделить главного героя, подчеркнуть его достоинства. Использование данной символики позволяет решить эту задачу:

*Къумгуэрэ си хьэзыр тIоцIыр  
фочтIацIэм цызоунэцI... [8, с. 420].*

Заряженные мои двадцать газырей  
В ружье одном я опорожняю... [8, с. 421].

Таким образом, в песнях исторического эпоса максимально употребительна концентрация силы и мощи в одном ударе, способном сломить врага, или в роковом образе «одной пули» героя, от которой он сам погибает.

Так, герой исторической песни Алихан Каширгов заступился за своего отца. Его обидчик был дворянином, и это он посчитал недостойным его дворянской чести. Чтобы вернуть свое гордое имя, он решил убить его и выстрелил в него из ружья. Алихан был ранен, но он сумел в ответ нанести ему смертельную рану кинжалом. В те времена такое не осталось бы безнаказанным. Сын убитого застал Алихана врасплох без оружия и убил его. Образ «одной пули», унесшей жизнь героя описывается следующим образом:

(Сэрмахуэ, уой) зэ уэгъуэ закъуэти <...> (Сармахо, уой) от одного выстрела <...>  
Алихъаныр епсыхъжакъэ! [9, с. 454] Алихан навсегда спешился! [9, с. 455]

Негативное содержание может также выражать первый выстрел, (следовательно, одна пуля), в результате которого погибает богатырь:

(Ор) Нэгъоижъыхэри (а ар) цыупэи, <...> (Ор) Нагойжи (а ар) всадник передовой.  
(Ар) цкончыцэпао гуцэмэи (а) Тхъэр (Ар) из ружья первым выстрелившего  
хуабгъэ [8, с. 278]. (гуша, а) бог да проклянет [8, с. 280].

Позитивное же значение образа «одной пули» обозначает воинские качества героя и его неоспоримое превосходство над противником. Возвышение образа одного из участников карашкатауской битвы, происходит отражением того, как он одной стрелой сразил знаменосца:

(Уо) игъазэри зышэ (уо-уо-уэ) яхидзэц, (Уо) повернулся и, одну стрелу (уо-уо-уа)  
<...> путив, <...>  
сэнжакъым цІэтри цІигъацІэц (жи) знаменосца [ею] свалил (жи) [10, с. 198].  
[10, с. 194].

Такой же прием применяется к образу прославленного воина-рыцаря Аджегерий Кушука («Ажджэрий и къуэ Кушыкупщ и уэрэд» – «Песня о князе Аджегерии Кушуке»):

(Уа-ра) дэныскІуей гуцэмэи (уэр) (Уо-ра) из донских (гуша, уар) [самых]  
яхъмызагъэхэр (сэрмахуэ) <...> беспокойных (сармахо) <...>  
(Ар) шэ закъуэ гуцэкІэрэ (а дуней, тІэ, уэ) (Ар) пулей одной (гуша, а дуней, та, уа)  
махуэм тхурегъэпсых (жи) [8, с. 246]. в тот день (та) ты с коня снимал (жи)  
[8, с. 249].

Такое же смысловое выражение в эпосе адыгов обнаруживается и в образе «одинокого всадника» – *шу закъуэ*. Историко-героическая песня наследует из нартского эпоса, предшествующего исторической песне, традиционные представления о мужестве и храбрости, нашедшие воплощение в образе «одинокого всадника» (Бадынокъуэ (Бадиноко) и др.). Воины-рыцари стремились превзойти друг друга в бою, заслужить славу и удостоиться воспевания в народных песнях. Особой доблестью считались решимость и умение совершать воинские рекогносцировки, отправляться в набег в одиночку и добиваться успеха. В связи с этим, *шу закъуэ* – «одинокий всадник» – традиционная формула, символизирующая храбрость и мужество воина-наездника, не испытывающего страх перед смертельной опасностью [11, с. 155]. Этот герой в песне предстает одним из таких «одиноких всадников»:

Уэркъ гуцэр зэхыхъэмэ, Когда наездники съезжались,  
и закъуэу хъуницІэр къафІеци [10, с. 109]. он в одиночестве устраивал набег  
[10, с. 111].

Очень часто для усиления образа бесстрашного одинокого героя его приравнивают или противопоставляют отряду из сотни, иногда тысячи или трех тысяч войск. Такой герой легко одолевал сто всадников в одиночку [8, с. 246, 249]. Другой вариант этой песни описывает воина, способного вступить в бой с войском из ста всадников [8, с. 241, 242]. Данный прием акцентирует воинские и моральные достоинства героя посредством сравнения или превосходства одного всадника над сотней или тысячей ему подобных:

*Шыу мины гуцэми фэдэр хэмыта, –  
Хьамытэжгы гуцэкГэ шыуи-Абрэддж*  
[8, с. 365].

Среди тысячи всадников подобных кому нет,  
<Это> Хамитижевых, гуца, ваш Абрэддж  
[8, с. 368].

Иногда данным множественным числам в эпосе противопоставляется значительно меньшее число, в знак сетования о том, что могущественный воин по силе равный 100 и 1000, или 3000 всадников проигрывает врагу, значительно уступающему ему по достоинству. В этом видится глубокий символический знак слабости и уступающей позиции народа в противостоянии с врагом. Иногда 1000 усиливается символом множественности еще большего числа как 3000, иногда и 5000. Как правило, это противопоставление числа 3000 и 15, иногда 1000 и 15, или 1000 и 12 или 3000 и 12. В названной выше песне поется о том, что крепость адыгов, которую раньше не осмелились бы взять и три тысячи всадников, теперь взяли пятнадцать всадников [8, с. 364, 367]. Следует заметить, что именно подобное числовое соотношение несет глубокий символический смысл. Число 12 олицетворяет магическую силу добра [5, с. 631]. В связи с этим, как правило, в фольклоре многих народов в отряде всадников насчитывается ровно 12. В данном случае, указание на множественное смысловое значение чисел 1000 и 3000 в позиции врага и позиции своих, где не набралось и 12 всадников – знак явного поражения и упадка народа:

*ФыцГагьэурэ слъагьухэр, <...>  
(Уей дуней) шу мин тэмэмт (иджы, тГэ)  
долъытэ <...>  
Муслъымэным зыкьэтлъытэжым, <...>  
(Уей дуней) шу пцыкГутГ джафэ (иджы)  
дрикьукьым [8, с. 331–332].*

Чернота, что я вижу, – <...>  
(Уей дуней) всадников тысяча ровно <...>  
Мы, мусульмане, когда себя пересчитываем, <...>  
(Уей, дуней) всадников двенадцать даже  
(иджы) не наберем [8, с. 334].

Число 15, как и 12 – одно из самых счастливых и считается символом удачи и счастья. А включенная в состав числа единица, является символом активной борьбы [5, с. 231]. В этой связи, это число иногда выступает как вариант числа 12:

И насчитывают тысячу нас,

А нас и пятнадцати не насчитать [8, с. 179].

Если вернуться к упомянутой выше лексеме *закъуэ* («единственный», «одинокий»), то в эпосе адыгов достаточно четко обнаруживается её отрицательная коннотация с символическим значением уязвимости. В песнях историко-героического эпоса часто встречается целый ряд символических обозначений, сопряженный негативным посылом. Для примера приведем песню о Кербече:

*Нэгъуей **закъуэр** (уойра, уой) къарэсэкъал-  
ти – и зыгум бланэр къыщелли.*

Ногаец **один** (уойра, уой) с карасакалом  
(вид кремневого ружья) был – в поле оленя  
метко подстреливал.



*(Уар) зи лэгъуэр (уойра, уой) кытхузэрахъ  
къахъ гуцэри кытагъэтIыси.*

(Уар) [ногайца], которому умирать пора,  
(уойра, уой) приносят  
приносят (гуша) и в засаду сажают.

*(Уар) Щхъэгъуацэр (уойра, уой) икIыгъуэ  
закъуэти  
лъагъуэр кытеубыдри.*

(Уар) у Шагуаши (река Белая в Адыгее)  
(уойра, уой) брод **единственный**  
и тропу **единственную** [ногаец] преграждает.

*Сыдопльейри (уойра, уой) вагъуэишхуэ за-  
къуэти  
сыкъеплъыхмэ – лъэ **закъуэ** увынIэти.*

Гляжу вверх (уойра, уой) – [там] большая  
звезда **одинокая**  
гляжу вниз – [там] лишь для **одной** ноги  
тропа.

*Зы шэ къокIри (уойра, уэ-уой) дыкъегъэу-  
нэхъури:  
мыхъужынкIэ шэч кытыдохъэ [9, с. 20].*

**Одна** пуля из его ружья вылетает и (уойра,  
уа-уой) нам несчастье приносит:  
он не выживет, боимся [9, с. 21–22].

Кроме того, символ единицы еще может оцениваться как явление, негативное по своим последствиям. Достаточно часто в песнях исторического периода встречается зов одного неизвестного человека, на который герой отзывается, и который впоследствии становится для него зловещим, иногда смертельным. Так, например, Бора Могучий выходит на зов неизвестного, и эта встреча становится для него фатальной. По одной версии предания, чтобы избавиться от прославленного воина – сына Бору, и заодно досадить отцу, незнакомый всадник, зовет старого Бору на поединок и сам не приезжает в условленное место. А тот, увидев вдали всадника, выстрелил в него. Убитый оказался его единственным сыном. По другой версии предания, чтобы подставить Бору, неизвестный обязал его убить всадника, который в назначенное время выйдет на условленный курган. Посчитав недостойным своей чести не ехать, старый воин поджидает того всадника и убивает его. Выстрелив в него, Бора подходит к нему ближе и узнает в нем своего сына. Таким образом, незнакомец коварно расправляется с Борой. А герой другой песни Жамбот выходит на вызов злоумышленников и погибает от их рук. По содержанию песни, её герои братья Жамбот и Якуб Кушховы переселились к Тохтамышевым (княжеский род). Но вскоре между ними началась вражда из-за того, что Жамбот похитил красавицу Нагуреш, к которой сватался сам князь. Посчитав это позором для дворянской чести, те решили ему отомстить. Поехали к нему поздно ночью, вызвали его, и, спрятавшись, выстрелили в него из темноты.

*Борэжь, Борэжьыри зы къоджэ.  
Аеей, а къэджа макъ мыгъуэми  
сыдыщIокIри [12].*

Старого Бора, Старого Бора кто-то зовет,  
Ай-е-ей, к тому недоброму зову я выхожу  
(пер. автора статьи).

*(Уой) жэщыбгыр мэхъури «Жамботу  
цауэ», – жи мыхэм зы къоджэр (тIэ)  
[9, с. 303].*

(Уой) полночь настает, «Жамбот молодой»,  
– кто-то зовет (та) [9, с. 303].

Как можно было заметить, в словосочетании *зы къоджэ* в переводе на русский язык теряется числовое значение «один» и передается его смысловое значение словом «кто-то». Стоит заметить, что независимо от этого, символическая позиция числа «один» остается неизменной.

Помимо этого, нередко символическая основа числа «один» поддерживается временным показателем. Как отмечает З. Ж. Кудалева, в адыгских мифопоэтических воззрениях выявля-

ется представление о цикличности времени, которое является более глубоким, нежели знание о периодичности смены времен года, обращении светил, планет. Время структурируется по принципу года, месяца, недели, дня [1, с. 21]. Исходя из таких суждений, можно говорить о неслучайности действий главного героя в промежутках определенного года, месяцев или дней. В историко-героическом эпосе это более отчетливо прослеживается в преданиях, нежели в песнях. Так, если взять в качестве анализа цикл преданий о братьях Ешанокых, обнаруживается, что новый этап времени, с которого братья начинают свои действия, связан с истечением одного года. Можно утверждать, что исходит это из народного мнения о том, что «год – единица времени, свернутая в круг и возобновляющаяся от начальной точки творения» [1, с. 21]. Таким образом, народное сознание связывает с началом нового времени благоприятные положительные явления. Поэтому поиски Ешаноко Атаби и девушки, которую он похитил для Куйцукоко, продолжаются в течение одного года, и только по истечении этого времени находят её в доме Атабия [13]. В этом же предании, сыновья Атаби, Озермес и среднего роста Темиркан начинают поиски верховного деспотичного пши, отрезавшего кончик носа у их матери только по истечении года. Также во многих вариантах этого предания Ешаноко Озермес готовит месть для убийцы младшего брата тоже только по истечении одного года. А когда жена Озермеса разнесла ложный слух о том, что Темиркан её любовник, и из-за этого он вынужден был уйти из дома, люди стали искать его после истечения одного года, и честь Темиркана была восстановлена только после этого срока [14]. Таким образом, исходным суждением здесь может быть то, что истечение одного года можно рассматривать в эпосе как положительное начало нового. В связи с этим, символ числа «один» во времени можно интерпретировать как явление благоприятное.

Исходя из анализа, следует понимать, что символика числа «один» имеет положительное и отрицательное содержание. Можно полагать, что такая двойственная природа символа исходит из мнения, что единица – андрогенное число, совмещающее как мужское (т. е. положительное), так и женское (отрицательное) начало одновременно. Как отмечают многие исследователи чисел, единица символизирует мужчину. Однако мнение пифагорейцев в этом вопросе неоднозначно. Некоторые считали это число положительным, т. к., если его добавить к четному (т. е. отрицательному) числу получается нечетное (т. е. положительное) число. Другие считали, что, если единицу добавить к нечетному числу, последнее станет четным, и, следовательно, мужское превращается в женское. В связи с этим, образ «одной пули», которая поражает противника, акцентирует положительную сторону числа «один». А её вторая сторона, где «одна пуля» убивает доблестного богатыря, передает её негативный посыл. В первом случае число «один» передает концентрацию силы и мощи в одном действии или предмете, во втором, концентрацию всего негодования и трагизма. Сюда входит и образ «одинокого всадника», способного в одиночку отправиться в набег и противостоять отряду из 100, 1000 и 3000 всадников. Символика чисел 100, 1000 и 3000 здесь состоит в обозначении множественности для эффективного, преувеличенного представления образа героя. Однако, та же лексема *закъуэ* «одинокий», «единственный» содержит неблагоприятный контекст уязвимости и одиночества, ведущих к некой опасности. Негативным по своим последствиям также предстает зов *одного* (кто-то) незнакомца, который всегда оказывается недобрым. Число «один» в единице времени, а именно истечение одного года, служит знаковым началом благоприятного явления.

#### **Символика числа «два» в эпосе адыгов**

В представлении пифагорейцев число «два» (*mly*) – первое число, происходящее из единства. По их мнению, дуада олицетворяет собой неравенство, нестабильность, подвижность, дерзость, потому что является первым числом, отделившим себя от божественного Единого. Они презирали дуаду, т. к. считали, что она символизирует полярность и невежество. Точно также в мифологии многих народов это символ двойственности и противоположности. При этом, иногда это число несет положительный посыл, но его основное назначение заключается в обозначении отрицательной оценки, т. к. в древности люди считали сдвоенные и двойные

предметы дьявольскими и приносящими вред человеку [5, с. 629]. Исходя из таких представлений, З. Ж. Кудева отмечает отрицательную трактовку числа «два» в паремиях, основанную на негативном восприятии двойного, близнечного происхождения как чего-то уродливого и неестественного в древности [15, с. 172–175].

Помимо этого мнения, в эпосе адыгов парность, например, парные повторы действующих лиц, атрибутов героя, его действий и ситуаций рассматриваются как прием для удвоения восприятия героизма богатыря или усиления глубины трагизма и внутренних переживаний. Так, в историко-героической песне эффект парности обозначает удвоенную силу героя, что создает образ сильного воина. В других вариантах это может быть удвоение силы его противника, победа над которым соответственно удвоит силу самого героя:

*(Уэ) гъусэ шэжыным (иджы, а-ра-уо) ди  
Тальгостэнри хуэГээти (ра-уо-уи),  
(Уэ) бзэм я нэхъ гуаццIэр и къуэлакъитIкIэрэ  
зэхуишэрт* [10, с. 53].

(Уар) соратников [из похода живыми] приводит (иджы, а-ра-уо) Татлостан наш умел (ра-уо-уи).  
(Уа) из луков самый тугой своими двумя руками стягивал [10, с. 54].

