

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».

Март 2024

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. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Epic studies

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

March 2024

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 Eunkyung*, Ph.D. in Folklore, Prof., South Korea; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *K. S. Rakhimov*, Cand. of Art History, Tadjikistan; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *K. I. Sikharulidze*, Dr. Sci. Philology, Prof., Georgia; *Scaldeferri Nicola*, Ph.D. in Ethnomusicology, Asst. Prof., Italy; *P. A. Sleptsov*, Dr. Sci. Philology, Russia; *M. V. Stanukovich*, Cand. Sci. History, Russia; *D. V. Sokaeva*, Dr. Sci. Philology, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, Ph.D. in Ethnomusicology, Prof., USA; *G. R. Khusainova*, Dr. Sci. Philology; *Chao Gejin*, Ph.D. in Folklore, Prof., China; *A. N. Chugunekova*, Dr. Sci. Philology, Asst. Prof., Khakasia, Russia; *P. Ergun*, Ph.D. in Folklore, Asst. Prof., Turkey; *J. S. Eshankulov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Uzbekistan.

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Кук А. С., Кук М. Г.</i> Мифопоэтические основы адыгского Нового года	5
<i>Шамина Л. А.</i> Вербализация семантики кажимости и притворства в тувинских фольклорных и современных текстах	18
<i>Чертыкова М. Д.</i> Ментальная лексика в тексте хакасского героического сказания «Албынчы»	27
<i>Huseynli Sh.</i> The problem of functional genre in folklore studies	36
<i>Роббек Л. В.</i> О формировании вокабул и организации словарной статьи в словаре языка олонхо	45
<i>Абысова С. В.</i> Прием повтора в алтайских героических сказаниях	57
<i>Чебочакова И. М.</i> Эвфемизмы со значениями ‘умирать’ и ‘убивать’ в текстах хакасских героических эпосов «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин»	70
<i>Киселева М. С., Козачёк А. В.</i> Принципы создания образа лисы в русских сказках о животных, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке	84
<i>Малышева Н. В.</i> Народные названия животных и растений в якутском языке, образованные по признаку «связь с мифологическими образами, поверьями и тотемизмом»	93
<i>Талиева К. А.</i> Мотив женитьбы богатырей в эпической традиции тюркоязычных народов	103

РЕЦЕНЗИИ

<i>Коньратбай Т. А.</i> Рецензия на книгу: Жусупов Б. М. Эпикалык жырышылык: жанды орындау жэне импровизация (Эпическое сказительство: живое исполнение и импровизация)	111
--	-----

IN MEMORIAM

<i>Корякина А. Ф., Шишигина Ф. В.</i> Хранитель мудрости народа К. Н. Никифоров – Лёкёчён	115
--	-----

CONTENT

<i>Kuek A. S., Kuek M. G.</i> A mythoeptic basis of the Adyghe New Year.....	5
<i>Shamina L. A.</i> Verbalization of the semantics of appearance and pretense in Tuvan folklore and modern texts.....	18
<i>Chetykova M. D.</i> Mental vocabulary in the text of the Khakas heroic tale <i>Albynch</i>	27
<i>Huseynli Sh.</i> The problem of functional genre in Azerbaijani folklore studies.....	36
<i>Robbek L. V.</i> On the formation of vocabulary and the organization of a dictionary entry in the dictionary of the Olonkho language.....	45
<i>Abysova S. V.</i> The technique of repetition in Altai heroic tales	57
<i>Chebochakova I. M.</i> Euphemisms with meanings ‘to die’ and ‘to kill’ in the texts of Khakas heroic epics <i>Altyn-Aryg</i> and <i>Ai-Khuuchin</i>	70
<i>Kiseleva M. S., Kozachek A. V.</i> Principles of creating the image of a fox in Russian fairy tales about animals recorded in Siberia and the Far East.....	84
<i>Malysheva N. V.</i> Folk names of animals and plants in the Yakut language, educated on the basis of “connection with mythological images, beliefs and totemism”	93
<i>Talieva K. A.</i> The motif of the marriage of heroes in the epic tradition of the turkic-speaking peoples	103

REVIEW

<i>Konyratbay T. A.</i> Review on the book: Zhusupov B. M. Epic telling: live performance and improvisation	111
---	-----

IN MEMORIAM

<i>Koryakina A. F., Shishigina F. V.</i> Guardian of the wisdom of the people K. N. Nikiforov – Lekochon	115
---	-----

УДК 398.22:394.2(=352.3)

DOI 10.25587/2782-4861-2024-1-5-17



А. С. Куек, М. Г. Куек

Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева

МИФОЭПИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ АДЫГСКОГО НОВОГО ГОДА

Аннотация. Статья посвящена изучению традиционного весеннего праздника адыгского (черкесского) Нового года *Илъэсшыхъэ зэблэкIыгъу* («Чередования голов лет») 21–23 марта, посвященного покровительству изобилия и всадников Шыузэрещу (*Шыузэрещ*). Целью работы является исследование мифоэпической основы общенародного праздника, связанного с весенним солнцестоянием. Исходя из поставленной цели решаются задачи выявления представлений сакральных процессов, призванных создать благоприятные условия для подготовки и начала весенне-полевых работ года. Актуальность темы исследования обусловлена недостаточной изученностью календарных праздников адыгов.

Теоретическая база исследования требует углубленного изучения, т. к. процесс реанимации народных праздников относится к одним из важных компонентов самоидентификации адыгского народа. Путевые очерки миссионеров, путешественников Дж. Интериано, Дюбуа де Монперэ, исследовательская деятельность адыгских просветителей XIX в. С. Хан-Гирея, Ш. Б. Ногмова, А.-Г. Кешева, а также представителей русской интеллигенции Н. Дубровина, К. Ф. Сталя, Л. Люлье, И. Гуревич, ученых-фольклористов Л. И. Лаврова, А. Т. Шортанова, С. Х. Мафедзева, Н. Р. Иванокова, М. А. Меретукова, А. М. Гутова, А. А. Ципинова и других ученых послужили методологической основой данной работы и определили основные принципы исследования: сравнительно-исторический, историко-типологический, сопоставительный анализы.

Новизна исследования заключается в том, что в нем впервые описаны ритуалы проведения праздника весны, символизировавшего наступление адыгского Нового года, и времени весенней пахоты, которая начиналась на третий день после наступления праздника «Чередования голов лет». Результатом исследования стал вывод о том, что мировосприятие и мировоззрение древних адыгов находилось на высоком для своего времени уровне и эволюционировало вместе с процессом поступательного развития адыгского

© Куек А. С., Куек М. Г., 2024

© Kuek A. S., Kuek M. G., 2024

КУЕК Асфар Сагидович – доктор филологических наук, главный научный сотрудник отдела фольклора Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева, директор республиканского Центра нартоведения и художественной культуры, писатель, Председатель Союза профессиональных литераторов Адыгеи (отделения Российского Союза профессиональных литераторов), заслуженный журналист Республики Адыгея, член Правления Адыгейского отделения Русского Географического Общества. E-mail: asfar52@mail.ru

КУЕК Асфар Сагидович – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher, Folklore department, T. M. Kerashev Adyghe Republican Institute for Humanitarian Research, Director of the Republican Center for Nart studies and Artistic Culture, writer, Chairman of the Union of Professional Writers of Adyghea (branch of the Russian Union of Professional Writers), Honored Journalist of the Republic of Adyghea, member of the Board of the Adyghea branch of the Russian Geographical Society. E-mail: asfar52@mail.ru

КУЕК Марьет Гиссовна – кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского Республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева, член Союза художников России, Член Русского Географического Общества. ORCID: 0000-0002-6128-644X. E-mail: kuek.marina@yandex.ru

КУЕК Maryet Gissovna – Candidate of Art History, Leading Researcher, Department of Ethnology and Folk Art, T. M. Kerashev Adyghe Republican Institute of Humanitarian Studies, member of the Union of Artists of Russia, Member of the Russian Geographical Society. ORCID: 0000-0002-6128-644X. E-mail: kuek.marina@yandex.ru

общества. Установлено, что историко-культурный экскурс в прошлое о бытовании Нового года у адыгов (черкесов) дает возможность познать глубину процессов мифоэпического сознания народа.

Теоретическая и практическая ценность работы усматривается в возможности использования результатов исследования в теоретических дисциплинах и практических изысканиях по фольклору, эпосоведению, исследованию мифоэпической основы адыгского мировосприятия, а также в образовательном процессе учебных заведений.

Ключевые слова: адыгский фольклор; мифоэпическое сознание; мифоритуальная практика; весенний праздник; чередование голов лет; Новый год; весеннее солнцестояние; зимнее солнцестояние; обрядовый фольклор; обрядовая поэзия; Шыузэреш; Тхагэледж

Для цитирования: Кук А. С., Кук М. Г. Мифоэпические основы адыгского Нового года. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 5–17. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-5-17

A. S. Kuek, M. G. Kuek

T. M. Kerashev Adyghe Republican Institute for Humanitarian Studies

A mythoepic basis of the Adyghe New Year

Abstract. The article considers the traditional spring holiday “Alternation of heads of years” (*Ilesyshye zableklygu*) on March 21–23 among the Adygs (Circassians) people, dedicated to Shyuzeresh the patron saint of abundance and horsemen. The aim of the work is to study the mythoepic basis of the traditional holidays associated with the spring and winter solstices. Based on this goal, the tasks of identifying representations of sacred processes designed to create favorable conditions for the preparation and start of spring field work and seasonal agricultural completion of the year are solved. The relevance of the research topic is due to the insufficient knowledge of the calendar holidays of the Adyghes, in this case, associated with the vernal equinox and winter solstice.

The theoretical basis of the mythological rituals requires in-depth study, since the process of reanimation of folk festivals is one of the important components of the self-identification of the Adyghe. Travel essays by missionaries, the research activities of the Adyghe enlighteners of the 19th century Sultan Khan Giray, Shora Nogmov, Adil Giray Keshev, folklorists Askarbiy Shortanov, Mukhtar Meretukov, Adam Gutov, Aslan Tsipinov and other scholars served as the methodological basis of this work and determined the basic principles of research: the comparative-historical, historical-typological, and comparative analyses.

The novelty of the study lies in the fact that it describes for the first time the rituals of the spring festival, symbolizing the onset of the Adyghe New Year, and the time of spring plowing, which began on the third day after the onset of the holiday “Alternating heads of Years”, as well as the winter solstice holiday. The result of the study was the conclusion that the worldview and worldview of the ancient Adyghe was at a high level for its time and evolved along with the process of progressive development of the Adyghe society. It is established that a historical and cultural excursion into the past about the existence of the New Year among the Adyghe (Circassians) and the winter solstice holiday makes it possible to know the depth of the processes of the mythoepic consciousness of the people.

The theoretical and practical value of the work is seen in the possibility of using the results of the research in theoretical disciplines and practical research on folklore, epic studies, the study of the mythoepical basis of the Adyghe worldview, as well as in the educational process of educational institutions.

Keywords: Adyghe folklore; mythoepic consciousness; mythological practice; spring festival; Alternating heads of years; New Year; spring solstice; winter solstice; ritual folklore; ritual poetry; Shyuzeresh the patron of abundance and horsemen

For citation: Kuek A. S., Kuek M. G. A mythoepic basis of the Adyghe New Year. Epic studies. 2024, no. 1. Pp. 5–17. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-5-17

Введение

Для исследования заданной темы – традиции встречи Нового года у адыгов (самоназвание адыги, иноназвание черкесы) – необходимо провести историко-культурный экскурс в прошлое, в основы миропонимания адыгского этноса, сложившегося в течение тысячелетий, когда адыги

(черкесы) поклонялись солнцу и у них было обожествление окружающего мира, святых деревьев, рощ и лесов, гор, курганов, рек и т. д.

Традиционный весенний праздник *Илъэсышхъэ зэблэкIыгъу* («Чередование голов лет») проходил у адыгов в дни весеннего солнцестояния с 20 на 21 марта и длился три дня. Посвящался он покровителю урожая, изобилия и наездников Шыузэрещу (*Шызэрещ* – предводитель всадников). Праздники проходили в каждом селе, в каждом доме, и соответствовали адыгскому миропониманию и материализовывались в традиционных обрядах, которые проводились издревле.

После разрушения адыгской (черкесской) цивилизации в результате столетней Русско-Кавказской войны XIX в., где основное население погибло, оставшиеся были депортированы в Османскую империю, и на исторической родине осталось два процента от адыгского (черкесского) этноса, мифоритуальная практика народа сошла на нет. Уничтожение как материальной, так и духовной культуры этноса, отлучение от традиции, обычаев приводят к утере смысло-жизненных ценностей и влечет за собой потерю самоидентификации. И в советское время, когда доминирующим был атеизм, традиция празднования наступления весеннего солнцестояния прекратилась и с годами утратила свое значение и востребованность.

Для адыгского этноса самыми важными ценностями были и остаются язык, Хабзэ (свод неписанного поведенческого кодекса) и самоидентификация, осознание того, кто ты есть, к какому этносу принадлежишь. Существование этой доктрины во многом было связано и с ритуальными праздниками наступления адыгского Нового года весной и зимнего солнцестояния. Поэтому потребность в их реанимации особо проявилась в начале 90-х гг. прошлого века, когда в стране сменилась идеология, народы получили возможность вернуться к своим корням, прошлому, что составляло основу их мировоззрения, в т. ч. и сакрального адыгского Нового года.

Однако материализация данного процесса требовала определенного времени, т. к. информации по празднованию адыгского Нового года не было. Она не была изучена, хотя реанимация народных праздников относится к одним из важных компонентов самоидентификации народа. Требовался тщательный поиск соответствующей литературы в архивах и библиотеках, что обсновывал цель работы, которая заключалась в выявлении сакральных процессов, призванных создать благоприятные условия для подготовки и начала весенне-полевых работ и доведения результатов исследования до адыгского (черкесского) сообщества.

Были тщательно изучены путевые очерки миссионеров, путешественников, посещавших Черкессию с древних времен, где большое внимание уделялось трансляции мифопоэтических воззрений адыгов, их мирозерцания и мировосприятия. Большинство из них сосредоточены в книге «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв», которая вышла в свет в Нальчике в 1974 г. [1].

Для исследуемой темы были интересны сообщения: Дж. Интериано, генуэзского историка, этнографа и путешественника, первого автора, описавшего свое посещение Зихии (Черкесии) в 1502 г. отдельной книгой [2]; французского дипломата М. Пейсонеля, автора труда «Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 гг», в котором он описывает быт и верования родственных народов адыгов (черкесов) и абхазов, и отмечает что традиции и обряды этих братских народов несут в себе печать времени, их корни уходят далеко вглубь истории [3]; Ф. Дюбуа де Монпере, французского путешественника, археолога, этнографа и натуралиста [4]; труд французского историка Ф. Броделя «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. 1. Роль среды», в котором он называет островные цивилизации в Средиземном море, среди них черкесскую, абхазскую и мингрельскую, и сообщает о воззрениях и миропонимании этих народов [5] и т. д.

Сообщения адыгских просветителей XIX в. С. Хан-Гирея [6], Ш. Б. Ногмова [7], А.-Г. Кешева [8], а также русских исследователей Черкесии и Кавказа Н. Дубровина [9], К. Ф. Сталя [10], Ф. Торнау [11], Л. Люлье [12], И. Гуревича [13], ученых-фольклористов XX в. А. Дирра [14],

Л. И. Лаврова [15], А. Т. Шортанова [16; 17], С. Х. Мафедзева [18], Н. Р. Иванокова [19], М. А. Меретукова [20], М. И. Мижаева [21], А. М. Гутова [22], А. А. Ципинова [23], материалы шапсугской экспедиции 1939 г. [24] и др. помогли нам аккумулировать представления мифо-эпических воззрений адыгов, в т. ч. и мотива празднования адыгского Нового года. Вышеотмеченные труды стали базовой основой для плодотворной работы.

Первым фундаментальным исследованием мифологических представлений адыгов является монография А. Т. Шортанова «Адыгская мифология», вышедшая в свет в 1982 г. Автор классифицирует пантеон божеств адыгской мифологии, описывает связанные с ними обряды и ритуалы [16]. В следующей работе А. Т. Шортанова «Адыгские культы» исследуются культы камня, скал и гор, огня, очага и воды, описываются и анализируются мифологические воззрения, обряды и ритуалы, формы молитвенных обращений к богам, в т. ч. и адыгского Нового года [17].

Изучение обрядовой поэзии и обрядов, ритуальных мотивов, связанных с адыгскими мифологическими божествами, пространственные представления о сотворении мира и др. стали предметом изучения М. И. Мижаева [21].

Монографическое исследование М. А. Кумахова и З. Ю. Кумаховой «Нартский эпос: язык и культура» посвящено рассмотрению эпической лексики в ее взаимосвязи с архаическими реалиями и мифологическими представлениями. В ней исследуются древнеадыгский пантеон, животный и растительный мир, социальная организация общества, мифоритуальная практика, реконструируются элементы материальной культуры и духовной жизни древнеадыгских субэтносов [25].

Исследование А. А. Ципинова «Мифо-эпическая традиция адыгов» (2004) посвящено изучению мифоэпической традиции на материале эпоса и адыгской сказочной прозы. Автор исследует фольклор в аспекте проблемы конфликта и его разрешения, типологии и эволюции «культурного героя». Исследуются мифопоэтическая модель мира, мифоэпические схемы в космологических и квазиисторических текстах, ритуалы и обряды в древнем адыгском обществе [23].

Монография З. Ж. Кудавой «Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры» посвящена описанию объектов мифоэпической картины мира. Анализируется адыгский фольклор, обряды и ритуалы, в т. ч. связанные с праздниками весеннего и зимнего солнцестояний, выявляются базовые формы и основные объекты мифопоэтической модели мира [26].

Теории мифа в культуре адыгов, абазин и абхазов посвящена монография Г. Х. Шенкао «Миф и мудрость», в котором автор проводит исследование проблемы историко-философской теории мифа, выявляет историко-культурные предпосылки становления мифоэпической категории мудрости [27].

Ю. М. Тхагазитов в монографии «Эволюция художественного сознания адыгов» рассматривает процесс зарождения и становления духовно-культурных основ адыгской традиционной культуры и героический эпос «Нарты» в соотношении «миф-эпос-этикет», где указывает на определенные ритуалы и обряды адыгского народа [28].

В монографии «Мифопоэтика и художественный образ мира в современном адыгском романе» К. Н. Паранук проводит расширенный анализ изучения мифологии, рассматривает многие мифологемы и архетипы, обряды и ритуалы [29].

М. А. Хакуашева в монографическом исследовании «Мифологические образы и мотивы в фольклоре, литературе и искусстве» исследует мифологические образы и мотивы в фольклоре адыгов, роль мифов и символов в раскрытии метафизических, духовных и морально-этических норм адыгов [30].

Данными авторами не заканчиваются исследователи духовной культуры адыгов, их мифо-эпических воззрений, все эти труды важны и востребованы в науке, однако в них акцентировались лишь отдельные аспекты избранной нами проблематики. В связи с этим, нами были

аккумулированы и описаны ритуалы проведения праздника весны, символизировавшего наступление адыгского Нового года «Чередования голов лет», и времени весенней пахоты, которая начиналась на третий день после наступления праздника, что внесло определенную новизну в исследование мифопоэтических воззрений адыгского этноса.

Историко-культурный экскурс в прошлое о бытовании Нового года у адыгов (черкесов) дал возможность познать глубину процессов мифопоэтического сознания адыгского народа, и подтвердить аксиоматичность нашего вывода о том, что мировосприятие и мировоззрение древних адыгов находилось на высоком для своего времени уровне и эволюционировало вместе с процессом поступательного развития адыгского общества в мировом цивилизационном пространстве.

Языческие праздники разных народов, как и у адыгов, посвящались сельскохозяйственным и сезонным празднованиям. Однако нередко эти светлые праздники смещались в иную плоскость, например, кельтские праздники Самайн и Хэллоуин после принятия христианства кельтами на рубеже X–XI вв. сместились в сторону мистики и стали ритуальным действием для успокоения мертвых [31]. Изменение атрибутов, смещение вектора праздников, не ново, это прослеживается и у адыгов, например, покровитель наездников Шыузэрещ, которому посвящается адыгский Новый год, до того, как приобрел черты покровителя наездников, был связан с изобилием и плодородием.

Начало празднования Нового года следует искать в глубокой древности, где он обычно совпадал с началом возрождения природы и был приурочен, так же, как и адыгский, к марту месяцу, дающему старт весенним полевым работам. Предположительно обычай праздновать Новый год впервые появился в Древней Месопотамии, в день весеннего равноденствия. Затем его переняли вавилоняне, римляне, славяне. Однако с введением календаря, в котором год впервые начинался с 1 января римским императором Юлием Цезарем в 46 г. д. н. э., новогодний праздник христиан сместился во времени. Неизменными остались адыгский и древнеперсидский праздник Навруз («Новый день»), который означал начало весны и посевного периода, практически, как и у адыгов, и по датам, и по мотивам сохранился и ныне. Учитывая, что адыги (черкесы) относятся к одним из самых древних народов мира, чьи корни восходят к хаттам, а возможно и к шумерам, адыгский Новый год если не древнее Навруза, то никак не моложе.

Для возрождения праздника адыгского Нового года, где ритуальные действия были частью адыгского мировосприятия, отражающего духовный мир народа, и, в первую очередь, нужно было найти в архивах, библиотеках соответствующую литературу, особенно хроники путешественников и очевидцев тех давних лет, которые могли прояснить, как все-таки проводился праздник «смены голов», с чем это было связано и чему было посвящено. Однако многие представители мусульманского духовенства не приветствовали эти изыскания, т. к. усмотрели в возрождении адыгского Нового года проявление язычества.

Однако у разных народов языческие праздники давно стали частью их духовной жизни, хотя они исповедуют определенные религии, например, славяне. Ведь, как известно, основа всенародного праздника масленицы, это языческий обряд, ритуал. Здесь адыгский Новый год символизирует наступление весны, время, предшествующее началу пахоты, а значит, закладке основы урожая, от которого зависят закрома. Был найден консенсус, и мы опубликовали материалы о том, как проводился данный праздник. Главное, что адыгский Новый год был связан с днем весеннего равноденствия, когда зима уходила, уступая весне, отсюда начинался старт весенних полевых работ – пахота, сев и т. д.

Аксиоматичность понятия лексической лакуарности вполне приемлемо к адыгскому Новому году – лексическое несоответствие в языках, ситуация, при которой для слова одного языка нельзя найти полного аналога в другом, повсюду проявляется в названии Нового года в адыгском языке. Головы старого года и наступающего нового года чередуются, меняются местами, и по-адыгски это звучит емко, однако его перевод на русский язык полностью не отражает всей сути данного явления.

Символ Шыузэреща

Как было нами отмечено, весенний праздник солнцестояния адыгов посвящался Шыузэрещу – покровителю изобилия и наездников. Исследователи по-разному трактуют происхождение обряда и образ божества. Так, И. Хозров усматривал в обряде Шыузэреща следы угасшего христианства и приурочивал время возникновения этого божества к «Сретанье Господне» и описывал «Созырешев обряд» [32, с. 82–87].

Ф. Дюбуа де Монперэ писал, что «образ Сеосереса (Шыузэреща) – это молодое грушевое дерево, срубленное в лесу (важно, что дерево из леса, а не выращенное), которое несут, обрубив ветки и оставив только сучья, к себе домой для того, чтобы поклониться ему как божеству-покровителю стада (у кельтов это елка – А. К.). Почти в каждом доме есть такое божество. В день его празднования, его торжественно вносят в дом при громе инструментов, употребляемых для религиозных церемоний и радостных криках всех обитателей жилья, поздравляющих божество с благополучным прибытием. Оно установлено с маленькими свечками, и на его верхушке прикреплен круг сыра; вокруг него пьют бузу, поют, затем отсылают обратно, водворяя на старое место во дворе, где прислоненное к изгороди, без всяких знаков своего божественного происхождения, оно проводит все остальное время года» [4, с. 55].

Однако то, что символ Шыузэреща, обрубок грушевого дерева, «без всяких знаков своего божественного происхождения проводит все остальное время» не означал, что его забывали и лишь чтили во время праздника, смысл размещения символа во дворе в ином – в течение года двор охранялся Шыузэрещем, что обеспечивало благополучие всей семьи.

Л. Люлье определял Шыузэреща покровителем хлебопашества и одновременно признавал его мореплавателем, «прибытия которого ожидали морем» [12, с. 26].

Л. И. Лавров относит Шыузэреща к сельскохозяйственным богам [15, с. 214–215].

С. Хан-Гирей отмечает Созереса (Шыузэреща) в одном случае покровителем земледелия, в другом он представлялся богом изобилия и домашнего благоденствия. В отличие от Ф. Дюбуа де Монперэ, С. Хан-Гирей считает, что символом Шыузэреща была не груша, а «Хамшут» (*хьамицутI* – боярышник – А. К.). На примере жанинцев (адыгский субэтнос), поклонявшихся божествам предков, С. Хан-Гирей описывает подготовку к одному из годовичных языческих обрядов – *Илъэсышхьэ зэблэкIыгъу* («Чередование голов года» – Новый год) [6].

Обряд проводился с наступлением ночи. Хозяин дома доставал из хлебного амбара обрубок дерева с семью сучьями, который олицетворял Созереса (Шыузэреща), отдавал его жене. Он зажигал огонь, которым жена зажигала семь восковых свечей и прилепляла их к семи сучьям Созереса.

«Во всех окрестных дворах то же самое происходило в ту пору, и тысячи огней засверкали вокруг жилищ язычников, – писал С. Хан-Гирей. – Одни поднимались на холмы, другие спускались в овраги, и движение иллюминированных идолов, с которыми шаг за шагом продвигались вперед язычники, имело какой-то торжественный вид (во время обряда мужчины и женщины шли с открытой головой – А. К.) ... Все семейство встретило идола с глубоким благоговением... Идола поставили на разложенных посреди хижины подушках; все семейство, от мала до велика, взявшись за руки, в виде русского хоровода, окружили его. “О Созерес! Благодарим тебя за урожай нынешнего лета. Созерес! Молим тебя и в будущем даровать нам богатую жатву. Созерес! Молим тебя охранять наши хлеба от кражи, наши амбары от пожара!” – произнесла нескладными стихами, но с величайшим благоговением хозяйка, и каждый раз при остановке все кричали: “Аминь!” и обходили идола...» [6, с. 96–98]. После окончания молебна идол Созереса относили обратно в хлебный амбар, и семейство приступало к изобильному ужину.

Ровно в полночь, оповещая о приходе весны, трижды били в лемех. Услышав этот призыв, с вершины гор спускался почтенный Старец в белом одеянии с непокрытой головой в сопровождении юной девушки в такой же белой одежде. Они шли к людям, неся в руках зажженный факел (здесь нужно отметить, что, если Дед Мороз и Снегурочка приносят подарки детям,

адыгский Старец и девушка несут с собой самое главное культурное благо – огонь, символизирующий солнце – *А. К.*). Все жители села выходили навстречу, чтобы зажечь свой факел от этого огня, считалось, что зажженный огонь от факела Старца не померкнет и сохранит тепло в дома до прихода следующего такого же весеннего праздника.

Во время празднования «Чередования голов лет» все ссоры и распри прекращались, мужчины оставляли свое оружие дома, все собирались и молились Шыузэрещу (нередко упоминался и бог плодородия и изобилия Тхагэлэдж – *Тхьагьэлэдж*). После окончания молитвы совершали обряд жертвоприношения, традиционно это была коза, и праздник продолжался, но уже не семейный, а коллективный. Завершался праздник пиршеством с игрищами и танцами, где молодежь веселилась до утра. А рано утром все село выходило на гребень и встречало восход солнца, и здесь традиционно произносились молитвы. Праздник Нового года проходил три дня, на четвертый, как было отмечено, выходили в поле и начинали пахать.

Авторы чаще указывают на Шыузэрещу как о покровителе урожая и изобилия. Но его роль как предводителя всадников этим никак не умаляется, т. к. наездническая культура адыгов (черкесов) была высокой. Еще с нартских времен они уделяли серьезное внимание физическому совершенствованию мужчины, его духовному развитию, формированию в нем рыцарского образа наездника. Процесс формирования всадника-наездника начинался с малых лет, с пяти лет он уже мог садиться на коня, и, достигнув зрелости, он практически до глубокой старости оставался искусным наездником (более подробно с институтом наездничества можно ознакомиться в статьях автора А. С. Куека «Отражение мотива культа наездничества в мифопоэтике и феодальном эпосе адыгов» [33] и «Наездники Зекуатха» [34]).

Груша, боярышник и другие сакральные деревья

Если у кельтов и славян ель олицетворяет Новый год, у адыгов это груша или боярышник. Адыги относились к плодовым деревьям как к источникам продовольственной базы, оберегали их. При заготовке дров на зиму адыги не рубят в лесу дикорастущие груши, яблоко, кислицу, боярышник, калину и др., считают это большим грехом. В данном случае, плодовые деревья выступают не только как продовольственная база в лесу, которая не раз спасала людей от голода, но они все причислялись к «добрым» деревьям, несущим в себе положительную энергию. Другие деревья мягкой породы, как ива, тополь, напротив, считаются «злокачественными», забирающими энергию человека, они не причислялись к сакральным объектам.

Адыги относились к дереву, растениям как к существам, обладающим разумом, что соответствовало анимизму, вере в одушевленность всей природы. В адыгском мифопоэтическом сознании наличествуют образы богини леса Мэз гуащ (*Мэз гуащ* – букв. 'княжна, госпожа леса'), предшествовавшая мужскому образу бога леса и охоты Мэзитху (*Мэзитхь*). По сообщениям М. Е. Талпы, Мэзитха (Мэз гуащ) первоначально был женским божеством, богиней охоты, возникшей у синдо-меотов (предков адыгов), проживавших в дремучих лесных массивах Танаиса и черноморского побережья. Ведь божества всегда связаны с географической средой в такой же степени, как и с основными отраслями производственной деятельности [35, с. 169, 179].

К. Ф. Сталь также относил Мэзитху к женскому пантеону и писал, что «Мэзитха была богиней охоты. Отправляясь на охоту во время ночлегов, и доныне у абадзехов поются песни в честь ее» [10, с. 111].

Однако, в период перехода от матриархата к патриархату, образ покровителя леса и охоты сместился к Мэзитху, и он стал в ряд мифопоэтических божеств адыгского фольклора [33, с. 24–30].

Если в кельтской мифологии елка (ель) олицетворяла бога леса и со временем стала символом Нового года, в адыгском мифопоэтическом сознании фигурирует богиня дерева – Чыг гуащ (*Чыг гуащ*), которая олицетворяла собой единство Вселенной. Ее крона достигала семи пластов, самую высокую точку неба, корни уходили вглубь земли, до основания, в семь пластов, и ствол символизировал белый свет. Ветви располагались по всем сторонам света. Чыг гуащ

имела доступ к Всемирному разуму, обладала всеми знаниями Вселенной и делилась ими с людьми [36, Т. 1, с. 263–265].

Боярышник (*хьамицут*), являющийся идиолом Шыузэреща, символом наступающего нового года, считался сакральным деревом – оберегом. Он бывает двух цветов – красным и черным, весной ярко расцветая, источает прекрасный аромат. Боярышник считается лечебным деревом: ствол, кора, корни, листья, плоды и цветки. Отвар из высушенных цветков и плодов боярышника используют в качестве лекарства для сердца и от давления. Причерноморские шапсуги (адыгский субэтнос на берегу Черного моря) и сегодня используют кору тонких веток боярышника как заварку для чая. Палкой из боярышника избивали Нэгучицу (*НэгъучIыц*), злую мифическую старуху.

Кроме боярышника и груши, к адыгскому Новому году имеет прямое отношение и другое дерево символ-оберег – самшит (*хэшъай*). Из него адыги изготавливали домашнюю утварь: ложки, вилки, каталки, половники, рукоятки пистолетов, сабель, кинжалов. Но самшит более всего ценится тем, что является сакральным деревом, оберегающим человека, его жилище. В ночь адыгского Нового года срывали две маленькие веточки самшита и заносили их в дом до наступления ночи. Вешали их изнутри на входную дверь. Считалось, что благодаря самшиту в дом не может попасть злая сила, как ведьмы или джины, он оберегает жилище [37, с. 171–176; 38, с. 107–132].

Песня пахоты

«Чередование голов годов», наступление адыгского Нового года, символизировало время начала весенних полевых работ. Традиционно после трех дней нового года приступали к пахоте (*жъокIо дэкI*), и в честь Шыузэреща и бога плодородия Тхагэлэджа устраивали празднества. По этому поводу в каждом доме закалывали козла, барана или ягненка, но большей частью козла, иногда это делают несколько семей вместе. На палки насаживали распиленную шкуру, голову и ноги, и совершали перед ними обряды, затем мясо съедали. После этого пьют бахсымэ (*бахъсым* – хмельной напиток), справляли праздник, танцуя, играя на бжэмий (*бжъэмый* – свирель).

По информации известного сказителя из села Жако Карачаево-Черкессии Абдулаха Мамхега, адыги вывозили плуги в поле ранней весной, сразу же после наступления адыгского Нового года. Перед выходом в поле, вечером собирались и объявляли, что утром нужно начать пахоту. К этому мероприятию готовились заранее, поэтому рано утром все дружно выходили. Отправляясь в поле, пахари несли с собой флаги и перед самым началом пахоты, уже в поле, совершали моление. Тхэматэ (*Тхъэматэ*, букв. ‘избранный богами, старший’), ответственный за пахоту, произносил специальный хох (*хъохъу*), а все пахари садились на землю:

«О, Аллах, ты сделай
Лемех лемехом засушливости, пока мы пашем.
После пахоты лемехом дождливости,
Чтобы преимущественно ночами дожди шли,
Лемех отворачивал такой пласт земли, какой он может.
Чтобы вырос обильный урожай,
Чтобы зерна в колосьях были, как грушевые зерна,
Колосья колыхались, как рукава шубы,
Чтобы они были тяжелы, как рукава кольчуги.
В каждой пленке колоса были по два зерна.
Пусть будет так много урожая,
Чтобы быкам, которыми будут молотить их,
Пришлось плавать в море урожая,
Чтобы того, кто будет управлять этими быками,
Не видно было за лежащим урожаем.

Чтобы все трудились счастливо,
 Счастливо убирали урожай.
 Все счастливо ели убранный урожай,
 Просим тебя, Аллах,
 Чтобы ты все сделал так!» [39].

После произнесения хоха все хором произносили «аминь» и только после этого приступали к пахоте. «Каждый год паши на трех пестрых волах» – говорили адыги, имея в виду, что нужно начинать пахать, когда снег становился пестрым, местами появлялась земля. Пахали кто на восьми волах, кто на пяти, а кто и на трех, в зависимости от того, кто и сколько волов имел. А кто имел одного или двух волов, объединялись. Первая борозда и первая, перевернутая плугом «губа», была большой радостью.

Доставали еду и хмельной напиток *бахсымэ*, которую обычно готовили семьи вместе. Чтобы год был изобильным, *тхэमतэ* пахарей окроплял плуги и рога волов *бахсымэ*, также поливал и первую перевернутую землю первой борозды. Пахари просили бога плодородия дать им богатый урожай. Примечательно что, если накануне Нового года адыги просили покровительства, богатого урожая у Шыузэреща, теперь, в начале пахоты, весенних сезонных работ, они обращаются к богу изобилия и растительного мира Тхагэлэджу. Начиная с первого дня пахоты до ее окончания, на краю села высоко было вывешено желтое знамя, цвета спелого проса.

Пахота сопровождалась культовой коллективной песней пахоты (*жэонэкЮ орэд*), которую обычно запевал плугарь, а погонщики подпевали. Эта песня считалась настолько важной, что пахари отказывались брать с собой на работу того, кто не знал пахотной песни или не умел ее исполнять.

Окончание пахоты сопровождалось большим празднеством, в которое были вовлечены не только пахари, но и все село. Пахари присылали гонца в село, и люди выходили навстречу пахарям, все собирались у реки и ждали их. Здесь исполнялся обряд «бросание в реку» (*псыхадз*): люди бросали друг друга одетыми в реку, а возвращающихся в село пахарей обливали водой.

«На празднике жертвоприношения пахоте бывало столько народу, что казалось, что находишься на каком-то базаре, – вспоминал Абдулах Мамхег. – Волов распрягли, куда ни глянь, везде веселые разговоры и музыка, столы ломаются от еды, бочки с *бахсымэ* (буза) стоят в тени, день такой прозрачный, чистый и солнечный. Вот сбивают заглушку от бочки, *бахсымэ* наливают в большую глубокую деревянную чашу, называемую “око” (или тобак). Старший поднимает “око” и произносит тост: “Чтобы в этом году для каждого урожай был богатым, чтобы мы вступили в хороший изобильный год...”. Затем, старший жестом подзывает к себе мальчика и дает ему пригубить *бахсымэ*. После него он тоже пьет, так по кругу все пьют из чаши. Когда все это завершается, люди расходятся по группам и садятся за столы, произносят тосты, веселятся до обеда, затем проводят различные состязания...» [39].

Таким образом, адыгский Новый год свидетельствовал о наступлении времени весенних полевых работ, имевших самое важное значение для труженика, закладывающего основу будущего урожая. Вовремя вспаханная земля принимала добротные семена, которые, благодаря обильным дождям, приносимым Громовержцем Шыблэ, повсеместно всходили, и чудное поле, созревая, наполняло душу и сердце благими мыслями об обильном урожае, которое наполнит закрома, и жизнь продолжается, подтверждая аксиому – «хлеб всему голова...».

Заключение

При исследовании традиционного мифологизированного весеннего праздника адыгов (черкесов) Адыгского Нового года (*Илъэсышгъхэ зэблэк 1ыгъу*) мы опирались на труды различных авторов, миссионеров, путешественников, специалистов и т. д. Они помогли нам понять суть и сущность религиозного адыгского праздника в период весеннего солнцестояния. Однако в них акцентировались лишь отдельные аспекты избранной нами проблематики. Поэтому мы

аккумулировали и отразили процессы наступления Нового года, подготовки к нему, самого праздника, которые помогли понять, как в адыгском мифоэпическом сознании отражается праздник весеннего солнцестояния «Чередование голов лет» (Адыгский Новый год), проводимый 21–23 марта, накануне весенне-полевых работ, что внесло определенную новизну в исследовании мифоэпических воззрений адыгского этноса.

Историко-культурный экскурс в прошлое о бытовании Нового года у адыгов (черкесов) дал возможность познать глубину процессов мирозерцания и миропонимания адыгского народа и что обращение к прошлому своего народа – это залог сохранения духовных ценностей этноса. Это подтверждает аксиоматичность нашего вывода о том, что мифоэпическая модель адыгского миропонимания древних адыгов находилась на высоком для своего времени уровне и эволюционировало вместе с процессом поступательного развития адыгского общества в мировом цивилизационном пространстве. А процесс реанимации адыгского Нового года дает дополнительный импульс в эволюционном развитии смысловых ценностей адыгского народа, продолжении традиций по сохранению самоидентификации адыгского (черкесского) народа.

Литература

1. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / составление, редакция перевода, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. – Нальчик : Эльбрус, 1974. – 635 с.
2. Интериано, Дж. Быт и страна зихов, именуемых черкесами // Религиозные верования адыгов. Хрестоматия исследования / составитель А. Х. Зафесов. – Майкоп : Изд-во АГУ, 2001. – 638 с.
3. Пейсонель, М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 г. / в изложении Е. Фелицина. – Краснодар : Изд-во Общества изучения Адыгейской автономной области, 1927. – 35 с.
4. Дюбуа де Монперэ, Ф. Путешествия по Кавказу к черкесам, в Колхиду, Грузию, Армению и в Крым // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / составление, редакция перевода, введение и вступительная статья к текстам В. К. Гарданова. – Нальчик : Эльбрус, 1974. – С. 435–438.
5. Бродель, Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. Ч. 1. Роль среды / перевод с французского языка М. А. Юсима. – Москва : Языки славянской культуры, 2002. – 496 с.
6. Хан-Гирей, С. Записки о Черкесии / вступительная статья и подготовка текста к печати В. К. Гарданова, Г. Х. Мамбетова. – Нальчик : Эльбрус, 2008. – 348 с.
7. Ногмов, Ш. Б. История адыгейского народа. – Нальчик : Эльбрус, 1982. – 232 с.
8. Кешев, А.-Г. Из кабардинских (адыгских) преданий // Терские ведомости. – 1871. – № 30.
9. Дубровин, Н. Ф. Черкесы (Адыге) // Материалы для истории Черкесского народа. – Краснодар : Изд-во Общества изучения Адыгейской автономной области, 1927. – Вып. 1. – 176 с.
10. Сталь, К. Ф. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. – Т. 21, Отд. II. Бог леса и охоты Мэзитх. – Тифлис, 1900. – С. 75–76.
11. Торнау, Ф. Ф. Воспоминания кавказского офицера // Русский вестник. – 1864. – Т. 53. – № 10. – С. 391–459.
12. Люлье, Л. И. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкесов // Записки Кавказского отделения ИРГО. Вып. 5. – Тифлис : Изд-во РГО, 1862. – 117 с.
13. Гуревич, И. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов / под редакцией С. А. Токарева, Е. М. Шиллинга. – Москва : Изд-во МГУ, 1940. – С. 39.
14. Дирр, А. Современные названия кавказских племен // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. – Тифлис, 1909. – Вып. 40. – С. 1–28.
15. Лавров, Л. И. Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев: исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований // Труды института этнографии им. В. И. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 1. – Москва : Изд-во АН СССР, 1959. – С. 193–236.
16. Шортанов, А. Т. Адыгская мифология. – Нальчик : Эльбрус, 1982. – 194 с.
17. Шортанов, А. Т. Адыгская (черкесская) мифология и культы. – Нальчик : Изд-во М. и В. Котляровых, 2016. – 496 с.

18. Мафедзев, С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX–начале XX века. – Нальчик : Эльбрус, 1979. – 203 с.
19. Ивановов, Н. Р. Избранные труды. – Нальчик : Изд-во М. и В. Котляровых, 2015. – 358 с.
20. Меретуков, М. А. Из общественного быта адыгов // Культура и быт адыгов. Вып. 8. – Майкоп : Изд-во АРИГИ, 1991. – 96 с.
21. Мижаев, М. И. Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. – Черкесск : Ставроп. кн. изд-во, Карач.-Черк. отд-ние, 1973. – 208 с.
22. Гутов, А. М. Поэтика и типология адыгского научного эпоса. – Москва : Наука, 1993. – 204 с.
23. Ципинов, А. А. Мифопоэтическая традиция адыгов. – Нальчик: Эль-Фа, 2004. – 178 с.
24. Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов // Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. / под редакцией С. А. Токарева. – Москва : Изд-во МГУ, 1940. – 82 с.
25. Кумахов, М. А., Кумахова, З. Ю. Нартский эпос: язык и культура. – Москва : Наследие, 1998. – 312 с.
26. Кудасева, З. Ж. Мифопоэтическая модель адыгской словесной культуры. – Нальчик : Эльбрус, 2008. – 296 с.
27. Шенкао, Г. Х.-М. Миф и мудрость. – Москва : Агент, 1997. – 116 с.
28. Тхагазитов, Ю. М. Эволюция художественного сознания адыгов: опыт теоретической истории: эпос, литература, роман. – Нальчик : Эльбрус, 1966. – 280 с.
29. Паранук, К. Н. Мифопоэтика и художественный образ мира в современном адыгском романе. – Майкоп : Адыг. респ. кн. изд-во, 2012. – 351 с.
30. Хакуашева, М. А. Метафизический герой адыгского эпоса: онтологический аспект. – Майкоп : АГУ, 1996. – 60 с.
31. Хэллоуин и Самайн: история и суть праздника [Электронный ресурс]. URL: <https://www.mirf.ru/science/history/Halloween/?ysclid=lt2wbciav5555331746>. (Дата обращения : 29.01.2024)
32. Хозров, И. Остатки христианства между закубанскими племенами, прошедшее и нынешнее состояние их нравов и обычаев // Живая старина. – 1993. – Вып. 3. – Нальчик. – С. 82–87.
33. Кук, А. С. Образ мифологического божества Мэзитха в мифологии и эпических сказаниях адыгов // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия Филология и искусствоведение. – 2013. – Вып. 1 (114). – С. 23–30.
34. Кук, А. С. Наездники Зекуатха // Вестник науки АРИГИ. – 2014. – Вып. 5 (29). – С. 22–35.
35. Талпа, М. Е. Общие замечания // Кабардинский фольклор / общая редакция Г. И. Бройдо. – Москва ; Ленинград : Академия, 1936. – 650 с.
36. Нартхэр = Нарты: Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьонгьэхэр. Т. 1 / зэфэзыхьысыжьыхи зэхэз-гъэуцагьэхэр, ублэлпэ очеркымрэ комментариехэмрэ зытхыгъэр А. Хьэдэгъэлэ. – Мыекъуапэ : Адыгэ научнэ-исследовательскэ институт, 1968. – 315 с. (На адыгском яз.)
37. Кук, А. С. Мифические образы уда и джынэ в адыгском нартском эпосе // Вестник Адыгейского государственного университета. Серия Филология и искусствоведение. – 2015. – Вып. 2 (153). – С. 171–176.
38. Кук, А. С. Культ священного леса, рощи и дерева в адыгском мировосприятии // Нартоведение в XXI веке: проблемы, поиски, решения : материалы Международной научной-практической конференции. – Магас : ИнгНИИГИ, 2016. – С. 107–133.
39. Пхеш, М. Уроки дады Абдулаха // Ленин нур. – 1990. – 13 марта.

References

1. Adygs, Balkars and Karachais in the proceedings of European authors of the 13th–19th centuries. Compilation, editing of the translation, introduction and introductory articles to the texts by V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus Publ. 1974, 635 p. (In Russ.)
2. Interiano, J. Life and country of the Zikhs, called Circassians. In: Religious beliefs of the Circassians. Reader for research. Compiled by A. Kh. Zafesov. Maykop, ASU Publ. House, 2001, 638 p. (In Russ.)
3. Peysonel, M. Study of trade on the Circassian-Abkhaz coast of the Black Sea in 1750–1762. Presented by E. Felitsin. Krasnodar, Publ. House of the Society for the Study of the Adygea Autonomous Region, 1927, 35 p. (In Russ.)

4. Dubois de Montperais, F. Travels in the Caucasus to the Circassians, to Colchis, Georgia, Armenia and the Crimea. In: Adygs, Balkars and Karachais in the proceedings of European authors of the 13th–19th centuries. Compilation, editing of the translation, introduction and introductory article to the texts by V. K. Gardanov. Nalchik, Elbrus Publ. 1974, pp. 435–438. (In Russ.)
5. Braudel, F. The Mediterranean Sea and the Mediterranean World in the Age of Philip II. Part 1. The role of the environment. Translation from French by M. A. Yussim. Moscow, Languages of Slavic culture, 2002, 496 p. (In Russ.)
6. Khan-Girey, S. Notes on Circassia. Introductory article and preparation of the text for publication by V. K. Gardanov, G. Kh. Mambetov. Nalchik, Elbrus Publ. 2008, 348 p. (In Russ.)
7. Nogmov, Sh. B. History of the Adyghe people. Nalchik, Elbrus Publ. 1982, 232 p. (In Russ.)
8. Keshev, A.-G. From Kabardian (Adyghe) legends. *Terskie Vedomosti*. 1871, No. 30. (In Russ.)
9. Dubrovin, N. F. Circassians (Adyghe). In: Materials for the history of the Circassian people. Krasnodar, Publ. House of the Society for the Study of the Adyghe Autonomous Region, 1927, Iss. 1, 176 p. (In Russ.)
10. Stal', K. F. Ethnographic sketch of the Circassian people. *Caucasian collection*. V. 21, D. 2. God of the forest and hunting Mazith. Tiflis, 1900, pp. 75–76. (In Russ.)
11. Tornau, F. F. Memoirs of a Caucasian officer. *Russian Bulletin*. 1864, V. 53, No. 10, pp. 391–459. (In Russ.)
12. Lyulye, L. I. Beliefs, religious rituals and prejudices among the Circassians. *Notes of the Caucasian branch of the ERGS*. Vol. 5. Tiflis, Publ. House of the Russian Geographical Society, 1862, 117 p. (In Russ.)
13. Gurevich, I. Religion of the rural community among the Shapsug Circassians. In: Religious survivals among the Shapsug Circassians. Edited by S. A. Tokarev, E. M. Shilling. Moscow, MSU Publ. House, 1940, p. 39. (In Russ.)
14. Dirr, A. Modern names of Caucasian tribes. In: Collection of materials for the description of localities and tribes of the Caucasus. Tiflis, 1909, Iss. 40, pp. 1–28. (In Russ.)
15. Lavrov, L. I. Pre-Islamic beliefs of the Adyghe and Kabardians: research and materials on the issue of primitive religious beliefs. *Proceedings of V. I. Miklouho-Maclay Institute of Ethnography*. New issue. V. 1. Moscow, Publ. House of the USSR Academy of Sciences, 1959, pp. 193–236. (In Russ.)
16. Shortanov, A. T. Adyghe mythology. Nalchik, Elbrus Publ. 1982, 194 p. (In Russ.)
17. Shortanov, A. T. Adyghe (Circassian) mythology and cults. Nalchik, Publ. House of M. and V. Kotlyarov, 2016, 496 p. (In Russ.)
18. Mafedzev, S. Kh. Rituals and ritual games of the Circassians in the 19th–early 20th centuries. Nalchik, Elbrus Publ. 1979, 203 p. (In Russ.)
19. Ivanokov, N. R. Selected works. Nalchik, Publ. House of M. and V. Kotlyarov, 2015, 358 p. (In Russ.)
20. Meretukov, M. A. From the social life of the Circassians. In: Culture and life of the Circassians. Vol. 8. Maykop, ARIHR Publ. House, 1991, 96 p. (In Russ.)
21. Mizhaev, M. I. Mythological and ritual poetry of the Circassians. Cherkessk, Stavropol Book Publ. House, Karachaevo-Cherkesk department, 1973, 208 p. (In Russ.)
22. Gutov, A. M. Poetics and typology of the Adyghe scientific epic. Moscow, Nauka Publ., 1993, 204 p. (In Russ.)
23. Tsipinov, A. A. Mythoeptic tradition of the Circassians. Nalchik, El-Fa Publ. 2004, 178 p. (In Russ.)
24. Religious survivals among the Shapsug Circassians. In: Materials of the Shapsug expedition of 1939. Edited by S. A. Tokarev. Moscow, Moscow State University Publ. House, 1940, 82 p. (In Russ.)
25. Kumakhov, M. A., Kumakhova, Z. Yu. Nart epic: language and culture. Moscow, Nasledie Publ., 1998, 312 p. (In Russ.)
26. Kudaeva, Z. Zh. Mythopoetic model of Adyghe verbal culture. Nalchik, Elbrus Publ. 2008, 296 p. (In Russ.)
27. Shenkao, G. H.-M. Myth and wisdom. Moscow, Agent Publ., 1997, 116 p. (In Russ.)
28. Thagazitov, Yu. M. Evolution of the artistic consciousness of the Circassians: experience of theoretical history: epic, literature, novel. Nalchik, Elbrus Publ. 1966, 280 p. (In Russ.)
29. Paranuk, K. N. Mythopoetics and artistic image of the world in the modern Adyghe novel. Maykop, Adyghe Republic Book Publ. House, 2012, 351 p. (In Russ.)
30. Khakuasheva, M. A. Metaphysical hero of the Adyghe epic: ontological aspect. Maykop, ASU Publ. House, 1996, 60 p. (In Russ.)