*ПацтыхъитIыр тахътэм цы(уэ)тесмэ,  
<...>  
джатэпэкIэ закъезыгъаццIэ!* [10, с. 183]

Двум падишам, на троне (уа) сидящим, <...>  
меча острием о себе знать дающий!  
[10, с. 184]

Парность в значении удвоенной силы можно рассматривать в часто встречающемся образе двух воинов-братьев, участвующих или погибших в сражении:

*(Уар, уаредэ) Ендэр и (уэ-уэ) къуитIри  
<...>  
я гъуццI я фаццэкIэ ныдокIри* [10, с. 193].

(Уар) Ендера (уа-уа) два сына <...>  
В своих железных доспехах выезжают  
[10, с. 197].

А также в парности его атрибутов:

*Уи пэхужьытIыр  
Кхъуагъэм къыщоццтэ* [8, с. 511].

Твои беломордые два <вола>  
В местечке Куага вздрагивают [8, с. 512].

*Саур гуццэри сишхонкIэкIитIури  
Джэгъогъоу гуццэми зыIэкIагъахъа*  
[8, с. 346].

Сафьяном покрытые мои два пистолета  
К врагам, гуца, в руки попадают [8, с. 347].

Или в парной удвоенной силе его противника:

*ЗэбиитIыр уи нэм елъагъу* [8, с. 457].

Двух врагов твои глаза видят [8, с. 459].

А удвоение трагизма по погибшему можно увидеть в удвоенном образе погибших или в образе двух невесток – жен двух братьев, а также двух детей или двух сестер или братьев, которых тот оставил после себя:

*(Айра) ди мэлъхъуэгухэт (жи) <...>  
(а) хъэдитIыр зыгукIэрэ (рэ) махуэмэ  
нашэж!* [10, с. 208]

(Айра) наших чабанов арбы (жи) <...>  
(а) по два покойника (ра) в тот день домой везут! [10, с. 209]

*Хьаджэбирэмэр кьэкIожьын аIошгъы  
Сабий цIыкIуитIор мэгугэх [8, с. 537].*

«Хаджибирам вернется», считая,  
Двое маленьких детей надеются [8, с. 539].

*ЗышыхъуитIумэ дышгэр аIашгъхь,  
Зынэгущгъхьэ пхэцэ кьутаггэр, –  
ЗормыкьокIэ Нэгъой кIахь [8, с. 354].*

У двух сестер золотом вышитые рукава,  
<Чье> лицо <подобно> изрубленному  
полену –  
<Это> Зормыковых Ногай длинный  
[8, с. 357].

Символика числа «два» также может выражать безысходность и внутренние переживания. Так, в песне Плач Хымсад (Хьымсадэ игьыбз) сетование о несчастной судьбе героини весьма удачно передается посредством данного символа. В данном случае это еще и знак унижительно-го положения княгини:

*Талгустэны гуцэмэ сызыкIянысэрэри  
(рау) мыгъоти <...>  
джэхэшгъуакIэ мыгъорэ  
сицэджэгуакIоркъя, <...>  
Нэгъоижьгъы гуцэуи сызыцэжъыгъэмэ  
(рау) мыгъоти  
<...> цагъындей шитIумэ сыдаггэ(э-э)  
лгъэху [9, с. 45].*

Таусултановых (гуца) снохой когда я была  
(рау), о горе, <...>  
до порога, о горе мой путь полдневный  
был, <...>  
Ногаец старый (гуца), который потом  
[в жены] меня взял (рау), о горе,  
<...> с двумя шагами меня наперегонки  
бегать заставляет [9, с. 47].

Так как функция историко-героической песни заключается в восхвалении славных героев и высмеивании малодушия, парность используется также и для характеристики трусов в песне. Порицание предателей, оставивших Айтеча Канокова одного в бою усиливается указанием на парное объединение образов нарушителей рыцарской этики:

*Хъан и кьуитIым дыцэр я пацIэиц,  
ЩIэраицIэ и кьуэхэр дохутей темыхиц  
[8, с. 503].*

Хана два сына золотоусые,  
Любителя рядиться сыновья с <ружей>  
чехлы не снимали [8, с. 505].

Далее к ним причисляются и другие виновники трагедии:

*Мызэ и кьуэжыитIыр кьэрабггэжыитIми,  
Къамыггэазэу я унэ дохгэж [8, с. 503].*

Миза два сына – оба трусы,  
Не повернувшись, в свой дом заходят  
[8, с. 505].

Таким образом, выявляется, что функциональная особенность числа «два» в эпосе адыгов заключается в отражении парности в значении удвоения силы и мощи героя или его противника, или же в удвоении глубины трагизма и внутренних переживаний. Исходя из этого, символ двойки в историко-героическом эпосе носит как положительную, так и отрицательную интерпретацию.

### Заключение

В результате проведенного исследования можно прийти к следующему заключению:

- символы числа имеют глубокую сакральную мифологическую основу и объективируют древние представления и этико-эстетические предпочтения носителей фольклорного сознания;
- так как отражение чисел подчинено специфическим особенностям жанра, символическое использование числа в историко-героическом эпосе уникально. В связи с этим, символическое

значение чисел здесь содержит функцию усиления достоинств героя, с целью его возвышения и выделения среди остальных;

- числа «один» и «два» в эпосе по частоте употребления выступают менее значимыми, чем числа «семь», «три» и производные от них;

- символика числа «один» может содержать положительный и негативный аспект. Связано это с тем, что это андрогенное число, которое содержит в себе женское и мужское начало. Для древних культур характерно строгое разделение четных, нечетных чисел и отнесение первых к женскому, а вторых к мужскому полу. В фольклоре адыгов, это символ целостности и совершенства. В историко-героическом эпосе – это максимальное, сильнейшее значение, концентрация сил в чем-то одном. Например, концентрация сил и мощи в одном герое (образ одинокого всадника) или концентрация сил в одном ударе или одной пуле героя, которая поражает противника, или же концентрация скорби и негодования в образе одной пули, которая убивает самого героя;

- символика числа «два» характеризует нечетное число, в связи с чем, в основном содержит отрицательную интерпретацию. В эпосе адыгов это число указывает на значение парности, что дает двойное усиление значения. Иногда это двойное усиление силы героя или его противника, а иногда это усиление трагизма и внутренних переживаний. Поэтому в историко-героическом эпосе это число несет положительное и негативное осмысление.

### Литература

1. Кудаяева, З. Ж. Паремно-этимологические жанры адыгского фольклора : автореферат диссертации кандидата филологических наук. – Москва, 1986. – 21 с.
2. Хежева, М. Р. Семантика и символика чисел в кабардино-черкесском языке. – Нальчик : Издательский отдел ИГИ КБНЦ РАН, 2017. – 136 с.
3. Хагожеева, Л. С. Числовая символика в эпосе адыгов // Вестник КБИГИ. – 2022. – № 4-2. – С. 147–157. – DOI : 10.31007/2306-5826-2022-4-2-55-147-157.
4. Алиев, О. Символика чисел в сказках: три, семь, сорок // Studia Humanitatis. – 2021. – № 1. – С. 155–166.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия : в 2 томах. Т. 2 / главный редактор С. А. Токарев. – Москва : Советская энциклопедия, 1982. – 719 с.
6. Песня о куркужинской битве // Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Инв. № 563-ф/5. – Кас. 454. (На адыгском яз.)
7. Песня о куркужинской битве // Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Инв. № 561-ф/2. – Кас. 194. (На адыгском яз.)
8. Адыгские песни времен кавказской войны / под общей редакцией В. Х. Кажарова. – Нальчик : Печатный двор, 2014. – 656 с. (На адыгском яз.)
9. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов : в 4 томах. Т. III. Ч. 2 / В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев. – Москва : Советский композитор, 1990. – 485 с.
10. Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов : в 4 томах. Т. III. Ч. 1 / В. Х. Барагунов, З. П. Кардангушев. – Москва : Советский композитор, 1986. – 264 с.
11. Хагожеева, Л. С. Адыгская феодальная знать по материалам фольклора. – Нальчик : Принт Центр, 2019. – 268 с.
12. Песня старого Бора // Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Инв. № 667-ф/8. – Кас. 606. (На адыгском яз.)
13. Таурих Ешанок Атаби // Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Инв. № 648-ф/8. – Кас. 229. (На адыгском яз.)
14. Хабар про Ешанок Озермеса и Темиркана // Фоноархив Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – Инв. № 718-ф/8. – Кас. 838. (На адыгском яз.)
15. Кудаяева, З. Ж. Мотив «двойничества» и символика «растительного кода» в адыгском фольклоре // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия : Филология и искусствоведение. – 2017. – Вып. 4. – С. 172–176.

### References

1. Kudaeva, Z. Zh. Paremiological genres of Adyghe folklore. Abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 1986, 21 p. (In Rus.)
2. Khezheva, M. R. Semantics and symbolism of numbers in the Kabardino-Circassian language. Nalchik, Publ. Department of Institute of Humanitarian Research of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS, 2017, 136 p. (In Rus.)
3. Khagozheeva, L. S. Numerical symbolism in the Adyghe epic. *Vestnik KBIGI*. 2022, no. 4-2, pp. 147–157. DOI: 10.31007/2306-5826-2022-4-2-2-55-147-157. (In Rus.)
4. Aliev, O. Symbolism of numbers in fairy tales: three, seven, forty. *Studia Humanitatis*. 2021, no. 1, pp. 155–166. (In Rus.)
5. Myths of the peoples of the world. Encyclopedia: in 2 vol. Vol. 2. Executive editor S. A. Tokarev. Moscow, Soviet Encyclopedia Publ., 1982, 719 p. (In Rus.)
6. Song about the Kurkuzhin Battle. In: Phonoarchive of the Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS. Inventory no. 563-f/5. Cassette 454. (In Adyghe)
7. Song about the Kurkuzhin Battle. In: Phonoarchive of the Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS. Inventory no. 561-f/2. Cassette 194. (In Adyghe)
8. Adyghe songs of the times of the Caucasian war. Edited by V. Kh. Kajarov. Nalchik, Pechatny dvor Publ., 2014, 656 p. (In Adyghe)
9. Folk songs and instrumental tunes of the Adygs: in 4 vol. Vol. 3. Part 2. V. Kh. Baragunov, Z. P. Kardangushev. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1990, 485 p. (In Rus.)
10. Folk songs and instrumental tunes of the Adygs: in 4 vol. Vol. 3. Part 1. V. Kh. Baragunov, Z. P. Kardangushev. Moscow, Sovetskii kompozitor Publ., 1986, 264 p. (In Rus.)
11. Khagozheeva, L. S. Adyghe feudal nobility on the materials of folklore. Nalchik, Print Center, 2019, 268 p. (In Rus.)
12. Song of the old Bor. In: Phonoarchive of the Institute of Humanitarian Research of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS. Inventory no. 667-f/8. Cassette 606. (In Adyghe)
13. Taurikh Eshanoko Atabi. In: Phonoarchive of the Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS. Inventory no. 648-f/8. Cassette 229. (In Adyghe)
14. Khabar about Yeshanoko Ozermes and Temirkan. In: Phonoarchive of the Institute of Humanitarian Studies of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the RAS. Inventory no. 718-f/8. Cassette 838. (In Adyghe)
15. Kudayeva, Z. J. Motif of “duality” and the symbolism of “plant code” in Adyghe folklore. *Vestnik of Adygeya State University. Series: Philology and Art History*. 2017, iss. 4, pp. 172–176. (In Rus.)

УДК 398.22(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-119-132

*М. Т. Сатанар*

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

**ДЕНОТАЦИЯ РЕАЛЬНОГО РЕФЕРЕНТА МИФА  
(НА ПРИМЕРЕ ОБРАЗА МИРОВОГО ДРЕВА ААЛ ЛУУК МАС)**

**Аннотация.** Настоящая работа посвящена проблеме интеграции научных знаний с применением системной методологии в исследованиях. Актуальность обращения к проблеме обусловлена недостаточной реализацией постнеклассических подходов в современных фольклористических исследованиях. Уровень познания человеческой культуры сегодня все настойчивей требует синтеза знаний из разных дисциплин для расширения границ миропонимания. Цель исследования – актуализация концептологических оснований системных исследований мифологических текстов, а далее выявление реального ядра мифа о мировом древе *Аал Луук мас* в свете естественно-научной теории. Материалы для анализа извлечены из эпических текстов олонхо, где наиболее полно сохранены мифологические воззрения предков саха. Научная новизна видится в самой постановке проблемы интеграций знаний и методов в изучении образов мифологической канвы текстов олонхо. В исследовании ведущим принципом служит принцип целостности, реализуется системный подход. Применены структурно-семантический анализ, метод взаимной интерпретации мифа и науки, приёмы деметафоризации, дегиперболизации мифологического образа. Автором уточнено, что подход опирается на ряд концепций научной парадигмы «природа-человек-мышление-творение». Предлагается ввести в фольклористические исследования учет проблематики человекомерности и мифа, и науки в контексте цельного поля человеческой культуры, возможного обеспечить многомерный результат исследования. В результате проведенного анализа содержание древнего образа *Аал Луук мас* предстает в новом свете, в виде важнейшего космического процесса – спиральной динамики систем небесных тел. Подчеркивается, что главной космической функцией мифологического образа древа *Аал Луук мас* как движущего начала является обеспечение динамики, целостности и единства Вселенной на всех уровнях материи (микромир, макромир, мегамир). Автор приходит к выводу, что полученные результаты способствуют пересмотру и возможному принятию научного образа явления «спирального движения» в виде проекции «психологической универсалии и архетипа» (С. Ю. Неклюдов) мифологических представлений древних людей.

**Ключевые слова:** Аал Луук мас; миф; метафорический слой; денотат; признак; вращение; хаос; модель; иерархический ряд; аналогия; референт

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

**Для цитирования:** Сатанар М. Т. Денотация реального референта мифа (на примере образа мирового древа *Аал Луук мас*). Эпосоведение. 2023, № 4. С. 119–132. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-119-132.

© Сатанар М. Т., 2023

© Satanar M. T., 2023

*САТАНАР Марианна Тимофеевна* – кандидат филологических наук, доцент кафедры фольклора и культуры Института языка и культуры народов Северо-Востока РФ, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова. ORCID: 0000-0002-3546-7343, Scopus Author ID: 57210926807, WoS Researcher ID: AАН-5055-2019. E-mail: satanar68@mail.ru

*SATANAR Marianna Timofeevna* – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the Department of Folklore and Culture, Institute of Language and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University. ORCID: 0000-0002-3546-7343, Scopus Author ID: 57210926807, WoS Researcher ID: AАН-5055-2019. E-mail: satanar68@mail.ru

М. Т. Сатанар  
North-Eastern Federal University

## Denotation of the real referent of the myth: the case of the image of the Aal Luuk Mas world tree

**Abstract.** This work is devoted to the problem of integrating scientific knowledge with the use of systematic methodology in research. The relevance of addressing the problem is due to the insufficient implementation of post-non-classical approaches in modern folklore studies. The level of knowledge of human culture today is increasingly demanding the synthesis of knowledge from different disciplines to expand the boundaries of worldview. The purpose of the study is to update the conceptual foundations of systematic research of mythological texts, and then to identify the real core of the myth of the *Aal Luuk Mas* world tree in the light of natural science theory. The materials for the analysis are extracted from the epic texts of Olonkho, where the mythological views of the Sakha ancestors are most fully preserved. Scientific novelty is seen in the very formulation of the problem of integrating knowledge and methods in the study of images of the mythological canvas of olonkho texts. The principle of integrity serves as the leading principle in the study, and a systematic approach is implemented. Structural and semantic analysis, the method of mutual interpretation of myth and science, methods of demetaphorization, dehyperbolization of the mythological image are applied. The author clarified that the approach is based on a number of concepts of the scientific paradigm “nature-man-thinking-creation”. It is proposed to introduce into folklore research the consideration of the problems of humanitarianism and myth, and science in the context of the integral field of human culture, which is possible to provide a multidimensional result of research. As a result of the analysis, the content of the ancient image of *Aal Luuk Mas* appears in a new light, in the form of the most important cosmic process – the spiral dynamics of systems of celestial bodies. It is emphasized that the main cosmic function of the mythological image of the *Aal Luuk Mas* tree as a driving principle is to ensure the dynamics, integrity and unity of the Universe at all levels of matter (microcosm, macrocosm, and megaworld). The author concludes that the results obtained contribute to the revision and possible adoption of the scientific image of the phenomenon of “spiral motion” in the form of a projection of the “psychological universal and archetype” (S. Yu. Neklyudov) mythological representations of ancient people.

**Keywords:** *Aal Luuk Mas* tree; myth; metaphorical layer; denotation; attribute; rotation; chaos; model; hierarchical series; analogy; referent

**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”.

**For citation:** Satanar M. T. Denotation of the real referent of the myth: the case of the image of the *Aal Luuk Mas* world tree. *Epic studies*. 2023, no. 4. Pp. 119–132. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-119-132.

### Введение

Преодоление проблемы «взаимного непонимания в верификации получаемых результатов на междисциплинарном уровне (между гуманитариями и “естественниками”)» [1, с. 14] в науке о народной культуре, отмеченной С. Ю. Неклюдовым в качестве одной из стратегий исследования фольклора в XXI в., в якутской фольклористике остается актуальной и в настоящее время. Уровень «взаимного понимания» наук достигается усовершенствованием инструментариев научного анализа, при котором уместность и возможность типологических сопоставлений основывается на «антропологическом повороте» науки о народном творчестве (в фокусе внимания не «имманентный анализ» текста, а его предтекстовые, интертекстуальные и контекстные связи) [2, с. 125]. Действительно, человек является творцом культуры, и потому в первооснове созданные им «культурные продукты» должны изучаться в генетической связи с его «природно-биологическим» [3, с. 31], а значит, в неразрывной связи с законами природы.

Проблемным в методологическом плане продолжает оставаться решение вопроса непонимания современниками информативного потенциала мифа в силу его иносказательного языка (греч. *metaphora* – перенос). В научной литературе неоднократно была отмечена роль важности дефиниции «реалистического содержания» мифологических представлений древних людей [4,



с. 48; 3, с. 171–172; 5, с. 170; 6 и др.]. С другой стороны, подчеркивается, что в изучении мифа значительную трудность представляют вопросы генезиса и природы фантастических мотивов и образов, изображающих в мифе эмпирическую реальность [7, с. 17]. В определении реального денотата окружающей действительности в «продукте» архаического мышления мы базируемся на концепции символических смыслов семиолога Р. Барта [8], согласно которой в мифе существуют два уровня сообщения – денотативное и коннотативное. В фокусе настоящего исследования – реальный денотат древнего образа *Аал Луук мас* в эпических текстах олонхо. Сам процесс извлечения и интерпретации денотата будет осуществляться путем сопоставления различных аспектов содержаний человеческой мысли, созданных мифологическим и научным видами мышления [9].

В настоящее время образ дерева *Аал Луук мас* в якутской эпосоведческой науке изучен с разных позиций (структурной, семантической, функциональной, семиотической, прагматической ракурсов изучения) [10, с. 32–37; 11; 12, с. 95–97; 13; 14 и др.]. В дальнейшем исследовании своевременным представляется изучение архаического образа в междисциплинарных связях, в ракурсе нового осмысления типологии культуры, которое, как правило, задается «социокультурным контекстом эпохи» [15, с. 35], «мировоззрением эпохи» [16, с. 16]. Для нас значимым предстает установка С. Ю. Неклюдова о том, что, живя в культуре, человек в значительной степени формируется именно ею, чем техникой, потому гуманитарные науки с внушительным объемом знаний о «человеке культурном» правильно обозначить «прикладными» науками, т. к. они служат инструментом самопознания для человека и общества [1, с. 21]. Для понимания происходящих процессов в обществе, а также форм общественного сознания (мифологии, науки, религии и т. д.) только полные и точные сведения о «человеке в культуре» могут дать шанс «воспитать социально ответственного гражданина». Поэтому сравнительные исследования должны исходить из представлений единых основ культуры, они должны учить умению «находить общее в её пестрых проявлениях» [1, с. 21].

#### **Материал, методы, концептологические основания исследования**

Исследованию подвергаются тексты эпического памятника олонхо, где сохранены наиболее полные описания предмета исследования – образа дерева *Аал Луук мас*. В работе реализуется системный подход, ведущим принципом служит принцип целостности, применяются структурно-семантический анализ, методы обзора, обобщения, взаимной интерпретации мифа и науки, синтеза, приемы демегафоризации, дегиперболизации (А. С. Майданов). Целью настоящей работы является актуализация концептологических оснований комплексных исследований мифологических текстов, а далее выявление реального ядра мифа о мировом древе *Аал Луук мас* в свете естественнонаучной теории.

Из истории развития науки известно, что если в эпоху Ренессанса теоретические построения мыслителей базировались на синтезе естественнонаучных, эстетических и гуманистических подходов к изучению окружающей реальности (т. е. на «антропоморфном изучении природы»), то в XVIII в. происходит «раскол» в исследовании цельного поля человеческой культуры на сферы точных и гуманитарных наук [17, с. 21]. Исходными установками настоящего исследования выступают идеи Г. Риккерта о том, что единым началом человеческих знаний о мире является мир через призму восприятия и переживания человека. Так, историческая и культурно-научная точки зрения подчиняют себе естествознание, при котором и естественнонаучная картина мира, и предмет её исследования «природа» являются продуктами «культурного человечества». Отсюда, «природа» есть не что иное, как «теоретическое культурное благо» в виде объективно ценного понимания реальности интеллектом человека [18, с. 127].

Постановка научной проблемы статьи основывается на концепциях К. Хьюбнера, Я. Голосовкера, Э. Кассирера, А. Ф. Лосева, в которых сквозной идеей выступает теоретическая парадигма «эквивалентности мифа и науки» [19, с. 77] на основе аналогичности рациональных оснований их структур и семантик [20, с. 264], исходящих из морфологии человеческой мысли [21,

с. 8]. Мир культуры предстает набором продуктов человеческой деятельности, состоящим из множества символических форм (языка, мифа, науки, религии, искусства) – связанных и равноправных. Важно то, что путь становления науки лежит через мифологическую ступень развития, что химия происходит из алхимии, а астрономия – из астрологии [22, с. 158], что в недрах древних знаний зарождается современная экспериментально-лабораторная методология [23, с. 166–167]. В «мистических науках» наблюдается успешное сочетание научных приемов с опытом практик обрядов, ритуалов и магии, в чем и заключается их особая научная ценность [23, с. 166–167]. Вышеотмеченные положения оказываются в ракурсе научных интересов теоретиков гуманитарной сферы В. Я. Проппа [24, с. 5], Е. М. Мелетинского [25, с. 165], В. В. Иванова [26, с. 616], В. Н. Топорова [3], С. Ю. Неклюдова [6] и др., в чьих трудах развиваются идеи соизмеримости фольклорных текстов с объектами природы, взаимопроницаемости научной и мифологической картин мира.

Исследование базируется на теоретические выводы К. Г. Юнга о «коллективном бессознательном», предполагающие диалог рациональных и иррациональных факторов целостного бытия человека. Универсальные архетипические структуры коллективного бессознательного в виде неких образов и символов способны «проецироваться» в любом историческом времени, т. е. актуализироваться как в архаических мифах, так и в современных картинах мира [27, с. 326]. Итак, миф в первую очередь представляет собой психическое явление, и только затем культурное, а далее и фольклорное, социальное, языковое и т. д. явления.

С точки зрения проблематики коллективной бессознательной памяти в целостном, системном культурном континууме, концептологическим основанием исследования служат теории культурных универсалий В. С. Степина [28, с. 344], семиосферы как континуума знаков разных уровней Ю. М. Лотмана (аналогично биосфере и ноосфере В. И. Вернадского) [29, с. 14–17], мифологических универсалий С. Ю. Неклюдова [30], отражающих по сути констатацию единого содержания «многомерной картины культуры» (А. С. Запесоцкий) с применением научно-философской и структурно-семиотической методологии. Так, фольклорист С. Ю. Неклюдов пишет, что во все времена человеческой мысли вообще свойственно постоянно возвращаться к неким простейшим единицам смысла, что дает основание полагать о возможности установления «окончательного набора универсальных атомов смысла» [30]. Обобщающим в этом плане представляется современная концепция культуролога А. Ф. Косарева, согласно которой мифология как способ объяснения мироздания отражает триединую реальность бытия человека – физического (материального), метафизического (мира отношений) и трансцендентного (смыслового) миров [23].

В науке постнеклассического периода, требующей учёта антропологических и психологических категорий творчества в исследованиях фольклора на основе концепций парадигмы «природа-человек-мышление-творение», закономерным можно считать появление новых «методологических приобретений последнего времени» [2, с. 126]. Так, в частности, в основу методологии данного исследования легла логика «операции соотнесения содержания мифа и научного сведения», реализующаяся с «помощью определенного комплекса методов и приёмов», таких как «метод перевода содержания мифа с метафорического языка на реалистический язык», «приём сужения содержания мифического образа», разработанных А. С. Майдановым [31; 9].

### **Результаты и обсуждение**

Содержание мифа двойственно, иначе, в нем изначально синкретически соединены два противоположных элемента – достоверное знание и вымысел [9, с. 55].

В мифе, по замечанию семиотика В. В. Иванова, «скрыта» сокровенная мудрость, подлинная история и естествознание (знания о природных объектах и явлениях) [32, с. 10]. Сразу оговоримся, что в исследовании под естественнонаучным знанием мы имеем в виду космогонические и астрономические гипотезы, основанные на эмпирических данных (наблюдении, измерении и т. д.). Здесь научный опыт основывается не на чувственно воспринимаемой космической

реальности непосредственно, а на следах явлений и процессов, происходящих в космосе. И в этом смысле древний опыт предков, основанный на тысячелетних наблюдениях с одной, и мифопоэтическом мирозерцании с другой стороны, находит общность с научным опытом в методах получения знаний. «Оптика» нижеприводимых обсуждений настроена (С. Ю. Неклюдов) в сторону верификаций корреляций элементов картин мира (научной и мифологической).

Уточним далее, что под вымыслом А. С. Майданов предполагает метафорический слой, относящийся к области поэтики, который, согласно Е. М. Мелетинскому, важно различать, несмотря на глубокую генетическую и типологическую связь мифологии и поэзии [25, с. 232]. Итак, наша задача заключается в попытке «оголеть, снять» косвенную (иносказательную) репрезентацию реальности, сформированной чувственным мирозерцанием древних людей (содержащее психологически, этически, эстетически ценный эффект). В изучении природы процесса метафоризации, а именно генезиса метафор, исследователи едины во мнении, что важным фактором её формирования является СХОДСТВО (АНАЛОГИЯ) между «метафорическим выражением» и денотатом: «Знак является метафорическим, если он употреблен с референцией к объекту, который он не обозначает при буквальном употреблении, но который обладает некоторыми признаками, присущими объекту, который должен был бы быть буквальным денотатом этого знака» [33]; «Метафора – это фигура, всецело основывающаяся на сходстве одного объекта с другим» [34, с. 285]. На основе этих положений начнем анализ признаков ментального образа древа *Аал Луук мас*, находящихся соответствие с научными данными.

#### Вращение

Согласно содержанию эпических текстов олонхо, зарождение древа *Аал Луук мас* априори совпадает с эволюцией Вселенной, при котором ценными фрагментами предстают фиксации постепенного вычерчивания участка космоса с все более «уплотняющимся первопространством», вызванного именно вращением. Космогенез представляется в виде страшной разрушительной войны космических начал: *Сотрясался высокий свод / Необъятно гулких небес. / Обреченный сонмищу бед, / Средний серо-пятнистый мир, / Завихриваясь в круженье своем, / Захлестнутый морем огня, / Как трясына, зыбиться стал. / Бедственный преисподний мир... / Против движения средней земли / Полетел, закружился, гудя... / девятое белое небо... / Обратно движению своему / Выгибаясь... / Южным небом, где тучи клубятся, / Где вихри вечно кружатся, / Заслонилось, словно щитом* [35, с. 11]. В научной статье о сюжете и содержании данного олонхо П. А. Ойунский уточняет, что от разрушений этой страшной схватки метались все миры, в результате чего страна девятого яруса небес (на Верхнем мире), перевернувшись, «образовала страну южного полюса». А страна, располагающаяся на северном полюсе (преисподняя), образовалась вследствие переворачивания верхом вниз Нижнего мира [36, с. 12]. Так начинается «выделяться» наиболее важный участок пространства – ось-вертикаль в виде главного «динамического детерминанта» упорядочения мироздания, отражающего отрывок «детства» Вселенной (В. М. Гацак). В дальнейшем развитии эпических событий между враждующими сторонами заключается «мирный договор», последний означает установление порядка в космическом континууме, где организующим пространством началом предстает сформировавшийся образ древа, служащий пространственной скрепой (осью) вращающихся трех миров (Верхнего, Среднего, Нижнего): *Основа Вселенной, / Опорная ось / Кружащихся трех миров* [35, с. 17]. В этом смысле интересно, что в динамике небесных тел свойство вращения вообще принято считать фундаментальным поведением всех без исключения объектов Вселенной [37, с. 147–148] – от микрочастиц до мегаобъектов. В современных исследованиях эволюции Вселенной одной из гипотез предыстории её образования служит нейтринный вихрь, существующий вне пространственно-временного потока: «До Большого взрыва вся энергия Вселенной была сконцентрирована в импульсе вращательного движения нейтринного вихря вокруг своей оси» [38, с. 928]. Согласно постулированию гипотезы, эволюционное преобразование Вселенной характеризуется последовательностью «нейтрино-Большой взрыв-время-пространство-фотон...»,

и в общепринятой картине Вселенной со множеством вращающихся небесных объектов (планет, звезд, галактик и т. д.), эти вращения, их направления движений «унаследованы» изначально от «нейтринного вихря» [38, с. 928–929].

Итак, признак вращения можно принять за первичный, содержащий намек на возможный реальный денотат мифа, который при дальнейшем анализе послужит отправной точкой в поиске последующих соответствий. Гипотетически, можно предположить, что «вращение уплотняющегося бытия» в чувственном мирозерцании древнего сознания отражает «глубинную переключку» (В. Н. Топоров) с констатацией фрагмента из теории эволюции Вселенной – вихревых движений небесных объектов (Земля, Солнечная система, галактики и т. д.) в их формировании. Заметим, что иерархический порядок организации Вселенной в современной космологии, также находит соответствие со структурной организацией модели мира в мифе по принципу «матрёшки». Сам человек при этом предстает одним из звеньев единого космологического ряда с телеологической установкой, упорядоченного по иерархии [3, с. 354].