31. Halloween and Samhain: history and essence of the holiday [Web resource]. URL: <https://www.mirf.ru/science/history/Halloween/?ysclid=lt2wbciav5555331746> (accessed 2024, January 24).
32. Khozrov, I. Remains of Christianity among the Transkuban tribes, the past and present state of their morals and customs. *Living Antiquity*. 1993, Iss. 3. Nalchik, pp. 82–87. (In Russ.)
33. Kuek, A. S. The image of the mythological deity Mezitkha in the mythology and epic tales of the Circassians. *Bulletin of the Adyghe State University. Series Philology and art history*. 2013, Iss. 1 (114), pp. 23–30. (In Russ.)
34. Kuek, A. S. Riders of Zekuatha. *Bulletin of science of ARIHR*. 2014, Iss. 5 (29), pp. 22–35. (In Russ.)
35. Talpa, M. General remarks. In: Kabardian folklore. General edition by G. I. Broydo. Moscow, Leningrad, Academia Publ., 1936, 650 p. (In Russ.)
36. Narts: Adyghe epic: collection of volumes. Compilation, introduction and commentaries by A. Gadagatl'. Maykop, 1968, V. 1; 1969, V. 2; 1970, V. 3; 1970, V. 4; 1970, V. 5; 1971, V. 6; 1971, V. 7. (In Adyghe)
37. Kuek, A. S. Mythical images of oud and dzhyne in the Adyghe Nart epic. *Bulletin of the Adyghe State University. Series Philology and art history*. 2015, Iss. 2 (153), pp. 171–176. (In Russ.)
38. Kuek, A. S. The cult of the sacred forest, grove and tree in the Adyghe worldview. Nart studies in the 21st century: problems, searches, solutions: materials of the International scientific-practical conference. Magas, IngIHR Publ. House, 2016, pp. 107–133. (In Russ.)
39. Phesh, M. Lessons from Dada Abdulah. *Lenin light*. 1990, March 13. (In Russ.)



Л. А. Шамина
Институт филологии СО РАН

ВЕРБАЛИЗАЦИЯ СЕМАНТИКИ КАЖИМОСТИ И ПРИТВОРСТВА В ТУВИНСКИХ ФОЛЬКЛОРНЫХ И СОВРЕМЕННЫХ ТЕКСТАХ

Аннотация. В статье рассматриваются грамматикализованные сравнительные конструкции тувинского языка, выявленные в разножанровых текстах. Особое внимание уделяется маркеру стандарта сравнения.

Цель исследования – выявить и интерпретировать основные средства выражения притворства и кажимости в тувинских текстах: современных и фольклорных.

Актуальность исследования определяется недостаточной изученностью семантики притворства и повышенным интересом к изучению национально-культурных особенностей языкового сознания представителей различных этносов. Представляется актуальным показать, какими лексическими единицами может вербализоваться семантика кажимости. Новизна исследования заключается в том, что впервые на материале тувинского языка исследованы сравнительные структуры и выявлены семантические типы маркеров указанной семантики в фольклорных и современных текстах.

Основные методы исследования – дескриптивный метод, метод структурного моделирования. В результате исследования выявлены и интерпретированы сравнительные конструкции, выражающие как реальное, так и ирреальное сравнение. В конструкциях ирреального сравнения ситуация, представленная в зависимой предикативной единице (ЗПЕ), не имеет места в реальной действительности. Она произвольно конструируется как субъективная интерпретация того, о чем сообщается в главной предикативной единице (ГПЕ). Это вымышленное, нереальное событие становится эталоном (стандартом) сравнения для реального события, выраженного в ГПЕ. Основным средством маркирования модусных значений в системе реального сравнения в тувинском языке являются компаративы: *ышкаш* ‘как’, ‘подобно’; *дег* ‘как’, ‘подобно’. Эти же маркеры отмечены и в ирреальных структурах. Маркирование ирреальной семантики осуществляется в тувинских фольклорных текстах многофункциональными формами от глагола *бол* = ‘быть’ (*бооп*, *боор* и др.). Семантический инвариант подобных конструкций – ‘делать вид (притворяться), что...’. Кроме того, широко употребительны синтаксические конструкции сказуемого, выражающие отношение сообщаемого или самого сообщения к реальной действительности с послелогом *дег*, *ышкаш*.

Установлено, что в рассматриваемых фольклорных текстах используются те же способы выражения сравнительных отношений, которые были выявлены для современного тувинского языка. Однако качественная сторона (комплекс средств и характер их функционирования) и количественная (частотность употребления этих единиц) определяются целью общения, зависят от конкретных экстралингвистических факторов.

Ключевые слова: тувинский язык; эпос; языковая картина мира; притворство; кажимость; модус; аналитическая конструкция; сравнение; эталон

Для цитирования: Шамина Л. А. Вербализация семантики кажимости и притворства в тувинских фольклорных и современных текстах. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 18–26. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-18-26

© Шамина Л. А., 2024
© Shamina L. A., 2024

ШАМИНА Людмила Алексеевна – доктор филологических наук, главный научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0003-0539-7732; WoS Researcher ID: M-26-77-2018. E-mail: shamina_la@mail.ru

SHAMINA Lyudmila Alexeevna – Doctor of Philological Sciences, Principal Researcher at the Siberian Languages Sector, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-0539-7732; WoS Researcher ID: M-26-77-2018. E-mail: shamina_la@mail.ru

L. A. Shamina

Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

Verbalization of the semantics of appearance and pretense in Tuvan folklore and modern texts

Abstract. The article examines grammaticalized comparative constructions of the Tuvan language, identified in texts of different genres. Particular attention is paid to the comparison standard marker.

The purpose of the study is to identify and interpret the main means of expressing pretense and appearances in Tuvan texts, both modern and folklore.

The relevance of the study is determined by the insufficient knowledge of the semantics of pretense and the increased interest in the study of the traditional and cultural characteristics of the linguistic consciousness of representatives of various ethnic groups. It seems relevant to show what lexical units can verbalize the semantics of appearance. The novelty of the research lies in the fact that for the first time, comparative structures were studied using the material of the Tuvan language and semantic types of markers of the specified semantics in folklore and modern texts were identified.

The main research methods are the descriptive method and the structural modeling method. As a result of the study, comparative structures expressing both real and unreal comparison were identified and interpreted. In constructions of unreal comparison, the situation presented to the dependent predicative unit (DPU) does not take place in reality. It is arbitrarily constructed as a subjective interpretation of what is reported in the main predicative unit (GPU). This fictitious, unreal event becomes the standard comparisons for a real event expressed in MPU. The main means of marking modal meanings in the system of real comparison in the Tuvan language are comparatives: *yshkash* 'like'; *deg* 'like'. The same markers are also noted in unreal structures. Marking of unreal semantics is carried out in Tuvan folklore texts with multifunctional forms from the verb *bol* = 'to be' (*boop*, *boor*, etc.). The semantic invariant of such constructions is 'pretend that...'. In addition, syntactic constructions of the predicate are widely used, expressing the relationship of the communicated or the message itself to reality with the postpositions *deg*, *yshkash*.

It was established that the folklore texts under consideration use the same methods of expressing comparative relations that have been identified for the modern Tuvan language. However, the qualitative side (the complex of means and the nature of their functioning) and the quantitative side (the frequency of use of these units) are determined by the purpose of communication and depend on specific extralinguistic factor.

Key words: Tuvan language; epic; linguistic picture of the world; pretense; appearance; mode; analytical construction; comparison; standard

For citation: Shamina L. A. Verbalization of the semantics of appearance and pretense in Tuvan folklore and modern texts. Epic studies. 2024, no. 1. Pp. 18–26. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-18-26

Введение

Воображаемая, субъективная реальность представляет собой особый внутренний модус человеческого бытия. Эта реальность вербализуется через модус кажимости. Как отмечала Н. Д. Арутюнова, «восприятие меняющегося мира превращает его в кажимость» [1, с. 73]. В значение кажимости входит сема «притворство». Это значение реализуется в тувинском языке в аналитических структурах со стандартами сравнения *болуп* 'словно', *дег* 'будто' и *ышкаш* 'как бы'. Семантический инвариант подобных конструкций – «делать вид (притворяться), что...».

Г. Г. Филиппов [2, с. 37–51], исследовавший категорию притворства и симулятивности на материале якутского языка, отмечал, что в тюркологии эту категорию относят к модальности глагола. Образуется она в якутском языке перифрастическими формами «при помощи сочетания глагола буол- «быть, стать» с причастием прошедшего времени на -быт/-батах и аффикса 3-го лица на -а притяжательного спряжения: -быта/-батаба буол-» [2, с. 38].

Автор не дает однозначного определения статуса данной формы. Учитывая структуру, семантику и отношение к реальной действительности, определяет ее как полифункциональную

форму. По последнему параметру – отношение к реальной действительности – Г. Г. Филиппов считает ее формой, выражающей «притворно-симулятивное действие» [2, с. 37].

В проведенном нами ранее исследовании значений тувинских аналитических перифрастических форм, образованных с помощью глагола *бол* = 'быть', также показана, их многофункциональность, отмечено пересечение с функционально-семантическими полями темпоральности, аспектуальности, модальности, отрицания [3, с. 162–193].

В результате проведенного анализа научных работ, посвящённых изучению семантики кажимости и притворства, на материале тувинского повествовательного текста, нами установлено, что специальных исследований по данному вопросу не предпринималось. Лексико-семантическая группа глаголов поведения в тувинском языке рассматривалась в диссертационном исследовании А. Я. Салчак [4], где выделена группа глаголов притворства.

Интерес к вербализации данной семантики обусловлен тем, что она является одним из базовых понятий человеческой культуры, ключевых понятий человеческого сознания, которые фигурируют в философских системах и лингвистике.

Актуальность исследования определяется недостаточной изученностью семантики притворства и повышенным интересом к изучению национально-культурных особенностей языкового сознания представителей различных этносов.

Цель нашего исследования – выявление места семантики кажимости и притворства, репрезентируемых в текстах разного дискурса, в языковом сознании носителей языка и в системе национально-культурных образов. Для достижения поставленной цели ставится задача рассмотреть способы выражения семантики кажимости: морфологические, лексические, синтаксические, используя выборки единиц из словарей, переводы фольклорных и современных текстов.

Материалом для статьи послужили примеры, собранные методом сплошной выборки из фольклорных произведений и примеры из текстов современных писателей. Общий объем проанализированных нами фольклорных текстов, составляет 170 страниц тома «Мифы. Легенды. Предания тувинцев» – 75 мифов [5]. Современные авторы представлены романами и отражены в списке источников.

В результате исследования выявлены глаголы и аналитические структуры с семантикой «словно, как бы, будто». Эта семантика, по выражению И. В. Силантьева [6, с. 53], передается союзами «уклончивого сравнения», характерными «для интерпретации, которая сомневается в самой себе».

1. Структура сравнительной конструкции. Маркеры сравнения

Мы в своей работе [7, с. 245] дали характеристику сравнительной конструкции тувинского языка и выявили основные средства маркирования семантики сравнения. Нами было отмечено, со ссылкой на работы предшественников, что элементами сравнительной конструкции являются: предмет сравнения (CMPR1 – первый компарат (предмет сравнения)), показатель сравнения (компаратив), который делает содержащий его компонент «компаративным компонентом, а всю конструкцию – сравнительной конструкцией» [8, с. 57; 9, с. 18, 21]. В этой роли в ряде случаев может выступать морфема в составе словоформы (например, *-сыг/-сиг, -зыг/-зиг...*), представляющей эталон (стандарт) сравнения (CMPR2) [10, с. 53–64], но чаще используется отдельное служебное слово; иногда эту роль выполняет и знаменательное слово, в частности сказуемое, выраженное лексемой, в семантике которой содержится сема «подобие» (например, рус. 'похож', 'подобен', 'напоминает', тув. *хевирлеш, дүрзүлеш* 'подобный'). Кроме того, в состав простых сравнительных конструкций входит еще один компонент – параметр (PRM), называемый также признаком сравнения или модуль сравнения [9, с. 6, 13], по которому предмет сравнения сближается с эталоном.

В настоящей статье анализируются структуры и выделяются основные средства выражения притворства и кажимости в тувинских текстах: современных и фольклорных.

Каждый из этих смысловых компонентов «может быть выражен различными способами – лексическим, морфологическим, синтаксическим – или оставаться невербализованным» [10, с. 55]. В тувинских текстах возможны ситуации, когда и параметр сравнения и экспонента (дополнительная характеристика отношения с точки зрения степени сходства или различия) не получают вербального выражения.

2. Конструкции кажимости и притворства как способ выражения сравнительных отношений

В пространстве языка выделяются категории с различной степенью отклонения от истины, среди которых выделяется ‘кажимость’, куда входит и сема ‘притворство’.

Национальное мировидение отражается в принципах воспроизведения мира человеческой души. Писатели исходят из мысли о сопоставимости и тождественности явлений душевной жизни человека и природных явлений. Поэтому и современная проза, и фольклор, изображая человека, сопоставляют его с явлениями природного мира. Этим объясняется высокая частотность приема сопоставления человека и животного, человека и растительного мира для показа как внешних – движений, жестов, так и внутренних побуждений героев, их мыслей и чувств.

В фольклорных текстах и современной прозе используется, прежде всего, сопоставление с природой, животным миром, космосом.

Семантика «сравнение» включает подтипы: «отождествление», «несходство», «сходство», «имитация» и «контраст». Показатель сравнительного отношения (REL) – формальное средство, указывающее на тип отношений между компонентами, репрезентирует сравнительные отношения: сходство (равенство), различие (неравенство) [11].

2.1. Конструкции с показателем стандарта сравнения, образованным от глагола *бол=‘быть’*

В своих произведениях авторы используют персонифицированные образы внешнего мира, например, звезды Угер-Шолбан, горы Монге-Сартык. Как современные авторы, так и фольклорные произведения раскрывают как эпохальные исторические события, так и приметы происходящего процесса модернизации традиционного уклада жизни.

Основанием параметра сравнения служит либо способ действия, либо манера поведения.

Далее мы рассмотрим некоторые стратегии поведения, превращения, подражания человека миру природы.

В примерах мы будем указывать семантику кажимости (притворства) глоссой Im – имитация.

2.1.1. Притворство как стратегия поведения, репрезентируется глаголами неестественного поведения

(1) Удаан бооп мегеленир, удуучаңнаар [12, с. 453].

уда=ан		бооп	мегеле=н=ир
спать=PP3SG	Im	обманывать=RFL=PrP3SG	
удуучаңна=ар			
притворяться.спящим=PrP3SG			

‘Притвориться спящим’. Букв¹: ‘став будто спал (обманул), притворился спящим’.

[(он) спал^{PRM}]^{CMPR1} как будто^{REL} [притворился^{PRM}(спящим)]^{CMPR2}

Первый компарат – ‘он спал’, второй компарат – ‘притворился’ (спящий), маркер сравнения – частица *бооп*. Параметр сравнения – ‘сон’, аспект параметра – ‘тихо, без движения’.

Структурная схема имеет вид: **Tv=PP Im V**. Где Tv – основа глагола. PP – причастие прошедшего времени на =ган. Im – симулятив.

¹ Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены автором статьи

(2) *Инек-Сокпа катап-ла өлүглендир удуп калган олурда, ооң чанынга Хек ужсуп келгеш, кукуңайындыр алгыра берген* [5, с. 64].

Инек-Сокпа	катап-ла	өлүглен=дир	уду=п	кал=ган
Инек-Сокпа	снова-PTCL	умирать=CAUS	спать=CV	AUX=PP
олур=да	ооң	чанын=га	хек	уж=уп
AUX=LOC	он.GEN	сторона=DAT	кукушка	летать=CV
кел=геш	куку=ңайындыр	алгыр=абер=ген		
AUX=CV	куковать=RITM	кричать=CV	AUX=PP	

‘Когда Сова снова заснула, будто мертвая, к ней подлетела Кукушка и стала куковать’.

В примере (2) симулятивное действие выражено АК *өлүглендир удуп калган олурда* ‘когда заснула, будто мертвая’. Глагол *өлүглендир* репрезентирует стандарт (эталон) сравнения ‘умирать’. Предмет сравнения является *өлүглендир удуп калган олурда* ‘заснула’. Основание параметра – ‘сон’, аспект параметра – ‘глубокий’.

Стандарт сравнения *будто, как будто* употребляются в структурах, где CMPR1 выражен глаголами «спать», «притворяться», «казаться», «думать». Такие структуры выражают ирреальные ситуации.

В составе таких сравнительных структур кажимости, притворства часто используются полнозначные глаголы поведения, в семантической структуре которых содержатся инвариантные семы «вести себя как-либо» или «вести себя как-либо по отношению к кому-либо». Обязательным компонентом является стандарт сравнения, выраженный формой глагола *бол* = ‘быть’ (*бооп*).

(3) *Эзирик-элээри орта билдинмес, ол хиреде улуг эзирик кижилер бооп, мегеленип турары илдең* [13, с. 47].

эзирик	элэ=эр=и	орта	билдинмес	ол
пьяный	трезвый=PrP=POSS3		норамально	непонятно
хиреде	улуг	эзирик	кижи=лер	бооп
несмотря.на.	сильный	пьяный	человек=PL	Im
мегеле=н=ип		тур=ар=ы	илдең	
притворяться=RFL=CV		AUX=PrP=POSS3	ясно	

‘Толком не разберешь, пьяные или трезвые, но, несмотря на это, ясно, что притворяются, будто сильно пьяные’.

Такие конструкции близки к модальным, но здесь обязательным является сопоставление ирреальной ситуации с другой, реальной. Что и отличает данные сравнительные конструкции от модальных со значением недоверности.

2.1.2. Превращение в насекомых, в звезду, птиц и т. п. как стратегия поведения человека и животных

В рассматриваемых примерах CMPR1 – предмет сравнения – может быть человек, животное, насекомое, трава и др. CMPR2 – стандарт сравнения (если он выражен) – репрезентируют лексемы, называющие звезд, птиц, рыб и др. Отношение, суждение о сходстве (подобии) или различии компаратов фиксируется в формулах как (REL).

Превращение человека в звезду:

(4) *Өскүс-оол боду база сылдыс бооп туруп калган* [5, с. 42].

Өскүс-оол	боду	база	сылдыс	бооп	тур=уп	кал=ган
Осукс-оол	сам	тоже	звезда	Im	находиться=CV	AUX=PP

‘Сам Оскус-оол, тоже став будто звезда, [там] остался’.

Превращение животных в звезду:

(5) *Оон үш мыйгаа үш сылдыс бооп, дээрге артып калган* [5, с. 42].

оон	үш	мыйгаа үш	сылдыс	бооп	
он.GEN	три	маралуха	три	звезда	Im
дээр=ге	арт=ып	кал=ган			
небо=DAT	оставаться=CV	AUX=PP			

‘Тогда три маралухи превратились в звезды и остались на небе’.

Превращение человека в птиц:

(6) *Ол куш бооп ужсуп чоруй баргаи, Хек деп куш апарган* [5, с. 74].

ол	куш	бооп	уж=уп	чору=й	бар=гаш	Хек
он	птица	Im	летать=CV	AUX=CV	AUX=CV	кукушка
де=п		куш	апар=ган			
говорить=CV		птица	AUX=PP			

‘Улетев, будто стала птицей, называемой кукушкой’.

Превращение человека в рыбу:

(7) *Оон мезил болган* [5, с. 58].

оон	мезил	бол=ган
он.ABL	налим	стать=PP

‘Потом она будто стала налимом’.

Уподобления, подражания насекомых, травы другим субстанциям:

(8) *Хүндүс ижер шайы – кара оът, дүне ижер шайы – чөвүрээ карты болу берип-тир эвеспе* [14, с. 74].

хүндүс	ижер	шайы	кара	оът	дүне	ижер
днем	пить	чай	черный	травы	ночью	пить
шайы	чөвүрээ	карты	бол=у	бер=ип-тир		эвеспе
чай	кора	корка	быть=CV	AUX=CV-PTCL	PTCL	

‘И стала будто чай, что днем они пили, простая трава, а чаем, что ночью пили – [деревьев] кора’.

(9) *Оон бээр-ле кымыскаяктар шуптузу үзүк-боолук болу берген.* [5, с.58].

оон.бээр-ле	кымыскаяк=тар	шупту=зу
с.тех.пор	муравай=PL	все=POSS3
үзүк.боолук	бол=у	бер=ген
местами.утолщенный	быть=CV	AUX=PP

‘С тех пор муравьи стали как бы перерубленными пополам’.

Подражание голосу:

(10) *Үгү-даа, чүзү боор, чаи уруг өттүнүп чакырып эди, дилги өттүнүп-даа олурган* [5, с. 66].

үгү-даа	чү=зү	боор	чаш	уруг
филин	что=POSS3Sg	Im	маленький	ребенок

өттүн=үп	чакыр=ып	эд=ип	дилги
подражать=CV	кричать=CV	издавать.звук=CV	лиса
өттүн=үп-даа	олур=ган		
подражать=CV=PTCL	сидеть.AUX=PP		

‘Тут же Филин стал подражать плачу грудного ребенка, [лаю] лисы’.

Формы глагола *бол*=: *бооп* (равно как и *болу*, *боор*, *болур*) перешедшие или переходящие в частицы [15], в рассмотренных примерах идентифицируют предмет сравнения с эталоном и выражают «притворно-симулятивное действие» [2, с. 37].

2.2. Аналитические показатели стандарта сравнения *дег* ‘будто’, *ышкаш* ‘будто, как бы’ в конструкциях с семантикой кажимости

(11) *Сен мээң чанымда мээң-биле чугаалажып олурган дег-дир сен* [16, с. 159].

сен мээң	чанымда	мээң-биле	чугаала=ж=ып
ты я.GEN	около	я.GEN.INSTR	говорить=RECIP=CV
олур=ган	дег-дир сен		
AUX=PP	Im.PTCL	ты	

‘Ты будто разговаривал рядом с мной’.

(12) *Мен сугда ыяш ышкаш сириңейнип тур мен* [16, с. 200].

мен	суг=да	ыяш	ышкаш сириңе=йн=ип
я	вода=LOC	дерево	COMP.как трястись=RITM=CV
тур	мен		
AUX.стоять=PREZ	я=PERS=1Sg		

‘Я трясусь, словно дерево в воде’.

Специфика этого предложения в том, что перцептивный модус, представляющий субъективный смысл предложения, имплицитен (‘чувствую’). Диктум, обозначающий событийную рамку высказывания – параметр сравнения (или модуль сравнения) (PRM) – выражен аналитической конструкцией сказуемого – *сириңейнип тур мен* ‘трясусь я’. Маркер сравнения, выражающий сравнительные отношения между предметом сравнения *мен* ‘я’ и эталоном сравнения *сугда ыяш* ‘дерево в воде’, представлен компаративом *ышкаш* ‘как, будто’.

2.3. Синтетические показатели стандарта сравнения ‘будто’ в конструкциях с семантикой кажимости

Семантику кажимости, подобия может выражать аффикс *-сиг* (и его фонетические варианты).

(13) *Спутник дээрде сылдыс чүгүргензиг ужжуп эртти* [17, с. 97].

спутник	дээр=де	сылдыс	чүгүр=ген=зиг	уж=уп
спутник	небо=LOC	звезда	бежать=PP=Im	лететь=CV
эрт=ти				
проходить=PAST _{fin}				

‘Спутник в небе будто звезда летел’.

Здесь предметом сравнения (CMPR1) является ‘спутник (светился)’, стандартом сравнения – словосочетание *сылдыс чүгүрген* ‘звезда летела’ (CMPR2). Параметром сравнения является признак ‘выделяться светом, сверкать’. Аспект параметра – ‘сверкать’ – лексически не выражен, он может быть достроен при помощи контекста и ассоциаций [10], на него указывает показатель сравнения – аффикс *-зиг* ‘будто’, который репрезентирует аспект сравнения (PRM.ASP) – ‘ярко, точкой’. Структурная схема $[N N=de]^{CMPR1} [N V^{REL-зиг}]^{CMPR2}$

В высказываниях с модусом кажимости выражена особая структура представления знаний о мире и человеке, особый способ создания языковой картины мира. Реализуется возможность создавать языковыми средствами разные картины мира: «мир, как он есть» и «мир, каким он кажется».

Заключение

Выявлены средства выражения притворства и кажимости в тувинских текстах: мифах, легендах, преданиях, а также в текстах современных авторов. Компаративная семантика и сравнительный эффект в ситуациях с семантикой кажимости в текстах разных жанров создается при сравнении непосредственно наблюдаемой ситуации и ее интерпретацией наблюдающим. Семантика кажимости вербализуется языковыми единицами разных уровней: лексико-синтаксическим, морфологическим и синтаксическим.

Основное средство выражения кажимости и симулятивности – это служебные слова от глагола *бол* = ‘быть’.

Кроме того, в текстах употребительны синтаксические конструкции сказуемого, выражающие отношение сообщаемого или самого сообщения к реальной действительности с послелогами *дег*, *ышкаш*. Морфологический уровень представлен использованием аффикса *-сыг*. Степень продуктивности использования тех или иных средств выражения значения сравнения является различной.

Мифологическая модель миропонимания выступает художественно-эстетическим средством выражения многогранного национального менталитета тувинского народа.

Список условных обозначений грамматических значений в глоссах

ГПЕ – главная предикативная единица; **ЗПЕ** – зависимая предикативная единица; **ABL** – исходный падеж; **AUX** – вспомогательный глагол; **CAUS** – каузативный (понудительный) залог; **CMPR1** – первый компарат (предмет сравнения); **CMPR2** – второй компарат (эталон, или стандарт, сравнения); **COMP** – служебное имя со сравнительным значением; **CV** – деэпричастие; **GEN** – родительный падеж; **DAT** – дательный падеж; **INSTR** – инструменталис; **Im** – Imitation (имитация); **LOC** – локатив; **PAST_{ин}** – форма прошедшего времени на =ды; **PERS** – персональность; **POSS** – посессивность; **POSTP** – послелог; **PP** – форма прошедшего времени на =ган; **PL** – множественное число; **PRM** – параметр сравнения; **PrP** – причастная форма настоящего-будущего времени на =ар; **PTCL** – частица; **REL** – показатель сравнительных отношений; **RECIP** – совместно-взаимный залог; **RITM** – ритмический вид; **SG** – единственное число.

Литература

1. Арутюнова, Н. Д. Стиль Достоевского в рамке русской картины мира // Поэтика. Стилистика. Язык и культура: памяти Т. Г. Винокур. – Москва : Наука, 1996. – С. 61–90.
2. Филиппов, Г. Г. Категория притворства и симулятивности в якутском языке // Алтаистика. – 2023. – № 1 (08). – С. 37–51. – DOI : 10.25587/ALTAISTICSVFU.2023.46.72.004.
3. Шамина, Л. А. Перифрастические формы тувинского глагола (структура и семантика) // Языки коренных народов Сибири. – Новосибирск : Издательство НГУ. – 2003. – Вып. 11. – С. 162–193.
4. Салчак, А. Я. Лексико-семантическая группа глаголов поведения в тувинском языке: в сопоставительном аспекте : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Новосибирск, 2005. – 22 с.
5. Мифы, легенды, предания тувинцев / составители Н. А. Алексеев, Д. С. Куулар, З. Б. Самдан, Ж. М. Юша. – Новосибирск : Наука, 2010. – 372 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 28). (На тувинском и рус. яз.)
6. Силантьев, И. В. Текст в системе дискурсных взаимодействий. – Новосибирск : НГУ, 2004. – 188 с.
7. Шамина, Л. А. Генитивные и аблативные посессивные конструкции как маркеры сравнения в тувинском языке // Сибирский филологический журнал. – 2023. – № 4. – С. 243–259. DOI : 10.17223/18137083/85/18.
8. Черемисина, М. И. Некоторые вопросы синтаксиса: сравнительные конструкции современного русского языка : материалы спецкурса. – Новосибирск : НГУ, 1971. – 181 с.

9. Черемисина, М. И. Сравнительные конструкции русского языка. – Новосибирск : Наука, 1976. – 270 с.
10. Федина, Н. Н., Кошкарева, Н. Б. Редукция как механизм варьирования сравнительных аналитико-синтетических полипредикативных конструкций с послелогом шылап // шылап // щынап ‘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.
11. Девятова, Н. М. Диктумно-модусная организация сравнительных конструкций в русском языке : автореферат диссертации на соискание доктора филологических наук. – Москва, 2011. – 49 с.
12. Русско-тувинский словарь / редактор Д. А. Монгуш. – Москва : Русский язык, 1980. – 560 с.
13. Сюрюн-Оол, С. С. Зелёный остров (Ногаан ортулук). – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1986. – 208 с. (На тувинском яз.)
14. Тувинские народные сказки / составитель З. Б. Самдан. – Новосибирск : Наука, 1994. – 460 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На тувинском и рус. яз.)
15. Черемисина, М. И., Шамина, Л. А. Выражение сравнения в тувинском языке. // Языки коренных народов Сибири. – Новосибирск : Издательство НГУ, 1996. – Вып. 3. – С. 65–84.
16. Тамба, С. Уелерниң үскүлежи. – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1984. – 256 с. (На тувинском яз.)
17. Сат, Ш. Ч. Современный тувинский литературный язык. Синтаксис (Амгы тыва литературлуг дыл. Синтаксис). – Кызыл : Тываның ном үндүрер чери, 1983. – 131 с. (На тувинском яз.)

References

1. Arutyunova, N. D. Dostoevsky's style within the framework of the Russian picture of the world. In: Poetics. Stylistics. Language and culture: in memory of T. G. Vinokur. Moscow, Nauka Publ., 1996, pp. 61–90. (In Russ.).
2. Filippov, G. G. The category of pretense and simulativeness in the Yakut language. *Altaistics*. 2023, No. 3, pp. 31–51. DOI: 10.25587/ALTAISTICSVFU.2023.46.72.004. (In Russ.).
3. Shamina, L. A. Periphrastic forms of the Tuvan verb (structure and semantics). *Languages of the indigenous peoples of Siberia*. Vol. 11, 2003, Novosibirsk, NSU Publ. House, pp. 162–193. (In Russ.).
4. Salchak, A. Ya. Lexico-semantic group of verbs of behavior in the Tuvan language: in a comparative aspect: abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Novosibirsk, 2005, 22 p. (In Russ.).
5. Myths, legends, traditions of the Tuvans. Compilers N. A. Alexeev, D. S. Kuular, Z. B. Samdan, Zh. M. Yusha. Novosibirsk, Nauka Publ., 2010, 372 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 28). (In Tuvan and Russ.).
6. Silantiev, I. V. Text in the system of discourse interactions. Novosibirsk, NSU Publ. House, 2004, 188 p. (In Russ.).
7. Shamina, L. A. Genitive and ablative possessive constructions as markers of comparison in the Tuvan language. *Siberian Journal of Philology*. No. 4, 2023, pp. 243–259. DOI: 10.17223/18137083/85/18. (In Russ.).
8. Cheremisina, M. I. Some problematic issues of the syntax (Russian comparative constructions). Novosibirsk, NSU Publ. House, 1971, 181 p. (In Russ.).
9. Cheremisina, M. I. Comparative constructions of the Russian language. Novosibirsk, Nauka Publ., 1976, 270 p. (In Russ.).
10. Fedina, N. N., Koshkareva, N. B. Reduction as a mechanism of variation of comparative analytical synthetic polypredicative constructions with the postposition shylyap // schylyap // 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 Russ.).
11. Devyatova, N. M. Dictum-modus organization of comparative constructions in the Russian language: abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 2011, 49 p. (In Russ.).
12. Russian-Tuvan dictionary. Editor D. A. Mongush. Moscow, Russkijazyk Publ., 1980, 560 p.
13. Syuryun-Ool, S. S. Green Island (Nogaan ortuluk). Kyzyl, Tuvan Book Publ., 1986, 208 p. (In Tuvan).
14. Tuvan folk tales. Compiler Z. B. Samdan. Novosibirsk, Nauka Publ., 1994, 460 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Tuvan and Russ.).
15. Cheremisina, M. I., Shamina, L. A. Expression of comparison in the Tuvan language. *Languages of the indigenous peoples of Siberia*. Novosibirsk, NSU Publ. House, 1996, Iss. 3, pp. 65–84. (In Russ.).
16. Tamba, S. School of Education. Kyzyl, Tuvan Book Publ., 1984, 256 p. (In Tuvan).
17. Sat, Sh. Ch. Modern Tuvan literary language. Syntax. Kyzyl, Tuvan Book Publ., 1983, 131 p. (In Tuvan).

*М. Д. Чертыкова*Хакасский научно-исследовательский институт языка,
литературы и истории**МЕНТАЛЬНАЯ ЛЕКСИКА В ТЕКСТЕ
ХАКАССКОГО ГЕРОИЧЕСКОГО СКАЗАНИЯ «АЛБЫНЧЫ»**

Аннотация. Наше исследование посвящено выявлению и описанию одного из фрагментов фольклорно-языковой картины мира – семантического поля ментальной лексики на материале хакасского героического сказания «Албынчы». Интерес к данной языковой репрезентации образа персонажей вытекает из принципа антропоцентрической парадигмы, представляющего изучение внутреннего мира человека, в частности, его психических и ментальных функций. В качестве ментальной лексики мы рассматриваем лексемы, которые не просто называют процесс, состояние субъекта, а содержат в своей семантике элементы его описания и указывают на национально-этническую специфику восприятия, понимания, познания окружающей действительности отдельной языковой личностью или этнолингвистическим сообществом в целом. *Целью* исследования являются выявление и описание семантико-функциональных структур ментальной лексики на материале указанного произведения устного народного творчества. *Задачи*, поставленные для достижения данной цели, связаны с антропоцентрической парадигмой, т. е. вопросами раскрытия феномена человека через язык. *Актуальность* исследования обусловлена недостаточностью исследований лексической системы языка хакасских героических сказаний и необходимостью развития их лингвофольклористической парадигмы, как самостоятельного научного направления. *Новизна* исследования заключается в том, что ментальная лексика на фольклорном материале впервые становится предметом специального исследования.

На материале хакасского героического сказания «Албынчы» поле ментальной лексики оказалось немногочисленным. Сюда относятся два базовых глагола (*сагын*- «думать», *пiл*- «знать»); глагольные синонимические конструкции; существительные – синонимы с общим значением «ум, мысль, рассудок» (*ис*, *агыл*, *сагыс*), одно клишированное выражение (*ис ырт*-, *агыл ас*- букв. 'рассудок пройти мимо, лишаться разума'), фразеологизм *сагыс кiр*- букв. 'ум входит', описывающие процессы мыслительной деятельности и ментальные состояния персонажей. В ходе проведённого исследования выявлено, что семантические структуры данных средств выражения ментальности значительно отличаются от содержаний общеязыковых словарных вариантов, поскольку система традиционных фольклорных текстов, прежде всего, отражают мировоззренческие ориентиры и установки этноса. Концептуальную основу совокупности ментальных репрезентантов составляет категорическая полярность оценок: положительная и отрицательная при отсутствии нейтральной. Перспективы исследований языка героических сказаний мы видим в более глубоких и тщательных разработках как отдельных лексических группировок, так и концептуальных сфер, которые способствуют развитию тюркских междисциплинарных направлений «фольклорно-языковая картина мира» и «лингвофольклористика».

© Чертыкова М. Д., 2024
© Chertykova M. D., 2024

ЧЕРТЫКОВА Мария Дмитриевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник сектора языка Хакасского научно-исследовательского института языка, литературы и истории, Абакан, Россия. ORCID: 0000-0002-7467-4388. E-mail: chertikova@yandex.ru

CHERTYKOVA Maria Dmitrievna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher of the Language sector of the Khakas Scientific Research Institute of Language, Literature and History, Abakan, Russia. ORCID: 0000-0002-7467-4388. E-mail: chertikova@yandex.ru

Ключевые слова: хакасский язык; героическое сказание «Албынчы»; ментальность; ментальная лексика; традиционные формулы; клишированные выражения; синонимы; образ; семантика; функционирование; специфика

Для цитирования: Чертыкова М. Д. Ментальная лексика в тексте хакасского героического сказания «Албынчы». Эпосоведение. 2024, № 1. С. 27–35. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-27-35.

М. D. Chertykova

Khakas Research Institute of Language, Literature and History

Mental vocabulary in the text the Khakas heroic tale *Albynch*

Abstract. Our research is devoted to the identification and description of one of the fragments of the folklore-linguistic picture of the world – the semantic field of mental vocabulary based on the material of the Khakas heroic legend *Albynch*. The interest in this linguistic representation of the characters' image stems from the principle of the anthropocentric paradigm, which represents the study of the inner world of a person, in particular, their psychological and mental functions. We understand a mental vocabulary as lexemes that not only name the process, the state of the subject, but contain elements of its description in their semantics and indicate the ethnic specifics of perception, understanding, cognition of the surrounding reality by an individual linguistic personality or the ethnolinguistic community as a whole. The purpose of the study is to identify and describe the semantic and functional structures of a mental vocabulary based on the material of the specified work of oral folk art. The tasks set to achieve this goal are related to the anthropocentric paradigm, i.e. the issues of revealing the human phenomenon through language. The relevance of the research is due to the insufficiency of research on the lexical system of the language of the Khakas heroic tales and the need to develop their linguistic and folklore paradigm as an independent scientific direction. The novelty of the research lies in the fact that mental vocabulary based on folklore material becomes the subject of special research for the first time.

Based on the material of the Khakas heroic tale *Albynch* the field of mental vocabulary turned out to be few. These include two basic verbs (*сагын*- 'to think', *нил*- 'to know'); verbal synonymous constructions; nouns – synonyms with the general meaning "mind, thought, reason" (*иц*, *агыл*, *сагыс*), one cliched expression (*иц урт*, *агыл ас*- 'reason to pass by, lose your mind'), the phraseology of *сагыс кыр*- 'the mind to enter', describing the processes of mental activity and mental states of the characters. The study revealed that the semantic structures of these means of expressing mentality differ significantly from the contents of common-language dictionary variants, since the system of traditional folklore texts primarily reflect the ideological orientations and attitudes of the ethnic group. The conceptual basis of the set of mental representations is the categorical polarity of assessments: positive and negative in the absence of a neutral one. We see the prospects for the study of the language of heroic tales in deeper and more thorough developments of both individual lexical groupings and conceptual spheres, which contribute to the development of the Turkic interdisciplinary directions "folklore-linguistic picture of the world" and "linguofoloristics".

Keywords: Khakas language; heroic legend *Albynch*; mentality; mental vocabulary; traditional formulas; cliched expressions; synonyms; image, semantics; functioning, specificity

For citation: Chertykova M. D. Mental vocabulary in the text of the Khakas heroic tale *Albynch*. Epic studies. 2024, no. 1. Pp. 27–35. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-27-35.

Введение

В последние десятилетия в гуманитарной науке исследование ментальности конкретного этноса приобретает особую актуальность. В антропоцентрической парадигме исследований термин «ментальность» понимается неоднозначно. В более широком понимании ментальность – это оценка социокультурных, мировоззренческих и поведенческих стереотипов конкретного этноса. Тем самым этот термин связан с «энергетическим полем, создаваемым человеком и служащий отражением его психики, сознания, душевного склада» [1, с. 533]. В лингвистике же, в частности, в когнитивистике, а также в лингвокультурологии, ментальность понимается как «мировосприятие в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, во-

левые и духовные качества национального характера в типичных его свойствах и проявлениях» [2, с. 7], «изучение интерпретации человеком мира и себя в мире через концептуальный анализ языковых данных» или же «мировидение народа, опредмеченное в языке, система ценностей этноса и способов их репрезентации в языке и духовной культуре» [3, с. 13]. Из сказанного следует, что изучение этнической ментальности проводится через взаимодействие базовых ценностных категорий – языка и культуры. В этом плане наиболее удобным объективным материалом для ее исследования является язык фольклора, который имплицитно в своей структурной организации не только мировоззренческие традиционные установки конкретного этноса, но и информацию о его верованиях, истории и этнографии. Вслед за В. В. Колесовым и И. П. Черноусовой мы считаем язык фольклора одним из основных средств постижения этнической ментальности, которая распространяется как на целую нацию, так и на отдельного его представителя. Далее основной единицей смысловой содержательности ментальности является концепт. В фольклорно-языковой картине мира концепт представляет собой «ментальную структуру хранения и передачи в языке фольклора традиционных культурно-этнических смыслов и субконцептов, передающих субсмыслы и входящих составной частью в содержание более широкого по объёму концепта» [3, с. 13]. Логическое развёртывание ментальности, как фольклорного концепта, расширяется на дискурсивные рассуждения о понятии «мысль/мышление», как о состоянии, характеристике субъекта и процессе мыслительной (интеллектуальной) деятельности. Для раскрытия данного тезиса мы используем термин *ментальный*, который представляет собой более узкое определение понятия этнической ментальности. В Словаре С. И. Ожегова, Н. Ю. Шведовой данный термин трактуется как «относящийся к уму, умственной деятельности» [4, с. 350]. Изучение ментальной лексики через язык героических сказаний позволяет определить своеобразие системы ценностей народа. Данное исследование является продолжением описания психической деятельности богатырей/богатырш на материале текста героического сказания «Албынчы» [5; 6; 7]. Изучение образа эпических персонажей, зафиксированного в языке, предполагает системный подход, который заключается в последовательном описании отдельных концептуальных фрагментов и выявлении их исходной содержательной специфики.

Под термином «ментальная лексика» мы понимаем разноуровневые слова (глаголы, существительные, прилагательные, фразеологизмы и др.), объединённые в одно лексико-семантическое поле на основе общей категориальной семы «выражение мыслительных действий, состояний и способностей». В целом содержание подобных слов на материале текстов героических сказаний выражает совокупность морально-нравственных ценностей, мировоззренческих ориентиров, сформированных на основе векового опыта целой нации. Для определения границ ментального поля в плане языковой формы необходимо «... выявить все слова и значения слов, связанные с понятием мысли. С этой целью исследуются: 1) слова с первичным ментальным значением, со всей их многозначностью; 2) переносные значения слов иных семантических полей; 3) словопроизводство; 4) словосочетания со словами ментального поля; 5) этимология слов ментального поля» [8, с. 23]. К сказанному добавим, что понятие ментального поля обычно не имеет чётких границ, а также репрезентативная типология понятия «мысль/мышление» в фольклорных текстах может значительно отличаться от общелитературных норм языка.

Лексика, составляющая ментальное поле

На материале героического сказания «Албынчы» [9] центр ментального поля составляют многозначные глаголы, противопоставленные по признаку динамичности/статичности мыслительного акта:

Базовые глаголы *сагын*- «думать» и *пiл*- «знать»

сагын:- «1) думать, мыслить; 2) думать, полагать, считать; 3) думать, собираться, намереваться; 4) думать, заботиться, беспокоиться о ком-л., чем-л.; 5) тосковать, скучать по кому-л., чему-л.» [10, с. 427], который имеет динамичный признак, т. е. «он указывает на изменение состояния в уме субъекта, под которым подразумевается переход от отсутствия пропозиции

в сознании субъекта к ее наличию» [11, с. 32]. Семантическая структура глагола **сагын**-«думать» ориентирована на выражение:

– мыслительного процесса субъекта (богатыря). *Ирнің күлүгі Албынчы / Көгін көглен одырадыр, / Парчатхан чирін сагынчададыр* [9, с. 98–99] ‘Лучший из лучших Албынчы / Поёт свои песни, / **Думает** о своей дороге’¹. Глагольный аффикс, часто –*чададыр*, указывает на длительное (очевидное) протекание действия, также используется для ритмичности и мелодичности поэтического текста. Помимо глагола *сагынчададыр*- признаком длительности/очевидности действия обладает также глагольная форма *сагын тур*-, образованная путём сочетания глагола *сагын*- с вспомогательным глаголом *тур*- букв. «стоять»: *Хан Мирген сагын тур*: / – *Хулатайга хайди чойланчаң* [9, с. 45] ‘Хан Мирген **думает**: / Как же соврать Хулатаю’.

– принятие какого-либо решения: придумать. *Сагынын алды Хан Мирген*: / – *Че, пиди чарир неке! – тидір* [9, с. 43] ‘**Придумал** Хан Мирген: / – Ну, так пойдёт наверно! – говорит’. [*Хан Мирген*] *сагынын алды*: «*Че, пиди килізер*» [9, с. 45] ‘[Хан Мирген] **решил**: «Ладно, пусть так будет»’. Значение «придумать» выражается сочетанием глагола *сагын*- в деепричастной форме и вспомогательного глагола *ал*- «брать» с аффиксом только что прошедшего времени *-ды*. Семантику конечного результата мыслительного процесса – «придумать» – обеспечивает также аффикс совершенного вида *-ыбыс*- в основе глагола *сагын*-. *Хочын Арыг, танып полбин, / Тас оолах полар тіп сагыныбысхан* [9, с. 117] ‘Хочын Арыг, не мог рассмотреть [его], / Затем **решил**, что это Тас оолах’.

– хорошие/плохие намерения кого-либо. Данное значение глагол *сагын*- приобретает путём сочетания с наречиями *чахсы* «хорошо»: *чахсы сагын*- букв. ‘хорошо думать’ и *хомай* (*чабал*) «хорошо»: *хомай (чабал) сагын*- букв. ‘плохо думать’. *Чахсы сагынын парган чахсылар, / Минің чиріме чидіп килзе, / Чахсы полып айлангай чиріне* [9, с. 121] ‘Те, кто идут с **хорошими намерениями**, / Дойдя до моей земли, / Вернутся на свои земли здоровыми’. *Чабал сагынын чабал сагыстыг чабаллар, / Чабалланып килзе, минің чиріме, / Ах ханы чайылчатхай, арыг тыны үзілчеткей* [9, с. 121] ‘Если **враги** [букв. плохие с плохими мыслями] с плохими намерениями, / С войной [букв. гневаясь] придут на мою землю, / Прольётся их кровь, оборвётся их жизнь’. В приведённых примерах сочетания *чахсы сагын*- букв. ‘хорошо думать’ и *хомай (чабал) сагын*- букв. ‘плохо думать’ используются в деепричастной форме, что логически подтверждает их семантику причинности действия: хорошие/плохие мысли [намерения] являются источником действий субъекта.

Ввиду зыбкости границ ментального поля, его члены соприкасаются с другими ареалами. «Эти другие поля образуют “ближнее и дальнее зарубежье” ментального поля. Взаимодействие ментального поля с другими идёт в двух направлениях: слова ментального поля приобретают значения, свойственные другим полям, и слова иных полей приобретают ментальные значения» [8, с. 23]. В плане соприкосновения таких полей наиболее эффективную роль играет речемыслительная деятельность. В языке озвучивание мышления часто обозначается ментальным глаголом, выполняющим роль глагола говорения. Тем самым, вводя прямую речь, глагол *сагын*-«думать» выражает внутреннюю речь богатыря: [*Албынчы*] *Ай соонзар көріп сагынчададыр*: / *Алып Хан Хыс пичем / Хақан на мині айлан тіп тапсабызар ни. / Алып Хан Хыс пичезі / Айлан тіп пір дее тапсабаан* [9, с. 38] ‘[Албынчы] Оглядываясь назад, **думает**: / Когда же [моя] сестра Алып Хан Хыс / скажет мне «возвращайся». / [Его] сестра Алып Хан Хыс / Ни разу не промолвила «возвращайся»’.

пiл-. «1) знать, осознавать, понимать; 2) знать, узнавать, разузнавать; 3) знать, обладать знаниями, иметь понятие; 4) уметь, знать, как делать что-л.; знать, быть знакомым с кем-л.» [10, с. 365]. Характерная для семантической структуры данного глагола «... общая интеграль-

¹ Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены автором статьи

ная сема “обладание какой-либо информацией, сведениями, умениями” дифференцируется при учёте таких основных признаков, как “характер объекта знания”, “ментальное состояние субъекта” или же “характер ментального отношения”. Здесь мы имеем дело с переплетением семантических признаков глагола с его синтагматическими свойствами, существенными при уточнении значения слова» [11, с. 61].

Статичный характер глагола знания *nıl-* «знать» определяется смысловым контекстом обладания/необладания субъектом какими-либо навыками, способностями, информацией и т. д. *Албынчы чоохтапча: / – Алып төреен кизи арга-сүме хайди nılbес?* [9, с. 79] ‘Албынчы говорит: / Человек, родившийся богатырём, как может **не знать** навыков (хитростей) борьбы?’. *Хан Мирген амды чоохтап тур: / – Ызут Арыг, сини алар кизини мин nılчем* [9, с. 41] ‘Хан Мирген сейчас говорит: / – Узут Арыг, я **знаю** человека, который женится на тебе’.

Глагольный аффикс *-dір-* выражает постоянство действия: *nıledір-* «знать всегда, постоянно»: – *Алып ах пүүрнiң хайди чөргісчең амалын / Мин nıledірbін, – tın чоохтан парча* [9, с. 116] ‘[Я] **знаю** способ, / Как заставить бежать Богатырского белого волка, – говорит’.

При присоединении к глаголу *nıl-* «знать» отрицательного аффикса *-бин-* выражается отсутствие у субъекта определённой информации, знаний и каких-либо навыков: *Алып Хан Хыс: «Мин nılbинчем, – тидір, – / Абаазы Албынчынаң сур, – tınче* [9, с. 124] ‘Алып Хан Хыс говорит: «Я **не знаю**, / Спрашивай у дяди Албынчы»’.

В следующих же примерах один и тот же отрицательный контекст передаётся двумя вариантами аналитических конструкций: *nıлбе-* «не знать» в сочетании с отрицательным местоимением *nır дее* и *nıl-* с дееспричастным аффиксом *-е (nıле)* в сочетании с отрицательным словом *чогыл* «нет»: *Тун Хара: «Nır дее nılbинчем андаг нимені», – тидір* [9, с. 79] ‘Тун Хара говорит: – Вообще **не знаю** таких вещей’. *Тун Хара чоохтап тур: / – Арга-сүме nıле чогылбын* [9, с. 79] ‘Тун Хара говорит: / – [Я] **не умею** обманывать и хитрить (букв. не знаю никаких хитростей)’. Как видим, глагол *nıl-* «знать», в отличие от *сагын-* «думать», используется в диалогической речи, в которой говорящий [богатырь] повествует о своём обладании какой-либо информацией, знанием, навыками или же об отсутствии таковых.

Также зафиксирован один пример, где глагол *nıl-* «знать» выступает в значении «догадываться»: *Албынчы, көрiп, nılın тур: / Хыс пала – Хулатайнаң Ызут Арыг ісезінең төреен / Ада-ісдең nırге сыхханы* [9, с. 107] ‘Албынчы смотрит и **догадывается**: / Эта девушка – дочь Хулатая и Узут Арыг / Это его сводная сестра (букв. вместе вышедшая от одних родителей)’.

Исключение составляет также использование глагола *nıl-* «знать» с аффиксом прошедшего времени *-чең*: *Кир палых, сагынып, чоохтап тур: / – Nılчеңмін, хас-хақан полза минің істіме / Чон хынмаан Хулатай палазы кірер tın* [9, с. 76] ‘Сказочная рыба Кир, **подумав**, говорит: / – Знал же [всегда] я когда-нибудь в моё брюхо / Залезет дитя Хулатая, которого не любит народ’. Как правило, в героических сказаниях описываемые события/действия протекают в настоящем времени, в данный момент, что связано с тем фактом, что «... мифическое время сливается с метаязыковой средой. Изображаемый сказителем мир героев находится на особом пространственно-временном ракурсе» [7, с. 11].

В хакаских героических сказаниях ментальные глаголы, например, *nıl-* «знать», *сизін-* «догадываться» и др. используются также при описании сюжетов получения нужной информации персонажами. «... если сказителями использована в тексте сказания волшебная книга то, обычно, в этом случае за традиционной эпической формулой “умения громко читать” следует другая эпическая формула: *Nılbес нимені ам nılгеннер, / сизінмес нимені ам сизінгеннер* – То, что не знали, теперь **знают** / то, чего не замечали, теперь **замечают**» [12, с. 101]. В рассматриваемом нами тексте героического сказания подобные сюжеты с чтением богатырями волшебных книг не фиксируются. Ментальные действия и характеристики ментальных состояний и способностей персонажей репрезентируются в описаниях повседневных житейских и военных событий.

Клишированные синонимичные выражения

Следующим способом выражения ментального акта в тексте героического сказания «Албынчы» является клишированные парные использования синонимов, что способствует более содержательной и весомой передаче происходящих событий. При этом все эти синонимические образования соотносятся с одним субъектом. *Ирнің кўлүгі Хан Мирген / Сагыснаң санасчададыр, / Көгиснең кўресчедедір, / Көп нимені сағын чөредір: / – Адыңынаң Хулатайның / Алар хатын мин ал салғам* [9, с. 64] 'Лучший из мужчин Хан Мирген / Считается с мыслями, / Борется с умом, / Думает о многом: – Какого чёрта / Я женился на женщине, / На которой должен был жениться Хулатай'. *Алып төреен Хара Молат / Сагынмазын сагынып одыр, / Пөгінмезін пөгініп одыр* [9, с. 134] 'Родившийся богатырём Хара Молат / Думает обо всём (букв. думает о том, о чём раньше не думал), / Решает всё (букв. решает то, что раньше не решал)'. Подобные вариативные модели описания действий богатырей (не только ментальных актов) соответствуют традиционным стилям героических сказаний не только хакасов, но и других тюркских народов. Как правило, в таких описаниях «... совпадают содержание, стиль и ритмико-синтаксическая структура и даже словесное оформление» [13, с. 160].

В следующих предложениях синонимичные глаголы со значением ментальной деятельности представлены в составе синтаксических конструкций, где первый глагол в форме деепричастия как бы характеризует действие, выражаемое вторым основным глаголом: *Хан Мирген сагынып ізептеп одыр: / – Хайда-хайда чөрчеткен Хулатайны / Хайдаң табам үс күннің аразына* [9, с. 42] 'Хан Мирген думает: / Кто знает, где находится Хулатай. / Как [я] найду его за три дня'. *Тас оолах тіп көрзе, Тас оолах нимес осхас, / Нимес тіп көрзе, Тас оолах осхас полды, / Тас оолах, аны піліп, сизін турадыр* [9, с. 116–117] 'Смотрит, вроде бы Тас оолах, / Вроде бы и не Тас оолах, / Тас оолах об этом догадывается (букв. узнавая, догадывается)'. *Төңіс талай сұғны пір хыринаң / Пір хырина читіре көр полбады ікі алып. / Хыри пар ба, чоғыл ба, / Сагынып, піл полбадылар* [9, с. 70] 'Два богатыря не смогли / Увидеть море Тонис / От края и до края. / Они думали и не поняли (букв. думая не поняли), / Есть ли у него края'. Обстоятельное синонимичное изображение ментального действия направлено на акцентирование внимания слушателей/читателей на ключевых моментах происходящего события. При этом в таких контекстах ключевыми словами являются ментальные глагольные конструкции.

Ментальные существительные

Понятие ментальности, помимо глагольного обозначения, в анализируемом тексте выражается также синонимичными существительными:

ис «ум, разум, рассудок; {...}; *ала хулат ағылга кірген, хыс чахсызы ізінге кірген* фолькл. Пего-саврасый конь на ум пришёл, достойнейшая из дев на память пришла [богатырю]; {...}; *изі сығарға* выжить из ума, рехнуться; *истең халарға* забываться; *изін сығарарға* очень сильно напугать кого-л.» [10, с. 135]; **ағыл** «ум; разум; рассудок: ср. *сағыс; ағылы чох* безумный, безрассудный; {...}; *ағылың аспазын, изің сыхпазын* (пожелание) да пусть не покидает тебя [твой] разум, да пусть будет крепким [твой] ум; {...}» [10, с. 28]; **сағыс** 1) ум, рассудок; 2) память; 3) мысль, дума; идея; 4) мысль, намерение, замысел; 5) забота, беспокойство; 6) тоска» [10, с. 428]. Из приведённых лексем, выражающих общее значение «ум, мысли», в современном хакаском языке используется только *сағыс* «ум, мысли», первые же две лексемы сохранились лишь в фольклорных текстах. Лексемы *ис* и *ағыл*, как правило, выступают компонентами клишированного выражения: *ис ирт-* букв. 'рассудок проходить мимо', *ағыл ас-* букв. 'разума лишаться' в двух случаях:

а) в ситуации, когда (по мнению одного богатыря) другой богатырь поступает неразумно: *Алып Мөке, мыны истіп, / Алган чахсым Алып Хыс Хан, / Изің ирті бе, / Ағылың асты ба? – тидір* [9, с. 50] 'Алып Моке, услышав это, говорит: / – [Моя] суженая Алып Хан Хыс, / [Ты] потеряла рассудок (букв. [твой] рассудок мимо прошёл), / [Ты] сошла с ума (букв. [ты] лишилась

разума)'. Поскольку данное клишированное выражение включается в прямую речь, представляется как обращение к собеседнику и оформляется показателями второго лица;

б) в качестве превентивного высказывания, т. е. предостережения от неразумных поступков или благопожелания: *Адазы полган Алып Хан амды / Чоохтап-сөлеп одыр: / – Иркем-кинчем Хулатай, / Изиң синің иртпезін, / Агылың синің аспазын* [9, с. 9] 'Его отец Алып Хан сейчас / Говорит-рассказывает: / [Мой] милый-ласковый Хулатай, / Пусть не покидает тебя твой разум (букв. пусть [твой] рассудок не проходит мимо), / Пусть будет крепким твой ум (букв. разума своего не лишайся)'. Здесь также это выражение реализуется на уровне речевого акта. Существенной особенностью данного клишированного выражения является разностатусное положение собеседников: автор высказывания – старший по возрасту богатырь с жизненным опытом и мудростью и адресат – младший по возрасту богатырь, которого старший из благих побуждений оберегает от нежелательных негативных действий.

Отсутствие ума у субъекта обычно обозначается выражением *изи чох* 'без ума, без разума, без рассудка': *Алтын чечпе төзінде / Изи чох адай ирепче бе хайдаг, / – Иди тапсап, чоохтап, иртіре учух пари* [9, с. 30] 'Под золотым чечпе / Безумная собака плачет что ли, / – [Птица] так промолвив, сказав, пролетела мимо'.

Фразеологическая единица *сагыс кір*- букв. 'ум входит' в хакасском языке является частотной и, соответственно, многозначной: «умнеть», «взрослеть», «приходить в себя». *Ат пазынча арыг көбк хус / ... / Тапсап тура парган / ... / Аар айланып тапсаза, / ... / Изи чох кізінің сагызы кірчеткендег поладыр* [9, с. 61] 'Чистая кукушка [размером с голову лошади] / ... / Начала куковать / Если кукует, отвернувшись, / ... / Кажется, что безумный человек приходит в себя (букв. мысли входят)'. *Хулатайның ис-сагызы орнына кір чөре парган* [9, с. 61–62] 'Хулатай пришёл в себя (букв. Мысли-ум Хулатая встали на место)'.

Существительные *ис* и *агыл* встречаются только в текстах героических сказаний в составе клишированных выражений. Существительное *сагыс* «мысль, дума» в современном хакасском языке является многозначным и, как основной компонент, участвует в организации различных фразеологических сочетаний, связанных с ментальной деятельностью.

Заключение

Функционально-семантический анализ ментальной лексики на материале героического сказания «Албынчы» показал следующие результаты:

- семантические структуры средств выражения ментальности значительно отличаются от содержаний общеязыковых словарных вариантов, поскольку система традиционных фольклорных текстов, прежде всего, отражают мировоззренческие ориентиры и установки этноса;

- глаголы *сагын*- «думать» и *ніл*- «знать» в тексте героического сказания «Албынчы» не реализовывают все зафиксированные в словарных статьях лексико-семантические варианты, что связано с тем фактом, что сущностные свойства фольклорного слова сконцентрированы на иных семантических (понятийных) областях. В отличие от литературного (и общенародного) языка, язык героических сказаний имеет свой путь развития, уходящий корнями вглубь веков, и характеризуется своеобразием стилистических композиционных структур;

- если глагол с динамичным оттенком *сагын*- «думать» в тексте, выражая процессы мышления, намерения и принятия решения, проявляет, в основном, семантические свойства, то статичный глагол *ніл*- «знать» обычно используется в диалоговых моделях и характеризуется семантико-грамматическими особенностями, например, выражение обладания/отсутствия ментальных способностей, временные локации субъекта;

- клишированные парные использования синонимичных глаголов ментальной деятельности способствуют более содержательной и весомой передаче происходящих событий. В данных конструкциях первый глагол в форме деепричастия как бы характеризует действие, выражаемое вторым основным глаголом;

– синонимичные существительные с общим значением «ум, мысль, рассудок» (*ис, агыл, сагыс*) выступают ключевыми компонентами частотного клишированного выражения *ис ирт-, агыл ас-* букв. 'рассудок пройти мимо, лишаться разума' в двух случаях: в ситуации, когда (по мнению одного богатыря) другой богатырь поступает неразумно и в качестве превентивного высказывания.

Литература

1. Большой толковый словарь русского языка / автор и руководитель проекта, главный редактор С. А. Кузнецов. – Санкт-Петербург : Норинт, 2000. – 1536 с.
2. Колесов, В. В. Русская ментальность в языке и тексте. – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2006. – 624 с.
3. Черноусова, И. П. Язык фольклора как отражение этнической ментальности (на материале фольклорной концептосферы русской волшебной сказки и былины) : автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. – Елец, 2015. – 52 с.
4. Ожегов, С. И., Шведова, Н. Ю. Толковый словарь русского языка: 80 000 слов и фразеологических выражений. – Москва : ООО «А ТЕМП», 2006. – 944 с.
5. Чертыкова, М. Д., Каксин, А. Д. Языковое выражение богатырского видения мира: на материале героического сказания «Албынчы» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 14–29. DOI : 10.25587/v7085-9383-3056-d.
6. Чертыкова, М. Д., Каксин, А. Д. Концептуализация слухового восприятия в фольклорно-языковой картине мира (на материале героического сказания «Албынчы») // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2020. – № 1 (17). – С. 100–111. DOI : 10.25587/SVFU.2020.17.58370.
7. Чертыкова, М. Д., Каксин, А. Д. Глагольная репрезентация речи богатырей (на материале хакасского героического сказания «Албынчы») // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия : Эпосоведение. – 2022. – № 2 (26). – С. 5–16. DOI : 0.25587/e5144-5227-9796-w.
8. Гак, В. Г. Пространство мысли (опыт систематизации слов ментального поля) // Логический анализ языка. Ментальные действия. – Москва : Наука, 1993. – С. 22–29.
9. Албынчы. Алыптыг ныхам (героическое сказание) / сказитель С. П. Кадышев ; текст записан Д. И. Чанковым. – Абакан : Хакасское книжное издательство, 2018. – 126 с. (На хакасском яз.)
10. Хакасско-русский словарь – Хакас – орыс сѳетигі: около 22 тыс. слов / авторы: О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргойков и др. Под общей редакцией О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
11. Чертыкова, М. Д. Ментальные глаголы в хакасском языке. – Абакан : Издательство ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», 2021. – 160 с.
12. 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.
13. Конунов, А. А. Стилизовое варьирование в героических сказаниях Н. Улагашева и в героическом эпосе коренных народов Горной Шории и Хакасии // Древности Сибири и Центральной Азии : сборник научных трудов. Выпуск 1–2 (13–14). Ответственный редактор В. И. Соёнов. – Горно-Алтайск : Изд-во «Горно-Алтайский государственный университет», 2009. – С. 157–165.

References

1. Large explanatory dictionary of the Russian language / author and project leader, editor-in-chief S. A. Kuznetsov. Saint Petersburg, Norint Publ. 2000, 1536 p. (In Russ.)
2. Kolesov, V. V. Russian mentality in language and text. Saint Petersburg, Petersburgskoe Vostokovedenie Publ., 2006, 624 p. (In Russ.)
3. Chernousova, I. P. The language of folklore as a reflection of ethnic mentality (based on the folklore conceptual sphere of the Russian fairy tale and epic). Abstract of the thesis for the degree of Doctor of Philological Sciences. Yelets, 2015, 52 p. (In Russ.)

4. Ozhegov, S. I., Shvedova, N. Yu. Explanatory dictionary of the Russian language: 80,000 words and phraseological expressions. Moscow, LLC "A TEMP", 2006, 944 p. (In Russ.)
5. Chertykova, M. D., Kaksin, A. D. Linguistic expression of the heroic vision of the world: the case of the *Albynch* heroic legend. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3 (19), pp. 14–29. DOI: 10.25587/v7085-9383-3056-d. (In Russ.)
6. Chertykova, M. D., Kaksin, A. D. The conceptualization of auditory perceptions in the folklore-linguistic picture of the world: on the material of the heroic legend *Albynch*. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 1 (17), pp. 100–111. DOI: 10.25587/SVFU.2020.17.58370. (In Russ.)
7. Chertykova, M. D., Kaksin, A. D. Verb representation of the speech of the bogatyrs: on the material of the Khakas heroic legend *Albynch*. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2022, No. 2 (26), pp. 5–16. DOI: 10.25587/e5144-5227-9796-w. (In Russ.)
8. Gak, V. G. The space of thought (the experience of systematization of words of the mental field). In: Logical analysis of language. Mental actions. Moscow, Nauka Publ., 1993, pp. 22–29. (In Russ.)
9. *Albynch*. *Alyptyg nymakh* (heroic legend). Epicteller S. P. Kadyshchev, text recorded by D. I. Chankov. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2018, 126 p. (In Khakas)
10. Khakas-Russian dictionary: about 22 thousand words. Authors: O. P. Anzhiganova, N. A. Baskakov, M. I. Borgoyakov et al. Under the general editorship of O. V. Subrakova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p.
11. Chertykova, M. D. Mental verbs in the Khakas language. Abakan, N. F. Katanov Khakas State University Publ. House, 2021, 160 p. (In Russ.)
12. 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. (In Russ.)
13. Konunov, A. A. Stylistic variation in the heroic tales of N. Ulagashev and in the heroic epic of the indigenous peoples of Gornaya Shoria and Khakassia. In: Antiquities of Siberia and Central Asia: a collection of scientific papers. Issue 1–2 (13–14). Edited by V. I. Soenov. Gorno-Altai, Gorno-Altai State University Publ. House, 2009, pp. 157–165. (In Russ.)



Huseynli S.

Institute of Folklore of the Azerbaijan National Academy of Sciences

THE PROBLEM OF FUNCTIONAL GENRE IN AZERBAIJANI FOLKLORE STUDIES

Abstract. In this article the problem of functional genre, which is an important issue in folklore studies, is studied scientifically and theoretically. The formation of a new genre as a result of the process of deriving a genre from a genre has been brought to attention on the basis of specific texts. These genres are called functional genres and it has been considered on the basis of which specifics functionalize the genres such as “bayati”, “gerayli”, “goshma”, “temsil” and fairy tales. Thus, it was initially noted that the genre of “bayati” (quatrain) is not a specific genre, like many other genres, but, in fact, a literary formula. Because many genres are formed on the basis of the genre “bayati”. Among them are quatrains, lullabies, folk songs, ceremonial songs, elegy and other folklore genres are studied in the article and brought to the attention, due to this functionality, even before it was also considered that it was called a literary kind by A. Abid. In particular, it has been observed that the genres created on the basis of “bayati” are widely included in the ceremonial folklore and from the genres of “bayati” forms created in this direction such as wishes, lullabies, Novruz songs, beliefs, occasions, religious holidays, laments, etc. have been looked through.

As a functional genre “garayli” like the genre “bayati” has been put forward as a new problem in theoretical and methodological research and garayli, folk songs and important parts of epics, which appeared on the basis of the genre garayli can serve as an example of it as the main genre component.

In the article the genre “goshma” is also studied as a functional genre. So, on the basis of this genre “goshma”, “tajnis”, the verse part of epics, “ustadname”, “vujudname”, “gifilbend”, “baghlama” and other genres were formed.

Fables have also been brought to the attention as a functional genre, such as representation derived from this genre, allegorical narrative, examples that arise in written and oral literature, etc. can be examples for it. At the same time the representation is manifested both in fairy tales and the fairy tale itself has spawned many genres from itself. The genres of fairy tales, garavelli, anecdotes, jokes and other genres have been reviewed. The theoretical problem proposed in the study is rich in important innovations for the scientific community.

Keywords: functional genre; folklore-study; quatrain; fairy tale; couplet; representation; fable; theory; direction; folk

For citation: Huseynli Sh. The problem of functional genre in folklore studies. Epic studies. 2024, no. 1. Pp. 36–44. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-36-44

© Хусейнли Ш., 2024

© Huseynli Sh., 2024

HUSEYNLI Shahla – PhD in Philology, Senior Researcher, Department of Ceremonial folklore, Institute of Folklore Azerbaijan National Academy of Sciences, Baku, Azerbaijan. ORCID: 0000-0002-7045-2761. E-mail: shahla_huseynli@mail.ru

ХУСЕЙНЛИ Шахла – доктор филологии, старший научный сотрудник отдела обрядового фольклора Института фольклора Национальной академии наук Азербайджана, Баку, Азербайджан. ORCID: 0000-0002-7045-2761. E-mail: shahla_huseynli@mail.ru

Гусейнли Ш.

Институт фольклора Национальной Академии Наук Азербайджана

Проблема функционального жанра в азербайджанской фольклористике

Аннотация. В данной статье научно и теоретически исследуется проблема функционального жанра, являющаяся важным вопросом фольклористики. На основе конкретных текстов обращено внимание на формирование нового жанра в результате процесса выведения жанра из жанра. Эти жанры названы функциональными жанрами и рассмотрено, на основе каких особенностей функционализируются такие жанры, как *баяты*, *гарайли*, *гошма*, *темсил* и сказки. Таким образом, изначально отмечалось, что жанр *баяты* (четверостишие) не является конкретным жанром, как многие другие жанры, а, по сути, литературной формулой, т. к. многие жанры формируются на основе жанра *баяты*. Среди них четверостишия, колыбельные, народные песни, обрядовые песни, элегия и другие фольклорные жанры изучаются в статье, благодаря этому функциональному назначению, еще до того, как считалось, что оно было названо литературным видом А. Абидом. В частности, замечено, что жанры, созданные на основе *баяты*, широко включены в обрядовый фольклор, а из жанров *баяты* созданы такие формы, как пожелания, колыбельные, новрузские песни, поверья, праздники, религиозные праздники, плачи и т. д.

Как функциональный жанр *гарайли*, как и жанр *баяты*, выдвинут в качестве новой проблемы в теоретико-методологических исследованиях, а *гарайли*, народные песни и важные части эпосов, возникшие на основе жанра *гарайли*, могут служить примером основного жанрового компонента.

В статье жанр *гошма* также рассматривается как функциональный жанр. Так, на основе этого жанра сформировались *гошма*, *таджнис*, стихотворная часть эпосов, *устаднаме*, *вуджуднаме*, *гифилбенд*, *баглама* и др. жанры.

Басни были привлечены к вниманию также как функциональный жанр, примером для которого могут служить производные от этого жанра изображения, аллегорические повествования, примеры, возникающие в письменной и устной литературе и т. д. При этом репрезентация проявляется как в сказках, так и сама сказка породила из себя множество жанров. Рассмотрены жанры сказок, гаравелл, анекдотов, шуток и др. жанров. Теоретическая проблема, предложенная в исследовании, богата важными для научного общества нововведениями.

Ключевые слова: функциональный жанр; фольклористика; *баяты*; *гарайли*; *гошма*; басня; сказка; теория; направление; народный

Для цитирования: Хусейнли Ш. Проблема функционального жанра в азербайджанской фольклористике. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 36–44. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-36-44

Introduction

The functional genre problem, which is one of the important theoretical problems in folklore studies, as well as in Azerbaijani folklore, is one of the problems of particular importance. The implication of such a problem in this research work is to explore the complex functional aspects, intertwined elements and contaminative features of the literary genre. For this, the need arises to initially clarify these invasions. The study of folklore examples from a poetic point of view is formed mainly on the genre formula, excluding the plot and motive and all plots and motives provide literary dynamics based on this formula. It means the genre must exist first, so that later, in the examples that appear on the basis of this genre, motive figuration, plot architectonics can be traced. Folklore genres can also be considered functional in general. The genres such as beliefs, ceremonial folklore, folk dramas, labor songs, lullabies, proverbs and sayings, riddles, fairy tales, legends, stories, anecdotes, jokes, quatrains, folk songs, children's folklore, *ashiq* activity, epic and others can be also taken as genre functionality. But here diversity is shown more than functionality. However, there are genres in our folklore that are precisely functional genres. In other words, genres that are more different from the genre that is considered as a genre are noticed as derivative genres and participate in different functions. Such

genres include quatrains, “bayati”, “garayli”, fairy tale, fable, etc. folklore genres are observed in their functionality. However, it should not be mentioned that the main genre in terms of functional genre is “bayati” (quatrains) genre in our folklore.

Research methods and materials

In the study the other genres that we will focus on, although partially, still show themselves as functional genres. In this regard, the need arises in this research work to consider examples that are considered as derivative genres and independent genres on the basis of these genres. But first, let's pay attention to how the genre functions. Naturally, as a genre appears, the emergence of a genre from within the genre carries the same specificity. As the literary text reveals itself as expression, other genres are also characterized by this pattern of behavior. In general, the genre plays an important role in the division of literary types – epic, lyrical, dramatic and in this respect, the genre is often called a literary genre [1, p. 39].

Discussion

It is important and necessary to study specific genres as a functional genre problem in folklore studies. Because at this time it is possible to look through clearly the other genres derived from one genre:

Functional levels of the “bayati” genre

The primary genre observed in folklore studies as a functional genre is, of course, the genre of “bayati”. Investigating the research in this direction one can observe the various formulas of “bayati”. The folklore genres such as bayati, lullabies, folk songs, ceremonial songs, etc. are of this kind. The genre “bayati”, which has made its way from the people's memory to the people's language and has retained its functionality in a wide arena, has always attracted attention as a multifaceted genre. It is no coincidence that A. Abid has called the genre “bayati” as “an independent literary genre with a rich harvest” [2, p. 184]. At the same time, though A. Abid noted that in the parallelism of “bayati” with “mani” [2, p. 187–188], by noting that “aghi” are in the form of “bayati” he showed that “bayati” is a mechanically functional genre [2, p. 229].

A. Hajili puts forward the study of “bayati” at four levels on the basis of a scientific-theoretical thesis and notes that “bayati” can be specified and classified on the basis of canonicity, substantiality, syncreticity, modeling: we can divide the “bayati” into groups of genres in which any of the four genre invariants is superior [3, p. 161]. However, in this context the researcher attributes the “bayati” to such diverse groups at the content level that [3, p. 161–162] different contents also cause the “bayati” to produce different genres. For example, lullabies are lyrical patterns that appear after the birth in content and “aghi” after the death, in which different genres (lullabies, sayings) have already appeared due to the differences in content.

We consider it more appropriate to look at examples of ceremonial folklore in the genre functionalization of “bayati”. Because the ceremonies are rightly involved in research as an ancient and advanced field of folklore in folklore study. In our ceremonies, mainly wish, lullaby, caress, Novruz songs, beliefs, praises, religious holidays and thoughts occupy the main place. Naturally, such texts are not called “bayati”, they are marked by the name we mentioned as a genre. However, the fact that such examples are in the form of “bayati”, which emerges as a poetic formula, models “bayati” as a functional genre and others as a derivative genre. It seems possible to talk about the invariant model of bayat and paradigmatic genres here. Because such genres are created and popularized precisely on the basis of “bayati”. The most important characteristic of such a ceremony is the mass, where, not by chance, the genre “bayati”, which is easily spread as a mass genre, plays an active role and causes the emergence of other genres. Even if they appear as separate genres, it seems impossible to deny that these examples have formula “bayati”, that they appear as a functional genre and that they carry contamination, being a genre within a genre. It can be clearly observed if we pay attention to the following examples:

Əzizim, dağa sarı,
El köçər dağa sarı.
Zülfünü zəncir eylə,
Qəlbimi dağa sarı [4, p. 42].

My dear, to the mountain,
Let the country people move towards the
mountain.
Make a chain from your hairs,
Tie my heart to the mountain)¹.

We see almost the same poetic form in lullabies:

Layla dedim ucadan,
Ünüm çıxdı bacadan.
Səni Tanrı saxlasın,
Çiçəkdən, qızılcadan.
Balam layla, a layla!
Gülüm layla, a layla! [5, p. 474].

I told lullaby loudly,
My voice came out of the chimney.
God bless you from the illness,
lullaby, lullaby!
Lullaby, lullaby!

As it can be seen, except for the refrain of the song (in terms of size, the refrain is also seven syllables), the previous four verses are almost in the form of “bayati”. The first, second and fourth verses of “bayati” are rhymed and the third is free (a+a+b+a), as the division is 3+4=7 or 3+2+2=7 [6, p. 120] here the same size and the same distribution are also expected. Not only the four verses, but even the last two repeated verses are poetically remarkable for their structure on the first division. However, the example we have presented is no longer “bayati”, but appears as the genre “layla”, which belongs to lullabies. As we mentioned, it reveals the specific aspects of the functional genre by changing the genre as a result of the content. Such an interpretation of the genre “bayati” leads to the appearance of its functionality.

Of course, the ceremonial songs in the form of “bayati” do not end with it. The following typical example can also be considered active in this aspect:

Xırdacasan, məzəsən,
Sən hər güldən təzəsən.
O günə qurban olum,
Tıpbır-tıpbır gəzəsən. [5, p. 477].

You're tiny, you're cute,
You are fresher than every flower.
Let me be a sacrifice for that day,
Just walk around me.

As a ceremony, we can see the emergence of the genre “bayati” as a new genre, creating functionality in the wedding ceremonies after the birth ceremonies. While having local and regional characteristics, the wedding ceremonies can be accompanied by quatrains on a global or general local level. It is known that the initial basis of wedding ceremonies consists of the dances. Though the ritual derived from this archaic culture, emerged from the pantomimical style of behavior [7, p. 6], today the decoration of wedding parties is the dances performed by the men, women or in collective form. In verbal dances it still creates genre functionality with the appearance of the quatrain form. K. Khasanov writes about the dance “Gofta”, which is performed at wedding parties in Baku, that it is a female dance with the slow tempo. It was formed in Baku and later spread in Nakhchivan, too. It was performed with accompanied by songs. The lyrics of the song were created by the people:

Qofta tikdim göbəkdən,
Bir yar sevdim ürəkdən.
Yar mənə saat aldı,
Bilərziyi biləkdən” [7, p. 38].

I sewed a blouse,
I loved him very much.
My sweetheart bought me a watch, its bracelet
from the goldwrist.

¹ Here and further author's translation

As it is seen clearly, becoming a choreographic textual phenomenon the poetic text gives already birth to a new genre. One of the oral examples of Azerbaijani folk dances as a type of mass dance, especially “A yordu-yordu”, “Hakhishta”, “Chit tuman” [7, p. 48, 50, 58] and others one can observe the new genres formed from the quatrains.

The main part of folk songs that sung at the same time at wedding ceremonies are folk songs that are formed with quatrains. Folk songs have been functional both as an independent genre and as ceremonial songs. Many times ago the weddings were held only on the basis of folk songs and “mugham dastgahs”. It is also clearly seen in the text of these examples that folk songs are the new genre derived from the quatrains. The famous folk songs spread among the people such as “Ninni”, “Beshik bashinda”, “Karabakh shikestesi”, “Ay Leli”, “Sachin ujun hormonezler”, “Azerbaijan marali”, “Guloghlan”, “Gul achdi”, “Yadima sen dushende”, “Jeyran sevgilim”, “Ay beri bakh!”, “Ay qiz, sene mayilem”, “Dagistan”, “Onu deme, zalim yar”, “Arakhchinin mendedir”, “Goyde ulduz ellidir”, “Sona bulbulla”, “Alma”, “Baga girdim uzume”, “Lachin”, “Goy Gulum gelsin”, “Shehgulan bizim olsun”, “Perijan”, “Ahu kimi”, “Chit tuman”, “Ay sallanib geden yar”, “Sari gelin”, “Telli”, “Araz uste, duz uste”, “Sheyda khanim”, “Beli, beli, jan”, “Aparmaga gelmishik”, “Almani alma, gelin!”, “Nar, nar, Nargile”, “Geldim”, “Evleri Terter uste”, “Desmal”, “Haray, nashi elinden”, “Istekanin deshilsin”, “Boynunda var sarilig”, “Olurem, ay eller gizi!”, “Yagut Yemeni neyler?” [8, p. 7, 8, 15, 16, 19, 20, 26, 28, 30, 35, 42, 53, 54, 55, 56, 70, 72, 78, 85, 88, 89, 99, 103, 108, 110, 118, 125, 131, 141, 142, 153, 155, 157, 163; 8, p. 8, 19, 32, 35, 49, 51, 59, 60, 63, 70, 102, 105, 106, 109, 113, 114] and others are examples of functional genre that originated in the form of quatrains. As we mentioned above some of the quatrains are sung in folk songs along with the refrain of the song, the placement of the refrain verses among the quatrain verses has a contradictory function, but does not weaken or change the quatrain in the text.

In the examples of mourning ceremonies one can see that the “bayati” (quatrain) genre is a functional genre. In general, there are a lot of such examples and “aghi” (a poetic form expressing grief, pain and sadness related to the funeral ceremony in oral folk poetry) attracts special attention being in the form of a quatrain. In the characteristic of the famous “aghi” examples the following examples can be marked:

Bu dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli sulu dağlar.
Burda bir qərib ölüb,
Göy kişnər, bulud ağlar [5, p. 203]

These mountains, great mountains,
Watery mountains with fountains.
A stranger died here,
The sky groans, the clouds cry.

In addition, as a genre, similarities are observed as an example of “aghi” quatrains with the same content. It should be noted that the genre “okhshama” is notable in folklore studies as a genre denoting birth and death. The genre “okhshama” is told both “when the child is awake, cheerful and happy” [1, p. 92] and as A. Abid mentioned “during the mourning ceremony it is said loudly by the relatives of the dead person” [2, p. 228].

It seems that the meaning “ezizleme” of the “okhshama” in terms of content played a special role in the spread of the genre, which was becoming semantic. Let’s also note that, as confirmed by the sources we have shown, the lullabies recited to the baby are not basically quatrain, but the “okhshama” recited for the late person are in the form of a quatrain [1, p. 92; 2, p. 228]. It should not be forgotten that in folklore collections the examples of “okhshama” are also presented as “nazlama” [5, p. 476–478; 5, p. 244–247; 9, p. 17–22].

In Novruz ceremonies and other religious ceremonies, which are the most common examples of folklore ceremony, one can observe the functionality of quatrains form genres on a practical level. However, these genres, keeping their quatrain form, are transformed into another genre and projected in a new function. It is no coincidence that P.Efendiyev mentioned to such a genre change

by distinguishing quatrains in this context. He noted that under the name of quatrains such as “bayati”, “aghi”, “okhshama”, lullabies and “holavar”, “counter words” and sometimes songs are collected, but although most of them are similar to quatrains in form, they are significantly different from it in terms of content [10, p. 146].

As it is shown above, A. Abid also looks through the examples of quatrains such as “okhshama”, “aghi” [2, p. 228] and it should be noted that in folklore-study these genres of quatrain forms have been considered. However, the problem is that we should consider that not only “bayati”, but also several genres are functional genres in folklore studies. Analyzing genre paradigms, it is undeniable that such a result will emerge.

There are too many “bayati-shaped” examples in Novruz ceremonies. A. Khajiyev points out that “bayati”s are modified in accordance with the current performance at weddings, engagements, henna nights, Khidirellaz, Novruz, Ramadan evenings, entertainment, work, mourning, games, jokes, different historical events, sudden or prolonged events experienced by the community and other such occasions [3, p. 131].

As it can be seen, investigating the poetics of “bayati” the researcher points out that “bayati” appears as concrete examples in the procedure of almost all ceremonies and even other different events. Naturally, such examples cannot be presented in the volume of a single study, but we consider it appropriate to be content here, since our theoretical-methodological goal is to draw attention to the fact that the functionality of the “bayati” creates the new genres. In conclusion, we want to note that the genre “bayati”, which shows the problem of genre functionality clearly, can be a subject of extensive research in this aspect as well.

The genre “garayli” as a functional genre

From the point of view of genre problems in the research the genres that we have in mind form a sequence in terms of size and distribution. If the bayati genre is presented as a “seven-size” genre, the genre “garayli” is eight-size in terms of its poetic structure. “Garayli” was unambiguously accepted as a form of ashqi poetry and later it was used in written literature [6, p. 125; 10, p. 179; 4, p. 129–130; 11, p. 223].

The genre “garayli” appear in the form of a+b+c+b, d+d+d+b in the first paragraph, but in the following paragraphs it is based on the same technical formula. We’ll try to study about the genre “garayli” with the same observations as in the genre “bayati”, that “gerayli” is a functional genre and that new genres appear in this form. When we observe the examples of “garayli” from the point of view of the genre problem, it is natural that we can see the folk songs and genres created in the form “garayli” as well as “bayati”. The songs such as “Gozel”, “Yakhan duymele”, “Bir jut sona”, “Sona khanim”, “Uch gunden bir”, “Sari bulbul”, “Sandiga girsem neylersen?”, “Bulbulun geydiyi sari”, “Gara teller”, “Sona khanim” (the 2nd variant), “Khosh geldin”, “Khosh getdin” [8, p. 46, 48, 69, 93, 109, 115, 137, 139; 5, p. 36, 40, 41] can be mentioned. At the same time, it should be noted that the genre “gerayli” is not as active as the quatrain “bayati” in the generation of genres and the emergence of paradigms. It is also clear from the above-mentioned examples.

As the folk song formed as a separate genre [12, p. 397], it is impossible not to mention such a genre functionality here. Even among the folk songs, although they are rare, there are also folk songs with syllables “bayati”. The folk song “Ey bivefa yar, seni” can be shown as an example for it:

Ey bivəfa yar, səni,
Necə salım yada mən?
Fələk qoymaz şad olum,
Bu fani dünyada mən.
Ayrı düşdüm elimdən,
Gülümdən, bülbulümdən,
Bivəfa yar əlindən,
Kimə gedim dada mən? [13, p. 100]

Oh, my unfaithful sweetheart,
how can I remember you?
The fate won't allow me
to be happy in this mortal world.
I fell apart from my flower and my nightingale.
Help me to find a person who can help me in this
love.

The genre “gerayli” has many unique forms as a genre. A. Nabyev has also presented more forms [11, p. 223–230]. However, such forms belong to the genre “gerayli”. Our goal is to look through the derivation of other genres. The folk songs that we have mentioned are examples of an independent genre already in the form of “gerayli”.

Another genre derived from the genre “gerayli” is the famous examples that exist in our folk epics. The formation of the epic in verse and prose (belonging to the epic-lyrical genre) is mainly due to the presence of “gerayli” and quatrains in the poetics of the epic [1, p. 32]. Otherwise, it would not be possible to attribute a genre with a method of narration to a lyrical genre as well. However, despite this, it is natural that the genre of the epic is also a separate genre, it is not called either the form of “gerayli” or the form of “goshma”. These genres form the poetic basis of the epic genre. That is why, although the epic genre is not a derivative genre of the genre “gerayli”, its functionality is clearly visible because it is a genre within a genre.

The genre “goshma” as a functional genre

In folk literature the genre of larger size, taken analogously to the genres “bayati” and “garayli”, is the genre of “goshma”. The attachment is almost identical in shape, but differs in that it is ten units in size. The genre “goshma” is almost in the form of the genre “gerayli”, but it differs in that it is in the form of “eleven”. In terms of distribution, the formulas “6+5” and “4+4+3” are used as basis. At the same time, it is one of the most widespread genres of folk literature, especially ashik literature [6, p. 123; 14, p. 129].

The most important place in the functionality of the genre “goshma” is played by “jinas”. Although, the genres “bayati”, “garayli”, “divani”, etc. occupy an important place [15, p. 24, 112; 19, p. 242], even there are poem forms such as “jinasli bayati”, “jinasli garayli” [20, p. 39; 11, p. 225], however, as an independent genre “goshma” with the name of “tajnis” has become more common. In the academic sources the independent genre called “tajnis” is included in the form of the “goshma” [1, p. 133; 6, p. 125; 14, p. 131]. Even according to M. Jalal’s and P. Khalilov’s thoughts “Tajnis is the goshma created on the “jinas” [6, p. 126]. V. Valiyev writes that the special kind of “goshma” in ashik poetry is “tajnis” [14, p. 131].

S. P. Pirsultanli notes that it is known that the genre “tajnis” appeared as a type of the goshma in the early periods [15, p. 22].

As we have presented in the previous genres “goshma” is also little involved in the creation of folk songs, although not as much as the genre “bayati”, the folk song has also appeared in this genre. The quatrains are notable in folk songs for their sometimes four or three verses. But sometimes the four verse becomes like-rhyme. But nevertheless, the structure of “goshma” is clearly visible from the poetic point of view. The songs such as “Shafag sokulerken”, “Baghin baghimja varmi?”, “Chalpapag” (variant), “Getdi yar”, “Gule-gule”, “Aman nene”, “Get, ay batandan sonra gell”, “Ay dili-dili”, “Heshterkhan”, “Yar gelir”, “Ay gara giz”, “Shusha jeyrani”, “Nakhchivan”, “Bulud zulfu”, “Ashig balani”, “Gederem Elkhana” can be looked through in this context [2, p. 12, 25, 45, 51, 63, 75, 95, 106, 107, 120, 144, 147; 13, p. 11, 56, 88].

In ashik literature the genre of “gifilbend” (locking) or “baghlama” (closing) is also a special genre, most of which consists of the quatrains “goshma” [1, p. 29]. In addition, in the study of epics there are special masterpieces such as the opening part of the epic the “starting formula” [16, p. 60, 65], which are also formed as an independent genre. V. Valiyev writes that the special masterpieces are mainly in the genre of “garayli” and “goshma” [14, p. 134].

A. Nabyev writes that the “ustadname” (masterpiece) is one of the most popular types of the genre “goshma”. “Ustadnames” are spread as independent “goshma” in ashik activity [11, p. 233]. As it can be seen, in both cases, the connection between the “masterpiece” and the “goshma” is seen.

At the same time, the genre “vujudname”, which is a description of the path from birth to death [1, p. 24], which exists in the ashik literature, appears mainly in the genre “goshma”. A. Nabyev notes that one of the poetic images based on the poetic system of the couplet, created in its forms and known

as the type of the couplet, is “vujudname” [11, p. 234]. Of course, it shows clearly that “goshma” is a functional genre, that it forms an invariant genre model and it creates derivative genres. At the same time, we know that it is important to note that although in some of these genres such examples do not appear in the genre of “goshma” generally, most of the examples are in this genre, which characterizes the genre “goshma” as a functional genre.

As one of the folklore genres, fables also manifest themselves as a functional genre. The fable is notable as allegorical stories [6, p. 147]. The genre fable is used as a method of conveying meaning in folklore and written literature. The fable is a functional genre because representation can be observed in many folklore genres rather than being a specific genre. The fable forms an allegorical tale classification in fairy tales especially. M. Kazimoglu writes that the folklorists estimate the tales about animals as fables and allegories [17, p. 13].

In general, the perception of fairy tales about animals as a fable, as M. Kazimoglu noted, it is widespread in folklore studies [10; 11; 18; 19]. The fable has also taken place in many genres with fairy tale functionality. Because as P. Afandiyev mentioned the genre narration, garavalli, jokes, sometimes a number of love epics, legends and rumors were also included to the fairy tale group [10, p. 111]. It is clear that in some of these genres, particularly in fairy tales, “garavelli” and anecdotes one can observe the fable. In this context, we also mark the functionality of the fairy tale genre. It should even be noted that in many cases, in addition to these genres, there was a tradition of telling stories to epics [10, p. 222; 11, p. 339].

Conclusion

Thus, the problem of functional genre, as it seems, draws attention to the fact theoretically that one genre is diversified and produces different genres from itself, and the participation of functionality and contaminative is attracted in this process. From this point of view, we note the importance of such a problem in folklore-study in the genres presented by us, we hope that new research will appear by attracting the scientific community’s view that this topic is important for larger-scale research.

Literature

1. Ədəbiyyatşünaslıq terminləri lüğəti. Tərtib edən Ə. Mirəhmədov. – Bakı : Azər nəşr, 1965. – 266 s. (In Azerbaijani)
2. Abid, Ə. Seçilmiş əsərləri. – Bakı : Şərq-Qərb, 2007. – 288 s. (In Azerbaijani)
3. Hacı, A. Bayatı poetikası: struktur, semantika, pragmatika. – Bakı : Elm, 2019. – 149 s. (In Azerbaijani)
4. Bayatılar. Toplayanlar : V. Vəliyev, S. Paşayev, tərtib edən V. Vəliyev. – Bakı : Yazıçı, 1985. – 200 s. (In Azerbaijani)
5. El çələri. Dünya Uşaq ədəbiyyatı kitabxanası. Tərtib edənlər : T. Fərzəliyev, İ. Abbasov. – Bakı : Gənclik, 1983. – 386 s. (In Azerbaijani)
6. Cəlil, M., Xəlilov, P. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. – Bakı : Maarif nəşr., 1972. – 280 s. (In Azerbaijani)
7. Həsənov, K. Qədim Azərbaycan xalq rəqsləri. – Bakı : İşıq nəşr, 1983. – 149 s. (In Azerbaijani)
8. Azərbaycan xalq mahnıları, I cild. Tərtib edən S. Kərimi. – Bakı : Öndər nəşr, 2005. – 168 s. (In Azerbaijani)
9. Azərbaycan folkloru. Tərtib edən B. Abdulla. – Bakı : Şərq-Qərb, 2005. – 360 s. (In Azerbaijani)
10. Əfəndiyev, P. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatı. – Bakı : Maarif nəşr, 1981. – 198 s. (In Azerbaijani)
11. Nəbiyev, A. Azərbaycan xalq ədəbiyyatı. II hissə. – Bakı : Elm, 2006. – 647 s. (In Azerbaijani)
12. Azərbaycan Ensiklopediyası (ASE). 10 cildə, VI cild. – Bakı : ASE nəşr, 1982. – 608 s. (In Azerbaijani)
13. Azərbaycan xalq mahnıları, II cild. Tərtib edən S. Kərimi. – Bakı : Öndər nəşr, 2005. – 128 s. (In Azerbaijani)
14. Ədəbiyyatşünaslığın əsasları. Xalq şeiri janrları üzrə müəllif V. Vəliyev. – Bakı : Azərb. Dövlət Tədris-Pedaqoji Ədəbiyyatı Nəşr, 1963. – 350 s. (In Azerbaijani)
15. Pirsultanlı, S. Azərbaycan Aşıq poeziyasında və yazılı poeziyada təcnisin inkişaf tarixi. – Gəncə : GDU nəşr., 2010. – 156 s. (In Azerbaijani)
16. Hüseynli, Ş. Azərbaycan folklorunda epik formullar. – Bakı : Elm və Təhsil, 2019. – 184 s. (In Azerbaijani)
17. Kazımoglu, M. Xalq gülüşünün poetikası. – Bakı : Elm, 2006. – 268 s. (In Azerbaijani)

18. Əliyev, O. Azərbaycan nağıllarının poetikası. – Bakı : Səda, 2001. – 192 s. (In Azerbaijani)
19. Qəniyev, S. Şirvan folklor mühiti. – Bakı : Ozan, 1997. – 260 s. (In Azerbaijani)

References

1. Dictionary of literary terms / Compiled by A. Mirahmedov. Baku, Azernashr Publ., 1965, 266 p. (In Azerbaijani)
2. Abid, A. Selected works. Baku, East-West Publ. 2007, 288 p. (In Azerbaijani)
3. Hajili, A. Bayati poetics: structure, semantics, pragmatics. Baku, Elm Publ., 2019, 149 p. (In Azerbaijani)
4. Bayati. Collected by V. Valiyev, S. Pashayev, compiled by V. Valiyev. Baku, Yazichi Publ., 1985, 200 p. (In Azerbaijani)
5. Folk bouquet. World Children's Literature Library. Compiled by T. Farzaliyev, I. Abbasov. Baku, Ganjlik Publ., 1983, 386 p. (In Azerbaijani)
6. Jalal, M., Khalilov, P. Basics of Literary Studies (Textbook for Higher Schools). Baku, Maarif Publ., 1972, 280 p. (In Azerbaijani)
7. Khasanov, K. Ancient Azerbaijani folk dances. Baku, Ishig Publ., 1983, 149 p. (In Azerbaijani)
8. Azerbaijani folk songs, vol. 1. Compiled by S. Karimi. Baku, Ondar Publ., 2005, 168 p. (In Azerbaijani)
9. Folklore of Azerbaijan. Compiled by B. Abdulla. Baku, East-West Publ. 2005, 360 p. (In Azerbaijani)
10. Efendiyev, P. Azerbaijani oral folk literature. Baku, Maarif Publ., 1981, 198 p. (In Azerbaijani)
11. Nəbiyev, A. Azerbaijani folk literature. Part 2. Baku, Elm Publ., 2006, 647 p. (In Azerbaijani)
12. Azerbaijan Encyclopedia (ASE). In 10 volumes, volume 6. Baku, ASE Publ., 1982, 608 p. (In Azerbaijani)
13. Azerbaijani folk songs, volume 2. Compiled by S. Karimi. Baku, Ondar Publ., 2005, 128 p. (In Azerbaijani)
14. Valiyev, V. Basics of literary studies. Baku, Azerbaijan, State Teaching and Pedagogical Literature Publ. House, 1963, 350 p. (In Azerbaijani)
15. Pirsultanli, S. P. The history of the development of tejn timer in Azerbaijani ashig poetry and written poetry. Ganja, GSU Publ., 2010, 156 p. (In Azerbaijani)
16. Huseynli, Sh. Epic formulas in Azerbaijani folklore. Baku, Elm ve Tehsil Publ., 2019, 184 p. (In Azerbaijani)
17. Kazimoglu, M. The poetics of folk laughter. Baku, Elm Publ., 2006, 268 p. (In Azerbaijani)
18. Aliyev, O. Poetics of Azerbaijani tales. Baku, Sada Publ., 2001, 192 p. (In Azerbaijani)
19. Ganiyev, S. Shirvan folklore environment. Baku, Ozan Publ., 1997, 260 p. (In Azerbaijani)?



Л. В. Роббек

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

О ФОРМИРОВАНИИ ВОКАБУЛ И ОРГАНИЗАЦИИ СЛОВАРНОЙ СТАТЬИ В СЛОВАРЕ ЯЗЫКА ОЛОНХО

Аннотация. В статье приводятся результаты процедуры решения вопроса о формировании словарных вокабул, а также организации словарной статьи в словаре языка якутского героического эпоса олонхо, признанного ЮНЕСКО в 2005 г. Шедевром устного и нематериального культурного наследия человечества. Данный вопрос представлял собой один из достаточно сложных проблем теоретической разработки словаря языка олонхо. Высокая степень формульности языка якутского эпоса, своеобразие стилистики эпического повествования и характерные особенности языка тюркских народов сгенерировали комплекс самобытных свойств языка олонхо, которые определили проблематичность лексикографических работ. Однако при разработке макро- и микроструктуры словарей языка фольклора допускается нетрадиционное решение вопроса, и потому в работе предложена особая структура словарной статьи, а также способы формирования нестандартных форм словарных вокабул. Для достижения цели нами был проведен анализ функционально-семантических особенностей лексемы *абыс* 'восемь' в тексте олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947). В результате анализа были уточнены и определены следующие моменты: 1) принято решение представить в качестве словарных вокабул устойчивые словесные комплексы языка олонхо (т. е. эпические формулы, формульные конструкции, конструкции формульного характера), фразеологизмы, единичные лексемы и эпические периоды; 2) основными факторами, послужившими подспорьем для принятия такого решения, названы отличительный признак тюркских языков – закон сингармонизма, а также диффузный характер значения фольклорных выражений, требующий комплексного подхода к составлению словарных дефиниций, в т. ч. и в оформлении леммной части словаря; 3) обозначены основные принципы структуры словарных статей словаря языка олонхо: порядок представления единиц лексикографического описания, порядок представления устойчивых словесных комплексов, принципы подачи материала, особенности подачи иллюстративного материала. При разработке описанных принципов мы опирались на отдельные моменты теоретических положений, высказанных в работах наших предшественников, специализирующихся в области русской лингвофольклористики, русской фольклорной лексикографии, в тюркологии, а также на результаты разностороннего анализа материалов текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина. В ходе дальнейших лексикографических работ, очевидно, будет возможно внесение небольших корректировок, поскольку материал языка якутского эпоса имеет чрезвычайно разнообразный характер. Однако результаты, полученные в данной статье, в указанном аспекте определённо составят основу лексикографирования.

Ключевые слова: лингвофольклористика; фольклорная лексикография; язык олонхо; словарь языка олонхо; словарная вокабула; словарная статья; макроструктура словаря; микроструктура словаря; формульность; устойчивые словесные комплексы

Для цитирования: Роббек Л. В. О формировании вокабул и организации словарной статьи в словаре языка олонхо. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 45–56. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-45-56.

© Роббек Л. В., 2024

© Robbek L. V., 2024

РОББЕК *Лия Витальевна* – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела якутского языка Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской Академии наук, Якутск, Россия. ORCID ID: 0000-0001-9477-9374. E-mail: robbek@mail.ru

ROBBEK *Liya Vitalievna* – Candidate of Philological Sciences, Researcher of the Yakut language department, Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID ID: 0000-0001-9477-9374. E-mail: robbek@mail.ru

L. V. Robbek

Institute for Humanitarian Research and North Indigenous People Problems of Siberian Branch
of the Russian Academy of Sciences

On the formation of vocabulary and the organization of a dictionary entry in the dictionary of the Olonkho language

Abstract. The article presents the result of the procedure for resolving the issue of forming dictionary vocables, as well as organizing a dictionary entry in the dictionary of the language of the Yakut heroic epic Olonkho, proclaimed by UNESCO in 2005 as a masterpiece of the oral and intangible cultural heritage of humanity. The question was one of the rather complex problems in the theoretical development of a dictionary of the Olonkho language. The high degree of formulaicity of the language of the Yakut epic, the originality of the stylistics of the epic narrative and the characteristic features of the language of the Turkic peoples generated a complex of original properties of the Olonkho language, which determined the problematic character of lexicographic works. However, when developing the macro- and microstructure of dictionaries of the language of folklore, an unconventional solution to the problem is allowed, and therefore the work proposes a special structure of a dictionary entry, as well as methods for forming non-standard forms of dictionary vocables. To achieve the goal, we analyzed the functional and semantic features of the lexeme *aghys* ‘eight’ in the olonkho text *Nurgun Bootur the Swift* by K. G. Orosin (1947). As a result of the analysis, the following points were clarified and determined: 1. it was decided to present stable verbal complexes of the Olonkho language (i. e. epic formulas, formulaic constructions, constructions of a formulaic nature), phraseological units, single lexemes and epic periods as vocabulary vocables. The main factors that served as support for making such a decision were the distinctive feature of the Turkic languages – the law of synharmonism, as well as the diffuse nature of the meaning of folk expressions, which requires an integrated approach to the compilation of dictionary definitions, including in the design of the lemma part of the dictionary. The basic principles of the structure of dictionary entries in the Olonkho language dictionary are indicated: the order of presentation of units of lexicographic description, the order of presentation of stable verbal complexes, principles of presentation of material, features of presentation of illustrative material. In developing the described principles, we relied on individual aspects of the theoretical positions expressed in the works of our predecessors, specializing in the field of Russian lingua-folkloristics, Russian folklore lexicography, in Turkic studies, as well as the result of a comprehensive analysis of materials from the K. G. Orosin’s olonkho text of *Nurgun Bootur the Swift*. In the course of further lexicographical work, it will obviously be possible to make minor adjustments, since the language material of the Yakut epic is extremely diverse. However, the result obtained in this article, in this aspect, will definitely form the basis of lexicography.

Keywords: linguistic folkloristics; folklore lexicography; Olonkho language; dictionary of the Olonkho language; dictionary vocabulary; dictionary entry; macrostructure of the dictionary; microstructure of the dictionary; formulaicity; stable verbal complexes

For citation: Robbek L. V. On the formation of vocabulary and the organization of a dictionary entry in the dictionary of the Olonkho language. *Epic studies*. 2024, no. 1. Pp. 45–56. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-45-56

Введение

При разработке теоретических положений словаря языка якутского героического эпоса олонхо (далее – СЯО) одним из наиболее важных задач является решение вопроса комплектования формы словарных вокабул (далее – СВ). Необходимость указанного вида работ объясняется тем, что большинство проформ единиц языка олонхо (далее – ЯО), которые необходимо лексикографировать, в эпических текстах в условиях стандартного функционирования имеют конфигурации, которые следует подогнать в удовлетворяющую традиционную лексикографическую практику форму.

В существующем опыте лексикографического представления языка фольклора (далее – ЯФ), в частности, в русистике, специалисты в основном придерживаются принципов, согласно которым СВ целесообразно репрезентировать единичные лексемы (далее – ЕЛ) [1; 2; 3; 4; 5; 6;

7; 8; 9; 10; 11]. Московский исследователь С. Е. Никитина также придерживается указанного принципа [12].