#### *Единство первоначал*

Впервые предположение об отражении ментальным конструктом древа *Аал Луук мас* магнитного поля планеты Земля, было введено в научный оборот исследователем А. С. Поповой [39, с. 20]. Эпическое древо проходит насквозь все три мира: *Ветка самая верхняя / К трехъярусному небу белому, / Вздымаясь, бурно потянулась... / Опомнилась, за разум спохватилась... / Гулкога неба широкого / От облака-бугорка прогибаясь, / Как крылья стерха, / Вниз направляясь, / Прорастало, оказывается... / Такого дерева могучего корни, / Буйно разрастаясь, / Замысловато переплетаясь, / Сквозь землю выступать стали... / Вытягиваясь-вырастая, / Как журавля летящего крылья, / Вниз опускаясь, / Опомнившись, подтянулось, / Поняв, спаслось, оказывается* [40, с. 39–49]. Здесь метафорическое описание прогибаний «вниз – верхней ветки» и «вверх – нижнего корня», по утверждению исследователя, указывает на текущее направление кривых линий магнитного поля с южного полюса к северному [39, с. 20]. Именно вращением космического объекта вызывается его поле. В контексте упомянутого выше принципа иерархии в организации систем Вселенной [41, с. 310] отметим трактовку одной интересной гипотезы, что все планеты Солнечной системы вместе с Солнцем, при орбитальных движениях совершают круговые вращения в одной «связке», вокруг ОБЩЕЙ ОСИ [42, с. 123]. С этих позиций интересен фрагмент описания самой верхней ветки и нижнего корня древа в текстах олонхо: *Ус хос хаттыгастаах үүт миньийэр халлааны өтөрү үүнэн тахсан бишр уһуга ус хос хомпорууннаах, үүрээнгээх-аарааннаах, киһилээх-сүөһүлээх үүт-таас олбохтоох Үрүг Айыы Тойон оҕонньорго, бастыг маллаах сэргэтэ буолан турар. Аллараа салаата абыс бишс ууһун аҕалара буолбут Арсаан Туолай оҕонньорго ыйанан көхө буолан турар, алааһын орто-туттан үүнэн тахсыбыт Аан Кудук тииттээх эбит* [43, с. 158] «Ветка верхняя, произрастая сквозь трехслойное белое небо, стала лучшей коновязью старика Юрюнг Айыы Тойона. Корень нижний, зависнув в жилище Арсаан Туолая – отца восьми улусов Нижнего мира, стала крючком вешалки, вот так выросши в самой середине аласа лиственница Аан Кудук стоит».<sup>1</sup> Как видно, верхушка древа ассоциируется с божеством *Юрюнг Айыы Тойоном*. Семантика этого божества (владыки пантеона божеств) в естественнонаучном осмыслении рассмотрена в предыдущей работе автора статьи, и реальным референтом образа предстает природное явление – свет, источником которого является небесное светило Солнце (главный благодетель материального мира) [44]. Ассоциация древа с Солнцем встречается в представлениях и других народов, к примеру, в русских загадках: «Стоит дерево посреди деревни, и видно в каждой избе (ответ: Солнце, солнечный свет)» [45, с. 24], или «Стоит дуб-стародуб, на нем сидит птица-веретеница, никто её не поймает: ни царь, ни царица, ни красная девица (ответ: небеса и солнце)» [46, с. 381] и т. д. В мифопоэтических представлениях антропоморфный образ *Юрюнг Айыы Тойона* является

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод примеров на русский язык произведен автором статьи.

создателем мира, символом начала земной жизни, в котором по сути уже по-своему заключено научное осмысление роли света в возникновении мира, в виде главной причины «определения фундаментальных категорий течения времени и протяженности пространства» [47, с. 143].

Что касается описания расположения *Юрюнг Айыы Тойона* на «абсолютном верхе» древа (В. Н. Топоров), следует подчеркнуть, что в представлениях предков о вселенских законах, ДВИЖЕНИЕ занимает центральное место в мифологической картине мира. Так, главному богу *Юрюнг Айыы Тойону* (персонифицированному образу Солнца) древнее сознание приписывает качество «движущей силы мироздания», исходящего из наблюдений за повторяющимся его движением на небосводе, вносящим динамическую стабильность в природу (смена времен года, ритм роста растений, жизни людей, животных), социальные отношения и т. д. Вспомним, согласно выше-обозначенной гипотезе, направленное движение Солнца в галактике, «влечет за собой» движения всех планет системы, которые вращаются по своим орбитам вокруг общей оси [42, с. 123]. Следовательно, Солнце как центральная звезда системы, при экстраполяции данного признака на древнее мирозерцание, оказывается «на вершине» ствола (оси) древа. Итак, при допущении правдивости научной гипотезы, форма «древобразности» в динамике Солнечной системы послужит эквивалентом мифоэпической модели мира, что будет рассмотрено ниже.

#### Модель

Акцентируя тему «древобразной» формы мироздания, нельзя обходить вниманием значение образа мировой воды в мифопоэтических представлениях. Известно, что главным смыслом мифологии является преодоление хаоса и превращение в космос [25, с. 169; 48, с. 19]. В текстах, приведенных выше, рассказывается, как из хаоса постепенно сотворяется центральный элемент мироздания – дерево. Его становление априори связывается со стремлением к упорядоченному началу, характеризующемуся введением основных противопоставлений первостихий, вращений, пространственных направлений, покоя и движения, тьмы и света, ночи и дня и т. п. – такова стратегия модели отношений древнего сознания с окружающей природой. Как организующее пространство и время начало, дерево отделяет космос от хаоса (небесного, первозданного океана), и потому стоит он в самой сердцевине Срединного мира, создание которого описывается следующим образом: *Рождался, твердея, срединный мир, / Вырастал из пучин, / Разрастался, бурля, / Возникал, созидаясь, / С заливами из теплых морей, / С углами из льдистых морей, / С каймою из талых морей, / С океанскою глубию бездонной* [49, с. 15]. Так, в мифологических представлениях мироздание в форме огромного космического древа плывет по безбрежному океану, омываясь величаво шумящими её волнами. С этой точки зрения вызывает интерес первый компонент названия древа *Аал*, буквально в переводе с якутского означающего ‘плот; плавающее судно; воздухоплавательный, космический аппарат’ [50, с. 134]. Этот момент остается открытым для дальнейших исследований.

Примечательны заметки о том, что древние якуты в зимнее время замечали на небе *Халлаан сишгэ* (букв. ‘Шов небес’) в виде туманной полосы – видимую картину галактики Млечный путь [51, с. 63]. Согласно фольклорным традициям многих народов, это явление отождествлялось с горизонтальным путем, метафорически обозначающим дорогу, по которой герой гнался за животным (иногда – за своим противником) [3, с. 346]. Так, согласно мотиву якутского мифа, один небесный юноша-охотник «погнался за небесным лосем» и следы от его лыж образовали на небе Млечный путь [52, с. 74]. Интересно, что в некоторых традициях Млечному пути свойственно терять свою горизонтальность, в таких случаях он уподобляется мировому древу [3, с. 346]. Космологические воззрения саха достаточно полно отражены в народных загадках: *Биир тиит отут мутуктаах үһү* ‘Одна лиственница, говорят, имеет тридцать сучьев’ (ответ: дни месяца); *Тууттаах тонус уола суус сыллаахха барбыта сүппэт үһү* ‘Давным-давно оставленный след от лыж эвенка, говорят, не исчезает’ (ответ: Млечный путь); *Улабата-уһуга биллибэт улуу муора баар үһү* ‘Говорят, есть великое море без конца и края’ (ответ: небеса); *Үйэтин тухары эргийэр да, мэйиитэ эргийбэт баар үһү* ‘Вот крутится с испокон веку, да

не кружится у него голова' (ответ: земля) [53, с. 44]. Согласно традиционному календарю саха, дерево особо актуализировалось в канун перемещения года от старого к новому, связанному с южным направлением света, в пору, когда главный бог *Юрюнг Айыы Тойон* достигал наивысшей точки своего пути (в дни летнего солнцестояния) [51, с. 69]. Именно на данном рубеже стыка старого и нового (т. е. противоборства «обессиленного» космоса и «усилившегося» хаоса) воспроизводилась ситуация решающего поединка «как в изначалье» посредством ритуала, когда годовой путь светила замыкал свой полный круг вокруг дерева *Аал Луук мас*. В ритуальном танце осухай, исполнявшемся вокруг коновязи (прототипа дерева), танцующие двойным кольцом «прикрывали космос от хаоса», и в кульминации этого обрядового действия происходила встреча «трех всадников в белых одеждах, на белых конях», которые имитировали сыновей бога *Юрюнг Айыы Тойона*, спустившихся с Верхнего мира [51, с. 78].

В геометрическом представлении, пирамидальная (в статике) и коническая (в динамике) модель мифопоэтической картины мира, тождественная геометрической схеме образа дерева *Аал Луук мас*, подробно была рассмотрена в предыдущих работах автора статьи [54; 14]. В восприятии дерева в качестве формы мироздания, на наш взгляд, уже содержатся зачатки гипотетической модели спирального движения «системы с вихревой структурой». Дело в том, что в движущейся системе указание «вращение по кругу» является обобщением, при более точном наблюдении вращение предстает спиральным, и форму спирали принято считать фундаментальным свойством материи на всех её уровнях (от микромира до мегамира) [55]. В таком свете интересными представляются теоретические постулаты современных гипотез: земная ось совершает свое медленное КОНУСООБРАЗНОЕ ВРАЩЕНИЕ вокруг мыслимого перпендикуляра к плоскости солнечной орбиты, названное прецессией [55, с. 55] (прецессию можно наблюдать в вращении замедляющегося волчка); круговое движение электрона в атоме аналогично прецессии Земли [55, с. 55]; «Каркас нашей Вселенной имеет форму двух пространственных полых конусов <...> соединенных вершинами. В точке соединения вершин <...> находится центр нашей Вселенной» [56, с. 15]. Приведенные соотнесения говорят в пользу возможного параллелизма признаков «древообразности» и «спиралевидности» в определении главной идеи модели Вселенной [23, с. 227–228].

#### *Идея вечной жизни и изобилия*

В мифологических представлениях о древе *Аал Луук мас* устоявшимся клише служит следующее его описание: *С краев листьев / Пышных, золотых / С яйцо утки-гоголь / Желтое изобилие / Потоком беспрерывным / Вниз капает, / С головок шишек / Крупных, спелых / С яйцо утки-кряква / Белое изобилие / Струей звучной / Без устали льется. / Вокруг дерева этого / Из сливок молочных / Омуты глубокие, / Из масла сливочного-хайах, / Водоёмы бездонные* [39, с. 37]. Источаемое древом житнетворное благо в виде желтого (белого) изобилия часто в текстах олонхо выполняет роль «живительной воды», встречающейся в мотивах оживления умершего героя-богатыря или удесятерения физических сил богатыря: *После этого благословения, достав из-под корня живую воду и налив её в пузырь, отдала (здесь о духе-хозяйке земли – М. С.) ему... Сама, скрипев-поскрипев и все более вытягиваясь ростом, обратно превратилась в дерево-великана* [57, с. 127]. Так, в народном сознании дерево *Аал Луук мас* воспринимается гарантом вечной, неиссякаемой жизни, источником бессмертия. Этот признак отсылает к научному осмыслению основополагающего явления космической эволюции – ДВИЖЕНИЯ, как способа бытия материи в целом. Вращательно-поступательное движение Земли вокруг своей оси и по орбите является ключевым в поддержании жизни на Земле, от него зависят астрономические (смена времен года, дни солнцестояний и равноденствий, чередование времен суток) и атмосферные явления, климатические и рельефные характеристики Земли, её энергетический (тепловой) баланс, химический состав, течения водных и воздушных масс, жизнь всех видов организмов биосферы Земли и т. д. Мифологический образ оси мира в виде дерева *Аал Луук мас* в качестве

главного детерминанта этого вечного движения, возможно, и воплощает собой символ «неистощимой жизни и абсолютного бытия» [58, с. 171].

Ограничиваясь рассмотренным выше, подчеркнем, что ряд верифицируемых признаков, отражающих сопоставимость мифологических воззрений и научных теорий [9], возможность «вписываний» научных знаний в мифологические представления [6] этим не исчерпывается. К примеру, аналогии отмечаются при анализе внутренних структурных и семантических характеристик древа, его числовых констант, схемы-архетипа, ведущих идей и т. д. В частности, достаточно показательным в этом плане предстает идея «возникновения порядка из хаоса», на основе которой в естествознании появилось целое направление – синергетика, констатирующая «самопроизвольное» (самоорганизующееся) упорядочение структур сложных систем. Речь идет о формировании своей структуры самой же системой без вмешательств извне (от хаоса к порядку), наблюдающейся на всех уровнях материи у всех систем различной природы (социальные, биологические, физические, химические и т. д.) [59].

### Заключение

Вектор направлений исследований фольклора, заданный «запросом времени», обозначает необходимость уточнения концептологических основ комплексного обсуждения проблем [2, с. 125]. Ракурс изучения мифологического текста в естественнонаучном дискурсе основывается на ряде концепций парадигмы «природа-человек-мышление-творение» (Я. Голосовкер, Э. Кассирер, А. Ф. Лосев, К. Г. Юнг, Ю. М. Лотман, С. Ю. Неклюдов и др.), отражающей базовую идею изучения человеческой культуры без отрыва от генетических связей с «природно-биологической» сутью человека. Такой подход признается способным обеспечить «многомерность результатов научного анализа» [2, с. 125].

Архаический образ главной опоры эпического мироздания – мирового древа *Аал Луук мас* характеризуется двойственностью своего содержания, т. е. синкретическим соединением внутреннего реального денотата (в виде астрономического явления) и внешнего метафорического слоя (в виде иносказательной репрезентации денотата). Проведенный анализ эпических текстов с реализацией системного подхода показал, что мифологический образ древа *Аал Луук мас* в естественнонаучном аспекте предстает в новом свете – в качестве основополагающего космического явления, представляющего собой процесс спиральной динамики небесных объектов. Главной космической функцией древа *Аал Луук мас* как движущего начала обозначается обеспечение динамики, целостности и единства Вселенной на всех уровнях материи. В процессе дефиниции реального ядра мифологического образа древа путем дегиперболизации и деметафоризации обнаруживаются аналоги постулатов научных теорий эволюции и структуры Вселенной, описаний гипотез из области небесной механики и астрометрии. Полученные выводы способствуют пересмотру и принятию научного образа явления «спирального движения» в виде проекции «психологических универсалий и архетипов» (С. Ю. Неклюдов) мифологических представлений древних людей. И действительно, первооснова «преднаучной» системы взглядов о Вселенной вырабатывается на завершающей стадии мифопоэтической эпохи [3, с. 327], при котором научные знания реально «питаются» мифологией, «черпая из нее свои исходные интуиции» [4, с. 43].

### Литература

1. Неклюдов, С. Ю. Поле гуманитарного знания и стратегии исследования народной культуры // Вестник РГГУ. Серия : История. Филология. Культурология. Востоковедение. – 2008. – № 10. – С. 11–34.
2. Неклюдов, С. Ю. Фольклор и его исследования: век двадцатый // Экология культуры. – 2006. – № 2. – С. 121–127.
3. Топоров, В. Н. Мировое древо: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. – Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. – 448 с.

4. Лосев, А. Ф. Диалектика мифа. – Москва : Мысль, 2001. – 559 с.
5. Надель-Червиньска, М. Структура Вселенной (метаязыковые аспекты) и мифологические истоки современной науки // Лингвокультурология. – 2009. – № 3. – С. 170–195.
6. Неклюдов, С. Ю. Мифологическая картина мира. – URL: <http://postnauka.ru/video/31579> (дата обращения : 26.10.2023).
7. Ремезова, И. И., Косарев, А. Ф. Философия мифа: мифология и ее эвристическая значимость // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3 : Философия: Реферативный журнал. – 2002. – № 3. – С. 285–295.
8. Барт, Р. S/Z / перевод В. П. Мурата. – Москва : РИК Культура: Ad Marginem, 1994. – 304 с.
9. Майданов, А. С. Соотнесение мифологических и научных образов реальности как метод их взаимной интерпретации // Философская мысль. – 2016. – № 5. – С. 55–86. – DOI : 10.7256/2409-8728.2016.5.18971.
10. Семенова, Л. Н. Эпический мир олонхо: пространственная организация и сюжетика. – Санкт-Петербург : Петербургское востоковедение, 2006. – 232 с.
11. Дмитриева, Л. В. Образ священного дерева в героическом эпосе народов Сибири // Традиционная культура. – 2011. – № 3. – С. 12–18.
12. Кузьмина, А. А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск : Наука, 2014. – 160 с.
13. Попова, Г. С. Древо мира Аал Луук мас в современной культуре якутов Саха // Ценности и смыслы. – 2014. – № 4. – С. 103–120. – DOI : 10.24411/2071-6427-2019-10082.
14. Сатанар, М. Т. К семиотической интерпретации мифологического образа дерева Аал Луук мас в эпосе олонхо // Oriental Studies. – 2020. – Т. 13. – № 4. – С. 1135–1154. – DOI : 10.22162/2619-0990-2020-50-4-1135-1154.
15. Топорков, А. Л. Фольклористика в междисциплинарном диалоге // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. 2015. – Москва : Наука, 2016. – С. 23–41.
16. Пропп, В. Я. Фольклор и действительность. – Москва : Гл. ред. вост. лит-ры, 1976. – 324 с.
17. Штомпель, О. М. Социокультурная сущность натурфилософии // Политическая концептология. – 2016. – № 4. – С. 20–26.
18. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре. – Москва : Республика, 1998. – 413 с.
19. Лосев, А. Ф. Бытие – Имя – Космос / составитель и редактор А. А. Тахо-Годи. – Москва : Мысль, 1993. – 919 с.
20. Хюбнер, К. Истина мифа / перевод с немецкого И. Касавина. – Москва : Республика, 1996. – 448 с.
21. Голосовкер, Я. Э. Логика мифа. – Москва : Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1987. – 218 с.
22. Кассирер, Э. Естественнонаучные понятия и понятия о культуре // Вопросы философии. – 1995. – № 8. – С. 157–173.
23. Косарев, А. Ф. Философия мифа: Мифология и ее эвристическая значимость. – Москва : ПЕР СЭ ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. – 304 с.
24. Пропп, В. Я. Морфология волшебной сказки. – Москва : Наука, 1969. – 168 с.
25. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Наука, 1976. – 407 с.
26. Иванов, В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. – Москва : Языки русской культуры, 1999. – 912 с.
27. Юнг, К. Г. Человек и его символы. – Москва : Серебряные нити, 2017. – 448 с.
28. Степин, В. С. Культура // Новая философская энциклопедия : в 4 томах. Т. 2 : Е-М. – Москва : Мысль, 2010. – 636 с.
29. Лотман, Ю. М. Система с одним языком (Культура и взрыв) // Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки. – Санкт-Петербург : Искусство-СПБ, 2000. – С. 14–17.
30. Неклюдов, С. Ю. Почему мифы разных народов похожи друг на друга: Arzamas. Курс № 6: Мифы Южной Америки (2015). – URL: <http://arzamas.academy/materials/123> (дата обращения : 18.10.2023).
31. Майданов, А. С. От мифического образа к научному // Философия науки. – 2010. – Вып. 15. – С. 248–262.
32. Королев, К. М. Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – Санкт-Петербург : Мидгард, 2005. – 603 с.
33. Henle P. Metaphor // Language, Thought and Culture. – Ann Arbor, Michigan : University of Michigan Press, 1958. – 273 p. (На англ. яз.)