В этих работах стержневой концепцией является мнение о том, что «предметом описания в словаре является семантическое поле фольклорного слова» [12, с. 290]. Специалисты включают в словарь «не только опорные слова фольклорного произведения, но и все лексемы из текстов» [13, с. 20], в качестве заглавного слова используют варианты одной лексемы или отдельные слова [1, с. 16–17].

Специалисты, занимающиеся вопросами лексикографического представления языка писателей, также выделяют в качестве СВ ЕЛ [14; 15; 16; 17].

Между тем, углубленное проникновение в проблему тонкостей оформления единиц ЯО в СВ выявляет принципиальный момент, который в отношении СЯО обозначает необходимость применения иных подходов и методов к указанному вопросу.

В данной статье мы предпримем попытку выработать основные принципы формирования СВ в СЯО, определить формы СВ, которые могли бы способствовать составлению релевантных толкований значений единиц лексикографического описания (далее – ЕЛО), а также наметить наиболее существенные моменты касательно организации словарных статей (далее – СС). В соответствии с целевой установкой проведён анализ функционально-семантических особенностей лексемы *абыс* ‘восемь’ в тексте олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947), а также критический обзор существующих методов и принципов лексикографирования, предметом описания которых являются аналогичные ЯО языковые артефакты.

ЯО представляет собой «высшую форму обработанной, отшлифованной, художественно организованной устной поэтической речи» [18, с. 207]. Актуальность проведения всесторонних исследований языка этого уникального памятника эпического наследия тюрко-монгольского мира не вызывает сомнений. При этом лексикографический метод изучения имеет ценность в том плане, что он становится «инструментом (лингвистического – Л. Р.) анализа материала, способом исследования фольклорного слова» [12, с. 289]. Работа основывается на лексикографическом методе исследования. При решении частных вопросов были использованы структурный, статистический методы, метод компонентного анализа, стратификации и формализации.

Языковой материал эпоса тюркских народов отличается от языкового материала произведений устного народного творчества славянских народов в силу фундаментального отличительного признака тюркских языков – закона сингармонизма. «Звуковой строй якутского стиха имеет теснейшую связь с основными закономерностями фонетики якутского языка, в частности, с господствующим в ней законом сингармонизма» [19, с. 20].

Академик В. М. Жирмунский, рассуждая об отличиях ЯФ славянских и тюркских народов, выделил характерное для языка якутского эпоса явление – грамматическую рифму: «Особенности тюркских (агглютинирующих) языков (в отличие, например, от русского, французского или от языка ветхозаветных псалмов) обуславливают то, что ритмико-синтаксический параллелизм неизбежно порождает грамматическую рифму (созвучность тождественных аффиксов)» [20, с. 31].

Проведённый нами анализ выявил, что указанные моменты напрямую влияют на специфику и принципы комплектования форм СВ в СЯО.

Однако в существующем опыте словарного представления языка тюркских эпосов, рассматриваемая проблема решена тем же способом, что в русистике [21; 22].

Тем временем, большинство специалистов, занимающихся вопросами лингвофольклористики, в теоретическом плане отмечают: «Любой фольклорный текст идиоматичен и членится на фрагменты различного объёма, иерархически соподчинённые» [23, с. 19]. Упоминается также о «функционирующих в текстах УСК, многие из которых встречаются так часто, что их можно условно считать своеобразными фольклорными фразеологизмами» [24, с. 5].

Исходя из сказанного, нами принято решение представить в качестве СВ устойчивые словесные комплексы (далее – УСК) ЯО, под которыми мы понимаем эпические формулы (далее –

Ф), формульные конструкции (далее – ФК), конструкции формульного характера (далее – КФХ) [подробно см. 25], а также фразеологизмы (далее – ФРЗ). «Вся основная ткань повествования в олонхо типа “Ньургун Боотур”, “Кулун Куллуштуур” представляет собой вариации эпических формул», – пишет П. А. Слепцов [18, с. 210]. Анализируя труд Э. К. Пекарского, он отмечает: «Если подойти к “Словарю...” Э. К. Пекарского с точки зрения формульности якутского языка, то можно увидеть, что многие вокабулы (заглавные слова) выступают как бы доминантами, а в самой словарной статье сплошь и рядом входят в состав формульных сочетаний» [18, с. 212]. В СЯО, специализированном труде, описывающем ЯО, следует не только учесть подчёркнутое обстоятельство, но и дать практическое развитие идеям, имплицированным ведущими якутскими языковедами.

Вторым определяющим моментом является то, что выбор УСК (Ф, ФК, КФХ, ФРЗ) в качестве СВ связан с проблемами составления словарных дефиниций. Мы считаем, что в СЯО составление объективно соответствующих эпической традиции толкований возможно только в том случае, если дефинировать неразложимые по смыслу сочетания слов целостно, не разделяя состав фактически функционирующих единиц ЯО на их составляющие – самостоятельные лексемы.

«Слова, взятые вне системы языка в целом, лишь в их отношении к вещам или явлениям действительности, служат различными знаками, названиями этих явлений действительности, отражённых в общественном сознании» [26, с. 13]. В народном же эпосе «в условиях фольклорного текста с его жёсткой функциональностью и стереотипностью содержательная сторона устно-поэтического слова в известной мере стереотипизировалась и структурно упорядочилась. Слово, родив, как зерно, поэтическое произведение, в свою очередь испытало на себе его организующее влияние. Полагаем, что особенности семантической структуры песенного слова объясняются его двуединой природой: оно одновременно и слово, и компонент УСК» [23, с. 114].

Детали и нюансы протекания процесса приобретения ЕЛ фольклорного значения, а также принципов образования специфики фольклорной стилистики наиболее чётко сформулировал И. А. Осовецкий: «Семантико-стилистическому объединению слов в типических местах способствует повышенная экспрессивность формул, которая развивается отчасти за счёт побледнения лексического значения образующих типические формулы слов, потому что общее значение всей поэтической фразеологической единицы перекрывает значения составляющих её слов. Образность такой художественно-фразеологической единицы и есть то новое семантико-экспрессивное качество, которое возникает при объединении слов в художественно-семантическое целое и которое несводимо к образности его компонентов» [27, с. 217].

В результате анализа функционально-семантических особенностей лексемы *абыс* ‘восемь’ в тексте олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина нами обозначены следующие моменты.

В тексте олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина лексема *абыс* ‘восемь’ встречается 56 раз. Содержится в составе следующих УСК (Ф, ФК, КФХ, ФРЗ):

1. **АБЫС АТАХТААХ АДЪАРАЙ** букв. ‘восьминогий аджарай’ – 1 раз [28, с. 66].
2. **АБЫС БУЛАС СУҢУОХТААХ** букв. ‘с восьмисаженной косой’ – 5 раз [28, с. 72, 82, 88, 98, 124].
3. **АБЫС ДАЛЛА УРАҢА** букв. ‘восемь светлых летних ураса’ – 2 раза [28, с. 162, 298].
4. **АБЫС ИИЛЭЭХ-САҢАЛААХ АТААННААХ-МӨНҮӨННЭЭХ ААН ИЙЭ ДОЙДУ** букв. ‘восьмиободная, восьмикрайняя, скользкая и бугристая изначальная мать-земля’ – 2 раза [28, с. 110, 164].
5. **АБЫС КҮННҮК СИР** букв. ‘расстояние восьмидневного перехода’ – 2 раза [28, с. 64, 356].
6. **АБЫС КЫРЫЛААХ НЫРИЛЭ (НИРИЛЭ) ХААН (ХАРА ТААС) ОҢОХ** букв. ‘восьмигранный огромный, важно гудящий камелёк, именуемый Нирилэ хаан осох’ – 2 раза [28, с. 94, 272].

7. **АҢЫС САЛААЛААХ ААР КУДУК МАС** букв. ‘восьмиветвистое священное дерево Аар Кудук Мас’ – 1 раз [28, с. 164].

8. **АҢЫС САЛААЛААХ, СЭТТЭ БОЛЧУОХТААХ (БОТЧУОХТААХ) (АҢЫС СИРИНЭН БОЛЧУОХТААХ) АЙЫЫ КУО ДЬЭЛЛИК КЫМНЫЫ** букв. ‘красивая священная плеть с восемью концами, с семью утолщениями’ – 2 раза [28, с. 118, 180].

9. **АҢЫС СУОЛ АРАХСЫТА, ТОБУС СУОЛ ТУТААҢА (ТУТУЛА), СЭТТЭ СУОЛ БИЛИИТЭ** букв. ‘разъезд восьми дорог, средоточие девяти путей, перекрёсток семи дорог’ – 4 раза [28, с. 214, 228, 278, 280].

10. **АҢЫС <ТАЛЛАН> ТАРААХ <СУОРБА> ХАЙА** букв. ‘восемь скал полосатых’ – 9 раз [28, с. 64, 146, 170, 172, 178, 190, 196, 196, 202].

11. **АҢЫС ҮӨСТЭЭХ ХААН (АРААТ) БАЙАҢАЛ** букв. ‘восьмипроточное славное Араат-море’ – 3 раза [28, с. 64, 120, 130].

12. **АҢЫС ХАЛЛААН** букв. ‘восемь небес’ – 2 раза [28, с. 88, 114].

13. **АҢЫС <ХАЛЧАҢАЙ> ХАРА МАҢААС АТЫР ОҢУС** букв. ‘восемь чёрных порозов с лысыми мордами’ – 2 раза [28, с. 64, 358].

14. **<ТОБУС СУБАН ТУРУЙА КУРДУК УОЛАТТАР> АҢЫС ТЫҢЫ КЫТАЛЫК КУРДУК КЫРГЫТТАР** букв. ‘девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов’ – 3 раза [28, с. 82, 88, 166].

15. **ТҮӨРТ УҢУКТААХ (КЫРЫЛААХ), АҢЫС (УҢУКТААХ) КЫРЫЛААХ ЧЭРКИЛ (ЧЭНКИР, НЬЭНКИР) ТААС ОСТУОЛБА** букв. ‘восьмиконечный четырёхгранный прозрачно-каменный столб’ – 4 раза [28, с. 72, 132, 156, 218].

Основным критерием, определяющим статус выражения (является ли оборот речи, в пределах которого встречается та или иная лексема, УСК ЯО), следует считать повторяемость идиом в тексте эпоса в неизменном виде или с небольшими вариациями. В данном случае лексема *аҥыс* ‘восемь’ из 56 раз зафиксирована в составе УСК 44 раза, что в количественном отношении больше, чем её функционирование вне состава УСК (12 раз). Каждый УСК в тексте употреблён от 2 до 9 раз. УСК **АҢЫС АТАХТААХ АДЬАРАЙ** букв. ‘восьминогий аджарай’ и **АҢЫС САЛААЛААХ ААР КУДУК МАС** букв. ‘восьмиветвистое священное дерево Аар Кудук Мас’, задействованные в анализируемом олонхо по 1 разу, мы включили в реестр УСК ЯО потому, что первое выражение относится к ФРЗ, а второе представляет собой классическую номинацию эпического мирового дерева, неизменно встречающегося в текстах других олонхо.

ЕЛ *аҥыс* ‘восемь’, не входящая в состав УСК, в тексте анализируемого олонхо функционирует в следующих отрезках:

Бу үс сиринэн боџуралаах, тоџус сиринэн уорааннаах, аҥыс сиринэн айахтаах Өлүү Ньүкэн уутуттан өрө бырабыллан тахсаммын чоубур очуос хайа үрдүгэр тахсан түһүөх тустаах этим! – ‘вот этой – с перехватом в трёх местах, в девяти местах с затягивающими омутами, с отверстиями в восьми местах преисподней Мёртвой водой должен быть вверх подброшен на вершину пятнистого утёса’ [28, с. 200–201]; *аҥыс тыҥы кыталык курдук кыргыттар, аҥыс сиэллээх кэриэн ымыйаны арылыас кус сымыытын курдук араҕас арыынан адаарытчы-будаарытчы арыылаангыт, айахта тутун* – ‘восемь девушек, подобных самкам стерхов, поднесите восемь кумысных жбанов, украшенных конской гривой, наполненных кумысом сдобренных жёлтым маслом, подобным яйцу утки гоголя’ [28, с. 166–167]; *кини балта икки дьыллээх кыыс икки, күлсэ-күлсэ, хангас диэки аҥыс хос хангырбастаах хаппатчы диэки киирэн бардылар* – ‘его сестра и хозяйская дочь со смехом направились в чуланчик-хаппахчы для девушек, с дверью с восемью звонками’ [28, с. 208–209]; *аҥыс ынах сүөһүнү адаарытчы уоту тула үөлэн кэбиспит* – ‘восемь коров нанизал на рожны и поставил их жариться вокруг костра’ [28, с. 172–173]; *кэтэџириин диэкинэн кэриччи көрдөбүнэ* – *аҥыс оронноох дьыэ буолла* – ‘обвёл он взглядом заднюю сторону. На этой стороне было устроено восемь нар’ [28, с. 324–325]; *үс хос бастаах, сэттэ салаа кутуруктаах, дьүһүнэ таллан эриэн, сэттэ анньар иннэлээх, өрөбүтүгэр аҥыс*

атахтаах абааһы дьүһүннээх баҕады кэстө кэстүбэт гына, үс төгүл эриллэн баран түүрүллэн сытар үһү – ‘с тремя змеиными головами, с семью развилинами предлинного хвоста, сам ярко пёстрой окраски; с семью колющими иглами, с восемью бьющими ногами на животе, чудовище страшного вида – лежит, трижды свернувшись’ [28, с. 334–335]; *сир дойду түөрт гыммыт биирдэрин, ыарахана ыарахан, абыс кырыылаах дьэнкир тааһы өттүгүм баһыгар диэри көтөхпүтүм* – ‘поднял до середины бедра, как бы тяжело ни было, восьмигранный прозрачный камень весом в четверть веса всей земли’ [28, с. 338–339]; *тобус ойуун киһи, абыс удабан дьахтар куочайдыын кэрэхтиин өлбүт түктүэйэлиин үөр эмэгэтим тобулу көрдүн* – ‘идол, ставший злым духом юёр, в тюктюйэ, где уложены души девяти шаманов и восьми шаманок, да пронзит меня насквозь своим волшебным огненным взглядом’ [28, с. 268–269]; *дьэ, бу абааһы уола киэн көхсө кыараата, үһун санаата кылгаата, халын тириштэ хайынна, чэгийн этэ сэймэктэннэ, абыс ойбоһун быһыһтан турабас сылгы кутуругун субутчу таппыт курдук хаана таннары саккыраата* – ‘у сына абаасы широкая спина сузилась, длинные мысли укоротились, толстая кожа распоролась, здоровое мясо рассеклось, из восьми мест между рёбер забила кровь ключом, подобно вытянутым хвостам гнедых бегунцов’ [28, с. 180–181]; *абыс тимир тирэх тиит баһын атарытчы тардан ылан орулбан байабал үрдүгэр «өнгөс» гына олоро түстэ* – ‘важно села, соединив вершины восьми железообразных тополей, поглядывая на кипучее море’ [28, с. 146–147]; *абыс уон үрэх араллааннаан айгыстан айдааран-айманан киирэн, аан ийэ дойду буолан, аатырбыт-аарыгырбыт эбит* – ‘восемьдесят речек, важно и шумно слившись (вместе), славной, изначальной матерью-родиной стали’ [28, с. 62–63]; *алаата-алаата! Тобус муус дьулуо хара уолаттарым, абыс кынгырдыа ханыы кыргыттарым, мин этэр тылбын өйдүөн истэн турун эрэ!* – ‘алаата-алаата! Девять тёмных, как ледяные глыбы, сынов моих, восемь строптивых и упрямых дочерей моих, внимательно выслушайте, что я вам скажу!’ [28, с. 132–133].

В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина лексема *абыс* ‘восемь’ входит в состав одного эпического периода (далее – ЭП) [28, с. 62–64].

Исходя из этого, определены основные принципы формирования СВ и организации СС в СЯО.

1. Единицы лексикографического описания в СЯО

«Выбор единицы описания зависит от многих факторов, в частности, от типа словаря, базового материала и установок составителей» [17, с. 71]. В СЯО ЕЛО следует представить Ф, ФК, КФХ, ФРЗ, ЕЛ и ЭП.

2. Порядок представления ЕЛО в СЯО

Необходимость отображения в статье словарей «формульных связей слова, по-видимому, ни у кого не вызывает сомнения: все капитальные лексикографические труды, посвящённые древнейшему периоду развития словарного состава русского языка, отводят характеристике подобных связей большое место» [29, с. 219]. В некоторых словарях языка писателей в структуру СС включаются ЕЛО по типу УСК. «В словарях языка писателей, в которых лексика “регистрируется с исчерпывающей полнотой” [30, с. 10], в качестве заголовочных могут выступать не только слова, но и предложно-падежные сочетания, фразеологизмы, перифразы и т. п.» [17, с. 71].

Поскольку «нет детального описания фольклорной лексики, не подвергались углубленному обследованию многие фундаментальные вопросы устно-поэтической лексикологии и фразеологии» [31, с. 216], при организации порядка представления ЕЛО мы руководствуемся собственными рассуждениями.

УСК в СЯО целесообразно представить в начале СС. Далее – ЕЛ. В конце – ЭП.

УСК, представленные СВ, необходимо дать прописными буквами полужирным шрифтом с красной строки без знаков препинания.

Анализ материала показал, что словник УСК делится на три основные группы: 1) УСК, стержневым словом которых является имя существительное; 2) УСК, стержневым словом которых является имя прилагательное; 3) УСК, стержневым словом которых является глагол.

СВ, соответственно, целесообразно представить в форме: 1) основного падежа в ед. ч.; 2) в основном посредством слов, оформленных аффиксом *-лаах*; 3) 2-го л., ед. ч. повелительно-го наклонения.

В данном случае, это – 1) **АҢЫС КҮННҮК СИР** букв. ‘расстояние восьмидневного перехода’, **АҢЫС САЛААЛААХ ААР КУДУК МАС** букв. ‘восьмиветвистое священное дерево Аар Кудук Мас’ и др.; 2) **АҢЫС БУЛАС СУҢУОХТААХ** букв. ‘с восьмисаженной косой’.

3. Порядок представления УСК в СЯО

УСК даются в словаре в следующем порядке.

В начале СС целесообразно представить ФРЗ. По мнению исследователей, «размещение ФЕ внутри словарных статей зависит от их грамматического строения и семантической структуры и согласуется с лексическими и грамматическими значениями заглавного слова» [32, с. 91]. На наш взгляд, первоочерёдность представления ФРЗ среди УСК необходима в силу их большей теоретической и практической разработанности в истории лексикографии. Толкование же значений Ф, ФК и КФХ в данном словаре производится впервые.

Из приведённых примеров согласно реестру ФРЗ якутского языка [33, с. 91] ФРЗ условно являются УСК **АҢЫС АТАХТААХ АДЬАРАЙ** букв. ‘восьминогий аджарай’ и **АҢЫС ХАЛ-ЛААН** букв. ‘восемь небес’.

Далее, после ФРЗ в структуре СС необходимо представить Ф, ФК и КФХ.

Все УСК необходимо разделять друг от друга специальными знаками. Со знаком (◆) (тёмный ромбик) предполагается дать ФРЗ, со знаком (◇) (светлый ромбик) – Ф, ФК, КФХ, со знаком (●) (тёмный кружок) – ЕЛ и со знаком (○) (светлый кружок) – ЭП.

В некоторых случаях в структуре УСК имеются факультативные компоненты. Они даются в угловых скобках. Например, **АҢЫС <ТАЛЛАН> ТАРААХ <СУОРБА> ХАЙА** букв. ‘восемь скал полосатых’, **АҢЫС <ХАЛЧАҒАЙ> ХАРА МАҒААС АТЫҢЫР ОҕУС** букв. ‘восемь чёрных порозов с лысыми мордами’ и **<ТОҕУС СУБАН ТУРУЙА КУРДУК УОЛАТТАР> АҢЫС ТЫҢЫ КЫТАЛЫК КУРДУК КЫРҒЫТТАР** букв. ‘девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов’.

В круглые скобки заключаются фонетические, морфологические и лексические варианты. Например, **АҢЫС КЫРЫЛААХ НЫРИЛЭ (НИРИЛЭ) ХААН (ХАРА ТААС) ОҕОХ** букв. ‘восьмигранный огромный, важно гудящий камелёк, именуемый Нирилэ хаан осох’, **АҢЫС САЛААЛААХ, СЭТТЭ БОЛЧУОХТААХ (БОТЧУОХТААХ) (АҢЫС СИРИНЭН БОЛЧУОХТААХ) АЙЫ КУО ДЬЭЛЛИК КЫМНЫЫ** букв. ‘красивая священная плетя с восемью концами, с семью утолщениями’, **АҢЫС СУОЛ АРАХСЫТА, ТОҕУС СУОЛ ТУТААҒА (ТУТУЛА), СЭТТЭ СУОЛ БИЛИИТЭ** букв. ‘разъезд восьми дорог, средоточие девяти путей, перекрёсток семи дорог’, **АҢЫС ҮӨСТЭЭХ ХААН (АРААТ) БАЙАҒАЛ** букв. ‘восьмипроточное славное Араат-море’ и **ТҮӨРТ УҢУКТААХ (КЫРЫЛААХ), АҢЫС (УҢУКТААХ) КЫРЫЛААХ ЧЭРКИЛ (ЧЭНКИР, НЬЭНКИР) ТААС ОСТУОЛБА** букв. ‘восьмиконечный четырёхгранный прозрачно-каменный столб’.

4. Заглавная вокабула

Тем не менее, даже если основной СВ в СЯО необходимо представить УСК, в качестве заглавной вокабулы (далее – ЗВ) целесообразно репрезентировать ЕЛ.

Объясняется это тем, что фактический материал якутского эпоса в рассматриваемом аспекте отличается большой степенью разнообразности структурного состава устойчивых выражений, разнообразности грамматических форм, входящих в состав УСК слов и некоторых других моментов, которые в целостности образуют комплексную систему ЯО. Данный факт вынуждает исследователя решать не частные моменты разработки строения СС, а подходить к регулируемой проблеме более масштабно, комплексно, т. е. поставить вопрос о порядке расположения материала в структуре словаря в целом. Поэтому выдвижение ЕЛ в качестве ЗВ осуществляет функцию лексикографического конструирования всего словаря.

ЗВ в данном случае будет лексема **АҢЫС** букв. ‘восемь’. Пишется прописными буквами полужирным шрифтом. Весь материал (УСК, ЕЛ и ЭП) даётся под ЗВ согласно разработанному порядку представления.

5. Принцип подачи материала

«Никто не сомневается, что словарь, построенный по алфавитному принципу, который иногда называют “организованным беспорядком” (Х. Касарес), не приспособлен для демонстрации системной упорядоченности элементов лексического уровня, пребывающих в отношениях контактов и оппозиций. “Азбучный порядок” необходим, по мнению Я. Грота, для справочного пособия только потому, что он способствует лёгкости отыскания каждого слова» [34, с. 31–32].

Однако своеобразие языкового материала олонхо требует именно алфавитного порядка подачи, т. к. он значительно регулирует, систематизирует леммную часть словаря, характер которой уже на начальных этапах работы отличается неоднородностью и полицентричностью. В алфавитном порядке необходимо расположить и ЗВ, и СВ СЯО, поскольку такой подход имеет и практическое значение (удобство пользования словарём адресатами), и теоретическое значение (способствует определённой систематизации, классификации единиц ЯО).

6. Идентификационная характеристика СВ в СЯО

В СС необходимо указывать идентификационную характеристику СВ, представленных УСК. Условные обозначения пишутся строчными буквами и выделяются курсивом. В СЯО такими пометами являются: *эпическая формула*, *формульная конструкция*, *конструкция формульного характера*, *фразеологизм* и *эпический период*.

Из приведённых примеров Ф являются, например, УСК **АҢЫС БУЛАС СУҢУОХТААХ** букв. ‘с восьмисажженной косой’ *эпич. ф.*, **<ТОҢУС СУБАН ТУРУЙА КУРДУК УОЛАТТАР> АҢЫС ТЫҢЫ КЫТАЛЫК КУРДУК КЫРҢЫТТАР** букв. ‘девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов’ *эпич. ф.*, ФК – **АҢЫС САЛААЛААХ, СЭТТЭ БОЛЧУОХТААХ (БОТЧУОХТААХ) (АҢЫС СИРИНЭН БОЛЧУОХТААХ) АЙЫЫ КУО ДЬЭЛЛИК КЫМҢЫЫ** букв. ‘красивая священная плетё с восемью концами, с семью утолщениями’ *форм. к.*, КФХ – **АҢЫС КЫРЫЛААХ НЫРИЛЭ (НИРИЛЭ) ХААН (ХАРА ТААС) ОҢОХ** букв. ‘восьмигранный огромный, важно гудящий камелёк, именуемый Нирилэ хаан осох’ *констр. форм. х.*

7. Стилистическое определение СВ в СЯО

В некоторых случаях может понадобиться добавление стилистических помет. К примеру, *символическое*, *культурное*, *образное*, *по требованию аллитерации* и т. д. Условные обозначения пишутся строчными буквами и выделяются курсивом.

Например: **АҢЫС АТАХТААХ АДЬАРАЙ** букв. ‘восьминогий аджарай’ *фразеол., образн.*, **АҢЫС САЛААЛААХ ААР КУДУК МАС** букв. ‘восьмиветвистое священное дерево Аар Кудук Мас’ *эпич. ф., симв.*, **<ТОҢУС СУБАН ТУРУЙА КУРДУК УОЛАТТАР> АҢЫС ТЫҢЫ КЫТАЛЫК КУРДУК КЫРҢЫТТАР** букв. ‘девять парней, подобные рослым журавлям, восемь девушек, похожие на самок стерхов’ *эпич. ф., по треб. алл.*

8. Особенности подачи иллюстративного материала

Вопросы иллюстрирования СВ в основном касаются «характера и длины текстового отрезка, в составе которого извлекается и хранится соответствующая языковая единица, количества текстовых отрезков, иллюстрирующих употребление одной и той же языковой единицы» [35, с. 35].

Длину иллюстративного примера в СЯО определяет цель его использования в любом другом словаре – прояснение значения СВ и демонстрация употребления ЕЛЮ в тексте олонхо. И здесь специфику работы в основном определяет тот факт, что «строка народно-поэтического произведения пульсирует, сжимаясь и разжимаясь», подчиняясь преимущественно текущим условиям и требованиям стилистики эпического повествования [31, с. 218].

Решить данную проблему отчасти можно путём использования в качестве иллюстративных примеров эпических фрагментов – «относительно законченных в смысловом и грамматическом отношении частей фольклорного текста» [36, с. 15].

Рассуждая о вопросе количества примеров, необходимо учитывать то обстоятельство, что «словари неизбежно громоздки. Их корпус всегда велик» [37, с. 20]. Поэтому оптимальным количеством в большинстве случаев может быть иллюстрирование тремя примерами.

Заключение

Таким образом, процедура решения поднятого в данной статье вопроса подтвердила мнение исследователей о том, что в словаре языка фольклора возможно применение нетрадиционных методов и подходов лексикографирования. «Специфика народно-поэтического слова такова, что сложившаяся практика, к сожалению, не удовлетворяет исследователей языка фольклора. Идут поиски особого лексикографического освещения фольклорной лексики» [13, с. 20].

Предложенный в работе принцип формирования СВ в той или иной форме встречается в практике лексикографии, однако трудов, выделяющих подобный принцип в качестве концептуальной линии работы, нет. Потому в теории лингвофольклористики высказанная в статье идея является инновационной.

В нашем случае такой подход определён самобытными особенностями ЯФ тюркских народов, которые в основном восходят к формульности – «основному и наиболее универсальному свойству языка устной эпической поэзии» [18, с. 209]. Формульность ЯО, в комплексе с упомянутыми в работе отличительными свойствами, определили своеобразие СВ в СЯО. Пронизывая концепцию составления словаря, данный принцип может раскрыть отдельные вопросы, возникающие при разработке других аспектов лексикографической теории и практики, например, специфики организации СС, параметров СС, порядка расположения СС, состава и взаимодействия композиционных частей словаря, а также помочь решению этих вопросов. Принцип может быть использован, прежде всего, в сфере лексикографирования ЯФ тюркских народов, также отчасти может быть полезен в русской фольклорной лексикографии.

Литература

1. Бобунова, М. А. Лексикографические заметки о «цветовой» лексике // Фольклорная лексикография. Вып. 10 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1998. – С. 15–21.
2. Бобунова, М. А. Функциональные омонимы в текстах былин и их лексикографическое описание // Текст как единица анализа и единица общения. – Курск : Изд-во КГПУ, 1999. – С. 56–58.
3. Бобунова, М. А. Об исследовательском потенциале лексикографических комплексов фольклорных текстов // Вопросы лексикографии. – 2023. – № 28. – С. 44–65.
4. Бобунова, М. А., Хроленко, А. Т. Пробная статья «жёлтый» // Фольклорная лексикография. Вып. 4 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1995. – С. 3–5.
5. Бобунова, М. А., Хроленко, А. Т. Пробная статья «синий» // Фольклорная лексикография. Вып. 4 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1995. – С. 5–7.
6. Бобунова, М. А., Хроленко, А. Т. Пробные статьи // Фольклорная лексикография. Вып. 4 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1995. – С. 7–13.
7. Климас, И. С. Сопоставление словников как эмпирический приём изучения фольклорной лексики // Фольклорная лексикография. Вып. 16 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1998. – С. 3–6.
8. Климас, И. С. Свообразие лексикологических категорий в языке фольклора. – Курск : Изд-во КГПУ, 2004. – 147 с.
9. Праведников, С. П. Словник и частотный словарь былин карельского поморья // Фольклорная лексикография. Вып. 5 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1996. – С. 39–44.
10. Праведников, С. П. Имена числительные в фольклорном тексте: лексикологический и лексикографический аспекты. – Курск : Изд-во КГПУ, 1996. – 120 с.
11. Хроленко, А. Т. Структура статьи в словаре языка фольклора // Фольклорная лексикография. Вып. 1 : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1994. – С. 4–7.

12. Никитина, С. Е. Словарь языка фольклора: принципы построения и структура // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. – Москва : Наука, 1988. – С. 288–300.
13. Бобунова, М. А. Проблема толкования слова в словаре языка фольклора // Исследования по лингвофольклористике. Вып. 1. – Курск : Изд-во КГУ, 1994. – С. 20–23.
14. Кимягарова, Р. С. О «Словаре языка басен Крылова» // Языковая система и её развитие во времени и пространстве. – Москва : Изд-во МГУ, 2001. – С. 86–100.
15. Михеев, М. Ю. К составлению тезауруса языка писателя по его текстам: о категории времени в мире Андрея Платонова // НТИ. Сер. 2 : Информационные процессы и системы. – 2000. – № 9. – С. 25–32.
16. Халитова, Н. Р. Фрагмент словаря языка «Колымских рассказов» В. Т. Шаламова // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2009. – № 2 (24). – С. 550–555.
17. Черникова, О. А. Структурные типы заголовочных единиц в словаре языка художественных произведений Е. И. Носова // Курское слово. Вып. 3. – Курск : Изд-во КГУ, 2006. – С. 71–75.
18. Слепцов, П. А. Якутский литературный язык: формирование и становление общенациональных норм. – Новосибирск : Наука, 1990. – 273 с.
19. Васильев, Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск : Кн. изд-во, 1965. – 125 с.
20. Жирмунский, В. М. О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Тюркологический сборник. – Москва : Наука, 1970. – С. 29–42.
21. Тодаева, Б. Х. Опыт лингвистического исследования эпоса «Джангар». – Элиста : Калм. кн. изд-во, 1976. – 529 с.
22. Бухарова, Г. Х. О проекте словаря языка башкирского народного эпоса // Народное слово в науке о языке. – Уфа : РИО БашГУ, 2006. – С. 66–68.
23. Хроленко, А. Т. Поэтическая фразеология русской народной лирической песни. – Воронеж : Изд-во ВГУ, 1981. – 162 с.
24. Сабынин, А. Н. Об устойчивых словесных комплексах поэтического языка былин // Текст как единица анализа и единица обучения : сборник научных трудов. – Курск : Изд-во КГПУ, 1999. – С. 5–7.
25. Роббек, Л. В. Единицы лексикографического описания в словаре языка олонхо // Вестник Северо-Восточного Федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». – 2021. – № 2 (22). – С. 69–78. DOI : 10.25587/a8299-5392-7163-q.
26. Виноградов, В. В. Русский язык (Грамматическое учение о слове). – Москва ; Ленинград : Гос. учебно-пед. изд-во, 1947. – 773 с.
27. Осовецкий, И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. – Москва : Наука, 1979. – С. 199–252.
28. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина ; редактор текста, перевод и комментарии Г. У. Эргиса. – Якутск : Кн. Изд-во, 1947. – 409 с.
29. Лопутько, О. П. Устойчивая формула в структуре лексикографического описания древнерусского слова // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2009. – № 2 (24). – С. 219–222.
30. Карпова, О. М. Словари языка писателей. – Москва : Изд-во МПИ, 1989. – 108 с.
31. Хроленко, А. Т. Границы слова в фольклорном тексте // Проблемы структурной лингвистики. – Москва : Наука, 1986. – С. 215–226.
32. Рубинчик, Ю. А. Структурные типы фразеологизмов и их размещение в словарной статье // Национальная специфика языка и её отражение в нормативном словаре : сборник научных трудов. – Москва : Наука, 1988. – С. 91–95.
33. Нелунов, А. Г. Якутско-русский фразеологический словарь. Т. 1. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 1998. – 287 с.
34. Гельгардт, Р. Р. Теоретические принципы разработки исторического словаря русского языка (по поводу «Проекта словаря русского языка XVIII века») // Вопросы языкознания. – 1978. – № 6. – С. 25–35.
35. Морковкин, В. В. Об объёме и содержании понятия «теоретическая лексикография» // Вопросы языкознания. – 1987. – № 6. – С. 33–41.
36. Хроленко, А. Т. Блоки в народно-песенном тексте // Специфика семантической структуры и внутритекстовых связей фольклорного слова. – Курск : Изд-во КГПУ, 1984. – С. 14–21.
37. Девкин, В. Д. Лексикография: проклятый жанр // Лексика и лексикография : сборник научных трудов. Вып. 11. – Москва : Ин-т яз-я РАН, 2000. – С. 20–26.

References

1. Bobunova, M. A. Lexicographic notes on “color” vocabulary. In: Folklore lexicography. Vol. 10: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1998, pp. 15–21. (In Russ.)
2. Bobunova, M. A. Functional homonyms in the texts of epics and their lexicographic description. In: Text as a unit of analysis and a unit of communication. Kursk, KSPU Publ. House, 1999, pp. 56–58. (In Russ.)
3. Bobunova, M. A. On the research potential of lexicographic complexes of folklore texts. *Russian journal of lexicography*. 2023, no. 28, pp. 44–65. (In Russ.)
4. Bobunova, M. A., Khrolenko, A. T. Trial article “yellow”. In: Folklore lexicography. Vol. 4: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1995, pp. 3–5. (In Russ.)
5. Bobunova, M. A., Khrolenko, A. T. Trial article “blue”. In: Folklore lexicography. Vol. 4: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1995, pp. 5–7. (In Russ.)
6. Bobunova, M. A., Khrolenko, A. T. Trial articles. In: Folklore lexicography. Vol. 4: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1995, pp. 7–13. (In Russ.)
7. Klimas, I. S. Comparison of dictionaries as an empirical method for studying folklore vocabulary. In: Folklore lexicography. Vol. 16: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1998, pp. 3–6. (In Russ.)
8. Klimas, I. S. The originality of lexicological categories in the language of folklore. Kursk, KSPU Publ. House, 2004, 147 p. (In Russ.)
9. Pravednikov, S. P. Dictionary and frequency dictionary of epics of the Karelian seaside. In: Folklore lexicography. Vol. 5: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1996, pp. 39–44. (In Russ.)
10. Pravednikov, S. P. Numerals in folklore texts: lexicological and lexicographical aspects. Kursk, KSPU Publ. House, 1996, 120 p. (In Russ.)
11. Khrolenko, A. T. Structure of an article in the dictionary of the language of folklore. In: Folklore lexicography. Vol. 1: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1994, pp. 4–7. (In Russ.)
12. Nikitina, S. E. Dictionary of the language of folklore: principles of construction and structure. In: History, culture, ethnography and folklore of the Slavic peoples. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 288–300. (In Russ.)
13. Bobunova, M. A. The problem of word interpretation in the folklore language dictionary. In: Research on linguofolkloristics. Vol. 1. Kursk, KSU Publ. House, 1994, pp. 20–23. (In Russ.)
14. Kimyagarova, R. S. About the “Dictionary of the language of Krulov’s fables”. In: Language system and its development in time and space. Moscow, MSU Publ. House, 2001, pp. 86–100. (In Russ.)
15. Mikheev, M. Yu. To compiling a thesaurus of the writer’s language based on his texts: on the category of the in the world of Andrei Platonov. *Nauchno-tekhnicheskaya informatsiya. Seriya 2: Informatsionnye protsessy i sistemy*. 2000, no. 9, pp. 25–32. (In Russ.)
16. Khalitova, N. R. Fragment of the language dictionary “Kolyma stories” by V. T. Shalamov. *Journal of historical, philological and cultural studies*. 2009, no. 2 (24), pp. 550–555. (In Russ.)
17. Chernikova, O. A. Structural types of heading units in the dictionary of the language of works of art by E. I. Nosov. In: Kursk Word. Vol. 3. Kursk, KSU Publ. House, 2006, pp. 71–75. (In Russ.)
18. Sleptsov, P. A. Yakut literary language: Formation and establishment of national norms. Novosibirsk, Nauka Publ., 1990, 273 p. (In Russ.)
19. Vasiliev, G. M. Yakut versification. Yakutsk, Book Publ. House, 1965, 125 p. (In Russ.)
20. Zhirmunsky, V. M. About some problems of the theory of Turkic folk verse. In: Turkic collection. Moscow, Nauka Publ., 1970, pp. 29–42. (In Russ.)
21. Todaeva, B. Kh. Experience of linguistic research of the epic “Jangar”. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1976, 529 p. (In Russ.)
22. Bukharova, G. Kh. About the project of a dictionary of the language of the Bashkir folk epic. In: Folk word in the science of language. Ufa, PBD BashSU, 2006, pp. 66–68. (In Russ.)
23. Khrolenko, A. T. Poetic phraseology of Russian folk lyrical song. Voronezh, VSU Publ. House, 1981, 162 p. (In Russ.)
24. Sabynin, A. N. On stable verbal complexes of the poetic language of epics. In: Text as units of analysis and unit of teaching: collection of scientific articles. Kursk, KSPU Publ. House, 1999, pp. 5–7. (In Russ.)
25. Robbek, L. V. Units of lexicographic description in the dictionary of the Olonkho language. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2021, no. 2 (22), pp. 69–78. DOI: 10.25587/a8299-5392-7163-q (In Russ.)

26. Vinogradov, V. V. Russian language (Grammatical doctrine of the word). Moscow, Leningrad, State educational pedagogical Publ. House, 1947, 773 p. (In Russ.)
27. Ossovetsky, I. A. Some observations on the language of the poetic folklore. In: Essays on the stylistics of artistic speech. Moscow, Nauka Publ., 1979, pp. 199–252. (In Russ.)
28. Nurgun Bootur the Swift. Text by K. G. Orosin; text editing, translation and comment by G. U. Ergis. Yakutsk, Book Publ. House, 1947, 409 p. (In Yakut and Russ.)
29. Loputko, O. P. A stable formula in the structure of the lexicographic description of the Old Russian word. *Problems of history, philology, culture*. 2009, no. 2 (24), pp. 219–222. (In Russ.)
30. Karpova, O. M. Dictionaries of the language of writers. Moscow, MPI Publ. House, 1989, 108 p. (In Russ.)
31. Khrolenko, A. T. Word boundaries in folklore text. In: Problems of structural linguistics. Moscow, Nauka Publ., 1986, pp. 215–226. (In Russ.)
32. Rubinchik, Yu. A. Structural types of phraseological units and their placement in a dictionary entry. In: National specificity of the language and its reflection in the normative dictionary: collection of scientific articles. Moscow, Nauka Publ., 1988, pp. 91–95. (In Russ.)
33. Nelunov, A. G. Yakut-Russian phraseological dictionary. Vol. 1. Novosibirsk, SB RAS Publ. House, 1998, 287 p. (In Russ.)
34. Gelgardt, R. R. Theoretical principles for the development of a historical dictionary of the Russian language (regarding the “Project of a dictionary of the Russian language of the 18th century”). *Voprosy Jazykoznanija*. 1978, no. 6, pp. 25–25. (In Russ.)
35. Morkovkin, V. V. On the scope and content of the concept “theoretical lexicography”. *Voprosy Jazykoznanija*. 1987, no. 6, pp. 33–41. (In Russ.)
36. Khrolenko, A. T. Blocks in the folk song text. In: Specificity of the semantic structure and intra-text links of the folklore word. Kursk, KSPU Publ. House, 1984, pp. 14–21. (In Russ.)
37. Devkin, V. D. Lexicography: a damned genre. In: Lexicon and lexicography: collection of scientific articles. Vol. 11. Moscow, Institute of Languages of the Russian Academy of Sciences, 2000, pp. 20–26. (In Russ.)

*С. В. Абысова*

Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова

ПРИЕМ ПОВТОРА В АЛТАЙСКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ

Аннотация. Алтайские героические сказания являются уникальными памятниками эпического наследия народа. Они выступают как культурный код, сохранивший своеобразие национальной картины мира, традиций народа, а также особенностей его поэтического языка. Вместе с тем алтайский эпос имеет много общего и отличительного в сравнении с эпосом других тюркоязычных народов. Изучение своеобразия эпического стиля представляет особый интерес для фольклористики. Актуальность данного исследования определяется недостаточной изученностью стилизованных особенностей героических сказаний алтайцев. Научная новизна работы состоит в том, что в ней впервые рассматриваются повторы и его виды как стилизованные явления народной поэтики. Цель данного исследования состоит в изучении повторов как стилизованного явления в алтайском эпосе. Источниками для исследования послужили героические сказания, опубликованные в серии «Алтайские богатыри». Важным критерием отбора источников для исследования стало наблюдение данного явления в аутентичных текстах, где в большей степени сохранены особенности живой речи сказителя. Исследование основано на анализе алтайских героических сказаний, записанных от разных сказителей, а также других фольклорных источников. В работе были использованы описательный и сравнительно-сопоставительный методы, позволившие охарактеризовать рассматриваемое явление.

В результате исследования выявлены и описаны виды повторов, встречающиеся в алтайском эпосе; определены их основные функции. Установлено, что повтор в фольклорном тексте является важным и многоаспектным явлением. В героических сказаниях он проявляется на разных уровнях. Различаются повторы отдельных слов и словосочетаний, фраз и целых эпизодов. По частоте употребления выявлены повторы двукратные, трехкратные и более. Повторы встречаются в пределах строки, в начале, конце или на стыке стихотворных строк, образуя такие стилистические фигуры как анафора, эпифора и эпанафора. Каждый вид повтора выполняет определенную функцию в тексте. Исследование показало, что функционирование повторов в героических сказаниях различается по активности их употребления сказителями.

Ключевые слова: эпос; эпическая традиция; героическое сказание; повтор; подхват; стилизованное явление; функция; слово; фраза; эпизод; рифма

Для цитирования: Абысова С. В. Прием повтора в алтайских героических сказаниях. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 57–69. DOI: 10.25587/2782-4861-57-69

S. V. Abysova

S. S. Surazakov Scientific Research Institute of the Altaistics

The technique of repetition in Altai heroic tales

Abstract. Altai heroic tales are unique monuments of the people's epic heritage. They act as a cultural code that preserved the originality of the ethnic worldview, traditions of the people, as well as the peculiarities of their poetic language. At the same time, the Altai epic has much in common and peculiar in comparison with the epics

© Абысова С. В., 2024

© Abysova S. V., 2024

АБЫСОВА Сурлай Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, Горно-Алтайск, Россия. ORCID: 0009-0009-1132-205X. E-mail: surlai@mail.ru

ABYSOVA Surlai Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics, Gorno-Altai, Russia. ORCID: 0009-0009-1132-205X. E-mail: surlai@mail.ru

of other Turkic-speaking peoples. The study of the epic style originality is special interest for folkloristics. The relevance of this study is determined by the insufficient study of style features of the Altai people's heroic tales. The scholarly novelty of the work consists in the fact that it is the first to study the types of repetition as one of the stylistic phenomena of the Altai epic. The purpose of this research is to study repetition as a stylistic phenomenon of folk poetics. The sources for the study were the heroic tales published in the series "Altai Bogatyrs". An important criterion for selecting sources for the study was the observation of this phenomenon in authentic texts, where the features of the narrator's living language are preserved to a greater extent. The study is based on the analysis of Altai heroic tales from different narrators and other folklore sources. The descriptive method, methods of comparison and generalization were also used in the work.

As a result of the study, the types of repetitions found in the Altai epic were identified and described; their main functions were defined. It is established that repetition in folklore text is an important and multidimensional phenomenon. In heroic tales it is manifested at different levels. Repetitions of individual words and word combinations, phrases and whole episodes are distinguished. According to the frequency of use, there are twofold, threefold and more repetitions. Repetitions occur within a line, at the beginning, end or at the junction of poetic lines, forming such stylistic figures as anaphora, epiphora and epanaphora. Each type of repetition fulfills a certain function in the text. The study has shown that the functioning of repetitions in heroic tales differs in the activity of their use by narrators.

Keywords: epic; epic tradition; heroic tale; repetition; anadiplosis; style phenomenon; function; word; phrase; episode; rhyme

For citation: Abysova S. V. The technique of repetition in Altai heroic tales. *Epic studies*. 2024, no. 1. Pp. 57–69. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-57-69

Введение

Повтор как стилевое явление народной поэтики, используемое в алтайских героических сказаниях, вызывает особый научный интерес. Исследователи неоднократно обращались к приему повтора в связи с изучением вариантов героических сказаний, эпического стихосложения и явлений стилевого варьирования. Вместе с тем, повтор до сих пор остается малоизученным явлением устной традиции. Целью данной работы стало изучение повтора как стилевого явления в алтайском эпосе. В связи с поставленной целью решались следующие задачи: осуществить выборку повторов в текстах эпических сказаний; выявить и охарактеризовать виды повторов; обобщить полученные результаты.

В исследовании применен комплексный подход, позволяющий рассматривать явление повтора «как часть целостной стилистической системы, как элемент функциональный, целенаправленный, осмысленный малым и большим контекстом» [1, с. 71]. Методом сплошной выборки были отобраны случаи различных повторов в тексте эпических сказаний. В работе использован сравнительно-сопоставительный метод, позволивший выполнить обработку и систематизацию полученных материалов, выявить общие и специфические особенности рассматриваемого явления. Основным методом исследования является описательный метод, который позволяет охарактеризовать виды повторов в эпическом тексте.

Источниковой базой исследования стали эпические сказания, опубликованные в многотомной серии «Алтайские богатыри» («Алтай баатырлар»). Отметим, что большая часть произведений, включенных в I–XI тома серии, были подвергнуты литературной обработке. Сказания в записи В. В. Радлова во втором томе указанной серии («Тектебей-Мерген» и «Кан-Бюдей» («Кан-Бүдей»)) были опубликованы с существенной доработкой. Литературную обработку прошли также тексты сказаний «Катан-Кёкшин и Катан-Мерген» («Катан-Кёкшин ле Катан-Мерген») Н. Ялатова, «Шулмус-Шуны» И. К. Какпакова, «Алып-Манаш» Н. Улагашева. Сказание «Кан-Капчыкай» в самозаписи А. Чунжекова было опубликовано с сокращением. Опубликованные в последующих томах «Алтайских богатырей» сказания не были подвергнуты литературной обработке и опубликованы в том виде, в котором были зафиксированы собирателями фольклора. Тексты, изданные по этому принципу, имеют особую ценность в том плане, что

в них живая речь сказителя сохранена в наибольшей степени. К ним относятся героические сказания «Кан-Капчыкай» А. Калкина, «Кан-Джелбекей» («Кан-Желбекей») Е. Таштамышевой, «Кара-Бёкё» («Кара-Бёкё») К. Кокпоевой, «Кан-Джекпей» («Кан-Жекпей») Ч. Бутуева. Примеры, приведенные из названных произведений, были переведены на русский язык с сохранением последовательности слов в стихотворных строках, что позволяет продемонстрировать позицию повторов в эпических текстах.

История изучения

Одним из первых на повторы в тюркской эпической поэзии обратил внимание В. В. Радлов, который выявил формульные изображения, определив их как «готовые частички картины», соединяющиеся и повторяющиеся в эпосе «по ходу обстоятельств» [2, с. 16]. Формульные повторения различных описаний (характеристика местожительства героя, его дворца, сборов героя в путь, его оружия и доспехов, коня и т. п.) как общие «трафаретные места» отмечал Н. Н. Поппе в халха-монгольском эпосе [3, с. 108]. Повторы, функционирующие на уровне эпизодов и поэтических формул в эпической традиции алтайцев, рассматривались в работе И. В. Пухова [4, с. 44]. С. Ю. Неклюдов определял их как «конструктивные блоки», из которых складывается основное действие эпоса, и они всегда повторяются с небольшими пропусками [5, с. 50]. Характерность таких повторов для эпоса тюрко-монгольских народов подчеркивал Е. М. Мелетинский, наблюдая их в сказаниях шорцев, алтайцев, тувинцев и других саяно-алтайских тюрков [6, с. 295]. Особую роль повторов «общих мест» В. М. Жирмунский увидел в сохранении преемственности сказительского искусства [7, с. 262–263]. На эту функцию повторов указывали также А. Лорд и Б. Н. Путилов в исследованиях по эпосу [8; 9]. Повторам свойственен шаблонный характер. Абсолютно полные повторы К. Райхл назвал «клишированными стихами» и «клишированными двустихиями» (или «трехстихиями») [10, с. 196–197].

Особенности функционирования повторов рассматривались в исследованиях по алтайскому фольклору. Повтор целых эпизодов в алтайском эпосе отмечал С. С. Суразаков, изучая сюжеты и варианты алтайского эпоса «Алтай-Буучай». Он утверждал, что многие повторения и сходства (особенно в поэтических оборотах речи, в «общих местах» и т. д.) могут быть характерны для всего алтайского эпоса и для эпоса вообще [11, с. 15]. Повтор как прием, создающий особый ритмический рисунок эпического текста, анализировался в исследовании С. М. Каташева по изучению рифмы в героическом эпосе [12, с. 55]. Использование повторных портретных описаний героев и диалогов отмечалось также в работе И. Б. Шинжина как неотделимая часть композиции всего сюжета эпоса [13, с. 46]. Особенности использования повтора-подхвата в эпосе тюркоязычных народов были рассмотрены в работе А. В. Кудиярова, где подхват представлен *характерной стилиевой приметой* именно устного повествования, устного сочинительства и прежде всего *сказительства*, как метода сложения и исполнения эпического произведения устным путем, его последующего изустного восприятия и воспроизведения распространителями и продолжателями эпической традиции [14, с. 40]. Эти положения были поддержаны в исследовании А. А. Конунова при изучении стилиевого варьирования в героических сказаниях Н. У. Улагашева [15].

Исследования показывают, что повтор является распространенным и многоаспектным явлением. В широком понимании он представляет собой приём в художественной речи, заключающийся в повторении одинаковых звуков, слов или их сочетаний, синтаксических конструкций, образов и ситуаций. В поэтическом тексте повтор выступает в качестве приема композиционного членения, связывания словесного материала и выполняет архитектурную функцию и функцию сцепления, а также признается важным структурообразующим и связующим фактором в фольклорных текстах [16, с. 97]. Согласно З. П. Куликовой, повторы проявляются на всех языковых уровнях: фонетическом, словообразовательном, лексическом, семантическом, синтаксическом, лексико-синтаксическом [17, с. 7–12]. Исследователи изучают повторы в связи с позицией, занимаемой ими в тексте. Рассматривая позиционно-лексический повтор как

стилистическое явление, А. П. Сковородников называет его основные функции: повторы единиц текста актуализируют значимость этих единиц, выделяют главную идею, существенные детали, подчёркивают рему высказывания, служат для интенсификации действия, для синтаксического распространения высказывания и т. д. [18, с. 71–76]. С точки зрения К. Райхл, повторы влияют на восприятие повествования слушателями. Они «помогают донести до слушателя содержание отрывка, создать нужное настроение или просто доставить слушателям удовольствие, продлевая пение. Слушателю, в отличие от читателя, повторение не кажется утомительным, напротив, некоторая избыточность помогает ему следить за развитием сюжета» [10, с. 243].