34. Бикертон, Д. Введение в лингвистическую теорию метафоры // Теория метафоры. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 284–306.
35. Нюргун Боотур Стремительный : якутский героический эпос олонхо / перевод В. В. Державина. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1975. – 430 с.
36. Ойунский, П. А. Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание / ответственный редактор В. Н. Иванов. – Якутск : Сайдам, 2016. – 120 с.
37. Шиманчук, Д. В. Моделирование управляемого поступательно-вращательного движения небесного тела в окрестности коллиенарной точки либрации L // Вестник СПбГУ. Серия 10 : Прикладная математика. – 2017. – Т. 13. – Вып. 2. – С. 147–167. – DOI : 10.21638/11701/spbu10.2017.203.
38. Кызласов, В. Г. Эволюция Вселенной (системный анализ) // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. – 2015. – № 10. – Ч. 5. – С. 928–937.
39. Попова, А. С. Олонхо киэн кизлтигэр. – Дьокуускай : Сахаполиграф, 1995. – 128 с. (На якутском яз.)
40. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта: олонхо. – Якутск : Көмүөл, 2019. – 508 с. (На якутском и рус. яз.)
41. Покровский, М. П. Об иерархии природных систем (к вопросу классификации форм нахождения химических элементов в природе) // Ежегодник-2016. Труды ИГГ УрО РАН. – 2017. – Вып. 164. – С. 308–314.
42. Пеньков, И. И. Науки о Земле. Загадочное поведение Земли на орбите // Проблемы науки. – 2018. – № 6. – С. 121–126.
43. Орто Халыма олонхолоро. – Дьокуускай : Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара : 21 т. ; Т. 18). (На якутском яз.)
44. Сатанар, М. Т. Семантика мифологического образа Юрюнг Айыы Тойона в его первооснове (на материалах архаических текстов олонхо // Научный диалог. – 2021. – № 7. – С. 266–285. – DOI : 10.24224/2227-1295-2021-7-266-285.
45. Гудимова, С. А. Символы культур : сборник статей. – Москва : ИНИОН РАН, 2002. – 220 с.
46. Даль, В. И. Пословицы русского народа. Сборник В. Даля в 2 томах. Т. 1. – Москва : Худ. лит-ра, 1984. – 780 с.
47. Хайш, Б. Теория бога. Доказательства существования бога в современной науке. – Москва : София, 2010. – 224 с.
48. Неклюдов, С. Ю. Структура и функция мифа // Мифы и мифология в современной России. – Москва : АИРО-XX, 2000. – С. 17–38.
49. Дугуйа Бөбө = Дугуйа Бөгө : олонхо / ответственный редактор М. Т. Сатанар. – Якутск : Алаас, 2023. – 249 с. (На якутском и рус. яз.)
50. 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.)
51. Гоголев, А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск : Изд-во Якутского ун-та, 2002. – 104 с.
52. Филиппова, В. В., Филиппова, С. В. Визуализация фольклорного текста (на примере якутских загадок о космосе) // Арктика XXI век. Гуманитарные науки. – 2021. – № 4. – С. 69–80.
53. Саха фольклора / хомуйан онордулар : П. Н. Дмитриев, Г. В. Попов. – Якутскай : Якутское кн. изд-во, 1986. – 132 с. (На якутском яз.)
54. Сатанар, М. Т., Илларионов, В. В. Модель мира саха: семантика в ракурсе геометрии форм (на материале якутского эпоса) // Российский гуманитарный журнал. – 2018. – Т. 7. – № 6. – С. 471–481. – DOI : 10.15643/libartus-2018.6.4.
55. Постолаки, А. И. Спиральная форма – фундаментальное свойство материи во Вселенной // Фундаментальные и прикладные исследования: проблемы и результаты. – 2013. – № 6. – С. 54–58.
56. Грищенко, С. В. Параметры нашей Вселенной и её структурных элементов // Проблемы науки. – 2016. – № 4. – С. 12–24.
57. Уваровский, А. Я. Эр Соҕотох = Эр Соготох : олонхо // Ахтыылар = Воспоминания = Eginneungen. – Якутск : Бичик, 2003. – С. 123–132. (На якутском, немец. и рус. яз.)
58. Керлот, Х. Э. Словарь символов. – Москва : Рефл-бук, 1994. – 608 с.
59. Матузенко, Л. И. Синергетика как одно из перспективных научных направлений // Вестник ТГЭУ. – 2000. – № 2. – С. 21–27.

### References

1. Neklyudov, S. Yu. Field of humanitarian knowledge and strategies for researching folk culture. *RSUH/RGGU bulletin. "Literary Theory. Linguistics. Cultural Studies" Series*. 2008, no. 10, pp. 11–34. (In Rus.)
2. Neklyudov, S. Yu. Folklore and its research: twentieth century. *The Ecology of Culture*. 2006, no. 2, pp. 121–127. (In Rus.)
3. Toporov, V. N. The World Tree: Universal Sign Complexes. Vol. 1. Moscow, Handwritten monuments of Ancient Russia Publ., 2010, 448 p. (In Rus.)
4. Losev, A. F. Dialectics of myth. Moscow, Mysl' Publ., 2001, 559 p. (In Rus.)
5. Nadel-Czerwińska, M. The structure of the Universe (metalinguistic aspects) and the mythological origins of modern science. *Lingvokul'turologiya*. 2009, no. 3, pp. 170–195. (In Rus.)
6. Neklyudov, S. Yu. Mythological picture of the world. URL: <http://postnauka.ru/video/31579> (accessed: October 26, 2023). (In Rus.)
7. Remezova, I. I., Kosarev, A. F. Philosophy of myth: mythology and its heuristic significance. *Sotsial'nyye i gumanitarnyye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Seriya 3: Filosofiya: Referativnyi zhurnal*. 2002, no. 3, pp. 285–295. (In Rus.)
8. Bart, R. S/Z. Translation by V. P. Murat. Moscow, RIK Kul'tura, Ad Marginem Publ., 1994, 304 p. (In Rus.)
9. Maidanov, A. S. Correlation of mythological and scientific images of reality as a method of their mutual interpretation. *Filosofskaya mysl'*. 2016, no. 5, pp. 55–86. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.5.18971. (In Rus.)
10. Semenova, L. N. Epic world of Olonkho: spatial and plot structures. Saint Petersburg, Petersburg Oriental Studies Publ., 2006, 232 p. (In Rus.)
11. Dmitrieva, L. V. The image of a sacred tree in the heroic epic of the peoples of Siberia. *Traditional Culture*. 2011, no. 3, pp. 12–18. (In Rus.)
12. Kuzmina, A. A. Olonkho of the Vilyui region: existence, plot-compositional structure, images. Novosibirsk, Nauka Publ., 2014, 160 p. (In Rus.)
13. Popova, G. S. Universal tree Aal luuk Mas in the contemporary culture of the Sakha (Yakut) people. *Values and Meanings*. 2019, no. 4, pp. 103–120. DOI: 10.24411/2071-6427-2019-10082. (In Rus.)
14. Satanar, M. T. On the semiotic interpretation of the mythological image of the Aal Luuk Mas tree in the Olonkho epic. *Oriental Studies*. 2020, vol. 13, no. 4, pp. 1135–1154. DOI: 10.22162/2619-0990-2020-50-4-1135-1154. (In Rus.)
15. Toporkov, A. L. Folklore in interdisciplinary dialogue. In: Proceedings of the Department of Historical and Philological Sciences of the RAS. Moscow, Nauka Publ., 2016, pp. 23–41. (In Rus.)
16. Propp, V. Ya. Folklore and reality. Moscow, Editorial board of Oriental literature Publ., 1976, 324 p. (In Rus.)
17. Shtompel, O. M. Sociocultural essence of natural philosophy. *The political conceptology*. 2016, no. 4, pp. 20–26. (In Rus.)
18. Rickert, G. Sciences about nature and sciences about culture. Moscow, Respublika Publ., 1998, 413 p. (In Rus.)
19. Losev, A. F. Genesis – Name – Space. Edited by A. A. Takho-Godi. Moscow, Mysl' Publ., 1993, 919 p. (In Rus.)
20. Hubner, K. The Truth of myth. Translation by I. Kasavin. Moscow, Respublika Publ., 1996, 448 p. (In Rus.)
21. Golosovker, Ya. E. Logic of myth. Moscow, Nauka Publ., 1987, 218 p. (In Rus.)
22. Cassirer, E. Natural scientific concepts and concepts of culture. *Voprosy filosofii*. 1995, no. 8, pp. 157–173. (In Rus.)
23. Kosarev, A. F. Philosophy of myth: Mythology and its heuristic significance. Moscow, PER SE Publ.; Saint Petersburg, University Book Publ., 2000, 304 p. (In Rus.)
24. Propp, V. Ya. Morphology of a fairy tale. Moscow, Nauka Publ., 1969, 168 p. (In Rus.)
25. Meletinsky, E. M. Poetics of myth. Moscow, Nauka Publ., 1976, 407 p. (In Rus.)
26. Ivanov, V. V. Selected works on semiotics and cultural history. Moscow, Languages of Russian culture Publ., 1999, 912 p. (In Rus.)
27. Jung, K. G. Man and his symbols. Moscow, Silver threads Publ., 2017, 448 p. (In Rus.)
28. Stepin, V. S. Culture. In: New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes. Vol. 2. Moscow, Mysl' Publ., 2010, 636 p. (In Rus.)

29. Lotman, Yu. M. System with one language (Culture and explosion). In: Semiosphere. Culture and explosion. Inside thinking worlds. Articles. Research. Notes. Saint Petersburg, Iskustvo-SPB Publ., 2000, pp. 14–17. (In Rus.)
30. Neklyudov, S. Yu. Why are the myths of different peoples similar to each other? URL: <http://arzasmas.academy/materials/123> (accessed: October 18, 2023). (In Rus.)
31. Maidanov, A. S. From a mythical image to a scientific one. *Filosofiya nauki*. 2010, iss. 15, pp. 248–262. (In Rus.)
32. Korolev, K. M. Encyclopedia of symbols, signs, emblems. Saint Petersburg, Midgard Publ., 2005, 603 p. (In Rus.)
33. Henle, P. Metaphor. In: Language, Thought and Culture. Ann Arbor, Michigan, University of Michigan Press, 1958, 273 p. (In Eng.)
34. Bickerton, D. Introduction to the linguistic theory of metaphor. In: Metaphor theory. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 284–306. (In Rus.)
35. Nyurgun Bootur the Swift: Yakut heroic epic olonkho. Translation by V. V. Derzhavin. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1975, 430 p. (In Rus.)
36. Oyunsky, P. A. Yakut tale (olonkho), its plot and content. Executive editor V. N. Ivanov. Yakutsk, Saydam Publ., 2016, 120 p. (In Rus.)
37. Shimanchuk, D. V. Modeling of controlled translational-rotational motion of a celestial body in the vicinity of the collierial libration point L. *Vestnik of Saint Petersburg University. Applied Mathematics. Computer Science. Control Processes*. 2017, vol. 13, iss. 2, pp. 147–167. DOI: 10.21638/11701/spbu10.2017.203. (In Rus.)
38. Kyzlasov, V. G. Evolution of the Universe (system analysis). *Mezhdunarodnyy zhurnal prikladnykh i fundamental'nykh issledovaniy*. 2015, no. 10, part 5, pp. 928–937. (In Rus.)
39. Popova, A. S. In the vastness of Olonkho. Yakutsk, Sakhapoligraf Publ., 1995, 128 p. (In Yakut)
40. The hero girl Jyrybina Jyrylyatta: olonkho. Yakutsk, Kemyel Publ., 2019, 508 p. (In Yakut and Rus.)
41. Pokrovsky, M. P. On the hierarchy of natural systems (on the issue of classification of the forms of occurrence of chemical elements in nature). In: Yearbook 2016. Proceedings of the Institute of Geology and Geochemistry, Ural Branch of the RAS. 2017, iss. 164, pp. 308–314. (In Rus.)
42. Penkov, I. I. Earth Sciences. The mysterious behavior of the Earth in orbit. *Problemy nauki*. 2018, no. 6, pp. 121–126. (In Rus.)
43. Olonkho of Srednekolymsky ulus. Yakutsk, Bichik Publ., 2016, 280 p. (Sakha booturs: in 21 vol., vol. 18). (In Yakut)
44. Satanar, M. T. Semantics of the mythological image of Yuryung Aiyy Toyon in its fundamental principles (based on materials of archaic texts of Olonkho). *Nauchnyi dialog*. 2021, no. 7, pp. 266–285. DOI: 10.24224/2227-1295-2021-7-266-285. (In Rus.)
45. Gudimova, S. A. Symbols of cultures: collection of articles. Moscow, INION RAN Publ., 2002, 220 p. (In Rus.)
46. Dal, V. I. Sayings and Bywords of the Russian People: in 2 vol., vol. 1. Moscow, Artistic literature Publ., 1984, 780 p. (In Rus.)
47. Haish, B. Theory of God. Evidence of the existence of God in modern science. Moscow, Sofiya Publ., 2010, 224 p. (In Rus.)
48. Neklyudov, S. Yu. Structure and function of myth. In: Myths and mythology in modern Russia. Moscow, AIRO-XX Publ., 2000, pp. 17–38. (In Rus.)
49. Duguya Bega: olonkho. Executive editor M. T. Satanar. Yakutsk, Alaas Publ., 2023, 249 p. (In Yakut and Rus.)
50. 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.)
51. Gogolev, A. I. Origins of mythology and the traditional calendar of the Yakut. Yakutsk, Publ. House of the Yakut University, 2002, 104 p. (In Rus.)
52. Filippova, V. V., Filippova, S. V. Visualization of folklore text (using the example of Yakut riddles about space). *Arktika XXI vek. Gumanitarnye nauki*. 2021, no. 4, pp. 69–80. (In Rus.)
53. Yakut folklore. Compilers P. N. Dmitriev, G. V. Popov. Yakutsk, Yakutsk Book Publ., 1986, 132 p. (In Yakut)

54. Satanar, M. T., Illarionov, V. V. Model of the Sakha world: semantics from the perspective of the geometry of forms (based on the material of the Yakut epic). *Liberal Arts in Russia*. 2018, vol. 7, no. 6, pp. 471–481. DOI: 10.15643/libartrus-2018.6.4. (In Rus.)
55. Postolaki, A. I. Spiral shape is a fundamental property of matter in the Universe. *Fundamental'nyie i prikladnyie issledovaniya: problemy i rezul'taty*. 2013, no. 6, pp. 54–58. (In Rus.)
56. Grishchenko, S. V. Parameters of our Universe and its structural elements. *Problemy nauki*. 2016, no. 4, pp. 12–24. (In Rus.)
57. Uvarovsky, A. Ya. Lone man: olonkho. In: *Recollections*. Yakutsk, Bichik Publ., 2003, pp. 123–132. (In Yakut, German and Rus.)
58. Kerlot, H. E. Dictionary of symbols. Moscow, Refl-buk Publ., 1994, 608 p. (In Rus.)
59. Matuzenko, L. I. Synergetics as one of the promising scientific directions. *Vestnik TGEU*. 2000, no. 2, pp. 21–27. (In Rus.)

## РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/2782-4861-2023-4-133-136

*Р. И. Бравина*Институт гуманитарных исследований и проблем  
малочисленных народов Севера СО РАН

**РЕЦ. НА КНИГУ: Кобяйский фольклор /**  
**[ответственный редактор М. Т. Сатанар]. Якутск: Айар, 2022. 760 с.**  
**ISBN 978-5-7696-6676-6**

В этнографии якутов, как и у других бесписьменных до недавнего времени народов, данные фольклора обладают высокой аксиологической значимостью для изучения и реконструкции отдельных аспектов как традиционной культуры, так и этнической истории. При этом особое значение приобретают фольклорные сведения из тех районов, где исторически сложились самобытные этнокультурные традиции, чему способствует само географическое расположение. Кобяйский улус имеет общие границы с Усть-Алданским, Намским, Горным, Виллойским, Жиганским, Эвено-Быгантайским, Верхоянским и Томпонским улусами, и здесь издавна пересекались локальные культуры центральных, виллойских и северных якутов, а также эвенков и эвенов.

Текстовую основу книги «Кобяйский фольклор» составили материалы фольклорной экспедиции 2022 г. Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ. Оперативность издания книги, приуроченного к 85-летию образования улуса, никоим образом не повлияла на достаточно высокий уровень её качества и содержания. Ответственный редактор и автор вступительной статьи – кандидат филологических наук М. Т. Сатанар. По её подсчетам, из 546 преданий и легенд, включенных в сборник, 485 собраны во время вышеуказанной экспедиции, что составляет 89 % всего корпуса текстов. Помимо этих материалов привлечены и более ранние, собранные в разные годы местными краеведами, хранящиеся в сельских библиотеках улуса и частично опубликованные в районной газете «Дабаан», что делает рецензируемый сборник привлекательным не только для



*БРАВИНА Розалия Иннокентьевна* – доктор исторических наук, профессор, заведующая 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 Innokentievna* – Doctor of Historical Sciences, Professor, Head of the Laboratory of Archeology, 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

специалистов-исследователей, но и для широкого круга читателей, интересующихся историей и особенностями национальной культуры родного края.

Структура книги, состоящая из трех частей, полностью соответствует требованиям, предъявляемым к научным изданиям. В первую часть вошел эпос олонхо «Биэ уола Бэйбэлдьийэ Тулаайах» («Кобылий сын Бэйбэлджийэ Тулаайах» (букв. «Сирота»)), записанный в 1941 г. со слов Ф. С. Семенова – Кырса Сөдүөт. Рукопись этого произведения хранится в архиве ЯНЦ СО РАН. Её копию членам экспедиции передали прямые потомки сказителя с просьбой опубликовать в издании, посвященном юбилею района. В сопроводительной статье А. Ф. Корякиной и С. Д. Львовой подчеркивается, что феномен воссоздания текстов олонхо, территориально отличающихся друг от друга, остается в якутской фольклористике актуальным. По сюжету оно примыкает к версиям олонхо центральных районов «Сын лошади богатырь Дыырай» и долганского олонхо «Сын лошади Аталами богатырь». По словам авторов статьи, кобяйский вариант не вошел в список олонхо, составленный Н. В. Емельяновым, который в своё время выявил их сюжетное сходство, а также связь с одной и той же эпической традицией и обоснованно причислил их к раннему виду якутского олонхо [1, с. 9]. В. В. Илларионов относит данное произведение к вилюйскому варианту олонхо [2, с. 8]. Тем не менее, одной из отличительных черт этого произведения, которую можно отнести к локальным традициям Кобяйского района, является подробно описываемый в заключительной части обряд подношения духам озера жертвенного быка, привязанного к лодке, подчеркивая тем самым озерную топографию в сакрализации кобяйского ландшафта.

В научный аппарат олонхо вошли постраничные толкования архаизмов и лексических диалектизмов, характерных для говора кобяйских якутов, указатели имен мифологических образов и персонажей, географические названия эпической карты мира, краткое содержание отдельных сюжетов олонхо.

Вторую часть книги, название которой можно условно перевести как «Старинные легенды и современные предания» («Үһүэйэннэр уонна аныгы номохтор») открывают предания о первопоселенцах, где раскрываются причины их переселения на новые земли, рассказывается о важнейших исторических событиях, произошедших здесь. Эти предания отличаются от фольклорных текстов центральных и вилюйских якутов как по содержанию, так и по сюжету. Например, если время заселения предками якутов Среднего/Нижнего Вилюя традиционно соотносится с периодом правления Тыгына, то в предании «Предки кобяйцев, тыайынцев, куокуйцев (Кэбээйи, Тыайа, Куокуй төрүттэрэ)» (1.22) упоминаются времена до «царствования» Тыгына. В преданиях 1.21, 1.22, 1.31 говорится, что «поразмыслив над тем, что с возрастанием числа людей и скота бассейн Средней Лены может стать предметом притязаний многих, некоторые решили переселиться на восточную сторону реки Лены, некоторые – на северную сторону Алдана, а некоторые – на западную сторону реки Вилюй». Согласно этим преданиям, предки-переселенцы, добравшись до земель современного Кобяйского улуса, встретили представителей аборигенных племен – «джирикинэй» (на якутском: «торбостор»?), «майаат», «тумат», «сортол», полудикого снежного человека «чучуна», маленьких человечков ростом с белку, что характерно для фольклора северных якутов и оленных эвенков [3]. Между новоселами и аборигенами постоянно случались военные стычки из-за промысловых угодий. В те давние времена предки кобяйских якутов «много кочевали». Люди Куокуй, Кэбээйи, Тыайа были потомками Омогоя. Родоначальники их носили титул Хосуун (1.33, 1.6 и др.). Речь, вероятно, идет о так называемых пеших якутах. По свидетельству фольклориста и этнографа А. А. Саввина, якуты еще в начале XX в. условно делились по хозяйственно-культурным типам на *дойду дьоно* и *тыя дьоно*. К первым относились жители долин крупных рек, в особенности р. Лены, где доминировало скотоводство; к *тыя дьоно* (*тыасыт*) принадлежали таежные и лесные жители, промышлявшие в тайге [4, с. 195]. Исследователь предполагает, что в таежную группу входили прибывшие в эти края с первой волной южные переселенцы, не сумевшие адаптировать скот к суровым условиям

Севера и потому вынужденные заниматься исключительно охотой и рыболовством. Предания о второй волне переселенцев в Кобяйский край связывается с родоначальником «конных» якутов на Вилное Туога Боотур, откочевавшем от хангаласского клана Тыгына. Особое место занимают предания о столкновениях с соседними племенами – войнах «кыргыс» с целью захвата имущества и земли соседей. На наш взгляд, сюда было бы уместно включить легенды, записанные Багдарыином Сюлбэ о племенах кыргыс и кыргыдай, которые сохранились в более полном виде именно в Кобяйском улусе.

Легенды о находках раннего бронзового века, о заброшенных жилищах «кыргыс-этэх» с фрагментами глиняных сосудов, о старинных захоронениях (1.13, 1.32, 1.35, 1.5, 2,3, 8.17, 8.26, 8.42 и др.) представляют интерес для якутской археологии. В 1940-е гг. А. П. Окладниковым было открыто 11 поселений так называемой культуры «малых домов», половина которых расположена на территории Кобяйского района: Угнайы (Зеленое), Сангар, Далган, Тонгус-Хаята (Малый Кюстятях I, II). В качестве синонима к понятию «малые дома» он использовал термины *кыргыс этэх* (*отэх* ‘старое жилище’) применительно к памятникам Центральной Якутии, а *сартол/сортол этэх* – для памятников северных районов [5, с. 155]. Кыргыс и сартол/сортол – предполагаемые предки якутов, упоминаются в исторических рассказах, вошедших в рецензируемый сборник. В 1970-е гг. исследование объектов культуры «малых домов» продолжил И. В. Константинов, изучавший поселения возле п. Сангар [6, с. 46–48]. Он поддержал мнение А. П. Окладникова о том, что эта культура представляет собой переходный этап в эволюции культуры от раннего железного века к традиционной якутской. От точной датировки автор воздержался [6, с. 49], но, учитывая, что возраст культуры был омоложен его предшественником, он удревнил его на одно–два столетия (XIII–XIV вв. н. э.). Более определенно по этому вопросу высказался В. И. Эртюков, который пришел к выводу, что традиции усть-мильской культуры бронзового века продолжали сохраняться в раннем железном веке Якутии, а также в культурах «малых домов» и кулун-атахской [7, с. 112–113]. В последние годы на территории Кобяйского улуса в местности Чинэкэ были найдены остатки старинных жилищ раннеякутской культуры XIV–XVI вв. В этой связи фольклорные тексты из сборника могут послужить дополнительным источником для изучения древней истории и культуры народов Якутии.

Жители Кобяйского улуса и в настоящее время продолжают активно заниматься традиционными видами хозяйства – скотоводством, охотничьим промыслом и озёрным рыболовством. Привлекает внимание предание 1.21, в котором информант, проживающий постоянно в с. Куокуй, позиционирует жителей района как северных оленных якутов-охотников.

Во вторую часть книги вошли также генеалогические и топонимистические предания, легенды и рассказы о шаманах, народных лекарях *отосут*, силачах, людях с сверхъестественными способностями. Интерес представляют современные рассказы о гонениях и репрессиях сказителей (9.25, 9.28, 9.29). В них с грустью констатируется, что по этим причинам в районе не получили развития и даже совершенно исчезли традиции эпического сказительства и песенного фольклора.

Третья часть книги полностью посвящена эвенскому фольклору. Наличие ряда сходств и различий в хозяйстве и материальной культуре якутов и эвенов, а также в мифо-ритуальной практике и мировоззрении, свидетельствует о межкультурном взаимодействии этих двух народов, активном обмене материальными и нематериальными духовными ценностями, что подчеркивает их особую важность и самобытность. В поликультурной среде эти явления приобретают особую значимость.

Научный аппарат книги составлен доброкачественно. Каждый из текстов подвергнут тщательной паспортизации – указаны время его фиксации, полные данные информатора и фиксатора, что придает особое научное значение работе. В комментариях даны пояснения диалектных слов, архаизмов, значения понятий из области верований якутов, составлены указатели имен собственных, топонимов и др.

Принцип подачи материала, направленный на территориально-географический аспект, на наш взгляд, вполне оправдывает себя и позволяет выявить региональную специфику кобьяйского фольклора. Современное состояние фольклора района позволяет сделать вывод об уникальности и самобытности духовного наследия народов, проживающих в нем.

#### Литература

1. Емельянов, Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – Москва : Наука, 1983. – 246 с.
2. Илларионов, В. В. И. И. Бурнашев – Тонг Суорун и его олонхо «Сын лошади богатырь Дыырай» // Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дыырай бухатыыр / записал Г. У. Эргис со слов сказителя И. И. Бурнашева – Тонг Суоруна ; ответственный редактор А. Н. Жирков. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2013. – С. 5–14.
3. Бравина, Р. И. Археология фольклора: древние обитатели Восточно-Сибирской Арктики // Genesis: исторические исследования. – 2023. – № 8. – С. 73–82. – DOI : 10.25136/2409-868X.2023.8.39818.
4. Саввин, А. А. Пища якутов до развития земледелия (опыт историко-этнографической монографии). – Якутск : ИГИ АН РС (Я), 2005. – 376 с.
5. Окладников, А. П. Отчет об археологических исследованиях на Нижней Лене от Жиганска до Кумах-Сурта в 1942–1943 гг. – Якутск : Якутская гос. типография, 1946. – 185 с.
6. Константинов, И. В. Ранний железный век Якутии. – Новосибирск : Наука, 1978. – 129 с.
7. Эртыуков, В. И. Усть-мильская культура эпохи бронзы Якутии. – Москва : Наука, 1990. – 152 с.

#### References

1. Emelyanov, N. V. Plots of early types of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1983, 246 p. (In Rus.)
2. Illarionov, V. V. I. I. Burnashev – Tong Suorun and his olonkho “Son of the horse Bogatyr Dyurai”. In: Burnashev, I. I. – Tong Suorun. Son of the horse bogatyr Dyurai. Recorded by G. U. Ergis from epic teller I. I. Burnashev – Tong Suorun; executive editor A. N. Zhirkov. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2013, p. 5–14. (In Rus.)
3. Bravina, R. I. Archeology of folklore: ancient inhabitants of the East Siberian Arctic. *Genesis: historical research*. 2023, no. 8, pp. 73–82. DOI: 10.25136/2409-868X.2023.8.39818. (In Rus.)
4. Savvin, A. A. Food of the Yakuts before the development of agriculture (experience of a historical and ethnographic monograph). Yakutsk, IHR AS RS (Ya), 2005, 376 p. (In Rus.)
5. Okladnikov, A. P. Report on archaeological research on the Lower Lena from Zhigansk to Kumakh-Surt in 1942–1943. Yakutsk, Yakut State Printing House, 1946, 185 p. (In Rus.)
6. Konstantinov, I. V. Early Iron Age of Yakutia. Novosibirsk, Nauka Publ., 1978, 129 p. (In Rus.)
7. Ertyukov, V. I. Ust-Mil culture of the Bronze Age of Yakutia. Moscow, Nauka Publ., 1990, 152 p. (In Rus.)



## ЮБИЛЕИ

*А. И. Алиева*

Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН

### **Н. Ц. БИТКЕЕВ – ВЫДАЮЩИЙСЯ РОССИЙСКИЙ ЭПОСОВЕД (к 80-летию со дня рождения)**

Николай Цеденович Биткеев (1943–2013) – доктор филологических наук, профессор Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, фольклорист, литературовед, педагог. Он вошел в историю полиэтнической советской и российской науки как достойный представитель того славного поколения отечественных фольклористов, которое сформировалось во второй половине прошлого века и во многом определило общепризнанное развитие не только отечественного, но и мирового эпосоведения на новом уровне.

Середина 1950–1960-х гг. была временем, когда во всесоюзной советской фольклористике развернулось и стало одним из главных направлений крупномасштабное и координированное изучение и издание эпического наследия народов нашей страны, инициированное советскими учеными, культурной общественностью и поддержанное партийным руководством Академии наук СССР.

В российской научной печати подробно охарактеризована целая серия всесоюзных конференций фольклористов, конференций, проведенных под эгидой АН СССР в 1952–1958 гг. в г. Фрунзе (ныне Бишкек), Киеве, Ташкенте, Орджоникидзе (ныне Владикавказ), в Москве, по итогам которых Президиумом АН СССР было принято решение о создании в системе Академии наук СССР единого научного центра по изучению народного творчества народов нашей страны, а проблематика «Эпос народов СССР» была утверждена Президиумом АН СССР как координационная, руководство этой работой было возложено на Институт мировой литературы им. А. М. Горького (ИМЛИ) АН СССР.

В конце 1957 г. была принята новая программа работы сектора народно-поэтического творчества ИМЛИ АН СССР, который до того времени занимался главным образом проблемами русского фольклора, а начиная с 1960 г. стал центром изучения фольклорного наследия народов СССР. До той поры в Советском Союзе был только центр, координировавший изучение в стране русского фольклора при Пушкинском доме.



---

*АЛИЕВА Алла Ивановна* – доктор филологических наук, академик Адыгской академии, почетный член Чеченской и Абхазской АН, главный научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, Москва, Россия. E-mail: matilda19@mail.ru

*ALIYEVA Alla Ivanovna* – Doctor of Philological Sciences, Academician of the Adyghe Academy, Honorary member of the Chechen and Abkhazian Academy of Sciences, Chief Researcher of the A. M. Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia. E-mail: matilda19@mail.ru

В конце 1967 г. было принято историческое решение редакционно-издательского совета АН СССР «О подготовке и издании двуязычной академической серии “Эпос народов СССР”», которое на многие годы определило пути развития многонациональной советской фольклористики. На республиканские научно-исследовательские институты возлагалась подготовка томов народного эпоса для издания двуязычной академической серии «Эпос народов СССР» на издательство «Наука» публикация томов серии, а на ИМЛИ – научная и координационная работа. Она включала и подготовку исследователей народного эпоса – это ведь большая и самостоятельная отрасль фольклористики – через аспирантуру ИМЛИ. С начала второй половины XX в. аспирантуру ИМЛИ РАН прошли молодые фольклористы практически из всех союзных и автономных республик СССР.

Из Калмыкии в аспирантуре ИМЛИ учились: в 1967–1970 гг. – Надежда Басанговна Сангаджиева (1941 г. р.), в 1969–1972 гг. – Эдвин Бадмаевич Овалов (1935 г. р.), в 1970–1973 гг. – Николай Цеденович Биткеев (1943 г. р.). Более полные сведения об аспирантах, в частности из Калмыкии, обучавшихся в аспирантуре ИМЛИ, не могу привести по причине гибели архива отдела аспирантуры ИМЛИ в пожаре в конце прошлого века. Все они занялись исследованием калмыцкого героического эпоса, двое, Н. Ц. Биткеев и Э. Б. Овалов затем участвовали в подготовке тома калмыцкого героического эпоса «Джангар» в серии «Эпос народов СССР», опубликованного в 1990 г.

Н. Ц. Биткеев посвятил исследованию и изданию «Джангара» всю жизнь, начиная с кандидатской диссертации «“Джангар” в записях от Ээлян Овла и Телтя Лиджиева: эпический певец и традиция» [1], которую он успешно защитил вскоре после окончания аспирантуры в 1974 г. В 1997 г. также успешно защитил докторскую диссертацию «Калмыцкий героический эпос “Джангар”: поэтика и традиция» [2]. Первое в истории изучение «Джангара», исследование, основанное на изучении не только текстов, записанных у калмыков, проживавших на территории СССР, но и еще 77 вариантов, зафиксированных в Китае (в Синьцзяне), у ойратских синьцзян-калмыков и в Монголии, от монгольских туульчи.

Анализ такой совокупности текстов «Джангара» позволил Н. Ц. Биткееву впервые охарактеризовать жанровую специфику этого грандиозного эпоса, идеи и образы его персонажей, его сюжетосложение, особенности его поэтики, своеобразие творческого процесса калмыцких джангарчи.

Результаты исследований, проведенных при подготовке кандидатской и докторской диссертаций, Н. Ц. Биткеев опубликовал в ряде книг [3; 4; 5; 6; 7] и одновременно вместе с коллегами готовил к изданию в академической серии «Эпос народов СССР» том «Джангар. Калмыцкий героический эпос». Том был издан, как уже было сказано, в 1990 г. В нем были представлены классические записи текстов «Джангара», сделанные в 1908 г. Это была первая републикация этой записи текстов «Джангара», за нею последовали публикации в 1985 [8], 1990 [5], 2006 гг. – в переводе на английский [9] и в 2011 г. – в переводе на корейский язык [10].

Как видим, Н. Ц. Биткеев не только вел свои исследования «Джангара» на материале одной из самых первых 1908 г. и главное – самых авторитетных фиксаций «Джангара», но представил возможность всем будущим исследователям этого выдающегося эпического памятника опираться в своей работе на аутентичные записи калмыцкого героического эпоса «Джангар».

В процессе работы над кандидатской и докторской диссертациями Н. Ц. Биткеев определил круг своих дальнейших исследований: история записей, публикаций и изучения других жанров калмыцкого фольклора [11], решенные и нерешенные проблемы калмыцкой фольклористики [12], основные проблемы изучения фольклора [13]. Молодой ученый занялся изучением и публикацией произведений разных жанров калмыцкого фольклора, опубликовал коллекцию калмыцких загадок, текстов обрядового фольклора, образцов калмыцкого песенного фольклора, калмыцких сказок [14].

Своеобразный итог публикации текстов разных жанров калмыцкого фольклора подведен в антологии «Калмыцкое устное народное творчество» [15]. Ученый посвятил этим жанрам ряд исследований, содержащих общую характеристику песенного наследия калмыков [16], народных песен «Сибирского периода» в истории этого народа [17], калмыцкого песенного фольклора об участках Отечественной войны 1812 г. [18], а также народных песен ойрат-калмыков в историческом контексте [19].

Однако центральное место среди научных интересов Н. Ц. Биткеева занимает «Джангар», исследованию которого он посвятил всю свою жизнь. Молодой ученый внимательно изучил работы, посвященные этому памятнику, таких выдающихся ученых, как академики С. А. Козин, Б. А. Владимирцов, В. М. Жирмунский, профессора В. Л. Котвич, Ц. Ж. Жамцарано, Н. И. Поппе, Ц. Дамдинсурен [20], и решил продолжить их поиски. Он четко сформулировал проблемы исследования «Джангара» [21; 22] и успешно её выполнил. Это убедительно подтвердила публикация первой (в соавторстве с Э. Б. Оваловым) статьи «Калмыцкий героический эпос “Джангар”» в томе академической серии «Эпос народов СССР» [5, с. 384–409] и второй статьи (также в соавторстве с Э. Б. Оваловым) «Обзор сюжетов и песен “Джангара”, не вошедших в издание» [5, с. 410–480]. Последняя представляет собой первую и единственную в калмыцком джангароведении характеристику сюжетного состава вариантов этого эпоса, зафиксированных на протяжении последнего столетия и хранящихся в разных российских архивах.

В дальнейшем Н. Ц. Биткеев занялся исследованием поэтики «Джангара» во всей совокупности её составляющих [23]; эстетики героического в нём [24]; соотношения поэтики и традиции в «Джангаре» [25], поэтического стиля отдельных джангарчи [26], которые во многом и определяют формы исполнения калмыцкого эпоса [27].

Ученым была детально охарактеризована сюжетная структура «Джангара» (прежде всего композиция эпического повествования калмыцких джангарчи в сопоставлении с монгольскими вариантами эпоса) [28]. Он также изучил основные образы эпических богатырей и принципы их героизации в эпосе [29], искусство джангарчи в изображении эпических богатырей [30]. Особенно внимательно и подробно Н. Ц. Биткеев аналитически охарактеризовал художественно-изобразительные средства «Джангара», и не только на материале вариантов, записанных от знаменитых джангарчи Ээлян Овла и Телтя Лиджиева, но и типических мест в песнях отдельных джангарчи [31], у представителей школы того или иного джангарчи [28]. Специальное внимание уделил Н. Ц. Биткеев сравнительной характеристике типических мест в калмыцкой и монгольской версиях «Джангара» [32]. Его анализ гипербола, сравнений и метафор в поэтике «Джангара» основан на детальном рассмотрении вариантов «Джангара», записанных от Ээлян Овла и его учеников [33]. Важная составляющая исследований Н. Ц. Биткеева, посвященных проблемам поэтики калмыцкого героического эпоса – его книги [26; 4; 7], и статьи, посвященные высокому искусству калмыцких джангарчи, внесших серьезный вклад в сохранение и развитие «Джангара» в истории и в жизни калмыцкого народа на протяжении почти шести веков [30; 26; 34]. Своеобразный итог исследования поэтики «Джангара» подводит статья, посвященная языку эпоса [35].

Краткую характеристику вклада Н. Ц. Биткеева не только в джангароведение, но и в многонациональное отечественное эпосоведение и монголоведение существенно дополняют сведения о работах ученого, посвященных проблемам этнопедагогики, исследованных на материале калмыцкого героического эпоса.

Н. Ц. Биткеев считал важнейшей проблемой современной школы духовное обогащение формирующейся личности [36], а устное народное творчество калмыков – одним из главных средств формирования этнического самосознания учащихся уже в начальной школе [37]. Он начал свое исследование проблем этнопедагогики с издания методических пособий для учителей [38], а затем и для студентов, обучающихся в бакалавриате, магистратуре и аспирантуре. В них ученый охарактеризовал эпос «Джангар» как важное средство воспитания у подрастающего

поколения интереса к этому замечательному эпическому памятнику, как воплощению эстетико-нравственных идеалов калмыцкого народа [39]. Он четко определил место «Джангара» в системе образования подрастающего поколения [37] и в формировании у нового поколения калмыков этнического сознания [40]. Широкому знакомству подрастающего поколения с «Джангаром» должно было служить и единственное издание Н. Ц. Биткеевым текста «Джангара» в русском пересказе [41].

Глубокое и всестороннее исследование целого комплекса проблем эпосоведения на материале «Джангара», которое Н. Ц. Биткеев вел на протяжении четырех десятилетий, позволило ученому не только исчерпывающе охарактеризовать этот памятник в постоянном соотношении с монгольской эпической традицией, но и прийти к аргументированным выводам о стадийной специфике «Джангара» [42], его возрасте [43], историзме [19], месте в мировом эпическом контексте [42]. Это был несомненный вклад ученого в решение важнейших теоретических проблем эпосоведения. Убедительному и аргументированному решению этих проблем, бесспорно, способствовало и систематическое исследование калмыцкого эпоса не только в сопоставлении с эпосом других тюркских народов – киргизов [43] и узбеков [44], но и, прежде всего, в контексте монгольской эпической традиции.

Достойному обсуждению всего круга проблем, исследованием которых так успешно занимался Н. Ц. Биткеев, целесообразно посвятить специальную конференцию. Это позволит подвести не только определённые итоги развития калмыцкой фольклористики за последние более чем полувека, но и определить круг предстоящих исследований, как органической составляющей, российской полиэтнической фольклористики. Проведению такой конференции должна предшествовать републикация всей совокупности исследований ученого, опубликованных в основном в республиканских изданиях, практически недоступных исследователям, работающим за пределами Калмыкии. Это будет еще одним выражением признательности калмыцкого народа своему талантливому сыну. Публикация полного собрания его научных исследований заново ведет его труды в научный оборот и сделает доступными не только для нового поколения калмыцких исследователей, но и для ученых Российской Федерации, стран Ближнего Зарубежья и всех, кто занимается изучением фольклора разных народов.

Н. Ц. Биткеев – автор 28 монографий и книг, более 270 опубликованных работ по проблемам фольклористики (и не только калмыцкой), этнической культуры калмыков, этнопедагогике и ряда других актуальных проблем. Заслуги исследователя в развитии науки Калмыкии были по достоинству оценены при его жизни: он был удостоен высокого звания Заслуженного деятеля науки РФ (2008), был академиком Международной Академии педагогического образования (2007), членом Ассоциации востоковедов РАН и РИАС, заслуженным деятелем науки Республики Калмыкии).

В Калмыкии высоко ценят вклад Николая Цеденовича Биткеева – трижды (к его 60-, 70- и 80-летию) изданы тщательно составленные библиографические указатели исследователя, в различных публикациях его научное наследие получило высокую оценку. Пришла пора поставить вопрос об издании в полном объеме научных трудов этого замечательного, талантливого ученого и светлого человека.

### Литература

1. Биткеев, Н. Ц. «Джангар» в записях от Ээлян Овла и Телтя Лиджиева: эпический певец и традиция : специальность 10.01.09 «Фольклористика» : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Москва, 1974. – 186 с.
2. Биткеев, Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: поэтика и традиция : специальность 10.01.09 «Фольклористика» : диссертация на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Улан-Удэ, 1997. – 292 с.

3. Биткеев, Н. Ц. Поэтическое искусство джангарчи. Эпический репертуар Ээлян Овла. Певец и традиция. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1982. – 96 с.
4. Биткеев, Н. Ц. Джангарчи. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1983. – 95 с.
5. Джангар : хальмг баатрлг эпос = Жаңһр : калмыцкий героический эпос / составление, подготовка текстов, исследование и комментарии Н. Ц. Биткеева, Э. Б. Овалова. – Москва : Восточная литература, 1990. – 474 с. (На калмыцком и рус. яз.)
6. Биткеев, Н. Ц. Калмыцкий героический эпос «Джангар»: проблемы типологии национальных версий. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1990. – 155 с.
7. Биткеев, Н. Ц. Джангарчи / ответственный редактор А. Б. Панькин. – Элиста : Джангар, 2001. – 447 с.
8. Джангар : калмыцкий героический эпос / ответственные редакторы Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1985. – Т. 1. – 319 с. (На калмыцком яз.)
9. Биткеев, Н. Ц. Эпос «Джангар». – Элиста : Джангар, 2006. – 351 с.
10. Джангар : калмыцкий героический эпос / составление, подготовка текста Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов. – Сеул : Changro, 2011. – 389 с. – (Studia humanitatis). (На калмыцком и корейском яз.)
11. Биткеев, Н. Ц. Калмыцкий фольклор: запись, публикация и изучение // Ученые Калмыкии : библиографическое пособие / составители : Л. В. Манджиева, И. Э. Суксукова. – Элиста : Национальная библиотека им. А. М. Амур-Санана, 1993. – Вып. 2 : Фольклористика. – С. 5–9.
12. Биткеев, Н. Ц. Калмыцкая фольклористика: итоги и проблемы изучения // Калмыцкая народная поэзия : сборник научных статей / ответственный редактор Н. Ц. Биткеев. – Элиста : КНИИФЭ, 1984. – С. 3–29.
13. Биткеев, Н. Ц. Фольклористика: основные проблемы изучения // Живой язык: теоретические и социокультурные аспекты функционирования и развития современных монгольских языков : материалы Международной научной конференции / ответственный редактор В. О. Имеев. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2007. – С. 128–129.
14. Биткеев, Н. Ц. Калмыцкие сказки Санджи Бутаева // Фольклор народов РСФСР : межвузовский научный сборник. – Уфа : Изд-во Башкирского ун-та, 1977. – С. 45–49.
15. Калмыцкое устное народное творчество: посвящается 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав России / составление, предисловие, вступительная статья и комментарии Н. Ц. Биткеева. – Элиста : Джангар, 2007. – 439 с.
16. Биткеев, Н. Ц. Эпос «Джангар» – национальное достояние калмыцкого народа // «Джангар» в евразийском пространстве = «Jangar» in Eurasia = «Жаңһр» Евразин аһу-зээд : материалы Международной научной конференции к 200-летию первой публикации калмыцкого героического эпоса «Джангар» / ответственный редактор Г. М. Борликов. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2004. – С. 29–31.
17. Биткеев, Н. Ц. «Джангар»: теория эпической традиции // Монголоведение в новом тысячелетии : материалы Международной научной конференции к 170-летию организации первой кафедры монгольского языка в России / А. Т. Бьерке и др. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2003. – С. 127.
18. Биткеев, Н. Ц. Эпический мир – прообраз цивилизации // European social science journal. – 2012. – № 7. – С. 174–177.
19. Биткеев, Н. Ц., Варламов, А. Н. Эпический историзм // Вестник Бурятского университета. – 2012. – № 10. – С. 156–161.
20. Биткеев, Н. Ц. Героический эпос «Джангар» в свете фольклористических воззрений академика Б. Я. Владимирцова // Проблемы монгольской филологии : сборник статей / ответственный редактор П. Ц. Биткеев. – Элиста : КНИИИФЭ, 1988. – С. 45–55.
21. Биткеев, Н. Ц. «Джангар» и джангароведение // V Международный конгресс монголоведов : доклады советской делегации. – Москва : Наука, 1987. – С. 173–178.
22. Биткеев, Н. Ц. «Джангар»: основные проблемы изучения // «Джангар» и проблемы эпического творчества : тезисы докладов и сообщений Международной научной конференции / ответственный редактор Н. Ц. Биткеев. – Элиста : КИОН АН СССР, 1990. – С. 66–68.
23. Биткеев, Н. Ц. Поэтические особенности героического эпоса калмыцкого народа // История калмыцкой литературы. Т. 1 : Дооктябрьский период. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1981. – С. 183–199.
24. Биткеев, Н. Ц. Об эстетике героического в «Джангаре» // Труды молодых ученых Калмыкии / В. С. Маглаш и др. – Элиста : КНИИЯЛИ, 1973. – Вып. 3. – С. 188–196.