Виды повторов в алтайском эпосе

Повтор в героических сказаниях алтайцев прослеживается на разных уровнях эпического текста – в композиции, поэтике, образной системе. По числу воспроизводимых единиц различаются повторы отдельных слов и словосочетаний, фраз и целых эпизодов.

Словесные (лексические) повторы нередко используются в пределах одной эпической строки, придавая особую мелодичность стиху. Распространёнными являются дву- либо трехкратные повторы слов *озо* ‘давно’, *эрте* ‘раньше’ в инициальной части многих эпических произведений. Например, А. Г. Калкин начинает сказание «Кан-Капчыкай» со следующих строк: *Озо, озо, озо тушта, / Отурган калык жок тужында, / Эрте, эрте, эрте тушта, / Эмди бистер жок тужында...* [19, с. 10] ‘**Давно, давно, в давнюю** пору / Когда сидящего [здесь] народа не было, / **Раньше, раньше, в раннюю** пору, / Когда нынешних нас не было...’¹.

Схожая поэтическая формула использована в начале сказания Ш. Ялатова «Катан-Кёкшин и Катан-Мерген» [20, с. 204]. Повтор, придающий определенный ритм данной формуле, отличается особой устойчивостью в устной поэзии алтайцев. Она популярна не только в героических сказаниях, но также часто встречается в зачинах алтайских народных сказок и произведениях несказочной прозы. Приведем пример использования данной формулы в алтайской сказке «Кукушка» («Күүк»): *Озо-озо, озо чакта, отурган улус жок тушта, эрте-эрте, эрте чакта эмдиги улус жок тушта, жажыл жарап Алтайда ан-куштардын кааны болгон Кан-Кереде казыр куш бастыра куштардын жуунын жууган эмтир* [21, с. 202–203] ‘**Давно-давно, в давнем** веке, когда сидящих здесь людей не было, **раньше-раньше, в раннем** веке, когда теперешних людей не было, на зелёном красивом Алтае слышавший царём всех птиц грозный Кан-Кереде, оказывается, созвал всех птиц на собрание’. Устойчивость трехкратного повтора в данной формуле прослеживается также в легенде о Всемирном потопе («Потоп» («Чайык»): *Озо-озо, озо чакта јер түс болгон дежер* [22, с. 44] ‘**Давно-давно, в давнем** веке земля ровной была, говорят’.

В эпических сказаниях повторы слов встречаются также в середине и конце стихотворных строк. На основе таких видов повторов образуется синтаксический параллелизм в эпическом тексте. Повтор слов с синонимичной семантикой *јер*, *алтай*, под которыми понимается часть территории, используется в сказании «Кан-Джелбекей»: *Караты-Кааннын јерине бар кирерде, / Јеринен јер сурап, / Алтайынан алтай сурап, / Ак тайганын бажына / Чыгын көрөр болзо, / Ийт башту ньаман оол / Карды ырып келип јатты* [23, с. 182] ‘Когда на земли / Караты-Каана вступил, / От **земель** его **земли** попросив, / От **алтая** его **алтай** попросив, / На вершину белой горы / Поднявшись, посмотрел, / С собачьей головой плохой сын / По снегу [сюда] тропил’. Повторение в синтаксических параллелизмах слов, синонимичных по своему значению, выполняют важную роль в передаче семантической нагрузки. В этом плане исполнение эпоса с подробными эпическими описаниями, замедленным развертыванием действия, сохранением всех поэтических деталей и повторов улаганскими сказителями было замечено С. С. Суразаковым при сравнительном анализе вариантов сказания «Алтай-Буучай» [11, с. 9]. Частота словесных повторений, по мнению В. М. Жирмунского, указывает на архаичность поэтического стиля: «Вообще повторения и синтаксический параллелизм соседних стихов играют важнейшую

¹ Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены автором статьи

организирующую роль в метрической композиции, в особенности в архаических формах стихотворного повествования...» [7, с. 235]. Из всего вышесказанного следует, что множество повторяющихся единиц в эпических текстах алтайцев указывает на сохранность его архаической формы и традиций исполнения.

Особую роль словесные повторы играют в структуре эпического стиха. Повтор слова в начале эпических строк образуют анафору – начальную рифму, выполняющую «ритмическую функцию». Как отмечает С. М. Каташев, в начале строк могут выступать различные части речи, но излюбленными повторами сказителей, по его мнению, являются местоимения и числительные [12, с. 55].

В алтайской эпике наиболее распространены повторы в начале двух стихотворных строк: *Алама-шикир аш јазаган, / Эт-жилик кайнаткан, / Алтын столго чого салган, / **Эли-жонын** кўндўлеп отурат. / **Эли-жонын** башкараачы / Торжын-Бөкө баатыр болтыр...* [19, с. 7] ‘Вкусную-сладкую еду приготовив, / Мясо и костный мозг сварив, / На золотой стол горкой выложив, / **Народ и племена** свои угощает. / **Народ и племена** возглавивший / Тордьын-Бёкё баатыр оказывается...’. Однако, отмечается и большее количество повторов: *Куу баишту ийттердин / **Эки** бажын оодо адат. / Эмди көрүп турар болзо, / **Эки** ийттинг бажынан / **Эки** камдунын балазы чыгат. / **Эки** тайгыл келеле, / **Эки** камдуны тудуп алып, / Катан-Мергенге јетирип келет* [20, с. 610] ‘[Двум] псам с голыми черепами / **Два** черепа выстрелом разбивает. / Теперь смотрит: / Из **двух** черепов [тех] псов / **Два** детеныша выдры выходят. / **Два** тайгыла, прибежав, / **Двух** выдр поймав, / Катан-Мергену доставляют’.

Согласно мнению В. М. Жирмунского, «конечная рифма, первоначально свободная в своем расположении, развивается из повторения и синтаксического параллелизма» [7, с. 235]. Таким образом, повторы слов способствуют также образованию конечной рифмы – эпифоры: *Ак малыгар керек јок, / Албаты-јоныгар керек јок, / Тогуз кезеригер керек јок, / Тогуз баатырыгар керек јок, / Ар-јөөжөгөр керек јок* [24, с. 36] ‘Белый скот ваш **не нужен**, / Народ ваш **не нужен**, / Девять кезеров ваших **не нужны**, / Девять баатыров ваших **не нужны**, / Несметное богатство ваше **не нужно**’. Следует отметить, что в алтайском эпосе «цепочки стихов», которые объединяются повторяющимися в конце стиха словами, являются частым явлением.

Повтор в эпическом тексте выступает как средство эмоционально-экспрессивного выражения. Они выполняют важную роль в изображении психологического состояния эпического героя. Кайчы использует повторы неоднократно, чтобы передать глубину переживаемых ситуаций. Так, рассматривая стилистику эпоса, В. М. Жирмунский отмечал, что «типический характер в эпосе имеют повторяющиеся стилистические формулы – гнева героя, душевного волнения и радости и т. п.» [7, с. 237]. В алтайском сказании «Алып-Манах» много раз повторяющееся слово *ачу* ‘горько’, усиливает чувство горести эпического героя и передает его психологическое состояние: *Ай канатту карчагазы / **Ачу, ачу** акиып этти. / Арсыл тайгыл ийттери / **Ачу, ачу** улуп ўрдилер. / Кўмўш кўрен ат / **Ачу, ачу** киштеди, / Кўлер-бий каан бойы / **Ачу-корон** кыйгырды* [25, с. 56] ‘С луновидными крыльями ястребы его / **Горько, горько** заклёкотали. / Клыкастые сторожевые собаки его / **Горько, горько** завывая, залаяли. / Серебристо бурый конь / **Горько, горько** заржал. / Кюлер-бий хан сам / **Горько-злобно** закричал’. Использование повторов в красочных и эмоционально насыщенных изображениях людей и событий являлось свойственным алтайскому эпосу.

Повторение усиливает семантику употребляемых эпитетов, подчеркивает конкретную деталь, которая играет особую роль в изображении эпических картин. В сказании «Кара-Бёкё» сказительницы К. Кокпоевой повтор используется для подчеркивания качественных признаков предметов: *Тоонул, тоонул тыттар турды, / **Тонкур, тонкур** тёнгөштөр отуры* [26, с. 258] ‘**Высокие, высокие** лиственницы стоят, / **Гладкие, гладкие** пни сидят’. Сочетание двух стилистических приемов – повтора и антитезы – в данном примере создает резкий контраст, тем самым привлекая внимание к изображаемой картине. В тексте этого же сказания повторяются со-

четания слов, указывающие на состояние, в котором пребывает герой. При этом повторяющаяся конструкция передает противоположность видимого состояния. Так, кажущееся бодрствование (*мен ойгу, мен ойгу* ‘я бодрствую, я бодрствую’ или *уйуктабагам, уйуктабагам* ‘не сплю, не сплю’) противопоставляется пребыванию в глубоком сне. Прием повтора здесь применяется в прямой речи, когда старушка дает подсказку *баатыру*. Сказительница посредством повтора акцентирует то, на что *баатыр* должен обратить внимание при выполнении сложного задания: *Мындый сүме айтты: / «Түннинг тал ортозында / Мен уйуктап калдым, / Уйуктап калдым деер, / Ол тужунда ойгу болор, / Таннын алдында / Мен ойгу, мен ойгу деер, / Ол тужунда уй-куда болор, / Онойып јадатан неме болор. / Уйуктабагам, уйуктабагам деп јадарда, / Сайзан жараар, / Алтай туудын ээзи болор ол...»* [26, с. 250] ‘Такую хитрость подсказал: / «В середине ночи / Я заснул, / Заснул скажет, / В то время бодрым будет, / Перед рассветом / Я бодрствую, я бодрствую скажет, / В то время спящим будет, / Так существо / Когда не сплю, не сплю говорит, / Если вонзишь, / Алтайских гор дух-хозяин будет он...’’. Следовательно, повтор применяется и для акцентирования важных сюжетных коллизий при изображении героических поступков *баатыра*.

В эпических текстах применяются повторы отдельных словосочетаний и фраз. Повторы словосочетаний схожи со словесными повторами и также образуют начальную рифму: *Ўч койон мантап чыгарда, / Ўч койонды жаңыс окло катай аткан...* [19, с. 11] ‘Три зайца, когда выбежали, / Трёх зайцев одной стрелой вместе подстрелил...’.

По количеству повторяемых слов отдельно выделяются повторы на уровне фраз. Они используются для изображения продолжительности и неоднократности повторяющихся действий в сказании А. Г. Калкина «Маадай-Кара»: *Онон ары барып јатса, / Јол ортодо эмеен-өббөн эки кижги / Эски койдын ол терезин / Төжөнөлө, јамынып алган, уйуктап јадат. / Бир[ү]зи айдат: «Сен јамын» – деп, / Бир[ү]зи айдат: «Сен јамын» – деп, / Бой-бойлорын кымып турат <...> Онон ары барып јатса, / Јол ортодо эмеен-өббөн эки күлүк / Бир койдын терезин блаажып, / Бирүзи болзо бойына тартып, / Бирүзи болзо бойына тартып, / Согужып турар јанду болтыр* [27, с. 196–197] ‘Когда дальше направился, / Посреди пути жена с мужем – два человека / Старую баранью шкуру / Постелив, [ею же] укрывшись, спят. / Один говорит: «Ты укрывайся» – сказав, / Один говорит: «Ты укрывайся» – сказав, / [Так] друг друга подтыкают [шкурой] <...> Когда дальше направился, / Посреди пути жена с мужем – два кюлюка / Одну баранью шкуру выхватывая, / Один к себе притягивая, / Один к себе притягивая, / Дратся должны оказывается’.

Каждый сказитель мог использовать только ему свойственные фразы, обороты речи, поэтические средства. Индивидуальность сказительского искусства выражается, в частности, посредством узнаваемых фраз, которые нередко повторяются сказителем в его репертуаре. На эту особенность в творчестве сказителей обратила внимание З. С. Казагачева, исследуя особенности эпического языка сказителей: «При всем обилии сходных на уровне художественной синонимии спрессованных веками изобразительно-выразительных средств, тексты каждого сказителя отличаются стилистикой, богатством и разнообразием форм живой народной речи» [28, с. 90].

Повтор в эпических сказаниях используется в более широких масштабах – на уровне композиции и сюжета. Целые эпизоды и устойчивые формулы наблюдаются при изображении многих картин, описании эпического героя и его деяний. Подобные повторы на сюжетно-композиционном уровне могут использоваться в неизменном виде, а также с небольшими варьированиями. При этом отклонения от клише или трафаретности допускаются с определенной целью. Согласно В. М. Жирмунскому, молодой ученик «должен усвоить себе, что определенные места в эпосе постоянно повторяются, что они могут встречаться и в других эпосах; вместе с тем ученик не может не заметить, что хороший, опытный певец умеет в эти часто повторяющиеся места вносить известные оттенки, разнообразить их и всячески оживлять» [7, с. 262–263].

Рассуждая об искусстве сказителя, А. Лорд отмечает присущую гибкость традиционных элементов: «Искусство сказителя состоит не только в заучивании путем многократного повторения затасканных формул, сколько в способности по образцу уже имеющихся формул составлять и перестраивать обороты, выражающие данное понятие» [8, с. 15]. Эта мысль также отражена в работе Б. Н. Путилова, который, исследуя процесс обучения и воспитания эпического певца, отмечает, что изучение «общих мест» и «украшений» – фигуральных выражений является одной из важных этапов становления сказителя [9, с. 33]. Поэтому в повторах нередко наблюдаются изменения грамматических форм слов, их морфологических признаков. Однако, даже абсолютно полные повторы «обладают особым звучанием и, вызывая в памяти те или иные явления природы, подчеркивают настроение фрагмента» [10, с. 196–197]. Неоднократные повторы создают некоторое напряжение в сценах богатырских сражений. Повторяемые эпизоды при изображении каждой отдельной ситуации создают именно ту атмосферу, тот настрой и те ощущения, которые необходимы для сюжета.

Одним из стилистических средств алтайского эпоса является повтор-подхват. В исследованиях он рассматривается как разновидность повтора, который представляет собой эпанафору. К нему также применяется термин анадиплосис/анадиплосис (от греч. *anadiplosis* означает ‘удвоение’), определяемый как «стык, подхват, повтор последнего слова (группы слов) стиха или колонна в начале следующего» [29, с. 22]. Анадиплосис понимается как стилистическая фигура, заключающаяся в повторении конечного элемента (звука, слога, слова или сочетания слов) какого-либо отрезка речи (предложения, стихотворной строки и т. д.) в начале следующего за ним соответствующего отрезка речи [30, с. 33].

Рассмотрение исследователями подхвата или анадиплосиса в эпической традиции показало, что подхват может выступать не только стилистическим средством, но как один из видов повторов, применяется в качестве особого механизма памяти при устной передаче значительного объема информации. А. В. Кудияров полагал, что в становлении этого стилистического явления в народном эпосе ключевую роль сыграла особенность механизма памяти при устной передаче значительного объема информации, каковым является эпический текст. Он утверждал: «Подхват служил при этом своеобразной мнемонической “точкой опоры”, закреплявшей нить повествования и вместе с тем сообщавшей движение ему, позволяя последовательно, “плавно” переходить от одного события к другому, от одной темы к другой, придавая известную стройность, а местами и торжественную приподнятость изложению» [14, с. 40]. Согласно этому утверждению в исследовании по алтайскому эпосу А. А. Конунов отмечал, что «повтор слова, а точнее окончания фразы, в начале следующей позволял при исполнении сказания не терять нить повествования, последовательно переходить от одного события к другому, от одной темы к другой [15, с. 25].

Повторы-подхваты в героическом эпосе алтайцев встречаются в разных вариантах. От обычных повторов их отличает место употребления в эпическом стихе. Само название «подхват» хорошо отражает сущность этого стилистического явления: конец стиха (фразы) как бы подхватывается, повторяясь в следующем стихе или фразе [14, с. 39]. В этом плане одна из функций данного вида повтора подробно рассмотрена в исследовании Ю. П. Борисова, где анадиплосис представлен как средство когезии, отражающее локативно-темпоральные связи в эпическом повествовании [31, с. 9–20].

Сказительское искусство отличается своей индивидуальностью. С этой точки зрения подхват служит для придания речи образности и выразительности, передавая своеобразие поэтических приемов сказителя. Их использование может выступать как свидетельство сказительского мастерства, если учесть, что в эпическом тексте выявляются разнообразные виды и функции подхватов. По количеству слов подхваты могут быть однословными или составными, состоящими из нескольких слов, образующих словосочетания и фразы. По составу слов различают

подхват именной или глагольной. По месту и форме употребления выделяют подхват парный, прерывистый, суммирующий.

Однословные подхваты в алтайском эпосе могут быть выражены как именными, так и глагольными словоформами. Они могут состоять как из имен, так и глаголов. Однако, как отмечают исследователи тюркского эпоса, односоставные подхваты встречаются редко. Чаще всего они употребляются вместе с зависимыми словами, и это характерно глагольным подхватам [14, с. 41].

Однословные именные подхваты заключительного слова в начале следующей строки в эпосе алтайских сказителей употребляются довольно редко. Это обстоятельство объясняется особенностью тюркских предложений, которые заканчиваются обычно сказуемыми. Именные подхваты состоят из имен собственных и существительных (последние, как известно, вместе с прилагательными и числительными объединяются в лингвистике общим названием *имя*, противопоставляясь глаголу и наречию) [14, с. 46].

Наблюдения по использованию данного стилистического явления в алтайских героических сказаниях показывают, что слова, используемые в односложных именных подхватах, имеют свойство менять грамматическую форму. Приведем пример из сказания «Маадай-Кара» кайчы А. Г. Калкина, где имя существительное третьего лица в повторе употребляется в первом лице: *Тогзон јылдын ол дор тойы / Той болбостон эм токтоды, / Јетен јылдын бу јыргалы / Јыргал болбой, ол токтоды* [27, с. 175] ‘На девяносто лет [намеченная] та свадьба [её], / Свадьбой не став, теперь прекратилась. / На семьдесят лет [задуманное] это гуляние [её], / Гулянием не став, оно прекратилось’.

При изображении динамической картины в эпическом повествовании чаще используются глагольные подхваты. А. В. Кудияров отмечал, что подхват в анализируемых произведениях носит в большинстве своих проявлений *глагольный* характер, чем объясняется средоточие его в их фабульной части, повествующей о *событиях и действиях*, поступках персонажей. Глагольный же характер подхвата обусловлен, в свою очередь, структурной особенностью тюркских и монгольских языков – постоянным местом сказуемого в конце предложения или в конце оборота [14, с. 40]. В алтайском эпосе также отмечается глагольный характер повторов-подхватов [15, с. 25].

Глагольные подхваты включают простые, сложные и составные глаголы. Рассмотрим несколько примеров глагольного подхвата: *Ачу-коронго тўшкен уулчак / Ыйлап, сыктап, база берди. / Басты ла басты, / Басты ла басты. / Барып јатса, кандый да неме / Калыраганы угулды* [32, с. 39] ‘В беду попавший мальчик / Плача, рыдая, **пошел**. / **Шёл и шёл**, / **Шёл и шёл**. / Когда шёл, какое-то непонятное / Громыхание послышалось’. В данном примере прием подхвата передает продолжительность совершаемого действия. Попавший в беду герой направляется неизвестно куда. Его долгое хождение выражается через подхват глагола *басты* ‘ходил’, повторяющегося четыре раза в пределах двух поэтических строк. Такие примеры использования стилистического средства можно рассматривать как глагольный подхват простой формы.

Подхват осуществляется с помощью составных глаголов, включающих два и более компонентов. Например, в отрывке, взятом из сказания «Кан-Капчыкай», использованы разные глагольные формы: *Оны угала, Кан-Капчыкай / Ол ўч койонды албай, / Айлына кўндўре јанып ийди. / Јанып келеле, / Ада-энезинег сурады...* [33, с. 12] ‘Это услышав, Кан-Капчыкай / Тех трёх зайцев не забирая, / В айыл свой прямиком **возвращался**. / [Домой] **вернувшись**, / У отца и матери своих спросил...’. Отрывок повествует о том, что герой направляется домой – *јанып ийди* ‘[домой] возвращался’, действие выражено составным глаголом в прошедшем времени. В последующей строке действие подхватывается деепричастным оборотом *јанып келеле* ‘[домой] вернувшись’.

Похожие по структуре повторы наблюдаются также в сказаниях других сказителей. Можно приводить много подобных примеров подхвата с использованием глаголов, отличающихся по

грамматическим признакам. Изменение грамматической формы на месте стыков происходит во втором сегменте, где слово употребляется в другой форме. Так, например, глагол *бакпаза* с отрицательным значением в условном наклонении подхватывает раннее употребленный глагол *баксын* в повелительном наклонении: *Олор бисти баксын деген, / Бакпаза, жуулаарыс деген* [27, с. 15] ‘Они нас **подчиниться** приказывали, / Если **не подчиняться**, завоюем говорили’.

Наши наблюдения показывают, что в алтайском эпосе компоненты приема подхвата не всегда располагаются в конце первой и начале второй поэтических строк. Зачастую повтор-подхват используется в пределах одной стихотворной строки. В устной форме их разделяет пауза, в печатном тексте – пунктуационный знак: *Эт быжып ла келерде, / Бийе ийт башту тенек оол / Турала, каап-жап салды, / **Жип ийди. Жип ийерде**,...* [23, с. 187] ‘Когда мясо едва сварилось, / Тот собакоголовый глупый парень / Встал, выловил [мясо], / **Съел. Съел**, когда...’.

Повторяемые в анадиплосисе глаголы употребляются вместе с зависимыми словами, составляя группу сказуемого. Например, в сказании «Кан-Джекпей» при описании пути героя, отправившегося на сватовство, глагол употреблен со словами *ол онойдо* ‘он так’: *Онон ары барып жатты. / Ол онойдо барып жатса...* [34, с. 18] ‘Далее **поехал**. / Когда он так **ехал**...’. Использование группы сказуемого здесь продиктовано дальнейшим развитием сюжета и показывает непрерывность совершаемого действия. Кроме того, зависимые слова здесь служат особенностям эпического стихосложения, требующего равное количество слогов для ритма и благозвучия поэтических строк. В этом случае художественно-функциональное назначение подхвата состоит в том, что он служит ритмо-мелодическим средством [14, с. 45].

Прием подхвата или анадиплосис в алтайском эпосе может быть выражен повтором целой эпической строки. Такой вид подхвата встречается в сказании А. Г. Калкина «Маадай-Кара», в котором сказитель дважды повторяет строку с изображением богатырского предмета *жетен пуд-ы жес токпок* ‘семидесятипудовая медная палица’: *«Жетен пуд-ы жес токпогын алды. / Жетен пуд-ы жес токпогы...»* [27, с. 167] ‘Семидесятипудовую медную палицу взял. / Семидесятипудовой медной палицы...’. Применение подхвата усиливает гиперболический образ и акцентирует внимание слушателя не только на предмете, но и на исключительные способности *баатыра*.

Подхваты, функционирующие на уровне фразы, встречаются на стыке прямой речи и авторского повествования. Повторяемая фраза в первой части принадлежит эпическому герою, затем подхватывается повествователем: *«Ўч айунын өргөдзин / Ўч айланып чабайын» – деди. / Ўч айунын өргөдзин / Ўч айланып чаап, / Камчызыла камчылап турды* [35, с. 31] ‘«**Трёх медведей дворцы / Трижды обойдя, ударю**» – сказал. / **Трёх медведей дворцы / Трижды обходя, ударял**, / Плеткой своей бить стал’.

Исследователи эпоса отдельно рассматривали прерывистый подхват, в котором два компонента – подхватываемая и подхватывающая фразы – обособляются друг от друга. А. В. Кудияров считает данный вид подхвата эффективным связующим элементом повествования, «как бы “прошивающий” его длинными нитями устойчивых ассоциаций» [14, с. 49].

В алтайском эпосе встречается употребление прерывистого подхвата, когда есть необходимость внесения какой-либо уточняющей информации. Например, приведем отрывок, где между компонентами подхвата появляется вставка двух строк, несущих уточняющий характер о продолжительности действия: *Кан-Джекпей баатыр уул / Судур бичикти ачала, / Канча каандар, / Канча каандыктар керегинде / Түндү-түштү **кычырып**, / Түште болзо курсак жибей, / Түнде болзо уйкузын уйуктабай, / **Кычырып** отуар болды* [35, с. 25] ‘Кан-Джекпей баатыр / Книгу судур открыв, / Сколько ханов, / Сколько ханств, о них / Ночи-дни напролет **читал**, / Коль день наступит, еду не кушая, / Коль ночь наступит, в сон не погружаясь, / **Читал** сидел’. Между подхватываемыми глаголами *кычырып* ‘читал’ описывается обстоятельство действия, а именно то, что герой был поглощен этим процессом. Посредством использования прерывистого подхвата придается определенная экспрессия изображаемой картине. Созданию напряженности в приведенном отрывке способствуют и другие стилистические приемы. В начале строк дважды

повторяется слово *канча* ‘сколько’, показывая великое множество в изображении количества ханов и ханств, записанных в книге *судур*. Применение приема разложения парного слова *түндү-түшитү* ‘ночи-дни’ в последующих двух строках также указывает на большое количество времени, проведенного за чтением данной книги.

Использование прерывистого повтора-подхвата прослеживается в местах стыков с изображением длительно продолжающегося действия. Например, такой вид подхвата использован наряду с последовательным повтором в сказании «Кан-Джелбекей» кайчы Е. Таштамышевой: *Тенек кижии барјат. / Ол ло барган, ол ло барган / Јалангдöөн барганы ла ол. / База ла көрөр болзо, / Ак тайганын бажына чыгала, / Көрөр болзо – / Көс јетпес көөн чөл, / Ак тайганын алдында / Ак өргөд турган...* [23, с. 186] ‘Глупый человек идет. / [Он] шел, [он] шел / В сторону ушел. / Когда вновь посмотрел, / На вершину белой горы поднявшись, / Когда посмотрел – / Взору [открылась] необъятная широкая степь, / У подножия белой горы / Белый дворец стоял...’. Первое предложение приведенного отрывка завершается глаголом *барјат* (от гл. *барып јат*) ‘идет’, употребленным в настоящем времени. С его помощью выражена констатация факта. В следующей строке глагол *бар* ‘идти’ дважды повторяется в прошедшем времени с указательным местоимением *ол* ‘тот’ и усилительной частицей *ло* ‘и’. Использование многократного повтора делает акцент на то, что герой удаляется на большое расстояние. В третьей строке подхват глагола прерывается обстоятельством, указывающим направление действия. Далее в отрывке присутствует прерывистый повтор-подхват глагольной формы – *көрөр болзо* ‘когда посмотрел’. Он повторяется после обособленной логической паузы, которая используется для уточнения обстоятельства действия (*ак тайганын бажына чыгала* ‘на вершину белой горы поднявшись’). Таким образом, прерывистые подхваты включают отдельные подробности и детали.

Заключение

Повторы, используемые в алтайском эпосе, отличаются большим разнообразием. По количеству повторяемых единиц различаются повторы слов, словосочетаний, фраз, устойчивых формул или целых тирад, представляющих собой довольно объемные эпизоды.

В текстах героических сказаний повторы отдельных слов (*озо, эрте, деп, деди* и т. п.) и устойчивых формул встречаются часто и являются общеупотребительными. Наряду с общеизвестными для всего алтайского эпоса повторами каждый сказитель использует характерные только для его речи стилистические фигуры, которые подчеркивают индивидуальность поэтического языка. Следовательно, у каждого сказителя характер употребления повторов отличается.

Разные виды повторов выполняют определенные функции в эпическом произведении. Важную роль они играют как ритмообразующее средство. В зависимости от позиции повторяемых слов в эпическом стихе возникают стилистические приемы анафоры, эпифоры, эпанафоры, придающие особое звучание и мелодичность алтайским героическим сказаниям. Повторы слов чаще всего встречаются в последовательном порядке, однако нередко между компонентами вставляются дополнения, которые обрывают его, образуя прерывистые виды повторов.

Повторение отдельных слов и фраз позволяет выделить те места и детали, акцентирование которых необходимо в ходе повествования. За счет них усиливается значимость отдельных эпизодов эпического сюжета. В таких повторах подчеркиваются определенные детали для привлечения внимания слушателей.

Литература

1. Гордеева, Т. А., Башкова, Л. Р. Стилистические функции повтора и их роль в стихотворном тексте // Проблемы лингвистики, методики обучения иностранным языкам и литературоведения в свете межкультурной коммуникации : сборник материалов III Международной научно-практической конференции, Орел, 26 марта 2018 г. – Орел : Орловский государственный университет им. И. С. Тургенева, 2018. – С. 71–77.

2. Радлов, В. В. Образцы народной литературы северных тюркских племен / собрания В. В. Радловым. Ч. V. Наречие дикокаменных киргизов. – Санкт-Петербург : Тип. Императ. Акад. наук, 1885. – 599 с.
3. Поппе, Н. Н. Халха-монгольский героический эпос / ответственный редактор А. Н. Самойлович. – Москва ; Ленинград : Издательство Академии наук СССР, 1937. – 128 с. – (Труды института востоковедения АН СССР. XXVI).
4. Пухов, И. В. Алтайский народный героический эпос // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – Москва : Наука, 1973. – С. 8–60. – (Эпос народов СССР).
5. Неклюдов, С. Ю. Героический эпос монгольских народов. Устные и литературные традиции. – Москва : Наука, 1984. – 310 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
6. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. – Москва : Восточная литература, 2004. – 462 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
7. Жирмунский, В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – Москва ; Ленинград : Гослитиздат, 1962. – 435 с.
8. Лорд, А. Б. Сказитель / перевод с англ. и комментариев Ю. А. Клейнера и Г. А. Левинтона ; послесловие Б. Н. Путилова ; статьи А. И. Зайцева, Ю. А. Клейнера. – Москва : Восточная литература, 1994. – 368 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
9. Путилов, Б. Н. Эпическое сказительство: типология и этническая специфика. – Москва : Восточная литература, 1997. – 295 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
10. Райхл, К. Тюркский эпос: традиции, формы, поэтическая структура / перевод с англ. В. Трейстер под редакцией Д. А. Функа – Москва : Восточная литература, 2008. – 383 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока).
11. Суразаков, С. С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское книжное издательство, 1961. – 180 с.
12. Каташев, С. М. Вопросы алтайского литературоведения и фольклористики. – Горно-Алтайск : Юч-Сумер-Белуха, 2009. – 352 с.
13. Шинжин, И. Б. Сквозь века и поколения сказителей. – Горно-Алтайск : Институт алтаистики им. С. С. Суразакова, 2006. – 96 с.
14. Кудияров, А. В. Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири. – Москва : ИМЛИ РАН, 2002. – 329 с.
15. Конунов, А. А. Стилиевые приемы в героическом эпосе «Алтай-Буучай» // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2014. – № 1 (26). – С. 20–27.
16. Петренко, А. Ф., Петренко, С. А., Орлова, Н. А. О многоплановости приема повтора-подхвата в дискурсе художественного текста // Казанская наука. – 2019. – № 10. – С. 97–99.
17. Куликова, З. П. Повтор как средство экспрессивности и гармонизации поэтических текстов М. Цветаевой и Р. М. Рильке : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Ростов-на-Дону, 2007. – 24 с.
18. Сковородников, А. П. Позиционно-лексический повтор как стилистическое явление // Филологические науки. – 1984. – № 5. – С. 71–76.
19. Кан-Капчыкай // Алтай баатырлар. Т. XII. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1995. С. 9–128. (На алт. яз.)
20. Катан-Кёкшин ле Катан-Мерген // Алтай баатырлар. Т. V. – Горно-Алтайск : АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2019. – С. 474–623. (На алтайском яз.)
21. Алтайские народные сказки / составитель-переводчик, автор вступительной статьи, примечаний и комментариев, словаря непереведённых слов, списка сокращений, списка источников и литературы М. А. Демчинова. – Горно-Алтайск : БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2016. – 352 с.
22. Алтай соојындар ла кеп-куучындар: Алтай албатынын оос жайааны / составитель Е. Е. Ямаева, И. Б. Шинжин. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1994. – 416 с. (На алтайском яз.)
23. Кан-Желбекей // Алтай баатырлар. Т. XVI. – Горно-Алтайск : БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018. – С. 182–201. (На алтайском яз.)
24. Шулмус-Шуны // Алтай баатырлар. Т. IV. – Горно-Алтайск : АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2021. – С. 5–52. (На алтайском яз.)

25. Алып-Манаш // Алтай баатырлар. Т. II. – Горно-Алтайск : АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2019. – С. 31–74. (На алтайском яз.)
26. Кара-Бөккө // Алтай баатырлар. Т. XVI. – Горно-Алтайск : БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2018. – С. 240–265. (На алтайском яз.)
27. Маадай-Кара // Алтай баатырлар. Т. XIV. – Горно-Алтайск : ОАО «Горно-Алтайская типография», 2008. – С. 8–201. (На алтайском яз.)
28. Казагачева, З. С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Аспекты текстологии и перевода. – Горно-Алтайск : ОАО «Горно-Алтайская типография», 2002. – 352 с.
29. Гаспаров, М. Л. Анадиплосис // Литературный энциклопедический словарь / под редакцией В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. – Москва : Советская энциклопедия, 1987. – С. 22.
30. Емельянова, О. Н., Копнина, Г. А. Анадиплосис // Энциклопедический словарь-справочник. Выразительные средства русского языка и речевые ошибки и недочеты / под редакцией А. П. Сковородникова. – Москва : ФЛИНТА, 2011. – С. 33–34.
31. Борисов, Ю. П. Анадиплосис как средство когезии: локативно-темпоральные связи эпического повествования олонхо // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2018. – № 4 (22). – С. 9–20. DOI : 10.23951/2307-6119-2018-4-9-20.
32. Тектебей-Мерген // Алтай баатырлар. Т. I. – Горно-Алтайск : БУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2016. – С. 38–37. (На алтайском яз.)
33. Кан-Капчыкай // Алтай баатырлар. Т. VIII. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1974. – С. 6–52. (На алтайском яз.)
34. Кан-Жекпей // Алтай баатырлар. Т. XVIII. – Горно-Алтайск : БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова», 2021. – С. 16–32. (На алтайском яз.)
35. Кан-Бүдей // Алтай баатырлар. Т. I. – Горно-Алтайск : БУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2016. – С. 14–37. (На алтайском яз.)

References

1. Gordeeva, T. A., Bashkova, L. R. Stylistic functions of the repetition and their role in a poetic text. In: Problems of linguistics, methods of teaching foreign languages and literary studies in the light of intercultural communication: proceedings of the 3rd International Scientific and Practical Conference, Orel, 26 March 2018. Orel, I. S. Turgenev Orel State University Publ., 2018, pp. 71–77. (In Russ.)
2. Radlov, V. V. Samples of folk literature of the northern Turkic tribes. Collected by V. V. Radlov. Part. 5. Dialect of the wild-stone Kirghiz people. Saint Petersburg, Tipography of the Imperial Academy of Sciences Publ., 1885, 599 p. (In Altai and Russ.)
3. Poppe, N. N. Khalkha-Mongolian heroic epic. Responsible editor A. N. Samoilovich. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1937, 128 p. (Works of the Institute of Oriental Studies of the USSR Academy of Sciences. Vol. 26). (In Russ.)
4. Pukhov, I. V. Altai folk heroic epic. In: Maadaï Kara. Altai heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1973, pp. 8–60. (Epic of the peoples of the USSR). (In Russ.)
5. Neklyudov, S. Yu. Heroic epic of Mongolian peoples. Oral and literary traditions. Moscow, Nauka Publ., 1984, 310 p. (Studies on folklore and mythology of the East). (In Russ.)
6. Meletinskii, E. M. Origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments. Moscow, Oriental Literature Publ., 2004, 462 p. (Studies on folklore and mythology of the East). (In Russ.)
7. Zhirmunskii, V. M. Folk heroic epic. Comparative-historical essays. Moscow, Leningrad, Goslitizdat Publ., 1962, 435 p. (In Russ.)
8. Lord, A. B. Storyteller. Translation from English and commentary by Y. A. Kleiner and G. A. Levinton; afterword by B. N. Putilov; articles by A. I. Zaitsev, Y. A. Kleiner. Moscow, Oriental Literature Publ., 1994, 368 p. (Studies on folklore and mythology of the East). (In Russ.)
9. Putilov, B. N. Epic storytelling: Typology and ethnic specificity. Moscow, Oriental Literature Publ., 1997, 295 p. (Studies on folklore and mythology of the East). (In Russ.)
10. Reichl, K. Turkic epic: traditions, forms, poetic structure. Translated from English by V. Traister, edited by D. A. Funk. Moscow, Oriental Literature Publ., 2008, 383 p. (Studies on folklore and mythology of the East). (In Russ.)

11. Surazakov, S. S. Heroic tale of Bogatyr Altay-Buuchay. Gorno-Altai, Gorno-Altai Book Publ., 1961, 180 p. (In Russ.)
12. Katashev, S. M. Issues of Altai literature and folklore studies. Gorno-Altai, Yuch-Sumer-Belukha Publ., 2009, 352 p. (In Russ.)
13. Shinzhin, I. B. Through centuries and generations of storytellers. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ., 2006, 96 p. (In Russ.)
14. Kudiyarov, A. V. Artistic and stylistic traditions of the epic of the Mongolian-speaking and Turkic-speaking peoples of Siberia. Moscow, A. M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences Publ., 2002, 329 p. (In Russ.)
15. Konunov, A. A. Stylistic techniques in the heroic epic “Altay-Buchay”. *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*. 2014, no. 1 (26), pp. 20–27. (In Russ.)
16. Petrenko, A. F., Petrenko, S. A., Orlova, N. A. On multiple functions of anadiplosis in the discourse of a literary text. *Kazan Science*. 2019, no. 10, pp. 97–99. (In Russ.)
17. Kulikova, Z. P. Repetition as a means of expressiveness and harmonisation of poetic texts by M. Tsvetaeva and R. M. Rilke. Abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Rostov-on-Don, 2007, 24 p. (In Russ.)
18. Skovorodnikov, A. P. Position-lexical repetition as a stylistic phenomenon. *Philological Sciences*. 1984, no. 5, pp. 71–76. (In Russ.)
19. Kan-Kapchykai. In: Altai baatyr. Vol. 12. Gorno-Altai, Gorno-Altai tipography, 1995, pp. 9–128. (In Altai)
20. Katan-Kokshin and Katan-Mergen. In: Altai baatyr. Vol. 5. Gorno-Altai, Literary and Publ. House “Altyn-Tuu”, 2019, pp. 474–623. (In Altai)
21. Altai folk tales / compiler, translator, author of the introductory article, notes and comments, dictionary of untranslated words, list of abbreviations, list of sources and literature M. A. Demchinova. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ., 2016, 352 p. (In Altai)
22. Altai myths and legends. Oral creativity of the Altai people. Compilers E. E. Yamaeva, I. B. Shinzhin. Gorno-Altai, Ak Chechek Publ., 1994, 416 p. (In Altai)
23. Kan-Jelbekei. In: Altai baatyr. Vol. 16. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ., 2018, pp. 182–201. (In Altai)
24. Shulmus-Shuny. In: Altai baatyr. Vol. 4. Gorno-Altai, Literary and Publ. House “Altyn-Tuu”, 2021, pp. 5–52. (In Altai)
25. Ayp-Manash. In: Altai baatyr. Vol. 2. Gorno-Altai, Literary and Publ. House “Altyn-Tuu”, 2019, pp. 31–74. (In Altai)
26. Kara-Boko. In: Altai baatyr. Vol. 16. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ., 2018, pp. 240–265. (In Altai)
27. Maadai-Kara. In: Altai baatyr. Vol. 14. Gorno-Altai, Gorno-Altai tipography, 2008, pp. 8–201. (In Altai)
28. Kazagacheva, Z. S. Altaic heroic tales “Ochi-Bala”, “Kan-Altyn”. (Aspects of textology and translation). Gorno-Altai, Gorno-Altai tipography, 2002, 352 p. (In Russ.)
29. Gasparov, M. L. Anadiplosis. Literary Encyclopaedic Dictionary. Edited by V. M. Kozhevnikov, P. A. Nikolaev. Moscow, Soviet Encyclopedia Publ., 1987, pp. 22. (In Russ.)
30. Emelyanova, O. N., Kopnina, G. A. Anadiplosis. Encyclopaedic dictionary-guide. Expressive means of the Russian language and speech errors and mistakes. Edited by A. P. Skovorodnikov. Moscow, FLINTA Publ., 2011, pp. 33–34. (In Russ.)
31. Borisov, Yu. P. Anadiplosis as a means of cohesion: the locative-temporal relations of epic narrative of olonkho. *Tomsk Journal of Linguistic and Anthropology*. 2018, no. 4 (22), pp. 9–20. DOI: 10.23951/2307-6119-2018-4-9-20. (In Russ.)
32. Tektebei-Mergen. In: Altai baatyr. Vol. 1. Gorno-Altai, Literary and Publ. House “Altyn-Tuu”, 2016, pp. 38–37. (In Altai)
33. Kan-Kapchykai. In: Altai baatyr. Vol. 8. Gorno-Altai, Gorno-Altai Branch of Altai Book Publ. House, 1974, pp. 6–52. (In Altai)
34. Kan-Jekpei. In: Altai baatyr. Vol. 18. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ., 2021, pp. 16–32. (In Altai)
35. Kan-Budei. In: Altai baatyr. Vol. 1. Gorno-Altai, Literary and Publ. House “Altyn-Tuu”, 2016, pp. 14–37. (In Altai)



И. М. Чебокакова

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

**ЭВФЕМИЗМЫ СО ЗНАЧЕНИЯМИ 'УМИРАТЬ' И 'УБИВАТЬ'
В ТЕКСТАХ ХАКАССКИХ ГЕРОИЧЕСКИХ ЭПОСОВ
«АЛТЫН-АРЫГ» И «АЙ-ХУУЧИН»**

Аннотация. Героические эпосы тюркских народов Сибири являются ярчайшим достижением их са-
мобытной культуры. В связи с процессами урбанизации, отхода от традиционного образа жизни, активно
протекающими сегодня в Республике Хакасия, массового билингвизма носителей хакаского языка, пере-
хода на русский язык молодого поколения хакасов, утратой традиций межпоколенной передачи фольклор-
ных произведений, в особенности героического эпоса, весьма актуально изучение лингвистических осо-
бенностей хакаского фольклора. Целью статьи является описание особенностей семантических моделей
глагольных эвфемизмов со значениями 'умирать' и 'убивать', представленных в хакаских героических
эпосах «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин». Номинативные единицы с подобными значениями в хакаской
лингвофольклористике и языкознании ранее не исследовались. Для достижения поставленной цели ис-
пользовались метод контекстуального анализа, компонентный анализ, словообразовательный анализ. Ме-
тодом контекстуального анализа были выявлены фразы с глагольными номинациями эвфемистического
характера, входящими в тематическую группу «смерть». При помощи метода компонентного анализа в
семемах глаголов было подтверждено наличие семы 'смерть как прекращение жизнедеятельности'. Пу-
тем словообразовательного анализа были установлены модели образования эвфемизмов со значениями
'умирать' (8 моделей) и 'убивать' (5 моделей). Понятие «умирать» передают эвфемизмы, построенные
по таким семантическим моделям, как «ложиться > умирать»; «падать > умирать»; «переходить > уми-
рать»; «переваливать > умирать»; «обрываться > умирать»; «преобразовываться > умирать»; «расставать-
ся > умирать»; «ломаться (о луке седла) > умирать». Понятие «убивать» в проанализированных текстах
передается посредством эвфемизмов, построенных при помощи семантических моделей «заставить лечь
> убивать», «заставить перейти > убивать», «ронять > убивать», «рвать > убивать», «есть > убивать». Большая часть эвфемизмов образована путем метафорического переноса, в основе одной семантической
модели лежит метонимический перенос («ломаться (о луке седла) > умирать»). Проанализированные еди-
ницы отражают архаичность отраженных в них представлений о смерти как о переходе в мир мертвых, как
о результате прерывания нитеподобной субстанции – души *тын*, как о преобразовании внешнего облика
(хубул- букв. 'меняться', 'преображаться'), как о расставании со светлым миром *ах чарых*.

Ключевые слова: лингвофольклористика; героический эпос хакасов; эвфемизм; языковое табуирова-
ние; номинация; семантическая модель; номинативная единица; понятие; национально-культурная специ-
фика; традиционное мировоззрение хакасов

Для цитирования: Чебокакова И. М. Эвфемизмы со значениями 'умирать' и 'убивать' в текстах ха-
каских героических эпосов «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин». Эпосоведение. 2024, № 1. С. 70–83. DOI:
10.25587/2782-4861-2024-1-70-83

© Чебокакова И. М., 2024

© Chebochakova I. M., 2024

ЧЕБОЧАКОВА Ирина Максимовна – кандидат филологических наук, заведующий сектором языка,
Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Абакан, Россия. ORCID:
0000-0002-6408-8457. E-mail: irina.chebochakova@mail.ru

CHEBOCHAKOVA Irina Maximovna – Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of
Language, Khakas Research Institute for Language, Literature, and History, Abakan, Russia. ORCID: 0000-0002-
6408-8457. E-mail: irina.chebochakova@mail.ru

I. M. Chebochakova

Khakas Research Institute for Language, Literature, and History

Euphemisms with meanings ‘to die’ and ‘to kill’ in the texts of Khakas heroic epics *Altyn-Aryg* and *Ai-Khuuchin*

Abstract. The heroic epics of the Turkic peoples in Siberia are the brightest achievement of their authentic culture. Due to the processes of urbanization, the diverging from the traditional way of life that are actively taking place in the Republic of Khakassia today, the mass bilingualism among the native speakers of the Khakas language, the switch to Russian by the Khakas younger generation, the loss of traditions in intergenerational transmission of folklore works, especially heroic epic, it is very important to study the linguistic features of Khakas folklore. The purpose of the article is to describe the features of semantic models of verbal euphemisms with meanings ‘to die’ and ‘to kill’, presented in Khakas heroic epics *Altyn-Aryg* and *Ai-Khuuchin*. Nominative units with similar meanings have not been previously studied in Khakas language and folklore studies. To achieve this goal, the method of contextual analysis, component analysis, and word formation analysis were used. Phrases with euphemistic verbal nominations, included in thematic group ‘death’ were identified with the help of the method of contextual analysis. Using the method of component analysis, the presence of seme ‘death as cessation of vital activity’ was confirmed in the verb semes. By word-formation analysis, models of the formation of euphemisms with meanings ‘to die’ (8 models) and ‘to kill’ (5 models) were established. The notion “to die” is conveyed by euphemisms formed according to such semantic models as “to lie down > to die”; “to fall down > to die”; “to cross > to die”; “to pass over > to die”; “to break off > to die”; “to transform > to die”; “to part > to die”; “to break (about a saddle pommel) > to die”. The notion “to kill” in the analyzed texts is conveyed through euphemisms formed using semantic models “to make somebody lie down > to kill”, “to make somebody cross > to kill”, “to drop > to kill”, “to tear > to kill”, “to eat > to kill”. Most of euphemisms are formed by metaphorical transfer; one semantic model is based on metonymic transfer (“to break (about a saddle pommel) > to die”). The analyzed units reflect archaism of the ideas reflected in them about death as a transition to the world of the dead, as the result of the interruption of a thread-like substance – a soul ‘*tyn*’, as the transformation of the external appearance (*khubul*- literary ‘to change’, ‘to transform’), as the parting with the light world ‘*akh charykh*’.

Keywords: language and folklore studies; Khakas heroic epic; euphemism; language tabooing; nomination; semantic model; nominative unit; notion; national and cultural specificity; Khakas traditional worldview

For citation: Chebochakova I. M. Euphemisms with meanings ‘to die’ and ‘to kill’ in the texts of Khakas heroic epics *Altyn-Aryg* and *Ai-Khuuchin*. Epic studies. 2024, no. 1. Pp. 70–83. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-70-83

Введение

Величайшим достижением духовной культуры сибирских тюркских народов являются памятники героического эпоса, которые отражают их тысячелетнюю историю, взгляд на окружающий мир и себя в нем, аксиологические представления, воплощенные в системе образов, сюжетов, поэтике и языковых единицах.

Целью данной статьи является описание особенностей семантических моделей глагольных эвфемизмов со значениями ‘умирать’ и ‘убивать’, выявленных в хакасских героических эпосах «Алтын-Арыг» [1] и «Ай-Хуучин» [2]. Выбор этих текстов объясняется тем, что они являются академическими изданиями, подготовленными к опубликованию известным хакасским фольклористом В. Е. Майногашевой. Под эвфемизмами понимаются «эмоционально нейтральные слова или выражения, употребляемые вместо синонимичных им слов или выражений, представляющих говорящему неприличными, грубыми или нетактичными» [3, с. 590]. Их появление обусловлено языковым табуированием, цель которого – «исключить из употребления не слово-понятие (которое остается необходимым обществу), а слово-название» [4, с. 345]. Эвфемизм является номинативной единицей [5, с. 31].

Следует отметить, что в Сибири сегодня развивается лингвофольклористика, направленная на исследование лингвистических особенностей фольклорных произведений. Особенно активно

работают в этом направлении исследователи языка якутского героического эпоса олонхо. Академик П. А. Слепцов неоднократно ставил вопрос о необходимости создания лингвофольклористики как отдельного направления якутского языкознания [6, с. 73; 7, с. 71]. Сегодня решены такие задачи из поставленных классиком якутского языкознания задач: основан НИИ Олонхо в составе Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, выпускаются научные сборники, посвященные олонхо, его библиография (сост. Н. В. Павлова), исследуются историко-генетические связи олонхо с тюрко-монгольскими эпосами, его художественно-изобразительные средства, разрабатывается концепция академического словаря [8, с. 96]. Якутская лингвофольклористика выводится на новый уровень ее развития благодаря трудам П. А. Слепцова [9; 10], Л. Л. Габышевой [11; 12], Н. Н. Ефремова [13; 14; 15], Р. Н. Анисимова, Р. В. Корякиной [16] и др. исследователей.

Героический эпос хакасского народа *алыптых ныхах* исследуется как фольклористами, так и лингвистами. Огромный вклад в сбор и исследование памятников фольклорного наследия принадлежит видному хакасскому фольклористу В. Е. Майногашевой [17, с. 12–33; 18]. Сегодня разные аспекты хакасского героического эпоса с точки зрения фольклористики исследуют сотрудники сектора фольклора ХакНИИЯЛИ Н. С. Чистобаева [19; 20; 21], Н. В. Майнагашева (Шулбаева) [22; 23] и др.

Язык хакасского героического эпоса с точки зрения его особенностей рассмотрела в своей монографии О. В. Субракова [24]. Функционирование в них аналитических слов исследовала О. Ю. Шагдунова [25; 26]. Она выявила специфические для фольклорных произведений парные слова, к примеру, *чуртас-мөтөс* 'жизнь, житие', *алып-күлүк* 'богатырь' [25, с. 173]. М. Д. Чертыкова, А. Д. Каксин исследуют язык *алыптых ныхах* в аспекте антропоцентрической парадигмы [26; 27; 28], к примеру, выявили связь между нейтральным стилем изложения героического эпоса и использованием ограниченного круга стилистически нейтральных глаголов говорения, обусловленную стремлением «сказителей соответствовать высоким стилям изложения» [28, с. 15]. А. Н. Чугунекова в числе прочих вопросов рассматривает репрезентанты категории пространства в языке фольклора хакасов [29].

Исследование эвфемистической лексики особенно актуально в связи с возрастанием интереса в среде исследователей к традиционному мировоззрению и культуре хакасского и других народов Южной Сибири. Она отражает древние культурные образы и представления, связываемые с обозначаемыми понятиями в языковом сознании этноса.