25. Биткеев, Н. Ц. Эпос «Джангар»: поэтика и традиция // VII Международный конгресс монголоведов : доклады российской делегации / ответственный редактор В. М. Солдцев. – Москва : Институт языкознания РАН, 1997. – С. 110.
26. Биткеев, Н. Ц. Поэтический стиль джангарчи («школа» Ээлян Овла) // Эпическая поэзия монгольских народов: исследования по эпосу : сборник научных статей. – Элиста : КНИИФЭ, 1982. – С. 95–105.
27. Биткеев, Н. Ц. Джангарчи Мукебюн Басангов и его поэтическое мастерство // Джангар: калмыцкий народный героический эпос. Эпический репертуар Мукебюна Басангова / ответственный редактор Э. Б. Овалов. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1988. – С. 5–8.
28. Биткеев, Н. Ц. Сюжетная структура «Джангара» (композиция эпического повествования калмыцких и монгольских джангарчи) // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов : тезисы докладов и сообщений / редколлегия : Н. Ц. Биткеев и др. – Элиста : КНИИЯЛИ, 1978. – С. 17–18.
29. Биткеев, Н. Ц. Основные образы богатырей и их героизация в «Джангаре» // Вестник института. – 1976. – № 14. – С. 62–93.
30. Биткеев, Н. Ц. Искусство джангарчи: героизация образа богатыря // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока : материалы Всесоюзной конференции фольклористов. – Улан-Удэ : Бурятское кн. изд-во, 1973. – С. 43.
31. Биткеев, Н. Ц. Типические места в «Джангаре»: на анализе песен джангарчи Ээлян Овла и Телтя Лиджиева // Проблемы алтаистики и монголоведения : тезисы докладов и сообщений Всесоюзной конференции / Н. А. Баскаков и др. – Элиста : КНИИЯЛИ, 1972. – С. 113–114.
32. Биткеев, Н. Ц. Сравнения и метафоры в «Джангаре» Ээлян Овла и его последователей (к проблеме эпической традиции) // Вестник института. – 1976. – № 14. – С. 132–140.
33. Биткеев, Н. Ц. Типические места песен эпического репертуара исполнителей «школы» джангарчи Ээлян Овла (к проблеме эпической традиции) // Типологические и художественные особенности «Джангара» / ответственный редактор Э. Б. Овалов. – Элиста : КНИИЯЛИ, 1978. – С. 25–50.
34. Биткеев, Н. Ц. Джангар: запись, публикация и изучение // «Джангар» и джангароведение : библиография / составитель П. Э. Алексеева. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1988. – С. 4–12.
35. Биткеев, Н. Ц. Язык эпоса «Джангар» – исконно калмыцкий // Калмыцкий язык как интеллектуальная ценность и учебный предмет : материалы Республиканской научно-практической конференции / под редакцией и с предисловием Р. Б. Дякиева. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2009. – С. 73–76.
36. Биткеев, Н. Ц. Духовное обогащение личности как важнейшая проблема современной школы // Проблемы и перспективы национальной школы в аспекте личностно-ориентированного образования : материалы научно-практической конференции / ответственные редакторы В. В. Учуров, Л. П. Ашкинова. – Элиста : Джангар, 2003. – С. 32–37.
37. Биткеев, Н. Ц. «Джангар» в системе образования. – Элиста : Джангар, 2009. – 318 с.
38. Биткеев, Н. Ц., Дельденова Б. К. Джангар : методическое пособие в помощь учителям. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1990. – 127 с.
39. Джангар = Жаңһр: калмыцкий героический эпос. Т. 2 : Тексты 16 песен / ответственные редакторы Н. Ц. Биткеев, Э. Б. Овалов. – Элиста : Джангар, 1990. – 477 с. (На калмыцком яз.)
40. Биткеев, Н. Ц. Народное творчество как средство формирования этнического самосознания учащихся в начальной школе: национальная система национального образования // Начальная школа. – 1999. – № 11. – С. 48–52.
41. Джангар: калмыцкий народный героический эпос / пересказ Н. Ц. Биткеева. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1997. – 81 с.
42. Биткеев, Н. Ц. «Джангар» в мировом пространстве // Кочевая цивилизация Великой степи: современный контекст и историческая перспектива : материалы Международной научной конференции / ответственный редактор Н. Г. Очирова. – Элиста : Джангар, 2002. – С. 143–155.
43. Биткеев, Н. Ц. Эпос «Джангар»: возраст памятника // Единая Калмыкия в единой России: через века в будущее : материалы Международной научной конференции, посвященной 400-летию добровольного вхождения калмыцкого народа в состав Российского государства / Б. Э. Амулакова и др. – Элиста : Джангар, 2009. – Ч. 2. – С. 42–46.
44. Биткеев, Н. Ц. Проблемы типологии и своеобразия в эпическом творчестве калмыцких и узбекских народных рапсодов // Литературоведение и история : тезисы докладов и сообщений Всероссийской научной конференции. – Ташкент : Изд-во «Фан» АН Республики Узбекистан, 1980. – С. 97–98.

## References

1. Bitkeev, N. Ts. “Jangar” in notes from Eelyan Ovla and Teltya Lidzhiev: epic singer and tradition. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 1974, 186 p. (In Rus.)
2. Bitkeev, N. Ts. Kalmyk heroic epic “Jangar”: poetics and tradition. Dissertation thesis for the degree of Doctor of Philological Sciences. Ulan-Ude, 1997, 292 p. (In Rus.)
3. Bitkeev, N. Ts. Poetic art of Jangarchi. Epic repertoire of Eelyan Ovla. Singer and tradition. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1982, 96 p. (In Rus.)
4. Bitkeev, N. Ts. Jangarchi. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1983, 95 p. (In Rus.)
5. Jangar: Kalmyk heroic epic. Compilation, text preparation, research and commentary by N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov. Moscow, Oriental literature Publ., 1990, 474 p. (In Kalmyk and Rus.)
6. Bitkeev, N. Ts. Kalmyk heroic epic “Jangar”: problems of typology of national versions. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1990, 155 p. (In Rus.)
7. Bitkeev, N. Ts. Jangarchi. Executive editor A. B. Pankin. Elista, Jangar Publ., 2001, 447 p. (In Rus.)
8. Jangar: Kalmyk heroic epic. Executive editors: N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1985, vol. 1, 319 p. (In Kalmyk)
9. Bitkeev, N. Ts. Epic “Jangar”. Elista, Jangar Publ., 2006, 351 p. (In Rus.)
10. Jangar: Kalmyk heroic epic. Compilation, text preparation by N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov. Seoul, Changpo Publ., 2011, 389 p. (Studia humanitatis). (In Kalmyk and Korean)
11. Bitkeev, N. Ts. Kalmyk folklore: recording, publication and study. In: Scientists of Kalmykia: biobibliographic manual. Compilers: L. V. Mandzhieva, I. E. Suksukova. Elista, A. M. Amur-Sanana National Library Publ., 1993, iss. 2: Folklore, pp. 5–9. (In Rus.)
12. Bitkeev, N. Ts. Kalmyk folkloristics: results and problems of study. In: Kalmyk folk poetry: collection of scientific articles. Executive editor N. Ts. Bitkeev. Elista, KRIHPE Publ., 1984, pp. 3–29. (In Rus.)
13. Bitkeev, N. Ts. Folklore: main problems of study. In: Living language: theoretical and sociocultural aspects of the functioning and development of modern Mongolian languages: materials of the International scientific conference. Executive editor V. O. Imeev. Elista, Kalmyk University Publ. House, 2007, pp. 128–129. (In Rus.)
14. Bitkeev, N. Ts. Kalmyk tales of Sanji Butaev. In: Folklore of the peoples of the RSFSR: interuniversity scientific collection. Ufa, Bashkir University Publ. House, 1977, pp. 45–49. (In Rus.)
15. Kalmyk oral folk art: dedicated to the 400<sup>th</sup> anniversary of the voluntary entry of the Kalmyk people into Russia. Compilation, preface, introduction and commentary by N. Ts. Bitkeev. Elista, Jangar Publ., 2007, 439 p. (In Rus.)
16. Bitkeev, N. Ts. The epic “Jangar” is the national treasure of the Kalmyk people. In: “Jangar” in the Eurasian space: materials of the International scientific conference: to the 200<sup>th</sup> anniversary of the first publication Kalmyk heroic epic “Jangar”. Executive editor G. M. Borlikov. Elista, Kalmyk University Publ. House, 2004, pp. 29–31. (In Rus.)
17. Bitkeev, N. Ts. “Jangar”: the theory of the epic tradition. In: Mongolian studies in the new millennium: materials of the International scientific conference: on the 170<sup>th</sup> anniversary of the organization of the first department of the Mongolian language in Russia. A. T. Bjerke et al. Elista, Kalmyk University Publ. House, 2003, p. 127. (In Rus.)
18. Bitkeev, N. Ts. The epic world is a prototype of civilization. *European social science journal*. 2012, no. 7, pp. 174–177. (In Rus.)
19. Bitkeev, N. Ts., Varlamov, A. N. Epic historicism. *Bulletin of the Buryat University*. 2012, no. 10, pp. 156–161. (In Rus.)
20. Bitkeev, N. Ts. The heroic epic “Jangar” in the light of folkloristic views of academician B. Ya. Vladimirtsov. In: Problems of Mongolian philology: collection of articles. Executive editor P. Ts. Bitkeev. Elista, KRIHPE Publ., 1988, pp. 45–55. (In Rus.)
21. Bitkeev, N. Ts. “Jangar” and Jangar studies. In: 5<sup>th</sup> International congress of Mongologologists: reports of the Soviet delegation. Moscow, Nauka Publ., 1987, pp. 173–178. (In Rus.)
22. Bitkeev, N. Ts. “Jangar”: main problems of study. In: “Jangar” and problems of epic creativity: abstracts of reports and messages of the International scientific conference. Executive editor N. Ts. Bitkeev. Elista, KISS AN SSSR, 1990, pp. 66–68. (In Rus.)
23. Bitkeev, N. Ts. Poetic features of the heroic epic of the Kalmyk people. In: History of Kalmyk literature. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1981, vol. 1: Pre-October period, pp. 183–199. (In Rus.)

24. Bitkeev, N. Ts. On the aesthetics of the heroic in “Jangar”. In: Works of young scientists of Kalmykia. V. S. Matlash et al. Elista, KRILLH Publ., 1973, iss. 3, pp. 188–196. (In Rus.)
25. Bitkeev, N. Ts. Epic “Jangar”: poetics and tradition. In: 7<sup>th</sup> International congress of Mongolologists: reports of the Russian delegation. Executive editor V. M. Solntsev. Moscow, Institute of Linguistics of the RAS Publ., 1997, p. 110. (In Rus.)
26. Bitkeev, N. Ts. Poetic style of Jangarchi (“school” of Eelyan Ovla). In: Epic poetry of the Mongolian peoples: studies on the epic: collection of scientific articles. Elista, KRIHPE Publ., 1982, pp. 95–105. (In Rus.)
27. Bitkeev, N. Ts. Jangarchi Mukeybyun Basangov and his poetic mastery. In: Jangar: Kalmyk folk heroic epic. Epic repertoire of Mukeybyun Basangov. Executive editor E. B. Ovalov. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1988, pp. 5–8. (In Rus.)
28. Bitkeev, N. Ts. The plot structure of “Jangar” (composition of the epic narrative of the Kalmyk and Mongolian jangarchi). In: “Jangar” and the problems of the epic creativity of the Turkic-Mongolian peoples: abstracts of reports and messages. Ed. board: N. Ts. Bitkeev et al. Elista, KRILLH Publ., 1978, pp. 17–18. (In Rus.)
29. Bitkeev, N. Ts. Main images of heroes and their glorification in “Jangar”. *Bulletin of the Institute*. 1976, no. 14, pp. 62–93. (In Rus.)
30. Bitkeev, N. Ts. The art of Jangarchi: glorification of the image of a hero. In: Epic creativity of the peoples of Siberia and the Far East: materials of the All-Union conference of folklorists. Ulan-Ude, Buryat Book Publ. House, 1973, p. 43. (In Rus.)
31. Bitkeev, N. Ts. Typical places in “Jangar”: on the analysis of Jangarchi songs Eelyan Ovla and Telya Lidzhiev. In: Problems of Altaic and Mongolian studies: abstracts of reports and communications of the All-Union conference. N. A. Baskakov et al. Elista, KRILLH Publ., 1972, pp. 113–114. (In Rus.)
32. Bitkeev, N. Ts. Comparisons and metaphors in “Jangar” by Eelyan Ovla and his followers (to the problem of the epic tradition). *Bulletin of the Institute*. 1976, no. 14, pp. 132–140. (In Rus.)
33. Bitkeev, N. Ts. Typical places of songs of the epic repertoire of performers of the “school” of jangarchi Eelyan Ovla (to the problem of the epic tradition). In: Typological and artistic features of “Jangar”. Executive editor E. B. Ovalov. Elista, KRILLH Publ., 1978, pp. 25–50. (In Rus.)
34. Bitkeev, N. Ts. Jangar: recording, publication and study. In: “Jangar” and Jangar studies: bibliography. Compiler P. E. Alekseeva. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1988, pp. 4–12. (In Rus.)
35. Bitkeev, N. Ts. The language of the epic “Jangar” is native Kalmyk. In: Kalmyk language as an intellectual value and educational subject: materials of the Republican scientific and practical conference. Edited and preface by R. B. Dyakiev. Elista, Kalmyk University Publ. House, 2009, pp. 73–76. (In Rus.)
36. Bitkeev, N. Ts. Spiritual enrichment of the individual as the most important problem of modern school. In: Problems and prospects of the national school in the aspect of personality-oriented education: materials of a scientific-practical conference. Executive editors: V. V. Uchurov, L. P. Ashkinova. Elista, Jangar Publ., 2003, pp. 32–37. (In Rus.)
37. Bitkeev, N. Ts. “Jangar” in the education system. Elista, Jangar Publ., 2009, 318 p. (In Rus.)
38. Bitkeev, N. Ts., Deldenova, B. K. Jangar: a methodological guide to help teachers. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1990, 127 p. (In Rus.)
39. Jangar: Kalmyk heroic epic. Vol. 2: texts of 16 songs. Executive editors: N. Ts. Bitkeev, E. B. Ovalov. Elista, Jangar Publ., 1990, 477 p. (In Kalmyk)
40. Bitkeev, N. Ts. Folk art as a means of forming ethnic self-awareness of students in elementary school: national system of national education. *Elementary school*. 1999, no. 11, pp. 48–52. (In Rus.)
41. Jangar: Kalmyk folk heroic epic. Retelling by N. Ts. Bitkeev. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1997, 81 p. (In Rus.)
42. Bitkeev, N. Ts. “Jangar” in the world space. In: Nomadic civilization of the Great Steppe: modern context and historical perspective: materials of the International scientific conference. Executive editor N. G. Ochirova. Elista, Jangar Publ., 2002, pp. 143–155. (In Rus.)
43. Bitkeev, N. Ts. Epic “Jangar”: the age of the monument. In: United Kalmykia in a united Russia: through the centuries into the future: materials of the International scientific conference dedicated to the 400<sup>th</sup> anniversary of the voluntary entry of the Kalmyk people into the Russian state. B. E. Amulakova, et al. Elista, Jangar Publ., 2009, part 2, pp. 42–46. (In Rus.)
44. Bitkeev, N. Ts. Problems of typology and originality in the epic work of Kalmyk and Uzbek folk rhapsodes. In: Literary studies and history: abstracts of reports and communications of the All-Russian Scientific Conference. Tashkent, Publ. House “Fan” of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, 1980, pp. 97–98. (In Rus.)



## **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](mailto:eposvestnik@mail.ru).

Приложение

### **ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей**

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

5.9. Филология

5.9.4. Фольклористика

5.9.5. Русский язык. Языки народов России

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**

**№ 4 (32) 2023**

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

Подписано в печать 28.12.2023. Формат 70x108/16.  
Печ. л. 12,95. Уч.-изд.л. 13,2. Тираж экз. Заказ №.

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