Эвфемистические номинации понятий 'умирать' и 'убивать' в хакасских героических эпосах «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин»

Проблема смерти как неотвратимого явления для человека на протяжении тысячелетий являлась предметом осмысления в традиционных обществах. Представления о ней занимали важное место в традиционных мировоззрениях народов, и, конечно, отражались в их языках. Тематическая группа «смерть» относится к наиболее развитым группам эвфемистической лексики в сибирских тюркских языках, и этот факт не мог не привлечь внимания лингвистов. Эвфемизмы данной группы в сибирских тюркских языках анализировались более подробно исследователями якутского языка Л. М. Готовцевой [30], Н. Н. Васильевой, А. М. Николаевой [31], а также Л. М. Готовцевой, Т. Н. Николаевой, А. К. Прокопьевой [32], А. А. Скрыбиной [33] и др. Эту группу слов в тувинском языке анализировали П. С. Серен [34], И. Тосун [35], С. С. Ооржак [36]. Также репрезентанты концепта «смерть» в лингвокультурологическом аспекте на материале 10 урало-алтайских языков проанализированы в монографии «Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири» [37, с. 150–207].

Как отмечается в трудах исследователей, согласно архаичным представлениям, в языке не было «пустых» слов – «каждое из них могло обратиться в действительность, имело силу воздействия на окружающий мир. ... Язык и действие были в одинаковой степени материальными» [38, с. 335–336]. Вера в возможность воздействия слов на окружающую действительность и

людей была настолько сильна¹, что для обозначения определенных понятий появились объемные группы эвфемистических номинаций. К одним из таковых относятся номинации, связанные со смертью.

Прямой номинацией процесса умирания в хакасском языке является глагол *өл-*, который, видимо, в силу явления языкового табуирования приобрел стилистическую специфику: хакасы в нейтральной речи избегают употреблять его по отношению к человеку, используя эвфемизмы; *өл-* используется по отношению к животным, в случае же его употребления по отношению к человеку он содержит уничижительную оценку ухода из жизни объекта речи (ср. *Хончыгым ол партыр* 'Сосед мой, оказывается, подох'); негативная коннотация утрачивается при употреблении глагола *өл-* по отношению к себе (*Мин өлчөм* 'Я умираю') или герою битвы (*Ол матырлар өлбинчелер* 'Те богатыри не умирают').

Путем контекстуального, компонентного и словообразовательного анализа текстов героических эпосов «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин» удалось выделить следующие семантические модели образования глагольных эвфемизмов, обозначающих понятие «умирать»:

«Ложиться > умирать»

Для выражения данной семантической модели используется глагол *чат-* (основное значение «лежать»): *Чадыбызарынаң Хан Хысха / Чобалары сидик полган* 'Для Хан-Хыс хуже **погибели** (букв. умирания его) переносимые тяжкие муки'² [2, с. 134–135]. *Өлчөң полза, өлгерге, / Өстіглерин сүріс парам, / Чадар полза, чадарга, / Чир алтына түзөргөн* 'Умирать так умирать – / Преследовать буду [тех], кому следует мстить, / **Погибать** так **погибать** – / Под землю спущусь' [2, с. 236–237]. Также он употребляется в составе аналитической конструкции со вспомогательным глаголом *хал-* 'оставаться', который передает значение завершенности действия: *Чарабас чирде абаачаам / Чат халды полар, / Илебес чирде нагыс абаам / Иртин халды полар* 'В негодном месте старший мой братик, / Наверное, **пал**, / В безлюдном месте мой единственный старший брат, / Видно, погиб' [2, с. 274–275].

Создание эвфемизма на основе семантической структуры глагола *чат-* мотивировано семой этого глагола, указывающей на неподвижность субъекта действия.

«Падать > умирать»

В текстах эпосов выделен эвфемизм *аңнал хал-* 'пасть', 'погибнуть', который является сложным глаголом с основным компонентом *аңнал-* (кызыльский диалектизм со значением 'падать') и вспомогательным глаголом *хал-* 'оставаться', придающим конструкции значение завершенности действия: *Ханым сынның үстүнде / Хан поэзрагы аңнал халза, / Хан поэзрах аттың соонда / Кістен, чобалып ойлир / Хулун-чабагазы чогул, / Алып Хан Хыстың чирінде / Аңнал халза Хан Мирген, / Хан Миргеннің соонда / Чобалып килер ниме чогул* 'Если на [хребте] Ханым-сын / Кроваво-рыжий конь **падает**, / После Кроваво-рыжего коня, / Ржа, страдая, бегать / Жеребенка-сосунка двухлетки нет, / Если на земле Алып-Хан-хыс / Хан-Мирген **погибнет**, / Следы Хан-Миргена / Искать и [по нему] страдать некому' [2, с. 126–127]. *Аран чула ат чахсызы / Аастыг-тіліг полчаң, / Эң-күлиңер хайдаг чирде / Аңнал халган – чоохтап тиріс* 'Достойнейший из коней-скакунов / Обычно [человеческой] речью владеет, говорить умеет, / На какой земле **погибли** / Ваши хозяева-храбрецы, расскажите же' [2, с. 338–339].

Данный эвфемизм мотивирован представлением о том, что «изменение вертикального положения, свойственного живому человеку, на горизонтальное, лежачее, переосмысливается как изменение состояния» [37, с. 162].

¹ Следует отметить, что одним из самых страшных средств воздействия на жизнь человека и его потомков считалось проклятие (*харгас*). В. Е. Майногашевой отмечается, что в хакасских героических сказаниях «мотив народного проклятия в наказание за злодеяния встречается очень часто. Народное проклятие считается самой большой карой. Проклятию обычно подвергаются богатыри солнечного мира, совершившие злодеяния против безвинных людей» [39, с. 444].

² Здесь и далее переводы примеров на русский язык произведены В. Е. Майногашевой, в необходимых случаях автор статьи представил свои уточнения в круглых скобках.

«Переходить > умирать»

Для выражения этой семантической модели используются 2 глагола, это *ирт-* (основное значение – ‘перейти, проходить что-л.’) и *кис-* (основное значение – ‘перейти что-л., перебраться через что-л. (например, реку, дорогу и т. п.)’). Также они представлены в составе аналитических конструкций со вспомогательными глаголами *ыс-* ‘посылать’, *хал-* ‘оставаться’, выражающими законченность действия. Примеры: *Изеннескен ікі чаксаа / Изебі чох Ай Хуучын: / «Иркелерім, мындаг пөзік чирде / Ниме полганда сых килдер? / Чарабас чакхсы чирде / Чат таа ызарзар, / Илебес чакхсы чирінде / Иртіп тее халарзар»* ‘Могучая Ай-Хуучын / С двумя достойными поздоровалась: / «Милые мои, на такую высоту / Зачем вы поднялись? / В недозволенном хорошем месте / Погибнуть можете, / В безлюдном хорошем месте / Сгинуть можете»’ [2, с. 308–309]. *Сыннаң пөзік Ах сынга / Пора Нинчі парыбысхан, / чарабас чирде, чача кізі, чадыбызарга чөрзер, илебес чирде, чача кізі, / иртібізерге турзар* [1, с. 215] ‘На высочайший хребет Ах-Сын / Пора-Нинчи полетела, / Преждевременно, тетя, / Погибнуть ты можешь, / Безвременно, тетя, / Умереть ты можешь’ [1, с. 456]. *Аран чула ат чакхсызы / Азып, кизіп халган, / Арыг сіліг ир чакхсызы / Иртіп, кизіп халган* ‘Достойнейший из коней-скакунов / Сгинул, погиб, / Прекрасный, достойнейший из мужей / Пал, погиб’ [2, с. 352–353]. Также употребляются парные глаголы, включающие сочетания основ упомянутых глаголов со вспомогательным глаголом *хал-* ‘оставаться’: *Чарабас чирде ат чакхсызы / Аңналып халды полар, / Илебес чирде хыс кізі / Иртіп-кизіп халды полар* [1, с. 57–58] ‘В неприкосновенном месте лучший из коней, / Видимо, пал, / В свято чтимом месте дева, / Видимо, погибла’ [1, с. 299].

Семантика глаголов движения *ирт-* и *кис-*, как отмечается исследователями, не предполагает начальной и конечной точки движения [37, с. 173]. В приведенных выше примерах также не представлены преграды, через которые «переходят» герои в момент смерти. Возможно, что они подразумевались носителями языка, но не обозначались словесно. Употребление глагола *кис-* в хакасском языке подразумевает наличие некоего объекта, через который производится движение, по причине того, что он является глаголом с сильным управлением, ср.: «**кизерге** [**кис-**] переходить что-л.; переправляться через что-л.; **суғ кизерге** переправляться через реку; **чол кизерге** переходить через дорогу» [40, с. 160].

«Переваливать > умирать»

Для выражения семантики ‘умирать’ также используется глагол *ас-* с основным значением ‘перевалить что-л.’, а также сложный глагол *ас хал-*, включающий сочетание *ас-* со вспомогательным глаголом *хал-*. Примеры: *Иркем-кинцем Ай Хуучын, / Азып, кизіп халзам, / Ачырғанмасча поларзар* ‘Милая моя, ягненок мой Ай-Хуучын, / Если я **сгину**, умру, / Вы не страдайте’ [2, с. 188–189]; *Чалбах тастың үстүнде / Чада төреен Алтын Арыг, / Арыг сіліг хыс пала / Азып халган чадыр* [1, с. 59] ‘На широком камне / Лежит Алтын-Арыг, родившаяся сама по себе. / Прекрасная девочка / **Бездыханная** лежит’ [1, с. 301].

Данная семантическая модель передает представленную в языковом сознании народа идею о передвижении души умершего через препятствие в виде скалы или горы (см. также примеры, образованные по модели «переходить > умирать»). К примеру, этнограф В. А. Бурнаков отмечает следующее: «В традиционном мировоззрении хакасов наряду с вертикальной трехчастной структурой пространства представлено и горизонтальное деление мира (по сторонам света). ... По мифологическим представлениям хакасов, в верховьях реки Абакан (юго-запад Хакасии) находится мифическая гора “Пулан таг” – “Лосиная гора”. Она представляет собой отвесную скалу без всякой растительности, причем, для обычных людей она невидима. Хакасы верили, что если *хут* (душа человека) перевалит Пулан таг, то самостоятельно уже не сможет вернуться в Средний мир» [41, с. 35].

«Обрываться > умирать»

Значение ‘умирать’ передает также сочетание существительного *тын* с глаголом *үзіл-*: *Хуу Пуур чабал аттырыбысхан, / Тик тее тыны үзіл парган* [2, с. 102] ‘Белесого волка смертельно

ранили, / Попусту он **умер** (букв. душа=его порвалась)'. Слово *тын* в хакасском языке имеет 2 значения: 1) 'дыхание'; 2) 'душа' [40, с. 701]. Фразеологизм *тын(ы) үзіл* – 'умирать' отражает одно из традиционных представлений хакасов о душе как связанной с дыханием субстанции, подобной нити: «У человека есть душа, это тын, – рассказали нам в Хакасии, – она кончится, и человек умирает. Когда человек умирает, на стол ставят стакан с чистой водой, тын вылетит из человека в виде короткой белой ниточки, окунется в воду и улетит вверх, а если грешный, то вниз» [42, с. 85]. Также у информаторов зафиксированы идеи о душе «тын» как о «маленьком облачке», «паре», которые выходят из головы [43, с. 522]. Представление о душе «тын», связанной с дыханием, было распространено еще у древних тюрков, ср. *tin* 'дыхание, дух' [44, с. 567], и сохранилось в данном употреблении у сибирских тюрков [45, с. 103]. К примеру, большое количество аналитических номинаций с компонентом *тыын* 'дыхание', 'душа', 'жизнь' в якутском языке приведено в работе Н. Н. Васильевой, А. М. Николаевой [31, с. 40–42], где отмечается: «У якутов в основе представлений и наблюдений мира, природы лежало характерное для традиционного мировоззрения острое ощущение живого начала в природе, первый признак которого – *тыын* 'дыхание'. ...Слово *тыын* присутствует во многих выражениях, обозначающих понятия “убить”, “смерть”, “конец жизни”» [31, с. 40–41].

«Преобразовываться > умирать»

Интересно употребление глагола *хубул*– как эвфемизма в значении 'умирать' в примере: *Паза чоохтир сірерге / Чоогым чогул, иркелерім, / Чайаан салган синім читті, / Чадар синім пол парир, / Худай салган тузум полды, / Хубулар синге чит парим* [1, с. 62] 'Больше сказать вам / Нечего, милые мои, / Богом отпущенный мне срок кончился, / Время умереть настает, / Богом отпущенное мне время прошло, / Уйти в иной мир время подходит' [1, с. 304]. В современном хакасском языке этот глагол имеет следующие значения: «1) меняться, изменяться; *хубул парарга* измениться (сильно); *городтын көрүмү чылнын хубулча* облик города меняется с каждым годом; *көөл хубулча* настроение меняется; *аның ондайы хубулыбыстыр* [он] очень изменился (букв. его поведение меняется); *сырайы хубулча* [он] меняется в лице; 2) превращаться, преобразовываться; *чир-чайаан хубулча* природа преобразовывается; 3) *прост.* рядиться, одевать в необычную для себя одежду; *хубул чөрерге* быть ряженым (выступать в роли ряженого); 4) *грам.* изменяться, склоняться; спрягаться; *существительный падеж хоостыра хубулча* существительное изменяется по падежам; *хубулчатхан* изменяемый; *сөстүн хубулчатхан чардыгы* изменяемая часть слова; *хубулбинчатхан* неизменяемый; *хубулбинчатхан сөстөр* неизменяемые слова / *падеж хоостыра хубулчатханы* склонение; *сырай хоостыра хубулчатханы* спряжение; 5) *перен.* скрываться, избегать кого-л.; *нинче чыл хубул чөрче* сколько лет [он] скрывается; 6) *перен.* изменять; *хыс хубулча* девушка изменяет (жениху) *аңа хубуларга* превращаться в зверя, принимать облик зверя; *айнаа хубуларга* принимать облик черта» [40, с. 856]. Глагол *хубул*– как эвфемизм, наличие у него эвфемистического значения, в словарях хакасского языка не отмечается. Можно предположить, что появление *хубул*– как эвфемизма мотивировано значением 'рядиться, одеваться в необычную для себя одежду' (т. е. похоронную, ср. пример, в котором представлен наказ героини о том, как поступить с ее телом после смерти: *...өлгөн чахсы сөбүгүмнү, / Көдүр, көлөт саларзар, / Аарлыг минің сөбүгүмнү / Алтыннаң орап, кумүстең сулган, / Аран чула Ала хулатха артып апарарзың* '...мое достойное мертвое тело / Подготовьте и схороните, / Мое дорогое тело / Золотом оберните, серебром обмотайте, / На Пего-саврасого коня-скакуна погрузив, повезешь' [2, с. 188–189]). Можно выдвинуть и другое предположение относительно появления у данного глагола эвфемистического значения 'умирать', связанное со значением 'превращаться, преобразовываться' (т. е. приобретать другой вид). В Южной Сибири с глубокой древности существовали традиции изготовления «рукотворных заместителей умершего, фиксирующих его образ»: трепанация черепа и извлечение мозга умершего в период окуневской культуры, мумификация трупов с тесинского этапа тагарской культуры, изготовление погребальных кукол в таштыкскую

эпоху [42, с. 120–121]. Возможно, с таким комплексом традиций связано появление этого эвфемизма.

«Расставаться > умирать»

Семантическая модель «расставаться > умирать» реализуется сочетанием глагола *ас-* (прямое значение – ‘терять, лишаться’) и сложного слова *ах чарых* ‘земная жизнь (букв. белый свет)’: *Ала хулат чахсызы, / Айланьт, кітебіскен: / «Абай-харындас, чача кізі, / Ах чарыхтаң азарға чөрзер»* ‘Пего-саврасый, достойнейший из коней, / К ней обращаясь, заржал: / «Единоутробный мой старший брат, моя старшая сестра, / Вы можете умереть (букв. от белого света лишиться)»’ [2, с. 198–199]. Хакасский глагол *ас-* является однокорневым с древнетюркским *адырыл-* (с закономерным соответствием с/д) и глаголом **ай-/ад-* с древнейшими значениями ‘разделяться’, ‘раздваиваться’ [46, с. 114–115]. Тексты памятников рунической письменности на территории современной Республики Хакасия в основном представлены эпитафиями, в которых часто встречается глагол *адырылтым* ‘я разделился; я разлучился’. И. В. Кормушин отмечает, что данный глагол является «традиционным формульным выражением, в котором как бы сам умерший (мемориант надписи) сообщает о своей смерти, причем выражение это в определенной степени не прямое, а переносное, благодаря тому, что подразумевается следующее: ‘я отделился (от этого мира)’, ‘я разлучился (со своими родными и близкими)’» [47, с. 194]. Слово *ах чарых* ‘земная жизнь’, по мифологическим представлениям хакасов, обозначает мир, противоположный потустороннему миру [40, с. 88]. Последний имеет очень сложную структуру, как горизонтальное, так и вертикальное направление [41, с. 31].

Данная семантическая модель сегодня объединяет хакасский и якутский языки: «Уход из жизни в хакасском и якутском языках может связываться с лишением и потерей света, солнечной земли и небесных светил» [37, с. 179].

«Ломаться (о луке седла) > умирать»

В традиционной культуре и мировоззрении хакасов важное, значимое место отводилось лошади, ее связи с человеком, мужчиной. Это подтверждают многочисленные паремиологические единицы, ср.: *Ат – ирнің ханады* ‘Конь для мужчины – крылья’; *Чазыда чортпаан ат чоғыл, чазыбин өскен ир чоғыл* ‘Нет лошади, которая не пробежала бы рысью по степи, нет мужчины, который не испытал бы тягот жизни’ [48, с. 118–119]. В тексте хакаского героического эпоса «Ай-Хуучин» выделен эвфемизм *изер хазы сын-* (букв. ‘седло лука=его ломаться’), передающий смерть мужчины-богатыря: *Ай Хуучын, хыс чахсызы / Айланьт, чоохтабысхан: / «Алып төлі үзілгенде, / Аарлыг чуртты талирга кирек, / Изер хазы сынганда, / Илні, малны сүрерге кирек»* ‘Достойнейшая из дев Ай-Хуучин, / Повернувшись, сказала: / «Когда богатырский род оборвался, / Дорогой чурт надо разрушить, / Когда **лука седла сломалась**, / Племя, скот надо угнать»’ [2, с. 394–395]. Как отмечает В. Е. Майногашева, *изер хазы сын-* – это традиционное «метонимическое выражение, означающее, что богатырь погиб. В быту хакасов до недавнего прошлого существовал такой обычай: когда умирал мужчина, его коня отпускали на волю, на нем никто не ездил, а седло коня разбивали и выбрасывали. К этому обычаю восходит данное выражение» [39, с. 448].

Также в текстах рассматриваемых эпосов были выделены эвфемизмы со значением ‘убивать’, ‘лишать жизни’. Убийство является действием насильственного («активного») характера, одним из средств передачи «активного» значения, как правило, переходного действия в тюркских языках являются показатели каузативного залога. Они переводят непереходные основы в разряд переходных. Путем каузативации непереходных основ были созданы эвфемизмы *чат=ыр-/чат=хыс-* букв. ‘заставить лечь’, *ирт=ір-* букв. ‘заставить перейти’. Рассмотрим данную группу подробнее.

«Заставить лечь > убивать»

Эвфемизмы данной группы представляют собой каузативные производные на *-ыр* и *-хыс*, образованные от основы эвфемизма *чат-* ‘умирать’. Примеры: *Ол чатырыбысхан нима / Паза*

хати тура чогул ‘Тот, кого она **убивает**, / Вновь не поднимается’ [2, с. 136–137]. *Хона кислеен хыс кизи, / Хоных хон парыбысханнар, / Изеби чох Алтын Арыг / Алып Хыс Хан чоохтабысхан: / «Одирер ползар мини, / Озетпин одірібізіңер, / Чатырар ползар позымны, / Чобатпин чатырыбызыңар»* [1, с. 101] ‘Резала дева [так] целую ночь, / Всю ночь [так они] провели, / Наконец, Алып-Хыс-Хан / Сказала могучей Алтын-Арыг: / «Если вы решили убить меня, / Убейте, не мучайте, / Если вы решили меня **погубить**, / **Погубите**, не пытайте»’ [1, с. 343]. *Чазыгы чохты чатхыссар, / Чайааннаң чазых чидер, / Обалы чохты одірзер, / Худайдаң хыйал түзер* ‘Если безвинного вы **убьете**, / От Чайаана кара падет, / Если безгрешного вы убьете, / Богом наказаны будете’ [2, с. 322–323]. *Хулатайны / Мында пасхан ползам, / Адай табан, ит табанны / Ачыг тібин, азырарчыхпын, / Чіг тібин, ирлік айнаны / Чіп, чатхыбызар полгам»* [1, с. 80] ‘Поняв это, дева Алтын-Арыг / [Очень] разгневалась: / «Если бы я здесь застала / Хулатая, который ездит на Темно-саврасом [коне], / [Эту] собаку, [этого] пса, / Не подумала бы, мол, «горький» – проглотила бы, / Не подумала бы, мол, «сырой» – / Съела бы, **уничтожила бы** демона Ирлика»’ [1, с. 322].

«Заставить перейти > убивать»

Выделены эвфемизмы со значением ‘убивать’, мотивированные понудительными формами глагола движения *ирт*=*ір*- (прямое значение – ‘заставить перейти’) и парного глагола *ирт*=*ір*-*киз*=*ір сал*- (прямое значение – ‘заставить перейти’, вспомогательный глагол *сал*- придает конструкции значение завершенности действия): *Аттаң түскен алып кизи, / Айланып, идеен хурга хызыңан: / «Изеби чох Алтын Арыг, / Иртірер ползаң, иртір сал...»* [1, с. 76] ‘Богатырь слез с коня, / Полу [свою] за пояс заткнул: / «Могучая Алтын-Арыг, / Если хочешь меня **убить** (букв. если хочешь перевести), убивай (букв. переведи)...»’ [1, с. 317–318]. *Хадарған чахсы малны / Істеп-чоллап парзар, / Иңең-Пичең ікі пичені / Иртір-кизір саларзар* [1, с. 63] ‘Когда вы поедете искать / Пастбищный скот, / Двух сестер – Ичен и Пичен – / **убьете**’ [1, с. 305]. *Пілө Харын, абахай чахсы, / Аны оңнап килеєдір: / Алып ханның палазы / Азып-кизіп халған, / Пичең Арыг, хыс кизи / Иртір-кизір салған* [1, с. 58] ‘Благородная женщина Плө-Харын / Догадывается: / Сын Алып-хана / Здесь погиб, / Дева Пичен-Арыг / [Его] **убила**’ [1, с. 300].

«Ронять > убивать»

Поскольку в традиционном мировоззрении «понятие бытия и жизни тесно связано с образом вертикали, с образом стояния» [49, с. 84], соответственно, падение связывалось с передачей идеи смерти. В тексте «Ай-Хуучин» обнаружен один эвфемизм со значением каузации *ахтар*- (основное значение – ‘уложить’): *Хан Хыс, аны истіп, / Хайда-хайдар чоо тарынған: / «“Алыптарды ахтарыбыстым”, – тіп, / Албыһпа, адай табан!»* ‘Хан-Хыс, это услышав, / Сильно-сильно разгневалась: / «“Богатырей я **убил**”, говоря, / Не чванься, собака!»’ [2, с. 124–125].

«Рвать > убивать»

Как уже отмечалось выше, одно из представлений хакасов о душе связано с наличием *тын* как связанной с дыханием субстанции (см. приведенную выше семантическую модель «обрываться > умирать»), и насильственное лишение жизни мыслилось также как разрывание чужого *тын*. Это представление реализовалось в хакасском языке в виде семантической модели «рвать (*тын*) > убивать». Примеры: *Абай харындас Маңан Сайын, / Арыг тыныбыс үспеңер!»* [1, с. 148] ‘Старший брат Манган-Сайын, / **Не убивайте нас** (букв. не рвите наши души)’ [1, с. 390]; *Көп нименің тынын үскен / Пөгімі чох Хан Мирген, / Көп нименің ханын чайған / Изеби чох Хан Мирген* ‘Много существ **уничтожил** (букв. порвал души многих вещей) / Неукротимый Хан-Мирген, / Многих существ кровь пролил / Могучий Хан-Мирген’ [2, с. 260–261].

«Есть > убивать»

Уподобление насильственной смерти акту поедания, потребления пищи отразилось в эвфемизме *чи*- (основное значение – ‘есть’): *Абахай күлүгі Пора Нинчі, / Абагырып, хысхыр турадыр: / «Алтын Арыг хара сағынды, / Алып кизиңи чибісті», – тіп* [1, с. 131] ‘Храбрейшая из женщин, Пора Нинчи / Кричит, орет: / «Алтын-Арыг зло замыслила, / Богатыря **погубила** (букв. съела)!»

– кричит' [1, с. 373]. ...*чіңең ползаң, Алтын Арыг, / Көксімінең міні чіп сал* [1, с. 76] 'если хочешь меня проглотить, Алтын-Арыг, / Целиком проглоти' [1, с. 318].

Заключение

Таким образом, в текстах хакасских героических эпосов «Алтын-Арыг» и «Ай-Хуучин» выделено 8 семантических моделей образований глагольных эвфемизмов со значением 'умирать' и 5 – со значением 'убивать'. Их наличие и количество в языке фольклорных текстов говорит о большой значимости феномена смерти для культуры хакасов, традиционного мировоззрения народа.

Понятие «умирать» передают эвфемизмы, образованные согласно следующим семантическим моделям: «ложиться > умирать»; «падать > умирать»; «переходить > умирать»; «переваливать > умирать»; «обрываться > умирать»; «преобразовываться > умирать»; «расставаться > умирать»; «ломаться (о луке седла) > умирать».

Понятие «убивать» передается в рассмотренных текстах посредством эвфемизмов, образованных при помощи семантических моделей «заставить лечь > убивать», «заставить перейти > убивать», «ронять > убивать», «рвать > убивать», «есть > убивать». Большая часть эвфемизмов образована путем метафорического переноса (12 семантических моделей), в основе одной семантической модели лежит метонимический перенос («ломаться (о луке седла) > умирать»).

На древность этих единиц указывает глубокая архаичность отраженных в них представлений о смерти как о переходе в мир мертвых (эвфемизмы *ирт*- букв. 'перейти', 'проходить что-л.', *кис*- 'перейти что-л.', 'перебраться через что-л.', *ас*- 'переваливать что-л.'), как о результате прерывания нитеподобной субстанции – души *тын*, как о преобразовании внешнего облика (*хубул*- букв. 'меняться', 'преображаться'), как о расставании со светлым миром *ах чарых*.

Литература

1. Алтын-Арыг. Хакасский героический эпос / подготовка текста, перевод и комментарий В. Е. Майногашевой. – Москва : Главная ред. восточной лит-ры, 1988. – 592 с. – (Эпосы народов СССР). (На хакасском и рус. яз.)
2. Ай-Хуучин. Хакасский героический эпос / вступительная статья, запись и подготовка текста, перевод, примечания и комментарии, приложение В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
3. Арапова, Н. С. Эвфемизмы // Большой энциклопедический словарь. Языкознание. – Москва : Советская энциклопедия, 2000. – С. 590.
4. Варбот, Ж. Ж. Табу // Русский язык. Энциклопедия. – Москва : Советская энциклопедия, 1979. – С. 345–346.
5. Москвин, В. П. Эвфемизмы в лексической системе современного русского языка. – Москва : ЛЕ-НАНД, 2017. – 262 с.
6. Васильева, Н. Н., Монастырев, В. Д. Петру Алексеевичу Слепцову – 85 лет // Урало-алтайские исследования. – 2013. – № 4 (11). – С. 72–75.
7. Роббек, Л. В. П. А. Слепцов о якутской лингвофольклористике // Проблемы и перспективы развития национальных литературных языков в России : материалы Всероссийской научно-практической конференции, посвященной 90-летию со дня рождения доктора филологических наук, профессора, действительного члена АН РС(Я), заслуженного деятеля науки РФ и РС(Я), лауреата Государственной премии РС(Я) в области науки и техники, лауреата Государственной премии РС(Я) имени П. А. Ойунского, заслуженного ветерана Сибирского отделения РАН, главного научного сотрудника отдела якутского языка ИГиИПМНС СО РАН Петра Алексеевича Слепцова : [Электронный ресурс]. – Якутск : ИГиИПМНС СО РАН, 2019. – С. 64–72. – URL : <https://pub.e.nlrs.ru/open/84540> (дата обращения : 01.02.2024).
8. Анисимов, Р. Н. О перспективных задачах комплексного изучения языка олонхо на современном этапе // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 94–106. – DOI : 10.25587/16426-2411-3197-g.

9. Слепцов, П. А. Фольклорность и фольклоризм якутского литературного языка // Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2008. – С. 367–374.
10. Слепцов, П. А. Язык олонхо: лексика, семантика // Слепцов П. А. Ступени и проблемы якутского языкознания. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2008. – С. 337–353.
11. Габышева, Л. Л. Семантические особенности слова в фольклорном тексте (на материале якутского эпоса олонхо) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Москва, 1986. – 19 с.
12. Габышева, Л. Л. Фольклорный текст: семиотические механизмы устной памяти. – Новосибирск : Наука, 2009. – 143 с.
13. Ефремов, Н. Н. Эпические формулы в олонхо северных якутов: структурно-семантический анализ // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 4 (12). – С. 58–65. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.12.22342.
14. Ефремов, Н. Н. К проблематике формульности текста олонхо (в контексте связанных с ней языковых и иных явлений) // Олонхо – духовное наследие народа саха : сборник научных статей. – Якутск : ИГИ АН РС(Я), 2000. – С. 150–159.
15. Ефремов, Н. Н. Синтаксические конструкции в олонхо «Сын грозного неба Эр Соготох» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 4 (16). – С. 99–107. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.16.44320.
16. Анисимов, Р. Н., Корякина, Р. В. Лексемы-историзмы якутского эпоса, имеющие параллели в монгольских языках. Часть I // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2021. – № 3. – С. 88–109. – DOI : 10.25587/g5223-4992-9053-и.
17. Майногашева Валентина Евгеньевна : библиографический указатель (к 80-летию со дня рождения) / составитель Н. П. Намсараева. – Абакан : ДиалогСибирь, 2010. – 57 с.
18. Майногашева, В. Е. Хакасский героический эпос алыптых ныхмах эпохи Древнехакасского (древнекыргызского) государства VI–XIII вв. н. э. (в хунно-ирано-хакасском историческом аспекте) // Научное обозрение Саяно-Алтая. – 2014. – № 2 (8). – С. 76–92.
19. Чистобаева, Н. С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика. – Абакан : Бригантина, 2015. – 169 с.
20. Чистобаева, Н. С. Поэтические особенности сказаний А. И. Янгулова (посвящено году хакасского героического эпоса в Республике Хакасия) // Поиск. – 2021. – № 1 (74). – С. 107–110. – EDN MKGRWK.
21. Чистобаева, Н. С. Роль волшебных предметов в эпических повествованиях хакасов // Эпосоведение. – 2023. – № 4. – С. 98–107. – DOI : 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107.
22. Шулбаева, Н. В. Мир персонажей героического эпоса хакасов: художественно-эстетический аспект : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Майкоп, 2021. – 19 с.
23. Шулбаева, Н. В. Образ пора Нинчи в алыптых ныхмах «Тошпах харахтыг пора Нинчи» («Пучеглазая пора-Нинчи») // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2016. – № 6–2 (60). – С. 32–35. – EDN VUYVGH.
24. Субракова, О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2007. – 164 с.
25. Шагдурова, О. Ю. Аналитические слова в хакасском героическом эпосе «Ай-Хуучын» // Вестник НГУ. Серия : История, филология. – 2013. – Т. 12. – № 2. – С. 173–176.
26. Шагдурова, О. Ю. Парные глаголы в хакасских фольклорных текстах // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2013. – № 2 (25). – С. 55–60.
27. Чертыкова, М. Д., Каксин, А. Д. Языковое выражение богатырского видения мира: на материале героического сказания «Албынчы» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 14–29. – DOI : 10.25587/v7085-9383-3056-d.
28. Чертыкова, М. Д., Каксин, А. Д. Глагольная репрезентация речи богатырей: на материале хакасского героического сказания «Албынчы» // Эпосоведение. – 2022. – № 2. – С. 5–16. – DOI : 10.25587/2782-662-2023-4-16-26.
29. Чугунекова, А. Н. Особенности употребления дейктических местоимений в текстах хакасских героических сказаний // Эпосоведение. – 2022. – № 3 (27). – С. 40–49. – DOI : 10.25587/SVFU.2022.74.50.004.
30. Готовцева, Л. М. Концепт СМЕРТЬ во фразеологической картине мира (на примере якутского и немецкого языков) // Хабаршы. Вестник. Серия филологическая. – 2005. – № 3 (85). – С. 79–82.
31. Васильева, Н. Н., Николаева, А. М. Лексико-семантическая экспликация концепта СМЕРТЬ в якутском языке // Научный диалог. – 2017. – № 12. – С. 35–46. – DOI : 10.24224/2227-1295-2017-12-35-46.

32. Готовцева, Л. М., Николаева, Т. Н., Прокопьева, А. К. Базовые бинарные концепты как фрагменты языковой картины мира якутов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2017. – Вып. 3 (17). – С. 21–30. – DOI : 10.23951/2307-6119-2017-3-21-30.
33. Скрыбина, А. А. Эвфемизмы о болезни и смерти в якутском языке // Вестник Челябинского государственного университета. Филологические науки. – 2017. – № 9 (405). – С. 167–173.
34. Серен, П. С. Слова со значением 'умереть' в языке кобдосских тувинцев Монголии (материалы полевых исследований) // Мир Центральной Азии-3. – Улан-Удэ : ООО «Изд-во Оттиск», 2012. – С. 783–786.
35. Tosun, I. Tuvacada Ölümle İlgili Örtmece Sözcükler (Euphemisms Related to Death in Tuvan Language) // Tuva araştırmaları : Tuvaca varyantların belgelenmesi ve tanımlanması = Tuvan studies : documentation and description of Tuvan varieties. – 2017. – 1 baskı. – Pp. 165–184. (На тувецком яз.)
36. Ооржак, С. С. Глагол в группе лексики похоронного обряда тувинцев // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2019. – Т. 12. – Вып. 11. – С. 239–244.
37. Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири / ответственный редактор Н. Б. Кошкарева, Е. В. Тюттешева. – Новосибирск : Академиздат, 2021. – 300 с.
38. Рыбарчик-Дыевская, Дж. Язык как магическое средство: редундантные языковые средства в русских заговорах // Язык и метод. Русский язык в научных исследованиях XXI века. – 2012. – Вып. 1. – С. 335–345.
39. Майногашева, В. Е. Комментарии к переводу // Ай-Хуучин. Хакасский героический эпос / вступительная статья, запись и подготовка текста, перевод, примечания и комментарии, приложение В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – С. 430–448.
40. Хакасско-русский словарь / под редакцией О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
41. Бурнаков, В. А. Традиционные представления хакасов о Нижнем мире (кон. XIX–сер. XX вв.) // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2014. – № 2. – С. 30–44.
42. Львова, Э. Л., Октябрьская, И. В., Сагалаев, А. М., Усманова, М. С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. – Новосибирск : Наука, 1989. – 243 с.
43. Бурнаков, В. А. Смерть и похороны в культуре хакасов // Проблемы истории, филологии, культуры. – 2009. – № 1 (23). – С. 521–538.
44. Древнетюркский словарь / редакторы : В. М. Наделяев и др. – Ленинград : Наука, Ленинградское отделение, 1969. – 676 с.
45. Гусейнова, У. Г. Концепт «смерть» в древнетюркской языковой картине мира // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Филологические науки. – 2015. – № 5. – С. 100–105.
46. Севортян, Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. Том 1. – Москва : Наука, 1974. – 768 с.
47. Кормушин, И. В. Древние тюркские языки. Учебное пособие. – Абакан : Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2004. – 336 с.
48. Анжиганова, О. П., Белоглазов, П. Е., Кызласов, А. С., Каскаракова, З. Е., Субракова, О. В., Субракова, В. В., Сунчугашев, Р. Д., Чебокакова, И. М. Толковый словарь хакасского языка = Хакас тілінің чарыдыгылыг сөстігі. Т. 1. – Абакан : Хакаское кн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. – 608 с.
49. Маковский, М. М. Феномен табу в традициях и в языке индоевропейцев: сущность – формы – развитие. Изд. 4-е. – Москва : URSS, 2012. – 275 с.

References

1. 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 people). (In Khakas and Russ.).
2. Ai-Khuuchin. Khakas heroic epic. Introductory article, writing and preparation of the text, translation, notes and comments, supplement by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; V. 16). (In Khakas and Russ.).
3. Arapova, N. S. Euphemisms. In: Big encyclopedic dictionary. Linguistics. Moscow, Soviet Encyclopedia, 2000, pp. 590. (In Russ.)
4. Varbot, Zh. Zh. Taboo. In: Russian language. Encyclopedia. Moscow, Soviet Encyclopedia, pp. 345–346. (In Russ.)

5. Moskvina, V. P. Euphemisms in the lexical system of the modern Russian language. Moscow, LENAND Publ., 2017, 262 p. (In Russ.)
6. Vasileva, N. N., Monastirev, V. D. Peter Alekseevich Sleptsov – 85 years old. *Ural-Altai Studies*. 2013, no. 4 (11), pp. 72–75. (In Russ.)
7. Robbek, L. V. P. A. Sleptsov about Yakut linguo-folklore. In: Problems and prospects of development of national standard languages in Russia: Materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference dedicated to the 90th anniversary of the birth of Doctor of Philology, Professor, full member of the Academy of Sciences of the Republic of Sakha (Yakutia), Honored Scientist of the Russian Federation and the Republic of Sakha (Yakutia), laureate of the Republic of Sakha State Prize (Yakutia) in the field of science and technology, winner of the State Prize of the Republic of Sakha (Yakutia) named after P. A. Ojursky, Honored veteran of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, chief researcher of the Department of Yakut Language of the Institute of Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Peter Alekseevich Sleptsov: [Web recourse]. Yakutsk, the Institute of Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2019, 226 p., pp. 64–72. URL: <https://pub.e.nlrs.ru/open/84540>, (accessed February 1, 2024). (In Russ.)
8. Anisimov, R. N. On the perspective tasks of the complex study of the Olonkho language at the present stage. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic Studies*. 2020, no. 3 (19), pp. 94–106. DOI: 10.25587/16426-2411-3197-g. (In Russ.)
9. Sleptsov, P. A. Folklore and folklorism of the Yakut standard language. In: Sleptsov P. A. Stages and problems of Yakut linguistics. Yakutsk, Institute of Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2008, pp. 367–374. (In Russ.)
10. Sleptsov, P. A. The Olonkho language: vocabulary, semantics. In: Sleptsov P. A. Steps and problems of the Yakut language. Yakutsk, Institute of Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2008, pp. 337–353. (In Russ.)
11. Gabysheva, L. L. Semantic features of the word in the folklore text (based on the material of Yakut epic Olonkho). Abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Moscow, 1986, 19 p. (In Russ.)
12. Gabysheva, L. L. Folklore text: semiotic mechanisms of oral memory. Novosibirsk, Nauka Publ., 2009, 143 p. (In Russ.)
13. Yefremov, N. N. Epic formulas in Olonkho of the northern Yakuts: structural and semantic analysis. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic Studies*. 2018, no. 4 (12), pp. 58–65. DOI: 10.25587/SVFU.2018.12.22342. (In Russ.)
14. Yefremov, N. N. On the formulaic problem of the Olonkho text (in the context of related linguistic and other phenomena). In: Olonkho – the spiritual heritage of the Sakha people: collection of scientific articles. Yakutsk, Institute of Humanitarian Studies and Problems of Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2000, pp. 150–159. (In Russ.)
15. Yefremov, N. N. Syntactic constructions in Olonkho “Son of thunderous sky Er Sogotokh”. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic Studies*. 2019, no. 4 (16), pp. 99–07. DOI: 10.25587/SVFU.2019.16.44320. (In Russ.)
16. Anisimov, R. N., Koryakina, R. V. Lexemes are historicisms of Yakut epic, which has parallels in the Mongolian languages. Part I. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic Studies*. 2021, no. 3, pp. 88–109. DOI: 10.25587/g5223-4992-9053-u. (In Russ.)
17. Mainogasheva Valentina Evgenievna: bio-bibliographic index (to the 80th anniversary). Compiler N. P. Namsaraeva. Abakan, DialogSibir Publ., 2010, 57 p. (In Russ.)
18. Mainogasheva, V. E. Khakas heroic epic alyptyg nymakh of the epoch of the ancient Khakas (ancient Kyrgyz) state of the 6th–13th centuries (in the Xiongnu-Iranian-Khakas historical aspect). *Sayan-Altai Scientific Review*. 2014, no. 2 (8), pp. 76–92. (In Russ.)
19. Chistobaeva, N. S. Heroic epic of the Khakas: themes and poetics. Abakan, Brigantine Publ., 2015, 169 p. (In Russ.)
20. Chistobaeva, N. S. Poetic features of A. I. Yangulov’s tales (dedicated to the Year of Khakas Heroic Epic in the Republic of Khakassia). *Search*. 2021, no. 1 (74), pp. 107–110. EDN MKGRWK. (In Russ.)

21. Chistobaeva, N. S. The role of magical objects in the epic narratives of the Khakas. *Epic Studies*. 2023, no. 4, p. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107. (In Russ.)
22. Shulbaeva, N. V. The world of characters in heroic epic of the Khakas: artistic and aesthetic aspect. Abstract of the thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences). Maikop, 2021, 19 p. (In Russ.)
23. Shulbaeva, N. V. The image of Pora-Ninchi in alyptykh nymakh “Toshpakh kharakhtyg Pora-Ninchi” (“Bug-eyed Pora-Ninchi”). *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2016, no. 6–2 (60), pp. 32–35. EDN VUYVGH. (In Russ.)
24. Subrakova, O. V. Language of Khakas heroic epic. Abakan, Khakas Publ. House, 2007, 164 p. (In Russ.)
25. Shagdurova, O. Yu. Analytical words in Khakas heroic epic “Ai-Khuuchin”. *Vestnik of Novosibirsk State University. Series: History, Philology*. 2013, vol. 12, no. 2, pp. 173–176. (In Russ.)
26. Shagdurova, O. Yu. Paired verbs in Khakas folklore texts. *Languages and folklore of the indigenous peoples in Siberia*. 2013, no. 2(25), pp. 55–60. (In Russ.)
27. Chertykova, M. D., Kaksin, A. D. Linguistic expression of the heroic vision of the world: based on the material of the heroic legend “Albynchy”. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic Studies*. 2020, no. 3 (19), pp. 14–29. DOI: 10.25587/v7085-9383-3056-d. (In Russ.)
28. Chertykova, M. D., Kaksin, A. D. Verbal representation of the heroes’ speech: based on the material of Khakas heroic tale “Albynchy”. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic studies*. 2022, no. 2, pp. 5–16. DOI: 10.25587/2782-662-2023-4-16-26. (In Russ.)
29. Chugunekova, A. N. Features of the use of deictic pronouns in the texts of Khakas heroic tales. *Vestnik of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University: Epic Studies*, 2022, no. 3 (27), pp. 40–49. DOI: 10.25587/SVFU.2022.74.50.004. (In Russ.)
30. Gotovtseva, L. M. Concept DEATH in the phraseological picture of the world (on the example of the Yakut and German languages). *Khabarshy. Herald. Philological series*. 2005, no. 3 (85), pp. 79–82. (In Russ.)
31. Vasileva, N. N., Nikolaeva, A. M. Lexico-semantic explication of notion DEATH in the Yakut language. *Scientific Dialogue*. 2017, no. 12, pp. 35–46. DOI: 10.24224/2227-1295-2017-12-35-46. (In Russ.)
32. Gotovtseva, L. M., Nikolaeva, T. N., Prokopeva, A. K. Basic binary concepts as fragments of the Yakut linguistic worldview. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology*. 2017, no. 3 (17), pp. 21–30. DOI: 10.23951/2307-6119-2017-3-21-30. (In Russ.)
33. Skryabina, A. A. Euphemisms about illness and death in the Yakut language. *Bulletin of the Chelyabinsk State University. Philological Sciences*, 2017, no. 9(405), pp. 167–173. (In Russ.)
34. Seren, P. S. Words with meaning ‘to die’ in the language of the Kobdos Tuvans in Mongolia (field research materials). In: *World of Central Asia-3*. Ulan-Ude, Ottisk Publ., 2012, pp. 783–786. (In Russ.)
35. Tosun, I. Euphemisms related to death in the Tuvan language. *Tuvan studies: documentation and description of Tuvan varieties*. 2017, no. 1, pp. 165–184. (In Turkish)
36. Oorzhak, S. S. Verb in the vocabulary group of the Tuvans’ funeral rite. *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2019, vol. 12, no. 11, pp. 239–244. (In Russ.)
37. The living space and the spiritual world of a man through the prism of the languages of Siberia / edited by N. B. Koshkareva, E. V. Tyuntseva. Novosibirsk, Akademizdat Publ, 2021, 300 p. (In Russ.)
38. Rybarczyk-Dybowska, J. Language as a magical tool: redundant linguistic means in Russian conspiracies. *Language and method. The Russian language in scientific research of the 21st century*. 2012, no. 1, pp. 335–345. (In Russ.)
39. Mainogasheva, V. E. Comments on the translation. In: *Ai-Khuuchin. Khakas heroic epic*. Introductory article, writing and preparation of the text, translation, notes and comments, supplement by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p., pp. 430–448. (In Russ.)
41. Burnakov, V. A. The Khakas’ traditional ideas about the Lower World (late 19th–mid. 20th centuries). *Religious studies. Scientific and theoretical journal*. 2014, no. 2, pp. 30–44. (In Russ.)
42. Lvova, E. L., Oktyabrskaya, I. V., Sagalaev, A. M., Usmanova, M. S. The traditional worldview of the Turks in South Siberia. *Human. Society*. Novosibirsk, Nauka Publ., 1989, 243 p. (In Russ.)
43. Burnakov, V. A. Death and burial in the Khakas culture. *Problems of history, philology, culture*. 2009, no. 1 (23), pp. 521–538. (In Russ.)
44. Ancient Turkic Dictionary / edited by V. M. Nadelyaev, et al. Leningrad, Nauka Publ., Leningrad department, 1969, 676 p.
45. Guseinova, U. G. Concept “death” in the ancient Turkic language picture of the world. *Bulletin of the Vyatka State University for the Humanities. Philological Sciences*. 2015, no. 5, pp. 100–105. (In Russ.)

46. Sevortyan, E. V. Etymological dictionary of the Turkic languages: common Turkic and inter-Turkic vowel bases. Moscow, Nauka Publ., 1974, vol. 1, 768 p.
47. Kormushin, I. V. The ancient Turkic languages. Study guide. Abakan, N. F. Katanov Khakas State University Publ. House, 2004, 336 p.
48. Anzhiganova, O. P., Beloglazov, P. E., Kyzlasov, A. S., Kaskarakova, Z. E., Subrakova, O. V., Subrakova, V. V., Sunchugashev, R. D., Chebochakova, I. M. Explanatory dictionary of the Khakas language. Abakan, V. M. Torosov Khakas Publ. House, 2020, vol. 1, 608 p.
49. Makovsky, M. M. The phenomenon of taboos in traditions and language of the Indo-Europeans: essence - forms - development. 4th edition. Moscow, URSS, 2012, 275 p. (In Russ.)



М. С. Киселева, А. В. Козачёк
Дальневосточный федеральный университет

ПРИНЦИПЫ СОЗДАНИЯ ОБРАЗА ЛИСЫ В РУССКИХ СКАЗКАХ О ЖИВОТНЫХ, ЗАПИСАННЫХ В СИБИРИ И НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ

Аннотация. В статье на основе анализа исследовательской литературы, а также сравнительно-сопоставительного метода и культурологического комментирования осуществляется анализ сказок о животных, записанных в XIX (сборник А. Н. Афанасьева, 44 текста) и XX («Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных», 13 текстов) веках, раскрываются особенности создания в рассмотренных произведениях образа лисы. Анализируются 45 сюжетов, с которыми связан данный персонаж, выявляются 9 наиболее устойчивых из них, сохранившихся в сказках русских переселенцев в Сибирь и на Дальний Восток: 15; 158+1+2+3+4; 155; 20А+21; 170+158; 103; 1+130; 61А; 61В. В русских сказках о животных, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке, обнаруживаются и очень редкие для восточных славян сюжеты (31; 51А*; 56А; 6), которые также связаны с образом лисы. Характеризуются принципы его создания: 1) имя и обращения к ней других персонажей; 2) характер; 3) речь; 4) характеристика лисы, даваемая другими персонажами; 5) особенности взаимоотношений лисы с дикими и домашними животными, а также с человеком; 6) свойственные лисе действия и поступки; 7) связанные с образом лисы мотивы. Прослеживаются модификации данных принципов в более поздних записях, сделанных в Сибири и на Дальнем Востоке: изменение характера взаимодействия лисы с человеком и некоторыми животными (как дикими, так и домашними); появление нового мотива торговли (в дополнение к таким устойчивым мотивам, связанным с образом лисы, как жадность, обжорство, озорство, притворство, хитрость, смерть лисы через разрывание/разрушение). Помимо нетипичного мотива среди регионального компонента в записях XX в. отмечается возникновение новых персонажей, взаимодействующих с лисой (груздь, сорока, козёл), отражение природных черт конкретного региона. Доказывается хорошая сохранность в текстах переселенцев обнаруженного в записях XIX в. комплекса архаических представлений о лисе, характерного для традиционной картины мира восточных славян: лиса как демон; лиса как женская ипостась; лиса как отрицательный и положительный образ (трикстер). Утрата в текстах XX в. древнего представления о связи образа лисы с огнём, вероятно, обусловлена частыми наблюдениями за повадками конкретных животных, влиянием бытовых реалий.

Ключевые слова: образ лисы; русский фольклор; сказки; сказки о животных; сюжет; архаические представления; трикстер; Сибирь; Дальний Восток; национальная картина мира

© Киселева М. С., 2024

© Kiseleva M. S., 2024

КИСЕЛЕВА Мария Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент, кафедра русского языка и литературы Восточного института – Школы региональных и международных исследований, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия. ORCID: 0000-0003-2846-570X. E-mail: kiseleva.ms@dvfu.ru

KISELEVA Maria Sergeevna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Chair of Russian Language and Literature of the Institute of Oriental Studies – School of Regional and International Studies, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia. ORCID: 0000-0003-2846-570X. E-mail: kiseleva.ms@dvfu.ru

КОЗАЧЁК Алена Владимировна – бакалавр, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток, Россия. E-mail: kezek@yandex.ru

KOZACHEK Alyona Vladimirovna – bachelor, Far Eastern Federal University, Vladivostok, Russia. E-mail: kezek@yandex.ru

Для цитирования: Киселева М. С. Козачёк А. В. Принципы создания образа лисы в русских сказках о животных, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 84–92. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-84-92

M. S. Kiseleva, A. V. Kozachek

Far Eastern Federal University

Principles of creating the image of a fox in Russian fairy tales about animals recorded in Siberia and the Far East

Abstract. The article, based on an analysis of research literature, as well as a comparative method and cultural commentary, analyzes fairy tales about animals recorded in the 19th (collection of A. N. Afanasyev, 44 texts) and 20th (“Russian fairy tales of Siberia and the Far East: Magic. About Animals”, 13 texts) centuries, reveals the features of the creation of the image of a fox in the considered works. 45 plots with which this character is associated are analyzed, 9 of the most stable of them, preserved in the tales of Russian settlers to Siberia and the Far East, are identified: 15; 158+1+2+3+4; 155; 20A+21; 170+158; 103; 1+130; 61A; 61B, also in Russian fairy tales about animals, recorded in Siberia and the Far East, very rare plots for the Eastern Slavs are found: 31; 51A*; 56A; 6, which are also associated with the image of a fox. The principles of creating the image of a fox are characterized: 1) the name and addresses of other characters to her; 2) character; 3) speech; 4) characterization of the fox given by other characters; 5) features of the relationship between the fox and wild and domestic animals, as well as with humans; 6) actions and actions characteristic of a fox; 7) motives associated with the image of a fox. Modifications of these principles can be traced in later records made in Siberia and the Far East: a change in the nature of the interaction of the fox with humans and some animals (both wild and domestic); the emergence of a new motive for trade (in addition to such stable motives associated with the image of the fox as greed, gluttony, mischief, pretense, cunning, death of the fox through tearing/cutting). In addition to the atypical motif among the regional components in the records of the 20th century. The emergence of new characters interacting with the fox (milk mushroom, magpie, goat), a reflection of the natural features of a particular region, is noted. The good preservation in the texts of the settlers of what was discovered in the records of the 19th century is proven. a complex of archaic ideas about the fox, characteristic of the traditional picture of the world of the Eastern Slavs: the fox as a demon; fox as a female hypostasis; fox as a negative and positive image (trickster). Loss in 20th century texts The ancient idea of the connection between the image of a fox and fire is probably due to frequent observations of the habits of specific animals and the influence of everyday realities.

Key words: image of a fox; Russian folklore; fairy tales; tales about animals; plot; archaic ideas; trickster; Siberia; Far East; national picture of the world

For citation: Kiseleva M. S., Kozachok A. V. Principles of creating the image of a fox in Russian fairy tales about animals recorded in Siberia and the Far East. Epic studies. 2024, no. 1. Pp. 84–92. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-84-92

Введение

Образ лисы играет важную роль в русской культуре, часто встречается в сказках, загадках, пословицах, поговорках и других жанрах традиционного фольклора. Лиса, пожалуй, один из самых противоречивых героев, представления о котором занимают важное место в национальной картине мира.

Данная работа ставит перед собой цель выявить принципы создания образа лисы в русских сказках о животных, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке в XX в., а также охарактеризовать сходства и различия в образе лисы в текстах XIX и XX вв. В исследовании проанализированы сказки XIX в. из сборника А. Н. Афанасьева (44 текста) [1] и сказки, собранные в Сибири и на Дальнем Востоке в XX в. (13 текстов) [2]. Всего изучено 57 сказок.

Новизна работы состоит в выявлении принципов создания образа лисы в поздних записях русских сказок о животных (вторая половина XX в.), характеристике устойчивости комплекса связанных с ним архаических представлений и выявлении регионального компонента.

Принципы создания образа лисы в сказках XIX в.

В сборнике А. Н. Афанасьева мы встречаем 44 текста сказок о животных, в которых лиса является главным или второстепенным персонажем: «Лисичка-сестричка и волк» (СУС [3]: 2+3+4), (СУС: 2), (СУС: 1+2+158), (СУС: 158+2+21), (СУС: 1+2+3+4+43+30+170+61А), (СУС: 15+2+3+158), (СУС: 1+2+3+21) – 7 вариантов; «За лапоток – курочку, за курочку – гусочку» (СУС: 170+158) – 1 вариант; «Лиса-повитуха» (СУС: 15), (СУС: 43+15+1+2), (СУС: 43+15) – 5 вариантов; «Лиса, заяц и петух» (СУС: 43) – 1 вариант; «Лиса-исповедница» (СУС: 61А), (СУС: 106*+61А) – 3 варианта; «Лиса-лекарка» (СУС: 1889К+218В*+37) – 1 вариант; «Лиса-плачеха» (СУС: 37), (СУС: 218В*+1889К+37+154) – 2 варианта; «Мужик, медведь и лиса» (СУС: 1030+154), (СУС: 122Р**+154+68В) – 4 варианта; «Старая хлеб-соль забывается» (СУС: 155) – 1 вариант; «Овца, лиса и волк» (СУС: 44*) – 1 вариант; «Звери в яме» (СУС: 20А+21+248А*), (СУС: 20А+21) – 2 варианта; «Лиса и тетерев» (СУС: 62) – 1 вариант; «Лиса и дятел» (СУС: 56В) – 1 вариант; «Лиса и журавль» (СУС: 60) – 1 вариант; «Снегурушка и лиса» (СУС: 703*) – 1 вариант; «Лиса и рак» (СУС: 275) – 1 вариант; «Колобок» (СУС: 2025) – 1 вариант; «Кот, петух и лиса» (СУС: 61В) – 3 варианта; «Кот и лиса» (СУС: 103+103А), (СУС: 103+103*), (СУС: 103) – 4 варианта; «Напуганные медведь и волки» (СУС: 103+125) – 1 вариант; «Медведь, лиса, слепень и мужик» (СУС: 152) – 1 вариант; «Зимовье зверей» (СУС: 130+130А) – 1 вариант.

В текстах XIX в. образ лисы создаётся с помощью следующих приёмов: лиса наделяется женской символикой, именно через женский образ в культуру транслируется возможность заменить силу умом, хитростью и изворотливостью [4, с. 2]; лису можно соотнести с женскими образами, превосходящими «<...> мужчин своей премудростью» [5, с. 25]. Характеристику образа лисы, когда встреченные герои нередко подчёркивают её хитрость, также дополняют упоминания её рыжего цвета шерсти [6, с. 647], так, в сказке «Лиса-исповедница» (СУС: 106*+61А) [1, с. 29–31] на цвет указывают слова петуха «жёлтая княгиня». И конечно, рыжий цвет даёт отсылку на связь образа лисы с огненной символикой: например, в сказке «Лисичка-сестричка и волк» (СУС: 1+2+158) [1, с. 17–19] лисица просит бабу поделиться огнём: «Добрый день тобі, бабусю! Дай мені огня». Примечательно, что лисица является единственным диким животным, не боящимся огня.

Следует отметить красноречие лисицы, которое она умело применяет в диалогах для достижения своих целей, и сладкоречивость, которая позволяет ей манипулировать другими персонажами. Так, например, в сказке «Лиса-исповедница» (СУС: 61А) [1, с. 27–28] мы видим следующее обращение: ««Здравствуй, Петенька!», «Я тебе, Петенька, добра хочу – на истинный путь наставить и разуму научить» [1, с. 28]. Сладкоголосость лисы можно заметить в сказке «Кот, петух и лиса» (СУС: 61В) [1, с. 49–51], когда лисица выманивает петушка из дома: «Кочетунюшка, кочетунюшка! Пойдем на гуменцы золоты яблочки катать». Лексика лисицы, наполненная уменьшительно-ласкательными словами, располагает жертву к доверию.

В текстах сказок XIX в. лиса также предстаёт самовлюблённой, наглой, хитрой, уверенной в своей силе. Самолюбие её особенно просматривается в сюжетах (СУС [3]: 2+3+4), (СУС: 2), (СУС: 1+2+158), (СУС: 158+2+21), (СУС: 1+2+3+4+43+30+170+61А), (СУС: 15+2+3+158), (СУС: 1+2+3+21), где лиса взаимодействует с волком. Во многих вариантах сказки «Лисичка-сестричка и волк» мы можем наблюдать сцены, в которых избитый или искалеченный из-за лисы волк везёт её на санях, при этом она глумится и приговаривает: «Битый небитую везёт». В подобных эпизодах отчётливо видно, что дружба ей чужда, а временные приятельские отношения нужны для личной выгоды.

Отметим также имя лисы и обращения к ней зверей, помогающие охарактеризовать данный образ. Так, в сказке «Лиса-повитуха» (СУС: 43+15) [1, с. 24–25] хитрость лисицы подчёркивается за счёт упоминания имени Патрикеевна, как известно, имя Патрикей ассоциируется с обманом и коварством [7]. Часто в текстах волк или медведь называют лису «кума», «кумушка», «лисичка-сестричка», «лисонька», подобные обращения говорят о том, что лиса находится

в приятельских отношениях с животными, что разрешает ей пользоваться их доверием и манипулировать ими.

При этом у лисы разные взаимоотношения с персонажами сказок о животных, следовательно, и в сюжетах, в которых она взаимодействует с домашними, дикими животными и людьми, лиса характеризуется по-разному. Так, петух может доверять ей и стать жертвой, как в сказке «Кот, петух и лиса» (СУС: 61В) [1, с. 49–51], или наоборот может обмануть её, как в «Лисе-исповеднице» (СУС: 61А) [1, с. 27–29]. Интересные взаимоотношения у лисы складываются с котом: являясь плутами по своей натуре [8, с. 637–640], но принадлежащие к дикому и домашнему мирам, кот и лиса могут быть союзниками и образовывать пару, как в сказке «Кот и лиса» (СУС: 103+103А), (СУС: 103+103*), (СУС: 103) [1, с. 51–55], или же лиса может стать жертвой кота, как в тексте «Кот, петух и лиса» (СУС: 61В) [1, с. 49–51]. Отметим, что лиса в сказках находится в постоянной оппозиции с собаками [9, с. 94–95], в таких текстах, как «Лиса-плачя» (СУС: 218В*+1889К+37+154) [1, с. 33–34], «Мужик, медведь и лиса» (СУС: 1030+154), (СУС: 122Р**+154+68В) [1, с. 34–38], «Звери в яме» (СУС: 20А+21+248А*) [1, с. 77–78], лиса не способна противостоять им. При взаимодействии с дикими животными самые неоднозначные отношения у лисы складываются с волком, в некоторых сюжетах он может угодить в капкан, доверившись лисе, как в сказке «Овца, лиса и волк» (СУС: 44*) [1, с. 40], или может обмануть её, как в одном из вариантов сказки «Лисичка-сестричка и волк» (СУС: 158+2+21) [1, с. 19–20], съев бычка и сломав сани лисы. Она может встретить небольшого, но достойного соперника – рака: «Лиса и рак» (СУС: 275) [1, с. 46], который выиграет состязание в беге с лисой. Иногда лиса способна съесть несколько диких животных, даже превосходящих её в размерах, как в сказке «Звери в яме» (СУС: 20А+21), (СУС: 20А+21+248А*), [1, с. 41–43], где она по очереди подводит к смерти зайца, белку, свинью, волка, борова, медведя. Непростые отношения у лисы складываются и с людьми. Иногда она становится человеку помощницей, так, в сказке «Снегурushка и лиса» (СУС: 703*) [1, с. 40] лисица помогает заблудившейся Снегурushке найти дом. В других сказках «Старая хлеб-соль забывается» (СУС: 155) [1, с. 39–40] и «Мужик, медведь и лиса» (СУС: 122Р**+154+68В) [1, с. 37–38] лиса гибнет от людей. И даже способна съесть человека, как в сказке «Лиса-лекарка» (СУС: 1889К+218В*+37) [1, с. 31–32], в этом тексте она пожирает мёртвую старуху, или может покуситься на младенца, как в тексте «Лисичка-сестричка и волк» (СУС: 1+2+3+4+43+30+170+61А) [1, с. 11–13].

Сказки о животных, в которых присутствует лиса, имеют свои характерные мотивы, связанные с её образом: жадность, обжорство, озорство, притворство. Устойчивый мотив обмана присутствует в каждом тексте. Образ лисы в текстах также связан с мотивом смерти: она постоянно пытается кого-нибудь убить и съесть, довести до смерти. При этом смерть самой лисицы практически всегда предстаёт в жестокой форме: её разрывают на куски собаки (СУС: 218В*+1889К+37+154), «Лиса-плачя» [1, с. 33–34]; петух разрубает на части косою (СУС: 43), «Лиса, заяц и петух» [1, с. 26–27], – такой характер смерти, расчленения, разъединения, возможно, отражает соотносённость образа лисы с нечёткой, неконкретной природой хаоса. Заметим, что восточные славяне воспринимали дикий (животный) мир как что-то чужое, хаотичное, непонятное, а домашние животные для людей становились частью «приручённого» хаоса – мира порядка. Именно в «неприручённом» мире хаоса лиса чувствует себя на своём месте, но в то же время её принадлежность к диким животным не мешает убивать и съедать их, или же участвовать в гибели косвенно.

Таким образом, в текстах XIX в. мы можем выделить следующие центральные приёмы создания образа лисы: обращения к лисе и её речевая характеристика; взаимоотношения с дикими и домашними животными, с человеком; характер лисы; действия лисы и связанные с ними (напрямую или косвенно) мотивы обмана, обжорства, предательства, хитрости, мести, смерти через разрывание. Образ лисы в рассмотренных текстах противоречив, отчетливо соотносится с таким универсальным для многих культур героем, как трикстер, способным одновременно

представать в образе творца и разрушителя, дающего и отвергающего [10]. По классификации, предложенной Ю. Е. Берёзкиным, лису в рассмотренных текстах можно отнести к «чужому» (связана со стихией огня, принадлежит к миру диких животных) и «сильному» (хищница) трикстеру [11, с. 98].

Познакомившись с характеристиками образа лисы в сказках из сборника А. Н. Афанасьева и изучив статью А. В. Гурь о народных представлениях [12], мы можем выделить следующие архаические элементы традиционной картины мира, которые сохраняет образ этого животного: лиса как демон; лиса как персонификация огня; лиса как женская ипостась; лиса как отрицательный и положительный образ.

Демоническая сущность лисы проявляется в постоянных поисках жертвы, во многих сюжетах лисица или напрямую связана с гибелью животных, или косвенно – со смертью человека. Поскольку в традиционной культуре смерть воспринималась как переход в потусторонний мир, здесь мы видим реализацию древнего представления о лисе как о проводнике между миром живых и мёртвых. Упоминания красного цвета шерсти, который является цветом жизни, солнца, плодородия, здоровья, но в то же время – гибельного пламени [6, с. 647], позволяет нам сделать заключение о сохранности народных представлений о лисе как животном, наделённом огненной символикой. Также часто в текстах мы замечаем подчёркивание женской натуры лисы: способность манипулировать животными, наделёнными мужской символикой; способность образовывать брачный союз; её речь и хитрость. В рассмотренных сказках образ лисы наделён и положительными характеристиками, и отрицательными, является воплощением такого универсального героя, как трикстер, но совокупность характеристик делает лису больше отрицательным персонажем.

Принципы создания образа лисы в сказках XX в.

В сборнике «Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных» представлено 13 сказок о лисе: «Лиса и кот» (СУС: 1+103), «Медведь и лиса» (СУС: 6), «Лиса-повитуха» (СУС: 15), «Котушка и лиса» (СУС: 20А+21), «Лиса и козёл» (СУС: 31), «Лиса, волк и медведь» (СУС: 51А*), «Груздь, лиса и сорока» (СУС: 56А), «Лиса и Петя-петух» (СУС: 61А), «Кот да петушок» (СУС: 61В), «Кот и лиса» (СУС: 103), «Волк и лиса» (СУС: 155), «Про лису и волка» (СУС: 158+1+2+3+4), «О лисе» (СУС: 170+158). Каждая сказка представлена в одном варианте. Принципы характеристики образа лисы во многом совпадают с теми, которые мы наблюдали в текстах XIX в.

Так, в сказках XX в. голос лисицы так же, как и в более ранних текстах, является инструментом для манипуляции другими персонажами: в сказках «Медведь и лиса» (СУС: 6) [2, с. 240–241], «Кот да Петушок» (СУС: 61В) [2, с. 245–248] сладкоречивость лисы позволяет ей добиться желаемого, а в другом тексте, например, «Лиса и козёл» (СУС: 31) [2, с. 243–244], характер звучания голоса, который меняется при достижении желаемого, переходит от ласкового в начале до грубого в конце. В сказках XX в. голос лисы может стать грубым, что, возможно, или является указанием на её опасность для других персонажей, или отражает суровость окружающей среды.

В текстах сказок, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке, лиса всё так же предстаёт в образе самолюбивого, хитрого и изворотливого персонажа. Самоуверенность связана с тем, что она часто остаётся безнаказанной (хотя наказание как черта региональной сказки в других текстах XX в. присутствует [13, с. 32]); у неё нет морали, отсутствуют понятия «хорошо» и «плохо». Так, в сказках «Котушка и лиса» (СУС: 20А+21) [2, с. 242–243], «Груздь, лиса и сорока» (СУС: 56А) [2, с. 244–245] лиса поедает маленьких и незащитных. Или в тексте «Волк и лиса» (СУС: 155) [2, с. 257–258] она подсказывает мужику, как и чем убить её товарища волка: «Вот вежа стоит, убей его» [2, с. 258]. Но стоит отметить, что лисица также очень осторожна, и, когда понимает, что с грубой звериной силой совладать она не может – отступает, как, например, в сказке «О лисе» (СУС: 170+158) [2, с. 263–265]. Можно добавить, что и в текстах XX в.

прагматичная и самоуверенная лиса не всегда может рассчитать силы, когда сталкивается с котом и петухом, как в сказках «Лиса и кот» (СУС: 1+103) [2, с. 240], «Лиса и Петя-петух» (СУС: 61А) [2, с. 245]. Таким образом, мы можем заключить, что характеристики поведения лисы в записях XX и XIX вв. схожи.

В сибирских и дальневосточных сказках мы снова видим, что те же персонажи, лесные звери, называют лису «лисичка-сестричка», «кума», «лисонька». Такие обращения, видимо, связаны с тем, что лиса тоже является представителем дикого мира – она им близка, они ей доверяют, не ожидают подвоха. Интересно, что и козёл в сказке «Лиса и козёл» (СУС: 31) [2, с. 243–244] тоже обращается к ней «лисонька», возможно, козёл, являясь хтоническим животным, который, как и лиса, наделён демонической сущностью [14, с. 522–524], не видит в ней опасности. Заметим, что в сказках XX в. теряется имя Патрикеевна, возможно, сам образ лисы становится олицетворением хитрости, а упоминание имени собственного кажется излишним.

Сталкиваясь с домашними животными, лиса может образовывать крепкий союз с котом «Кот и лиса» (СУС: 103) [2, с. 251–252]; может взаимодействовать с козлом, не принося ему вред (СУС: 31) [2, с. 243–244]; может быть смертельно опасной, как в тексте «О лисе» (СУС: 170+158) [2, с. 263–265]. Взаимодействие лисы с дикими животными тоже складывается по-разному, она может быть обманута, как в тексте «Лиса, волк и медведь» (СУС: 51А*) [2, с. 244], она может их съесть, как в сказке «Котушка и лиса» (СУС: 20А+21) [2, с. 242–243]. Также в сборнике мы встречаем один особенный текст «О лисе» (СУС: 170+158) [2, с. 263–265], в котором волк убивает лису, что является нетипичным сюжетом для записей XIX в.: возможно, реальность окружающей тайги наглядно показала человеку, что волк способен убить лису, а это в свою очередь отразилось в сюжете. Есть в сборнике три сказки: «Волк и лиса», «Про лису и волка» и «О лисе», где она сталкивается с людьми, при этом не представляет для них смертельной опасности, в то время как в текстах XIX в. человек для неё уязвим.

Образ лисы, как и в записях XIX в., связан с мотивами смерти: «Груздь, лиса и сорока» (СУС: 56А) [2, с. 244–245], «Медведь и лиса» (СУС: 6) [2, с. 240–241] «Волк и лиса» (СУС: 155) [2, с. 257–258]; притворства: «Лиса и козёл» (СУС: 31) [2, с. 243–244]; мести: «Про лису и волка» (СУС: 158+1+2+3+4) [2, с. 258–260]; озорства: «Медведь и лиса» (СУС: 6) [2, с. 240–241]; обжорства: «Котушка и лиса» (СУС: 20А+21) [2, с. 242–243]. При этом мы замечаем, что и в сказках данного сборника лису убивают, разрывая на части: «О лисе» (СУС: 170+158) [2, с. 263–265], «Кот да Петушок» (СУС: 61В) [2, с. 245–248] – опять наблюдается соотношение образа лисы с миром хаоса. Мотив хитрости присутствует в каждой сказке, т. е. соотношение действий лисы с трикстерской моделью поведения сохраняется, да и сам тип трикстера («чужой» и «сильный») остаётся прежним, хотя и можно говорить о тенденции к восприятию героини как менее чуждой.

В сказках из сборника XX в. можно выделить следующие восточнославянские архаичные представления, которые сохранились в текстах и соотносятся с образом лисы: лиса – животное с демонической сущностью; лиса – животное, наделённое женской символикой; лиса – и отрицательный, и положительный образ. Ни в одной из сказок сборника мы не наблюдаем связь лисы с огнём, возможно, это связано с тем, что образ лисы становится ближе к реальности, и человек не находит доказательств данной связи.

Сравнивая сюжеты сказок о животных XIX и XX вв., мы замечаем некоторые различия: в более ранних записях лиса страдает от собак в девяти текстах, в то время как в сибирских и дальневосточных вариантах – ни в одном; лисица в сказках XX в. одинаково представляет опасность как для мелких, так и для крупных животных, в то время как в сказках XIX в. наибольшую опасность она несёт для мелких зверей; в текстах XIX в. лисица может съесть человека и в целом является очень опасным для него зверем, а в текстах XX в. способна только на кражу или обман и не представляет существенной опасности для людей; в сборнике сказок, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке, мы не обнаружили связь лисы с огнём. Примечательно, что

в сказках XX в. от обмана лисы чаще страдает медведь, а в сборнике А. Н. Афанасьева – волк, возможно, это связано с тем, что в дальневосточной и сибирской части России преобладают медведи, а в средней полосе – волки. Заметим, что в обоих сборниках одинаково представлена смерть лисы – её разрубает или раздирают на куски, а кот и петух остаются для лисицы опасными животными.

При анализе сказок, записанных в XIX и XX в., мы обнаруживаем, что самыми устойчивыми являются сюжеты: (СУС: 15), (СУС: 158+1+2+3+4), (СУС: 155), (СУС: 20А+21), (СУС: 170+158), (СУС: 103), (СУС: 1+103), (СУС: 61А), (СУС: 61В). Именно они запомнились больше всего и «перекочевали» вместе с русским народом в Сибирь и на Дальний Восток. Также наблюдается присутствие редких для восточных славян сюжетов [2, с. 295]: (СУС: 56А), (СУС: 51А*), (СУС: 31), (СУС: 6), также связанных с образом лисы.

В некоторых сказках из сборника Сибири и Дальнего Востока мы видим влияние быта и окружающей среды на изображение деталей сюжетов или персонажей, так, например, в тексте «Медведь и лиса» (СУС: 6) [2, с. 240–241] лисица взаимодействует с медведем, который поймал тетерева, в аналогичной восточнославянской сказке присутствует волк, вероятно, медведь здесь – региональная особенность. В другой сказке «Кот да Петушок» (СУС: 61В) [2, с. 245–248] кот убивает лисицу и её четверых лисят, а шкуры продаёт, здесь видим мотив торговли, также в данном тексте и в сказке «Про лису и волка» (СУС: 158+1+2+3+4) [2, с. 258–260] мы находим отображение сибирской или дальневосточной гористой местности в обращении лисы к пастухам: «Смотрите, не ломайте пирожок, пока я за каменную гору не заведу бычка, да ломайте через голову» [2, с. 258], и в обращении петушка к коту: «Кот, кот, меня лиса несет за темные леса, за высокие горы, за круглые озера и за быстрые реки». В следующем тексте «Волк и лиса» (СУС: 155) [2, с. 257–258] лиса обманом заставляет волка залезть в мешок к мужику, который по совету лисы расправляется с волком, а затем продаёт его шкуру. В данном сюжете и в сюжете предыдущей сказки снова наблюдается мотив торговли шкурами, который отражает специфику Дальневосточного и Сибирского регионов и не встречается в аналогичных сюжетах более ранних записей. К тому же здесь мы находим упоминание слова «заимка», означающего однодворное поселение в Сибири [15]. Иногда появление нового персонажа в сказке выступает региональным отличием, как, например, в тексте «Груздь, лиса и сорока» (СУС: 56А) [2, с. 244–245], где лиса выманивает у груздья его детей и поедает их, так, груздь – типичный представитель дальневосточной флоры. Ни в одном из текстов дальневосточных и сибирских сказок лиса не гибнет при встрече с человеком или при взаимодействии с собаками, наблюдаем ослабление мотива смерти.

Заключение

Таким образом, в русских сказках о животных, записанных в Сибири и на Дальнем Востоке в XX в., сохранились основные приёмы создания образа лисы, однако часть из них подверглась изменениям. Так, другим можно назвать характер взаимодействия лисы с человеком, некоторыми животными (как дикими, так и домашними). Сохраняются все мотивы, связанные с образом лисы и характерные для текстов XIX в., а также появляется новый мотив (торговля), что можно рассматривать в качестве региональной особенности. В записях XX в. сохраняются следующие архаические представления, связанные с образом лисы: лиса – животное с демонической сущностью, лиса – женская ипостась, лиса – отрицательный и положительный образ (трикстер). Отсутствие древнего восприятия лисы как олицетворения огня можно также отнести к региональным особенностям и объяснить влиянием наблюдений за повадками конкретных животных. Также в записях XX в. мы отмечаем сохранность редких сюжетов: 31; 51А*; 56А; 6. Возможно, такая устойчивость обусловлена иноэтничным окружением, когда собственная традиция хранилась особенно бережно. Ещё одной отличительной чертой текстов XX в. является включение конкретных природных описаний, новых персонажей, взаимодействующих с лисой. Записи XX в. становятся ближе к жизни, в них всё меньше становится нереального,

и сами сказки чаще отражают действительность территории своего бытования. Однако в русской картине мира лиса остаётся важным образом, о чём свидетельствует устойчивость его характеристик и связанных с ним сюжетов.

Литература

1. Народные русские сказки А. Н. Афанасьева: в 3 т. Т. 1 / под редакцией Л. Г. Барага, Н. В. Новикова. – Москва : Наука, 1984. – 511 с.
2. Матвеева, Р. П., Леонова, Т. Г. Русские сказки Сибири и Дальнего Востока: Волшебные. О животных. – Новосибирск : Наука, 1993. – 352 с.
3. Сравнительный указатель сюжетов: восточнославянская сказка / составители : Л. Г. Бараг, И. П. Березовский, К. П. Кабашников, Н. В. Новиков. – Ленинград : Наука, 1979. – 437 с.
4. Александрова, Е. А. Изучение традиционной этнической культуры через семиотический анализ сказочных персонажей (образ лисы в русской и китайской традициях) // Теоретическая культурология. – 2011. – Вып. 1 (19). – С. 1–5.
5. Краюшкина, Т. В. Мотивы состояний персонажей в русских народных волшебных сказках: системный анализ : диссертация на соискание научной степени доктора филологических наук. – Владивосток, 2010. – 493 с.
6. Белова, О. В. Красный цвет // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2 / под редакцией Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – С. 647–650.
7. Лиса Патрикеевна // Толково-фразеологический словарь Михельсона. [Электронный ресурс]. URL: <https://rus-michelson-tolk-dict.slovaronline.com/4871-лиса%20Патрикеевна> (дата обращения : 12.11.2021).
8. Гура, А. В. Кошка // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2 / под редакцией Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – С. 637–640.
9. Гура, А. В. Собака // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 5 / под редакцией Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2012. – С. 94–95.
10. Радин, П. Трикстер. Исследования мифов североамериканских индейцев с комментариями К. Г. Юнга и К. К. Кереньи. – Санкт-Петербург : Евразия, 1998. – 288 с.
11. Берёзкин, Ю. Е. Трикстер как серия эпизодов // Труды факультета этнологии. – Санкт-Петербург : ИДПО, 2003. – С. 97–164.
12. Гура, А. В. Лисица // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 3 / под редакцией Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 2004. – С. 114–115.
13. Краюшкина, Т. В. Семейные отношения в свете православной традиции (на материале русских народных сказок) // Религиоведение. – 2003. – № 1. – С. 26–33.
14. Белова, О. В. Коза, козёл // Славянские древности: этнолингвистический словарь. Т. 2 / под редакцией Н. И. Толстого. – Москва : Международные отношения, 1999. – С. 522–524.
15. Заимка // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Санкт-Петербург, 1890–1907. [Электронный ресурс]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/638635> (дата обращения : 12.11.2021).

References

1. Russian folk tales by A. N. Afanasyev: in 3 volumes. V. 1. Edited by L. G. Baraga, N. V. Novikov. Moscow, Nauka Publ., 1984, 511 p. (In Russ.)
2. Matveeva, R. P., Leonova, T. G. Russian fairy tales of Siberia and the Far East: Magic. About animals. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 352 p. (In Russ.)
3. Comparative index of plots: East Slavic fairy tale. Compilers: L. G. Barag, I. P. Berezovsky, K. P. Kabashnikov, N. V. Novikov. Leningrad, Nauka Publ., 1979, 437 p. (In Russ.)
4. Aleksandrova, E. A. Study of traditional ethnic culture through semiotic analysis of fairy-tale characters (the image of a fox in Russian and Chinese traditions). *Theoretical Culturology*. 2011, Iss. 1 (19), pp. 1–5. (In Russ.)
5. Krayushkina, T. V. Motives for the states of characters in Russian folk fairy tales: system analysis: dissertation thesis for the degree of Doctor of Philological Sciences. Vladivostok, 2010, 493 p. (In Russ.)
6. Belova, O. V. Red color. In: Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary. V. 2. Edited by N. I. Tolstoy. Moscow, International Relations Publ., 1999, pp. 647–650. (In Russ.)

7. Lisa Patrikeevna. In: Mikhelson's explanatory phraseological dictionary. [Web resource]. URL: <https://rus-michelson-tolk-dict.slovaronline.com/4871-лиса%20Патрикеевна> (accessed November 11, 2021).
8. Gura, A. V. Cat. In: Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary. V. 2. Edited by N. I. Tolstoy. Moscow, International Relations Publ., 1999, pp. 637–640. (In Russ.)
9. Gura, A. V. Dog. In: Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary. V. 5. Edited by N. I. Tolstoy. Moscow, International Relations Publ., 2012, pp. 94–95. (In Russ.)
10. Radin, P. Trickster. Studies of the myths of North American Indians with comments by C. G. Jung and K. K. Kerenyi. Saint Petersburg, Eurasia Publ., 1998, 288 p. (In Russ.)
11. Berezkin, Yu. E. Trickster as a series of episodes. In: Proceedings of the Faculty of Ethnology. St. Petersburg, IDPO Publ., 2003, pp. 97–164. (In Russ.)
12. Gura, A. V. Fox. In: Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary. V. 3. Edited by N. I. Tolstoy. Moscow, International Relations Publ., 2004, pp. 114–115. (In Russ.)
13. Krayushkina, T. V. Family relationships in the light of the Orthodox tradition (based on Russian folk tales). *Religious Studies*. 2003, Iss.1, pp. 26–33. (In Russ.)
14. Belova, O. V. Goat. In: Slavic antiquities: ethnolinguistic dictionary. V. 2. Edited by N. I. Tolstoy. Moscow, International Relations Publ., 1999, pp. 522–524. (In Russ.)
15. Zaimka. In: Encyclopedic Dictionary of Brockhaus and Efron. Saint Petersburg, 1890–1907. [Web resource]. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/ruwiki/638635> (accessed November 12, 2021).



Н. В. Малышева

Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова

НАРОДНЫЕ НАЗВАНИЯ ЖИВОТНЫХ И РАСТЕНИЙ В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ, ОБРАЗОВАННЫЕ ПО ПРИЗНАКУ «СВЯЗЬ С МИФОЛОГИЧЕСКИМИ ОБРАЗАМИ, ПОВЕРЬЯМИ И ТОТЕМИЗМОМ»

Аннотация. Настоящая статья посвящена исследованию народных названий животных и растений в якутском языке, образованных по признаку «связь с мифологическими образами, поверьями и тотемизмом». В исследовании применяются описательный анализ для выявления связи языка и культуры и основных закономерностей мотивационных признаков номинации объектов живой природы; компонентный анализ, направленный на рассмотрение формально-семантической структуры зоонимов и фитонимов для определения роли их использования. Материал исследования был извлечен путем сплошной выборки из базы данных якутских фитонимов и зоонимов, созданной на протяжении порядка десяти лет в рамках подготовки диссертационной работы на тему «Лексика живой природы в якутском языке: ономастология и этимология». База данных сформирована на основе большого языкового материала из различных источников: толковых и диалектологических словарей, биологических справочников, полевых определителей со справочным материалом, архивных документов, фольклорных и этнографических материалов. Цель данной статьи – показать зависимость номинации, использования и семиотического статуса объектов живой природы от их признаков и свойств. Лексемы, связанные с традиционными верованиями и легендами, обладают яркой маркированностью, раскрывающими особенности культуры и мировоззрения народа саха. В ходе исследования установлено, что в составе сложных фитонимов и зоонимов используются названия мифологических созданий: *абааһы* (демон, злой дух), *танара* (божество), *кут* (душа), *ойуун* (шаман) и др. Образы мифологических существ *абааһы* «демон, злой дух» и *танара* «божество» используются для обозначения отрицательных и положительных свойств растений и признаков животных: *абааһы* «демон, злой дух» у растений выражает ядовитость, у животных – уродство; *танара* «божество» у растений – пользу и красоту, у животных – обожествление и тотемизм; любопытно, что лексема *кут* «душа» (в основном относящееся в этих номинациях к крупному рогатому скоту и крупным диким копытным) используется в номинации жуков и их личинок (у которых наиболее яркой морфологической особенностью являются жвалы – видимо параллель к рогам).

Ключевые слова: якутский язык; зоонимы; фитонимы; связь языка и мышления; мотивационные признаки; легенды; теория номинации; лингвокультурология; стратегия номинации; народные названия

Благодарности: Исследование выполнено в рамках научного проекта РНФ «Лексика живой природы (растительный мир) в якутском языке: лингвогеографическое распределение», № 22-78-00221).

Для цитирования: Малышева Н. В. Народные названия животных и растений в якутском языке, образованные по признаку «связь с мифологическими образами, поверьями и тотемизмом». Эпосоведение. 2024, № 1. С. 93–102. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-93-102

© Малышева Н. В., 2024

© Malysheva N. V., 2024

МАЛЫШЕВА Нинель Васильевна – кандидат филологических наук, доцент, ведущий научный сотрудник Международной научно-исследовательской лаборатории «Лингвистическая экология Арктики» Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. ORCID: 0000-0002-6358-4256. e-mail: ninel_malysheva@mail.ru

MALYSHEVA Ninel Vasilevna – Candidate of Philological Sciences, Leading Researcher of the International Research Laboratory “Arctic Linguistic Ecology”, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0002-6358-4256. e-mail: ninel_malysheva@mail.ru

N. V. Malysheva

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

Folk names of animals and plants in the Yakut language, educated on the basis of “connection with mythological images, beliefs and totemism”

Abstract. This article is devoted to the study of folk names of animals and plants in the Yakut language, formed on the basis of “connection with mythological images, beliefs and totemism”. The study uses descriptive analysis to identify the connection between language and culture and the main patterns of motivational features of the nomination of wildlife objects; component analysis aimed at considering the formal semantic structure of zoonyms and phytonyms to determine the role of their use. The research material was extracted by continuous sampling from the database of Yakut phytonyms and zoonyms, created over the course of about ten years as part of the preparation of a dissertation on the topic “Vocabulary of wildlife in the Yakut language: onomasiology and etymology”. The database is based on a large amount of linguistic material from various sources: explanatory and dialectal dictionaries, biological books, field definitions with reference material, archival documents, folklore and ethnographic materials. The purpose of this article is to show the dependence of the nomination, use and semiotic status of wildlife objects on their signs and properties. The tokens associated with traditional beliefs and legends have bright markings that reveal the peculiarities of the culture and worldview of the Sakha people. The study found that the names of mythological creatures are used in the composition of complex phytonyms and zoonyms: *abaahy* (demon), *tangara* (deity), *kut* (soul), *oyuun* (shaman), etc. The images of mythological creatures *abaahy* “demon, evil spirit” and *tangara* “deity” are used to denote the negative and positive properties of plants and animal signs: *abaahy* “demon, evil spirit” in plants expresses venom, in animals – ugliness; *tangara* “deity” in plants – benefit and beauty, in animals – deification and totemism; it is curious that the *kut* lexeme “soul” (mainly referring in these nominations to cattle and large wild ungulates) is used in the nomination of beetles and their larvae (in which the mandibles are the most striking morphological feature – apparently a parallel to the horns).

Keywords: Yakut language; zoonyms; phytonyms; connection of language and thinking; motivational signs; legends; nomination theory; linguoculturology; nomination strategy; folk names.

Acknowledgements: The study was carried out within the framework of the scientific project of the Russian National Science Foundation “Vocabulary of wildlife (flora) in the Yakut language: linguistic and geographical distribution”, No. 22-78-00221).

For citation: Malysheva N. V. Folk names of animals and plants in the Yakut language, educated on the basis of “connection with mythological images, beliefs and totemism”. *Epic studies*. 2024, no. 1. Pp. 93–102. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-93-102

Введение

Якуты с давних времен сосуществуют с природой в тесной взаимосвязи, почитали и бережно относились к ней. Связь с природой и особое отношение к живой природе подтверждаются разнообразием когнитивных стратегий в номинации растений и животных в якутском языке. Теория номинации, которая представляет собой процесс наименования, берет свое начало с того, что за каждым объектом действительности или явлением закрепляется определенное название [1].

Народная номинация животных в якутском языке представляет собой интересное и перспективное направление с точки зрения отражения в ней связи языка и культуры. Это связано с заключением этнокультурной информации во внутренней форме мотивированных зоонимов. Через призму народных названий животных можно рассмотреть языковую картину мира якутов, их мировоззрение, отношение к окружающей среде, обрядовые практики, традиционную медицину и особый уклад жизни якутов, адаптированный под условия Крайнего Севера. Лексика живой природы является объектом многочисленных исследований, и народные фитонимия

и зоонимия выступают темами многих диссертационных работ. Вместе с тем, лексика живой природы в якутском языке практически не изучалась, а изученность некоторых наименований растений и животных ограничивается лишь отдельными небольшими работами Н. К. Антонова [2], И. Хауэншильд [3], А. Е. Кулаковского [4], И. И. Мордосова [5], А. С. Луковцева [6], И. П. Павловой [7], С. А. Иванова [8] и др. Описание механизмов отражения объективных признаков животных в их названиях и роли этих признаков в формировании семиотического статуса и символического образа в традиционной культуре якутов представляется неразработанным вопросом в якутском языкознании. Изучение якутских зоонимов якутского языка в аспекте их мотивации на данный момент имеет несколько фрагментарный характер. Мотивированность названий различных объектов действительности, в т. ч. названий растений и животных, в большинстве работ обсуждается в рамках анализа общих или других лексических проблем. Практически отсутствуют труды, которые имеют обобщающий и систематизирующий характер. Теоретической основой данного исследования служат труды отечественных и зарубежных ученых по зоонимии и фитонимии, ботанике и зоологии Сибири и Дальнего Востока. Среди работ, посвященных фитонимии, особенно следует отметить труды В. А. Меркуловой (русская флористическая лексика) [9], В. Б. Колосовой (славянская народная ботаника) [10], И. В. Бродского (на материале прибалтийско-финских и коми языков) [11], Л. В. Дмитриевой (на материале тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языков) [12], Н. Б. Бургановой (лексика флоры в тюркологии) [13], А. М. Меметова (лексика флоры в тюркологии) [14], Ю. В. Норманской (на материале тюркских и уральских языков) [15], А. Жаримбетова (тюркские фитонимы) [16]; по зоонимии – труды А. М. Щербака (по якутским названиям некоторым диким и домашним животным) [17], В. В. Рассадина [18], Н. К. Антонова (якутские названия рыб, птиц, диких и домашних животных [2]), А. Е. Кулаковского (якутские названия некоторых растений и животных) [4], А. А. Петрова (по оленеводческой лексике) [19], С. А. Иванова (диалектная лексика якутского языка) [8], И. П. Павловой (табуированная лексика и эвфемизмы в якутском языке) [7] и др.

Цель данной статьи – показать зависимость номинации, использования и семиотического статуса объектов живой природы от их признаков и свойств. Материал исследования был извлечен путем сплошной выборки из базы данных якутских фитонимов и зоонимов, созданной на протяжении порядка 10 лет в рамках подготовки диссертационной работы на тему «Лексика живой природы в якутском языке: ономазиология и этимология». Анализу подвергаются лишь некоторые названия объектов живой природы, образованные по признаку «связь с мифологическими образами, поверьями и тотемизмом».

Народные названия растений

Согласно В. Б. Колосовой, «в народной номенклатуре одно растение, обладая несколькими признаками, может иметь множество названий, и наоборот... Список признаков, влияющих на номинацию растений: цвет, размер, форма (растения в целом или отдельных его частей), свойства поверхности, количество, другие внешние признаки, “поведение”, время, пространство, вкус, запах, звук, ядовитость, жгучесть, медицинское применение, магия, использование в быту» [10, с. 124].

Анализируя якутские фитонимы, можно встретить наименования человекоподобных божеств: *танара* (божество), мифологических существ *абааһы* (демон, злой дух) и антропоним *өргүүт* (обрезанный). По Толковому словарю якутского языка, лексема *танара* имеет следующие значения: «1. по религиозным представлениям: верховное существо, создавшее и управляющее миром, бог; 2. икона; 3. день, отмечаемый церковью как религиозный праздник; 4. дух-покровитель, тотем» [20, с. 203–210]. *Абааһы* – «злой дух, причиняющий различные несчастья и смерть; демоническое существо» [21, с. 313, 318]. Злой дух является частым героем эпических произведений якутов. Так, например, в олонхо «Хаан Джаргыстай» («Хаан Дьаргыстай») злой дух описывается следующим образом: *Билигигэ били абааһы / Суордуу хаһыыра түстэ,*

/ *Эһэлиһи часкыйа түстэ...* [22, с. 120] досл. 'тот абаасы / громко закричал как ворон, / пронзительно закричал как медведь'¹.

Две разновидности образов, которые являются олицетворениями мифологических персонажей, – добрых духов *айыы* (*танара*) и злых чудовищ *абааһы* – встречаются в названиях растений с положительной и отрицательной оценкой соответственно. Связь растений с мифологией отражена во многих эпических произведениях якутов. Так, например, женщины, которые не могут родить детей, съев ягоду чудесного растения, беременели [23, с. 16].

Танара тынгыраҕа (букв. 'божество' + 'ноготь-POSS.3SG') – это название астрагала кустарникового, который имеет в своем составе 5 цветков, что равно количеству пальцев на руке человека. Лепестки венчика напоминают ногти по форме и размеру. Поскольку *айыы* (*танара*) в представлении якутов являлись человекообразными существами, логично предположить, что красота и внешний вид астрагала может быть сопоставлены с чем-то божественным. Растение имеет уникальные лекарственные свойства: биологически активные вещества улучшают функциональную активность иммунной системы, активируют общую резистентность организма, способствуют расширению кровеносных сосудов; обладают также седативным, слабительным, отхаркивающим действием, снимают симптомы метеоризма и обострения гиперацидного гастрита [24, с. 21]. Предполагаем, что компонент «бог» в составе названия астрагала является словом-стимулом, указывающим на красоту и медицинское применение растения.

В якутском языке существует еще один красивый цветок – тимьян ползучий (чабрец), в его фитониме присутствуют слова *танара* «божество» и *от* «травя» – *танара ото* (букв. 'божество' + 'травя-POSS.3SG'). Фитоним является калькированным названием из русского народного названия тимьяна ползучего – богородская трава. В русском же языке фитоним образован по двум мотивационным признакам: 1) древние славяне сжигали чабрец на костре, посылая богам прекрасный аромат дыма, что способствовало формированию названия растения; 2) в день Успения Богородицы принято было украшать тимьяном икону Божьей Матери.

Присутствует в фитониме живокости, или дельфиниума, *танара кийиитэ* «живость» и термин родства *кийиит* «невеста» (термин происхождения), и мифологическое существо *танара* «божество». На самом деле живокость является довольно опасным ядовитым растением, но в малых дозах она обладает ранозаживляющим и противовоспалительным действием, а также может использоваться в качестве декоративного садового растения благодаря своим нежным цветкам. В разных странах ее выращивают как декоративное садовое растение, т. к. она имеет красивые и нежные цветы. Цветок имеет прямостоячий стебель, который может достигать высоты в 2 м. Ее красота и грациозность, а также опасность, которая заключается в ядовитых цветах растения, вынуждает человека относиться к растению с особой осторожностью. Существует вероятность, что ярко выраженная позитивная коннотация может быть связана с лечебным действием растения, а живокость интерпретируется как обладающая какой-то особой магической исцеляющей силой. Вот так якутское название растения, которое имеет в себе много образов и символов, показывает восхищение его красотой и чудодейственными свойствами. С использованием данного двусложного фитонима образованы все ботанические названия подвидов растения: *уһун танара кийиитэ* «живокость высокая», *Халыма танаратын кийиитэ* «живокость колымская D. kolymense Khokr.», *Охотскай танаратын кийиитэ* «живокость охотская» D. ochotense Nevski, *бөдөҥ сибэккилээх танара кийиитэ* «живокость крупноцветковая D. grandiflorum var. Виды растений: «Grandiflorum L.», *Шамиссо танаратын кийиитэ* «животворность Жамиссо» D. chamissionis и т. д. Из-за своей красоты, которая тоже имеет в себе яд, живокость не несет такого негативного смысла в значении. А невзрачное сорное растение с небольшими цветками вызывало у древних якутов негативные эмоции.

¹ Перевод примера на русский язык произведен автором статьи

В ходе исследования были зафиксированы следующие фитонимы с компонентом «демон»: *абааһы ситимэ* «дикий хмель, лесной хмель, горный княжик, ветвина, вьюнец» (букв. 'демон, злой дух' + 'бечевка-POSS.3SG'), *абааһы тайаҕа* «дудник, борщевик» (букв. 'демон, злой дух' + 'трость-POSS.3SG'), *абааһы тайаҕа* «желтушник Маршалла» (букв. 'демон, злой дух' + 'трость-POSS.3SG'), *абааһы талаҕа* «бузина красноплодная» (букв. 'демон, злой дух' + 'тальник-POSS.3SG'), *абааһы илимэ* «дикий хмель, лесной хмель, горный княжик, ветвина, вьюнец» (букв. 'демон, злой дух + сеть-POSS.3SG'), *абааһы отоно* «амприк, арктоус альпийский» (букв. 'демон, злой дух + 'ягода-POSS.3SG').

В наименовании дудника и борщевика *абааһы тайаҕа* первый компонент *абааһы* «демон, злой дух», несомненно, имеет негативное значение. Вторая составляющая *тайах* в якутском языке имеет два значения: «лось» и «посох, трость» – это может означать второй компонент *тайах*. Предполагается наличие двух версий наименования данного растения. В первую очередь дудник и борщевик имеют высокие прямостоячие стебли с редкими листьями, которые напоминают рога лося, что, вероятно, и является причиной их названия. Вторая версия происхождения номинации заключается в том, что длинные стебли и оттопыренные листья имеют сходство с посохом или тростью, которую носит уродливый *абааһы*.

В якутском языке есть много слов, которые отражают повседневную жизнь древних якутов, даже ее интимные аспекты. Как пример можно привести название рогоза *өргүүт*, которое переводится как «обрезанный мужчина», т. к. по мере роста семян его рожок приобретает темный коричневый цвет, а к осени его верхняя часть разлетается на мелкие части, напоминая мужской половой орган в форме обрезанной ветки. У якутов до сих пор мало информации о культуре обрезания, которая сложилась в данный момент. По всей видимости, оно не было широко распространено, возможно, его применение было ограничено в отдельных группах (родах, племенах). В целом, интимная лексика в якутском языке довольно скудна из-за того, что она является табуированной. Имена других видов рогоза тоже имеют в основе слово «*өргүүт*»: *тэнигир өргүүт* «рогоз широколистный»; *Лаксман өргүүтэ* «рожек Лаксмана». Само слово «*өргүүт*» является архаизмом, и практически отсутствуют данные, которые бы подтверждали то, что у якутов было распространено обрезание. Наверное, данный термин произошел от предков якутов и указывает на их более южное происхождение, т. к. обрезание практиковалось в целях гигиены у народов, которые проживают в жарком климате. Возможно, по мере переселения в более северные территории предками якутов была утрачена данная практика, однако, понятие хорошо сохранилось в народной фитонимии, ставшей впоследствии ботаническим названием рогоза.

Согласно якутским представлениям, в качестве противников добрых *айыы* выступают злые духи и демоны, которые управляют всем негативным. Поэтому, все слова с лексемой *абааһы* в якутских фитонимах имеют ярко выраженную негативную коннотацию. Например, при употреблении в пищу желтушника Маршалла, известного также как *абааһы тайаҕа*, у животных наблюдается вздутие живота. Данное предположение подкрепляется следующим наименованием арктоуса – *абааһы отоно* (букв. 'демон, злой дух' + 'ягода-POSS.3SG'). Мифологический образ *абааһы* так же, как и орнитонимы вороны и ворона, в якутской лингвокультуре носят «темный» характер. Действительно, арктоус относится к малосъедобным человеком ягодам из-за своего пресного вкуса, но растение широко применяется травниками-фитотерапевтами, шаманами, отосутами в якутской народной медицине при лечении мочеполовых заболеваний. Таким образом, наименование образовано по признаку несъедобности растения.

В отличие от бузины красноплодной, которая в якутском языке называется *абааһы талаҕа*, что означает «тальник демона, злого духа», она имеет негативное значение из-за своей ядовитости. К примеру бузина у некоторых народов считается объектом черной магии. Она используется в магических ритуалах и является защитником от злых духов, что не может не радовать народ саха. Существует мифологический образ демона, который является духом низшего мира,

который может быть представлен в двух наименованиях дикой хмели/княжика сибирского: *абааһы ситимэ* ('демон, злой дух' + 'бечевка-POSS.3SG') и *абааһы илимэ* ('демон, злой дух' + 'рыболовная сеть-POSS.3SG'). Негативная лексема *абааһы* «демон, злой дух» часто используется в названиях ядовитых растений, и действительно, хмель в свежем виде наиболее ядовит. Именно поэтому перед применением лекарственного растения его предварительно тщательно сушат, тем самым оно теряет свои ядовитые свойства. Сушеный хмель применяется при заболеваниях, связанных с головными болями, гриппом и простудами, диарее и раковых опухолях. Предположение состоит в том, что второй компонент *ситим/илим* является выразителем внешнего вида орешкового плода хмели, который имеет длинные ворсинки, напоминающие сеть.

Народная этимология, как правило, содержит в себе мудрость и опыт многих поколений, что можно увидеть, например, в слове *абааһы үрүмэччитэ* – это слово имеет в себе мифологический компонент демона *абааһы* и название насекомого *үрүмэччи* (бабочка). Семена ржи не являются ядовитыми, но иногда они могут быть заражены паразитирующим грибом под названием спорынья, или маточными рожками *Claviceps purpurea* Tul., которые имеют вид кокона бабочки. На зараженных семенах ржи появляются черные рожки – склероции гриба, в результате чего рожь становится очень опасной и вызывает тяжелые болезни «злой корчи», или «эрготизма».

Так, в качестве универсалий якутских фитонимов, которые имеют как негативную, так и позитивную коннотацию в их семантике, можно отметить номинации, в которых присутствуют компоненты, связанные с вероисповеданием и мифологическим мышлением народа. Так, использование лексемы *абааһы* «демон, злой дух» (*абааһы үрүмэччитэ* букв. 'демон, злой дух' + 'бабочка-POSS.3SG' – рожь, зараженная грибом спорынья, *абааһы отоно* букв. 'демон, злой дух' + 'ягода-POSS.3SG' – ядовитое растение арктоус) в подавляющем большинстве случаев мотивированы ядовитостью растения, а наличие лексемы *тангара* «бог, божество», как правило, подчеркивает красоту растения или лекарственное применение (*тангара кийиитэ* «живо-кость»). Начальные точки для данных номинаций находятся в религии и мировоззрении якутов, которые различают добро и зло, представленное в мифологии их жителей верхним и нижним мирами.

У якутов есть особое отношение к дереву, которое имеет большое сакральное значение. Оно имеет большую хозяйственную ценность как основной строительный материал. В течение продолжительной зимы якуты использовали дрова для отопления жилищ, а также изготавливали из дерева различные предметы обихода и мн. др. Деревья были призваны выполнять роль связующего звена между тремя мирами: верхним, средним и нижним. Именно поэтому они так высоко ценились якутами. Деревья, которые считаются священными, они называют *ытык мас* «священное, почтительное дерево». Также дерево тесно связано с шаманскими практиками: существуют *кэрэх мас* «жертвенное дерево», *кырыыс мас* «дерево проклятий», *хойгуо мас* «дерево с личинами», *орук мас* «дерево прошения детей» и др. В древности якуты считали, что ель – *кырыыс маһа* «дерево проклятья», т. е. использовали ее как дерево проклятий. Например, победивший род ставил вверх корнями большую ель, а верхушку дерева закапывали в землю, что расценивалось как триумф над проигравшим родом.

Народные названия животных

Установлено, что в лексическом фонде якутского языка насчитывается порядка 20 зоонимов, которые имеют в своем составе наименование божества. Например, *абааһы чыычааба* 'вертишейка' (букв. 'злой дух' + 'птичка-POSS.3SG'), *абааһы бырдаба* 'комар' (букв. 'демон, злой дух' + 'комар-POSS.3SG'), *абааһы лыаба* 'бражник' (букв. 'демон, злой дух' + 'бабочка-POSS.3SG'), *абааһы үрүмэччитэ* 'ночная бабочка' (букв. 'демон, злой дух' + 'бабочка-POSS.3SG'), *абааһы үрүмэччитэ* 'летучая мышь' (букв. 'демон, злой дух' + 'бабочка-POSS.3SG'), *абааһы тамыйах* 'теленки-уроды' (букв. 'демон, злой дух' + 'теленки') и др. Названия животных с лексемой *абааһы* «демон, злой дух» имеют негативную коннотацию: *абааһы бырдаба* «карамора» (букв. 'демон,

злой дух' + 'комар -POSS.3SG'), *абааһы лыаба* «бражник сумеречница» (букв. 'демон, злой дух' + 'бабочка-POSS.3SG'). Согласно якутским представлениям, карамора – это комар-долгоножка, который получил свое название из-за своих длинных ног. Возможно, это стало причиной усугубления отношения к караморе. Также они часто воспринимаются людьми как малярийные комары, что может привести к ошибочному восприятию их как опасных насекомых. Поведение и внешний вид сумеречной бабочки бражника, ее окраска в тонах коры дерева и активность в темное время суток обусловили назвать данный вид «бабочкой демона».

Лексема *абааһы* является признаком опасности и непривлекательности: название злого духа *абааһы* в сочетании с названием насекомого (комар), где слово *абааһы* – слово-носитель признака «опасность», название злого духа *абааһы* в сочетании с названием детеныша домашнего животного, где слово *абааһы* – слово-носитель признака «уродливость». Название сказочного чудовища *монус* (букв. медведь), где слово *монус* – слово-носитель признака «опасность для жизни домашних животных и человека». С другой стороны, лексема *абааһы* носитель признака «время активности животного»: название злого духа *абааһы* в сочетании с названием насекомого (бабочка) (о летучей мыши, ночной бабочке, бражнике), где слово *абааһы* – слово-носитель признака «ночной».

Противоположностью лексемы *абааһы* «демон, злой дух», которая имеет в большинстве случаев негативный оттенок значения, зоонимы с лексикой *танара* «бог, божество» обладают положительной оценкой. Благодаря особому виду, привлекательному для взора, бабочку махаон называют *танара кийиитэ* (букв. – 'божество' + 'невестка-POSS.3SG') и *танара лыаба* (букв. – 'божество' + 'бабочка-POSS.3SG'). Также в названиях аполлона обыкновенного присутствует лексема «*танара*»: *ынах танарата* (букв. – 'корова' + 'божество-POSS.3SG') или *танара лыаба* (букв. – 'божество' + 'бабочка-POSS.3SG'). Компонент *танара* «бог, божество» наблюдается в составе наименований дикого северного оленя *танара табата* (букв. – 'божество' + 'олень-POSS.3SG') и *танара кыыла* (букв. – 'божество' + 'зверь-POSS.3SG'). Согласно А. Ф. Анисимову, олень является одним из тотемных животных, считался двойником шамана и представлялся в образе оленя и др. животных [25]. Поклонение и почтение перед оленем среди северных якутов, которые наиболее тесно контактировали с оленеводческими племенами, проживая с ними по соседству на определенных территориях, восходит к древнейшим верованиям таежно-тундровых охотников Восточной Сибири.

Одной из ярких особенностей, которая характерна только для названий насекомых – использование лексемы *кут* в составе сложных зоонимов: *кыыл кута* 'жук-дровосек/усач' (букв. 'зверь' + 'душа-POSS.3SG'), *кыыл кута* 'стрекоза' (букв. 'зверь' + 'душа-POSS.3SG'), *тайах кута* 'жук-дровосек/усач' (букв. 'лось' + 'душа-POSS.3SG'), *ынах кута* 'моль' (букв. 'корова' + 'душа-POSS.3SG'), *ынах кута* 'муравей' (букв. 'корова' + 'душа-POSS.3SG'), *ынах кута хомурдуос* 'божья коровка' (букв. 'корова' + 'душа-POSS.3SG' + 'жук'). Понятие *кут* занимает одно из центральных понятий в якутском мировоззрении. Лексема *кут* употребляется только вместе с названиями животных, т. е. живых существ: *кыыл кута* (букв. 'зверь' + 'душа-POSS.3SG') «волосогрызка», «жук-дровосек», «стрекоза», *ынах кута* (букв. 'корова' + 'душа-POSS.3SG') «маленькое насекомое, моль», *ынах кута хомурдуос* (букв. 'корова' + 'душа-POSS.3SG' + 'жук') «божья коровка», *тайах кута* (букв. 'лось' + 'душа-POSS.3SG' + 'жук') «дровосек, усач». В соответствии с представлениями якутов о душе, «души могли представляться в образе маленьких людей или маленьких насекомых» [21, с. 333]. Данные выводы подтверждают то, что насекомых считали физическим воплощением души.

В составе некоторых зоонимов зафиксирована лексема *ойуун* «шаман»: *хаар ойууна* «летяга» (букв. 'снег' + 'шаман-POSS.3SG'), *ойуун чирип* «разновидность куликов» (букв. 'шаман' + 'кулик'), *уу ойууна* «перевозчик» (букв. 'вода' + 'шаман-POSS.3SG'), *лэкэттэ ойуун* «мохноногий сыч» (букв. 'сыч' + 'шаман'), *хаар ойуун* «полярная сова» (букв. 'снег' + 'шаман'), *хаар ойууна* «полярная сова» (букв. 'снег' + 'шаман-POSS.3SG'), *ойуун чохоного* «большой улит» (букв.

‘шаман’ + ‘улит-POSS.3SG’), *ойуун лыаба* «белянка» (букв. ‘шаман’ + ‘бабочка-POSS.3SG’). Зоонимы с лексемой *ойуун* «шаман» тесно взаимосвязаны с шаманизмом. В системе религиозного мировоззрения якутов шаманизм занимал наиболее заметное место. В XVII в. у якутов существовало профессиональное шаманство. Шаманы были довольно значительной прослойкой общества, они занимались не только лечением больных, но и принимали активное участие в общественной жизни [21]. Обряды шамана были уникальным зрелищем, который впечатлял народ, поэтому, например, «за своеобразный полет над водой и издавание мелодичных звуков в период токования якуты называли кулика уу *ойууна* "водяной шаман"» [26, с. 16]. Аналогично уханье семейства совиных также напоминало звуки, которые издавали шаманы во время камлания.

Заключение

Образы мифических существ *тангара* «божество» и *абааһы* «демон, злой дух» в составе двусложных фитонимов и зоонимов практически во всех случаях употребления сохраняют уже присущую им коннотацию. Это объясняется тем, что именно эти лексемы используются для более эмоционально-окрашенной передачи определенных качеств растений и животных: положительные – красота, связь со «светлыми» духами и, наоборот, негативные качества – ядовитость, пугающий/некрасивый вид, связь с «темными» духами.

Лексемы, связанные с традиционными верованиями и легендами, обладают яркой маркированностью, раскрывающими особенности культуры и мировоззрения народа саха. Разнообразные названия обрядовых деревьев отражают функциональные особенности деревьев, считающихся связующими звеньями между тремя мирами и позволяющими обмениваться разного рода информацией – уважение богам, просьба дать что-то, благословить или проклясть кого-то и т. п. Насекомых считали физическим воплощением души, что выражается в названиях насекомых с лексемой *кут* «душа». Голоса птиц сравниваются со звуками, издающими шаманами во время камлания, данное сравнение легло в основу номинации птиц.

Литература

1. Малышева, Н. В. Мотивационные признаки номинации животных в языке анабарских долган (по материалам Юрюнг-Хаинского диалектного словаря долганского языка) / Н. В. Малышева, В. С. Платонова, А. В. Тимофеева // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2022. – № 3. – С. 86–98. – DOI : 10.25587/SVFU.2022.84.99.008.
2. Антонов, Н. К. Материалы по исторической лексике якутского языка. – Якутск : Якутское книжное издательство, 1971. – 174 с.
3. Hauenschild, I. Lexikon jakutischer Tierbezeichnungen // Turcologica. – Volume 77. – Wiesbaden : Harrassowitz, 2008. – 188 p. (На немецком яз.)
4. Кулаковский, А. Е. Научные труды = Научнай үлэлэр. – Якутск : Якутское книжное издательство, 1979. – 483 с.
5. Мордосов, И. И., Мордосова, О. Н. Комментарии к списку рыб Якутии А. Е. Кулаковского // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. – 2016. – № 4 (54). – С. 17–28.
6. Луковцев, А. С. Саха тылыгар бултааһын уонна балыктааһын терминологията. – Якутск : [б. и.], 1978. – 214 с. (На якутском яз.)
7. Павлова, И. П. Лексическая система эвфемизмов якутского языка семантика и структура : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Якутск, 1996. – 23 с.
8. Иванов, С. А. Лексические особенности говоров якутского языка. – Новосибирск : Наука, 2017. – 392 с.
9. Меркулова, В. А. Очерки по русской народной номенклатуре растений. – Москва : Наука, 1967. – 260 с.
10. Колосова, В. Б. Номинация растений в славянских языках по признаку их применения в народной медицине // Диалектная лексика. – Санкт-Петербург : Наука, 2009. – С. 124–133.
11. Бродский, И. В. Названия растений в финно-угорских языках (на материале прибалтийско-финских и коми языков). – Санкт-Петербург : Наука, Институт лингвистических исследований, 2007. – 210 с.
12. Дмитриева, Л. В. Из этимологии названий растений в тюркских, монгольских и тунгусо-маньчжурских языках // Исследования в области этимологии алтайских языков. – Ленинград, 1979. – С. 135–192.

13. Бурганова, Н. Б. О татарских народных названиях растений // Вопросы лексикологии и лексикографии татарского языка. – Москва, 1976. – С. 125-141.
14. Меметов, А. М. Диалектные различия в названиях деревьев, кустарников и частей растений в крымскотатарском языке // Научный вестник Крыма. – 2017. – № 6 (11). – С. 1–10.
15. Норманская, Ю. В. Растительный мир. Деревья и кустарники. Географическая локализация прародины тюрков по данным флористической лексики // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. Том 7. – Москва : Наука, 2006. – С. 387–436.
16. Жаримбетов, А. Тюркизмы в русских названиях фруктовых деревьев и кустарников // Советская тюркология. – Баку : Коммунист, 1974. – № 4. – С. 32–44.
17. Щербак, А. М. Названия домашних и диких животных в тюркских языках // Историческое развитие лексики тюркских языков. – Москва : Издательство Академии Наук СССР, Институт языкознания, 1961. – С. 82–172.
18. Рассадин, В. И. Монголо-бурятские заимствования в сибирских тюркских языках. – Москва : Наука, 1980. – 115 с.
19. Петров, А. А. Лексика духовной культуры эвенов. – Ленинград : РГПУ им. А. И. Герцена, 1991. – 80 с.
20. Большой толковый словарь якутского языка = Саха тылын Быһаарыылаах Улахан тылдьыта: в 15 т. Т. X: (Буква Т : т – төһүүлээ) / под редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 575 с.
21. Якуты. Саха / составители : Г. А. Аксянова, Н. А. Алексеев, Е. П. Антонов и др. – Москва : Наука, 2012. – 598 с.
22. Хаан Дьаргыстай : олонхо / хомуйан онордо В. В. Илларионов ; научная редакция Т. В. Илларионова. – Якутск : Алаас, 2016. – 230 с. (На якутском яз.)
23. Решетникова, А. П. Олонхо уонна төрүт култуура: сиэр-туом, ырыа-тойук алтыһыылара. – Якутск : РИО медиа-холдинга, 2016. – 279 с. (На якутском яз.)
24. Сергалиева, М. У., Мажитова, М. В., Самотруева, М. А. Растения рода астрагал: перспективы применения в фармации // Астраханский медицинский журнал. – 2015. – Т. 10. – № 2. – С. 17–31.
25. Анисимов, А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1958. – 236 с.
26. Мордосов, И. И., Мордосова, Н. И., Мордосова, О. Н. Комментарии к классу птиц Якутии А. Е. Кулаковского // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. – 2019. – № 4 (72). – С. 6–23. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.72.35044.

References

1. Malysheva, N. V. Motivational signs of the nomination of animals in the language of the Anabar Dolgans (based on the materials of the Yuryung-Khayan dialect dictionary Dolgan language) / N. V. Malysheva, V. S. Platonova, A. V. Timofeeva. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2022, no. 3, pp. 86–98. DOI: 10.25587/SVFU.2022.84.99.008. (In Russ.)
2. Antonov, N. K. Materials on the historical vocabulary of the Yakut language. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1971, 174 p. (In Russ.)
3. Hauenschild, I. Lexicon of Yakut animal names. *Turcologica*. Vol. 77. Wiesbaden, Harrassowitz Publ., 2008, 188 p. (In German)
4. Kulakovskii, A. E. Scientific works. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1979, 483 p. (In Russ.)
5. Mordosov, I. I., Mordosova, O. N. Comments on the list of fish of Yakutia by A. E. Kulakovskiy. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2016, no. 4(54), pp. 17–28. (In Russ.)
6. Lukovtsev, A. S. Terminology of hunting and fishing in the Yakut language. Yakutsk, 1978, 214 p. (In Yakut)
7. Pavlova, I. P. Lexical system of euphemisms of the Yakut language, semantics and structure: dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Yakutsk, 1996, 23 p. (In Russ.)
8. Ivanov, S. A. Lexical features of dialects of the Yakut language. Novosibirsk, Nauka Publ., 2017, 392 p. (In Russ.)
9. Merkulova, V. A. Essays on Russian folk nomenclature of plants. Moscow, Nauka Publ., 1967, 260 p. (In Russ.)

10. Kolosova, V. B. Nomination of plants in Slavic languages based on their use in folk medicine. *Dialektnaya leksika*. Saint Petersburg, Nauka Publ., 2009, pp. 124–133. (In Russ.)
11. Brodskii, I. V. Names of plants in Finno-Ugric languages (based on the material of the Baltic-Finnish and Komi languages). Saint Petersburg, Nauka Publ., 2007, 210 p. (In Russ.)
12. Dmitrieva, L. V. From the etymology of plant names in Turkic, Mongolian and Tungus-Manchu languages. *Issledovaniya v oblasti etimologii altaiskikh yazykov*. Leningrad, 1979, pp. 135–192. (In Russ.)
13. Burganova, N. B. About Tatar folk names of plants. *Voprosy leksikologii i leksikografii tatarskogo yazyka*. Moscow, 1976, pp. 125–141. (In Russ.)
14. Memetov, A. M. Dialect differences in the names of trees, shrubs and plant parts in the Crimean Tatar language. *Scientific Bulletin of Crimea*. 2017, no. 6 (11), pp. 1–10. (In Russ.)
15. Normanskaya, Yu. V. Plant world. Trees and shrubs. Geographical localization of the ancestral homeland of the Turks according to floristic vocabulary. In: Comparative-historical grammar of the Turkic languages. Proto-Turkic language is the basis. Picture of the world of the Proto-Turkic ethnos according to language data. Volume 7. Moscow, Nauka Publ., 2006, pp. 387–436. (In Russ.)
16. Zharimbetov, A. Turkisms in Russian names of fruit trees and shrubs. *Sovetskaya tyurkologiya*. Baku, Kommunist Publ., 1974, no. 4, pp. 32–44. (In Russ.)
17. Shcherbak, A. M. Names of domestic and wild animals in Turkic languages. In: Historical development of the vocabulary of Turkic languages. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., Institut yazykoznaniya, 1961, pp. 82–172. (In Russ.)
18. Rassadin, V. I. Mongol-Buryat borrowings in Siberian Turkic languages. Moscow, Nauka Publ., 1980, 115 p. (In Russ.)
19. Petrov, A. A. Vocabulary of the spiritual culture of the Evens. Leningrad, A. I. Herzen RSPU, 1991, 80 p. (In Russ.)
20. Explanatory dictionary of the Yakut language: Vol. 10: (Letter T: t – tehuulee). Editor P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 575 p.
21. Yakuts. Sakha. Compilers: G. A. Aksyanova, N. A. Alekseev, E. P. Antonov and al. Moscow, Nauka Publ., 2012, 598 p. (In Russ.)
22. Khaan Dzhargystai: olonkho. Compiler V. V. Illarionov; scientific edition by T. V. Illarionova. Yakutsk, Alaas Publ., 2016, 230 p. (In Yakut)
23. Reshetnikova, A. P. Olonkho and national culture: connection of tradition and songs. Yakutsk, RIO media-kholding Publ., 2016, 279 p. (In Yakut)
24. Sergalieva, M. U., Mazhitova, M. V., Samotrueva, M.A. Plants of the genus *Astragalus*: prospects for use in pharmacy. *Astrakhan Medical Journal*. 2015, V. 10, no. 2, pp. 17–31. (In Rus.)
25. Anisimov, A. F. Evenki religion in historical and genetic studies and problems of the origin of primitive beliefs. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1958, 236 p. (In Russ.)
26. Mordosov, I. I., Mordosova, N. I., Mordosova, O. N. Comments on the class of birds of Yakutia by A. E. Kulakovskiy. *Vestnik of North-Eastern Federal University*. 2019, no. 4 (72), pp. 6–23. DOI: 10.25587/SVFU.2019.72.35044. (In Russ.)



К. А. Талиева

Кыргызский государственный университет имени И. Арабаева

МОТИВ ЖЕНИТЬБЫ БОГАТЫРЕЙ В ЭПИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ

Аннотация. Данная статья рассматривает мотив женитьбы в героических эпосах тюркоязычных народов с особым фокусом на сюжетной основе и композиционном строении мотива в рамках версии эпосов, который является общим для ряда тюркских этносов. Новизна полученных результатов заключается в том, что нами системно исследованы вопросы места мотива женитьбы в эпических произведениях тюркоязычных народов, выполняемая им функция, внутренняя сюжетно-композиционная структура данного мотива в эволюционном развитии общего сюжета, вопросов поэтизации, наличия схожих черт. Цель и задачи исследования: провести анализ предпосылок возникновения мотива женитьбы богатыря в эпической традиции тюркоязычных народов, использования в нём различных обычаев, осуществить сравнительный анализ проблем сюжета и композиции в мотиве женитьбы, использования художественных средств. В работе использованы сравнительно-типологические, генеалогические, проблемно-тематические, историко-литературные методы, также приёмы анализа и синтеза.

В результате исследования выявлено, что издревле наши предки решали все трудности и тяготы кочевого существования, опираясь на глубокое, наполненное философией кочевников содержание народного культурного наследия, ибо именно в нём были заключены традиции и обычаи нашего народа, сила его ума, постулаты духовно-нравственного поведения. В самой сердцевине народных обычаев и традиций занимают проблемы создания семьи, выбора супругов, женитьбы. Так же определено наличие смешанных древних религиозных понятий в мотиве женитьбы, тот факт, что эти понятия в определённой степени дополняют друг друга, свидетельствуют о довольно существенном параллелизме в предпосылках возникновения и приёмах поэтизации в мотиве женитьбы в эпических произведениях тюркоязычных народов. Мотив женитьбы в эпическом произведении, раскрывая широкую палитру образов персонажей, разносторонне изображает их различные судьбы.

В ходе исследования установлено, что в общности поэтических художественных средств наблюдается коренная генетическая близость тюркоязычных народов.

В статье дополнительно были рассмотрены и определены смысловые и символические аспекты мотива женитьбы в контексте эпической традиции и исторического развития общества.

Ключевые слова: сюжет; традиционный мотив; эпическое произведение; эпос; манасчи; культурные обычаи; семейные ценности; женитьба; невеста; подвиги и сражения; могущество; испытание; богатырь; событие; кыргызская фольклористика

Для цитирования: Талиева К. А. Мотив женитьбы богатырей в эпической традиции тюркоязычных народов. Эпосоведение. 2024, № 1. С. 103–110. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-103-110

© Талиева К. А., 2024

© Talieva K. A., 2024

ТАЛИЕВА Камилла Абдыразаковна – кандидат филологических наук, доцент, Кыргызский государственный университет имени И. Арабаева, Бишкек, Кыргызстан. ORCID: 0009-0006-8353-7859. e-mail: ktalieva7@mail.ru

TALIEVA Kamila Abdyrazakovna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, I. Arbaev Kyrgyz State University, Bishkek, Kyrgyzstan. ORCID: 0009-0006-8353-7859. e-mail: ktalieva7@mail.ru

К. А. Talieva
I. Arabaev Kyrgyz State University

The motif of the marriage of heroes in the epic tradition of the turkic-speaking peoples

Abstract. This article examines the motive of marriage in the heroic epics of the Turkic-speaking peoples with a special focus on the plot basis and compositional structure of the motif within the framework of the epics version, which is common to a number of Turkic ethnic groups. The novelty of the results obtained lies in the fact that we systematically investigated the issues of the place of the motive of marriage in the epic works of the Turkic-speaking peoples, the function performed by it, the internal plot and compositional structure of this motif in the evolutionary development of the general plot, issues of poetization, the presence of echoes. The purpose and tasks of the study are to analyze the prerequisites for the emergence of the motive of the hero's marriage in the epic tradition of the Turkic-speaking peoples, the use of various customs in it, to carry out a comparative analysis of the problems of plot and composition in the motive of marriage, the use of artistic means. In our work we used comparative typological, genealogical, problem-themed, historical and literary methods. Methods of analysis and synthesis are also used.

As a result of the research, it was revealed that since ancient times our ancestors solved all the difficulties and hardships of nomadic existence, relying on the deep content of the national cultural heritage filled with nomadic philosophy, because it was in it that the traditions and customs of our people, the strength of their mind, the postulates of spiritual and moral behavior were enclosed. At the very core of folk customs and traditions are the problems of creating a family, choosing spouses, and getting married. The presence of mixed ancient religious concepts in the motive of marriage is also determined, the fact that these concepts complement each other to a certain extent indicates a rather significant parallelism in the prerequisites for the emergence and methods of poetization in the motive of marriage in the epic works of the Turkic-speaking peoples.

The study found that the indigenous genetic affinity of the Turkic-speaking peoples is observed in the community of poetic artistic means.

In addition, the semantic and symbolic aspects of the motive of marriage in the context of the epic tradition and the historical development of society were investigated and determined.

Keywords: plot; traditional motif; epic work; epic; manaschy; cultural customs; family values; marriage, bride; feats and battles; power; trial; hero; event; Kyrgyz folklore

For citation: Kalieva K. A. The motif of the marriage of heroes in the epic tradition of the turkic-speaking peoples. *Epic studies*. 2024, no. 1. Pp. 103–110. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-1-103-110

Введение

Мотив женитьбы – один из самых архаичных мотивов эпической традиции. Время его возникновения начинается со времени зарождения сознания людей и характеризуется началом формирования обычаев и традиций, неся в себе первоначальные религиозные верования.

Системное исследование мотива женитьбы в рамках эпического наследия тюркоязычных народов является одной из актуальных проблем кыргызской фольклористики. Во-первых, данный вопрос никогда не рассматривался в таких масштабах в данной научной сфере. Во-вторых, мотив женитьбы в героических эпосах имеет важное значение с жизненной, этнопедагогической, этнокультурной и этнографической сторон. В-третьих, тот факт, что мотив женитьбы в героических эпосах кыргызов, сформированные с древности обычаи и традиции, отражённые в них, сохранились до наших дней, говорят о важности этой проблемы в нашей жизни.

С другой стороны, поэтизация этого мотива сюжетной основы эпических произведений, драматизация его в эпосах разной тематики, его многокомпонентность, относящаяся и к художественной описательности, и к реальной жизни людей, вечность воспитательного потенциала моральных и нравственных законов предков – свидетельство актуальности данного мотива и в наши дни.

В статье даны причины выбора темы и её актуальность, определены уровень разработанности темы, цели и задачи, показан объект и предмет разыскания, новизна и практическая значимость. Также представлены основные положения, выносимые на защиту, сведения об апробации материалов диссертации, личном вкладе соискателя и полученных результатах.

Народные традиции в мотиве женитьбы

По истории кыргызской фольклористики, а также по проблемам комплексного исследования эпических жанров осуществлены научные исследования различной тематики, написаны диссертации и научные монографии. Несмотря на это нельзя думать, что все проблемы, связанные с изучением эпических произведений, решены. Одни из этих проблем – мотивы.

В своё время в отдельном разделе сборника «Очерк истории кыргызского народного устного творчества» [1] были рассмотрены вопросы обычаев и традиций. А в семитомнике «История кыргызской литературы» [2] поднимались общие вопросы в рамках народных обычаев и традиций (2004-2005). А если обратиться к «Серия народной литературы» [3] в тридцати томах (1997-2009), то здесь можно найти отдельные примеры, связанные с мотивом женитьбы в эпических произведениях. Указанные труды разработаны коллективно. В работах академика А. Акматалиева «Кыргыз адабияты: тарых жана мезгил. Кыргызская литература: история и время» [4] – женитьба рассматривается просто как традиционный обычай. И если есть какие-то разрозненные научные статьи о мотиве женитьбы, то системного исследования о мотиве женитьбы в эпических произведениях до сих пор нет.

В целом о мотивах в рамках специальных разысканий, а конкретно о мотивах богатырства есть несколько научных трудов и монографий: А. Сыдыков «Эпос “Манас” и проблемы кыргызского народного устного творчества» [5], А. Сыдыков «Героические мотивы в эпосе “Манас”» [6], Р. Сарыпбеков «Эволюция героических мотивов в эпосе “Манас”» [7], «Эволюционное развитие образа Алмамбета» [8] и др.

Сравнительно с исследованиями кыргызских фольклористов более широко представлены научные труды специалистов таких тюркоязычных народов как башкиры, каракалпаки, хакасы, тувинцы, которые рассматривали мотив женитьбы богатыря как в сравнительном плане, так и в рамках исследований фольклорного, этнографического, культурологического плана.

К примеру, отметим труды Р. Г. Ягафарова «Мотив об алыпях» [9] и «Башкирский народный эпос “Алпамыша” и “Барсынхулу”: генезис, специфика, поэтика» [10], Т. А. Шараева «Обряды жизненного цикла у калмыков» [11], Н. С. Чистобаевой «Героический эпос хакасов: тематика и поэтика» [12], С. С. Суразакова «Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае» [13] и «Алтайский героический эпос» [14], Ю. А. Крашенинниковой «Свадебные приговоры дружки» [15], «Козы-Корпес и Баян сулу» [16], С. Бадретдинова «Отражение традиций создания семьи в башкирском фольклоре» [17] и «Башкирское народное творчество» [18] и др.

Указанные труды по сравнению с целым рядом кандидатских диссертаций и тематических исследований отличаются многосторонностью и глубиной.

К проблемам мотива, темы, стиля, поэтики, композиции, сюжета эпических произведений в разное время обращались А. Н. Веселовский [19], В. М. Жирмунский [20], В. Я. Пропп [21], Е. М. Мелетинский [22], Б. Н. Путилов [23], В. Я. Бутанаев, И. И. Бутанаева [24] и др.

Поскольку мотивы, природа эпических произведений возникают и формируются многослойно, они имеют возможность развиваться эволюционно. Если рассматривать обобщённо, то эпическое произведение состоит из двух больших разделов: первое – это мифы, легенды, сказки и др., а второе обязательно отображается правда реальной жизни. Эти две стороны всегда функционируют в сюжетном развитии в единстве, дополняя друг друга.

Мотив женитьбы в устном народном творчестве всех народов мира – один из наиболее широко распространённых архаических мотивов. Этот мотив имеет отношение ко всем образам произведений, начиная от главных до второстепенных, животных и птиц, духов и провидцев, ведьм и покровителей, богов и полубогов.

Если говорить о качестве, то это зависит от специфики языка народа, его национальных обычаев. А уровень и окраска произведения зависят от степени импровизационных способностей сказителя и его индивидуального стиля.

Следует отметить и то, что личные качества и свойства, плавно сопрягаясь с общими явлениями, вызывают типологические переключки. Такие переключки, на первый взгляд, вызывают некое единство, становясь предпосылками традиционного, полнокровного формирования мотива женитьбы в эпическом наследии.

В статье речь идёт о том, что мотив женитьбы является одной из самых древних форм в сюжетах героических эпосов. Он несёт в себе события с элементами эпохи мифов. В нём мифологическая легенда, повествование или эпосы возникают из рамок народной философии. Иначе говоря, объёмля в себе все спектры жизни, отображает глубокие мысли о жизни, смерти, продолжении рода, бездетности, счастье, несчастье, вечной борьбе за жизнь. Также в традициях богатырских эпосов есть глубокие моменты о «бессмертии» богатыря или о том, что его жизнь находится в каком-то животном, предмете или глубоко под водой, или одной из частей тела героя в мировой мифологии.

Ещё один источник, изображение первобытных взглядов людей, связанных с начальными религиозными воззрениями, тотемизмом, фетишизмом, анимизмом.

В кыргызском фольклоре древние элементы мифологии можно найти в эпосах «Манас», «Эр Тёштюк», «Алпамыш» (в узбекском, татарском, хакасском, башкирском версиях), башкирском эпосе «Урал батыр».

В этих эпосах главными событиями являются: мотив рождения богатыря, мотив его бессмертия, мотив женитьбы (создание семьи, продолжение рода). Это Жакып в «Манасе», Байбёрю или Байсары в «Алпамыше», Элеман в «Эр Тёштюке».

У тюркоязычных народов есть понятия «Умай эне» у кыргызов, у алтайцев «Май эне», у башкир «Хумай эне». Все они – покровительницы матерей и детей, приносящие счастье в семью.

Все персонажи мифических произведений: боги, полубоги, пери и др.; главные герои богатырских эпосов: богатыри, девы-воительницы или простые герои стремятся к одной цели – найти любовь и создать семью, чтобы оставить после себя «след» на земле. Ведь именно в этом – продолжение вечной жизни, суть этого процесса.

Мотив женитьбы в героическом эпосе можно рассматривать, разделив на несколько ступеней.

1. На первой ступени в древние времена нет ещё отображения тесных, нежных отношений между родителями и детьми. Это напоминает процесс, происходящий в животном мире, когда родители и детёныши начинают вести раздельное существование с момента, когда последние оказываются в состоянии самостоятельно питаться. Подобные сюжеты наиболее часты в богатырских эпосах народов Сибири, например, «Нюргун Боотур Стремительный» (якутский), «Урал батыр» (башкирский), «Акхак кола» (башкирский), «Кара юрга» (башкирский, каракалпакский). Можно предполагать, что первичным источником образа Каныкей (эпос «Манас») является образ духа или «женщины-богини».

2. На второй ступени мотивировка, связанная с качеством «бессмертия» богатыря. Этот мотив составляет органический симбиоз с мотивом женитьбы героя. Это весьма распространённый мотив в героических эпосах тюркоязычных народов.

3. Третья ступень – поиски богатырём девушки. В эпической традиции эта ступень мотива женитьбы занимает несколько внутренних слоёв. Здесь затрагиваются проблемы, связанные с религиозными понятиями, народными традициями, сутью жизни, с судьбой отдельного человека.

Если смотреть с этого ракурса, то нетрудно заметить, что в эпической традиции тюркоязычных народов мотив женитьбы формировался на широком полотне.

Мотив создания семьи, женитьбы возник с этапом созревания сознания древних людей, он развивался, обновлялся, дополнялся и расширялся, вмещая в себя огромный временной промежуток от мифов о небесных богах до земных богатырей. На этом промежутке мы видим как на основе тотемистических и анимистических понятий, являющихся истоками различных течений религии, возникали народные ритуалы и традиции.

Мотив женитьбы в эпической традиции по органической природе эпоса имеет самостоятельно сформировавшийся небольшой драматизационный характер. В большинстве случаев предпосылками расширения этого мотива обязательно служат другие мотивы: мотив войны, мотив рождения или гибели богатыря и др.

Как отмечал известный учёный А. Н. Веселовский: «Мотив – это простая, состоящая из небольшого сюжета часть. Они, объединяясь и комбинируясь, создают сложную сюжетную форму» [19, с. 121]. Если мотив, находящийся в центре сюжета, иногда может являться причиной развития всей основы произведения, иногда используется в качестве дополнительной драматической сценки для того, чтобы сделать событие более занимательным, а иногда он упоминается лишь поверхностно, эпизодически, а иногда, изображая первый слой и выполняя важную функцию, показывает социальную жизнь. А композиция сюжетной основы состоит из собрания этих мотивов.

На путях формирования мотива женитьбы в эпических произведениях тюркоязычных народов наряду с образами дев-богатырш мы видим образы обычных женщин с иными позициями, необходимыми для реальной жизни. Основная идея эпоса здесь в том, что женщина должна выполнять функцию верной супруги и советчицы могучего богатыря.

Один из истоков, способствовавших формированию традиций героических эпосов – обычай народа. Ведь все мифологические и религиозные понятия в мотиве женитьбы составляют неразделимые органические единства в возникновении народных обычаев.

Если мы рассмотрим понятие «Бел куда», т. е. отцы, просватавшие своих ещё не родившихся детей, увидим, что этот обычай сохранился у многих родственных народов. Так, С. С. Бардаханова в своей монографии «Система жанров бурятского фольклора» приводит обычай, не отличающийся от кыргызского: «Кушак мой [дорогой] свата к вам сам я – [дорогой] свата к вам, а сам я – [дорогой] а зятя» [25]. В этом обычае породнения в любом этническом слое можно видеть примеры, когда с помощью различных атрибутов стороны укрепляют родственные отношения. К примеру, у кого-то происходит обмен поясами (башкиры, тувинцы, буряты), а у кыргызов это сопровождается дарением коня, к гриве которого привязывается белый платок, и дарением шубы.

Второй вид сватовства – «бешик куда» (колыбельный сват), т. е. отцы договариваются о сватовстве, когда их дети лежат ещё в колыбели. С этого момента сторона будущего жениха начинает выплачивать калым [1, с. 53]. Такой обычай предков описан не только в эпических произведениях, но имеет место быть и в современной жизни. Недаром существует пословица: «Если два хороших (человека) выезжают на джайлоо, они спускаются с гор сватами, если два плохих – спускаются врагами». Эта пословица имеет глубокий смысл и в прямом, и в переносном значении. Такие виды жанров всегда тесно взаимосвязаны, сопряжены с обычаями.

Во второй части трилогии «Манас» «Семетее» широко представлен обычай породнения «бел куда». В варианте известной сказительницы эпоса «Семетей» Сейдене Молдокеевой говорится: *«Акун хан был человеком-провидцем, с первого взгляда определявшим, что из себя представляет встреченный им человек. Он, зная, что богатырь Манас гостит у старца Кошоя и вскоре должен возвращаться, хочет встретить героя, молва о котором гремит по всей земле, смотрит в свою подозрительную трубу, наводя резкость, чтобы не пропустить богатыря. При встрече Манас очень понравился Акун хану, а тот – Манасу. И тогда Акун хан обращается к нему:*

*Есть ли сын у тебя, мой богатырь,
Хочу услышать ответ твой.*

Манас улыбнулся приветливо, пригладил свои усы и ответил: “Нет у меня ни сына, ни дочери, но супруга в трёхмесячных сомнениях”. Тогда и Акун хан отвечает: “И у меня нет ни сына, ни дочери, но супруга тоже в сомнениях три месяца”. Затем он продолжает свою речь:

*Если жена твоя родит сына,
Отдам я дочь тебе, богатырь.
Если жена твоя родит дочь,
Отдам я сына тебе, богатырь.
Готов ли ты пойти на это,
Согласен ли ты на мои слова?*

Манас на какое-то время задумывается. И тогда слово берёт отец народа, советник Манаса, мудрец Бакай:

*Сын родится у льва Манаса,
Благословим – дадим калым.
Дочь родится у льва Манаса,
Приданое – дадим скотом.
Наша дружина сейчас в пути,
Потому мало у нас с собой даров
Хоть и мало, но примите и это.*

После этого они вручают Акун хану те подарки, что им дали люди из рода Катаган: шестьсот сорок три шубы из мехов, золото и серебро, навьюченное на белогорбого верблюда, и шестьдесят скакунов. Теперь если жёны двух ханов родит одна сына, другая – дочь, станут они “бел куда”, если у обеих будут дочери или сыновья, сделают их друзьями навек. После таких клятв и угощений наутро Манас с близкими поехал в свой Талас» [9, с. 94–95].

Вокруг данного события со сватанием развивается жизненная драматическая ситуация, которая способствует расширению и развитию сюжетной канвы, личные судьбы героев раскрываются в реальной жизни. Эпическая традиция ярко свидетельствует здесь, что выбор невесты, предоставление молодым своего жилища являются долгом родителей, это кыргызы называют «түтүн» (отдельное хозяйство), «выпускать дым из собственного очага».

Заключение

Издревле наши предки все трудности и тяготы кочевого существования решали, опираясь на глубокое, наполненное философией кочевников содержание народного культурного наследия, ибо именно в нём были заключены традиции и обычаи нашего народа, сила его ума, постулаты духовно-нравственного поведения. В самой сердцевине народных обычаев и традиций занимают проблемы создания семьи, выбора супругов, женитьбы; народные афоризмы, сопровождающие мотив женитьбы в героических эпосах тюркоязычных народов; содержащиеся в них такие виды жанров как наставления и поучения, арманы, кошоки и особенно мифы, легенды, сказки углубляют содержательное значение мотива женитьбы, создавая эпические наслонения. Это характерно не только для кыргызских эпосов, что свидетельствует о наличии общих черт и перекличек в эпосах народов, говорящих по-тюркски; наличие смешанных древних религиозных понятий в мотиве женитьбы, тот факт, что эти понятия в определённой степени дополняют друг друга, свидетельствуют о довольно существенном параллелизме в предпосылках возникновения и приёмах поэтизации в мотиве женитьбы в эпических произведениях тюркоязычных народов; анализ мифологических, исторических и этнографических аспектов мотива женитьбы, выявляя его роль в формировании культурного наследия тюркоязычных народов и их представлений о семье, браке и героизме. Дополнительно исследуются смысловые и символические аспекты этого мотива в контексте эпической традиции и исторического развития общества.

Следовательно, на формирование мотива женитьбы влияние оказывали народные мифы, легенды о возникновении вселенной, начале жизни человека в этом мире. Основными параметрами здесь были система образов из мифических истоков, первоначальные религиозные понятия, различные жанры фольклора, которые синкретично формировались в эпических рамках.

Здесь мы пытались показать, что данный мотив в традиции героических эпосов отличается своей многослойностью и философской глубиной, а его воспитательный потенциал актуален и вечен.

Мы считаем важным далее остановиться на более подробном рассмотрении места жанров, встречающихся в сюжетной основе устных народных произведений, выполняемых ими функциях.

Литература

1. Очерк истории кыргызского народного устного творчества / под редакцией Ж. Таштемирова. – Фрунзе : Наука, 1973. – 705 с. (На кыргызском яз.)
2. История кыргызской литературы в семи томах. Т. 1–3. – Бишкек : Шам, 2002. – 682 с.; 2004. – 659 с.; 2005. – 673 с. (На кыргызском яз.)
3. Серия народной литературы 30 томов / под редакцией А. Акматалиева. – Бишкек : Шам, 1997–2009. (На кыргызском яз.)
4. Кыргызская литература: история и время / под редакцией А. Акматалиева. – Бишкек : AVRAZSYA, 2010. – 940 с. (На кыргызском яз.)
5. Сыдыков, А. Эпос «Манас» и проблемы кыргызского народного устного творчества. – Бишкек : Высота, 2004. – 991 с. (На кыргызском яз.)
6. Сыдыков, А. Героические мотивы в эпосе «Манас». – Бишкек : Полиграфресурс, 2011. – 149 с. (На кыргызском яз.)
7. Сарыпбеков, Р. Эволюция героических мотивов в эпосе «Манас». – Фрунзе : Наука, 1987. – 151 с. (На кыргызском яз.)
8. Сарыпбеков, Р. Эволюционное развитие образа Алмамбета. – Фрунзе : Наука, 1977. – 164 с. (На кыргызском яз.)
9. Ягафаров, Р. Г. Мотив об алыпях // Наука и образование-2005 : материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ч. II. – Нефтекамск : РИО БашГУ, 2006. – С. 397–402.
10. Ягафаров, Р. Г. Башкирский народный эпос «Алпамыша» и «Барсынхулу»: генезис, специфика, поэтика: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Казань, 2007. – 190 с.
11. Шараева, Т. А. Обряды жизненного цикла у калмыков. – Москва : Изд-во РАН, 2010. – 349 с.
12. Чистобаева, Н. С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Улан-Удэ, 2007. – 250 с.
13. Суразаков, С. С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае. – Горно-Алтайск : Алтайское книжное изд-во, 1961. – 179 с.
14. Суразаков, С. С. Алтайский героический эпос. – Москва : Наука, 1985. – 256 с.
15. Крашенинникова, Ю. А. Свадебные приговоры дружки: структурно-семантический, функциональный аспекты жанра : диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Ижевск, 2003. – 346 с.
16. Ауэзов, М. О. Козы-Корпеш и Баян-слу // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-хылу» : сборник статей. – Уфа : Уфимский ИИЯЛ АН СССР, 1964. – С. 31. (На казахском яз.)
17. Бадретдинов, С. Отражение традиций создания семьи в древних башкирских эпосах, преданиях и легендах. – Уфа : РИО БашГУ, 2010. – 168 с.
18. Башкирское народное творчество. Эпос: письменные киссы и дастаны. Том VII / составители : Н. Зарипов, А. Сулейманов, Г. Хусаинов и др. – Уфа : Китап, 2004. – 324 с.
19. Веселовский, А. Н. Историческая поэтика. – Ленинград : Госкомиздат, 1940. – 648 с.
20. Жирмунский, В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – Москва : Наука, 1960. – 335 с.
21. Пропп, В. Я. Поэтика фольклора. – Москва : Лабиринт, 1998. – 351 с.
22. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва : Наука, 1963. – 448 с.
23. Путилов, Н. Б. Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов. – Ленинград : Наука, 1984. – 255 с.

24. Бутанаев, В. Я., Бутанаева, И. И. Хакассский исторический фольклор. – Абакан : Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2001. – 146 с.
25. Бардаханова, С. С. Система жанров бурятского фольклора. – Новосибирск : Наука, 1992. – 235 с.

References

1. An essay on the history of Kyrgyz folk oral art. Edited by Zh. Tashtemirov. Frunze, Nauka Publ., 1973, 705 p. (In Kyrgyz)
2. The history of Kyrgyz literature in seven volumes. Vol. 1–3. Bishkek, Sham Publ., 2002, 682 p.; 2004, 659 p.; 2005, 673 p. (In Kyrgyz)
3. Series of folk literature. 30 volumes. Edited by A. Akmatliev. Bishkek, Sham Publ., 1997–2009. (In Kyrgyz)
4. Akmatatiev, A. Kyrgyz literature: history and period. Kyrgyz literature: History and Time. Bishkek, EURASIA Publ. 2010, 940 p. (In Kyrgyz)
5. Sydykov, A. The epic “Manas” and the problems of Kyrgyz folk oral art. Bishkek, Vysota Publ., 2004, 991 p. (In Kyrgyz)
6. Sydykov, A. Heroic motives in the epic “Manas”. Bishkek, Polygraphresource Publ., 2011, 149 p. (In Kyrgyz)
7. Sarypbekov, R. The evolution of heroic motifs in the epic “Manas”. Frunze, Nauka Publ., 1987, 151 p. (In Kyrgyz)
8. Sarypbekov, R. The evolutionary development of the image of Almambet. Frunze, Nauka Publ., 1977, 164 p. (In Kyrgyz)
9. Yagafarov, R. G. The motif of the alypes. In: Science and Education-2005: materials of the All-Russian Scientific and Practical Conference. Part 2. Neftekamsk, BashSU Publ. House, 2006, pp. 397–402. (In Russ.)
10. Yagafarov, R. G. Bashkir folk epic “Alpamysh” and “Barsynkhulu”: genesis, specificity, poetics. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 2007, 190 p. (In Russ.)
11. Sharaeva, T. A. Rituals of the Kalmyks’ life cycle. Moscow, RAS Publ. House, 2010, 349 p. (In Russ.)
12. Chistobaeva, N. S. The heroic epic of the Khakas: themes and poetics. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Ulan-Ude, 2007, 250 p. (In Russ.)
13. Surazakov, S. S. The heroic tale of the hero Altai-Buuchai. Gorno-Altaysk, Altai Book Publ. House, 1961, 179 p. (In Russ.)
14. Surazakov, S. S. Altai heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1985, 256 p. (In Russ.)
15. Krashenninnikova, Yu. A. Wedding sentences of friends. Dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Izhevsk, 2003, 346 p. (In Russ.)
16. Auezov, M. O. Kozy-Korpesh and Bayan-slu. In: Folk epic “Kozy-Kurpes and Mayan-khylyu”: collection of articles. Ufa, Ufa IYAL AS of the USSR Publ. House, 1964, p. 31. (In Kazakh)
17. Badretdinov, S. Reflection of the traditions of family creation in ancient Bashkir epics, tales and legends. Ufa, BashSU Publ. House, 2010, 168 p. (In Russ.)
18. Bashkir folk art. Epic: Written kissas and dastans. Vol. 7. Ufa, Kitap Publ., 2004, 324 p. (In Russ.)
19. Veselovsky, A. N. Historical poetics. Leningrad, Goskomizdat Publ., 1940, 648 p. (In Russ.)
20. Zhirmunsky, V. M. The legend of Alpamysh and the heroic tale. Moscow, Nauka Publ., 1960, 335 p. (In Russ.)
21. Propp, V. Ya. The poetics of folklore. Moscow, Labirint Publ., 1998, 351 p. (In Russ.)
22. Meletinsky, E. M. The origin of the heroic epic. Early forms and archaic monuments. Moscow, Nauka Publ., 1963, 448 p. (In Russ.)
23. Putilov, N. B. Folklore and ethnography: at the ethnographic origins of folklore plots and images. Leningrad, Nauka Publ., 1984, 255 p. (In Russ.)
24. Butanaev, V. Ya., Butanaeva, I. I. Khakas historical folklore. Abakan, N. F. Katanov KhSU Publ. House, 2001, 146 p. (In Russ.)
25. Bardakhanova, S. S. The system of genres of Buryat folklore. Novosibirsk, Nauka Publ., 1992, 235 p. (In Russ.)

РЕЦЕНЗИЯ

DOI 10.25587/2782-4861-2024-1-111-114



Т. А. Кобыратбай

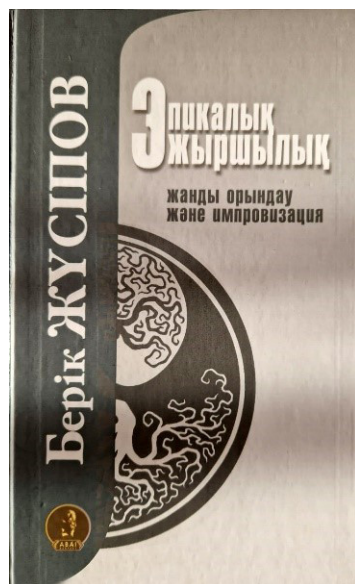
Международный казахско-турецкий университет им. Х.А.Ясави

РЕЦ. НА КНИГУ:

Жусупов Б. М. Эпикалық жыршылық: жанды орындау және импровизация
(Эпическое сказительство: живое исполнение и импровизация).
Алматы: Abai baspasy, 2022. 352 с. ISBN 978-601-80941-3-2

В конце 2022 г. вышла из печати монография казахского фольклориста, кандидата филологических наук, профессора Берика Жусупова «Эпическое сказительство: живое исполнение и импровизация» (Алматы: Abai, 2022, 352 с.), которая состоит из пяти глав, заключения и списка использованной литературы. На сегодняшний день проблемы, связанные с процессом живого исполнения и импровизационными возможностями эпических сказителей, весьма актуальны. По крайней мере, в казахской фольклористике они мало исследованы.

Первая глава посвящена определению степени изученности настоящей темы и проблемам взаимосвязи между сказителем и литературно-поэтическим текстом сказаний. С этой целью автор совершает научный экскурс в прошлое, как бы устанавливая этапы становления и формирования научной мысли о роли сказителей в эпической традиции. В этой связи целенаправленному анализу подвергаются работы В. П. Аникина, А. М. Астаховой, П. Г. Богатырева, Н. В. Васильева, Б. Я. Владимирцева, А. Ф. Гильфердинга, В. М. Жирмунского, Р. З. Кыдырбаевой, А. Б. Лорда, О. А. Нурмагамбетовой, Б. Н. Путилова, М. Пэрри, В. В. Радлова и мн. др. фольклористов, которые затрагивали проблему эпического сказительства. Особый акцент при этом делается на сравнительное изучение нескольких вариантов одного сказания, записанных у одного исполнителя в разное время. Исследователь не упускает из виду особенности сохранения, устоявшиеся элементы эпической традиции и все те закономерности, которые приводят



© Кобыратбай Т. А., 2024

© Konyratbay T. A., 2024

КОНЫРАТБАЙ Тынисбек Ауелбекулы – доктор филологических наук, профессор Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Ясави, Туркестан, Казахстан. ORCID: 0000-003-3012-5966. E-mail: tynysbek55@mail.ru

KONYRATBAY Tynysbek Auelbekuly – Doctor of Philological Sciences, Professor of Kh. A. Yasawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan. ORCID: 0000-003-3012-5966. E-mail: tynysbek55@mail.ru

сказание к вариативным изменениям. Они рассмотрены как неотъемлемая часть процесса импровизации.

Изучение исполнительских особенностей эпических сказаний, возникающих в процессе варьирования текста, привели исследователя к теоретическим постулатам А. Б. Лорда. В поле зрения исследователя попадает также работа К. Райхла, который тоже опирается на труды А. Б. Лорда. Все это позволяет выявить характерные для эпических сказителей черты креативной и репродуктивной дихотомии.

Автор верно подмечает, что на вариационные изменения, возникающие при исполнении эпического сказания одним исполнителем, исследователи обратили внимание давно, еще на стадии сбора и записи различных образцов эпоса. Однако эта проблема осталась в тени так называемой типологической теории, доминировавшей в советской фольклористике. Поэтому лишь к 60-м гг. XX столетия стала объектом специального исследования фольклористов. Этим и определяет степень изученности и новизну рассматриваемой проблемы.

Вторая глава наименована как «Значение практическо-полевых работ в при определении эпической дихотомии». В фольклористике советского периода схожие проблемы рассматривались. Несмотря на наличие отдельных изысканий и в казахской фольклористике автор считает, что проблема взаимосвязи эпического сказителя и эпического текста оставляет желать лучшего. В качестве примера ссылается на исследование А. Булдыбаева, которое не утратило свою актуальность по сей день. Отсюда выводит нижеследующие задачи изучения сказительского искусства:

1. Раскрытие процесса становления и этапов формирования типов носителей музыкально-эпической традиции;
2. Определение роли и личного вклада эпических сказителей в обще-художественной культуре народа;
3. Выявление сказительских школ и направлений, определение особенностей музыкально-поэтического репертуара;
4. Вычленение основных факторов формирования репертуара путем анализа методов освоения сказительского искусства;
5. Оценка эпической традиции и импровизаторства на основе нескольких образцов эпоса, записанных у одного исполнителя.

Несмотря на то, что все эти проблемы долгие годы оставались в тени исторической поэтики, они и поныне актуальны. Для утверждения своей позиции автор тщательному анализу подвергает концепции Б. Н. Путилова, изложенные в работе «Эпическое сказительство».

Все это позволило определить основные задачи рассматриваемого исследования: как воспекает сказитель эпос, который хранит в своей памяти и каким образом передает представителям нового поколения. С целью научного обоснования проблемы осуществляет аналитический обзор известных работ по эпосоведению. Практическая часть проблемы раскрывается на широком фоне сказительского искусства центральноазиатских и алтайских народов. Из казахстанских фольклористов отмечается работа О. А. Нурмагамбетовой, издавшей в 1975 г. эпос «Кобланды-батыр» в г. Москва.

В зависимости от научного направления отдельных глав определенное место отведено эмпирическим методам исследования. В частности, автор прибегает к методу беседы, с помощью которой устанавливаются этапы становления сказителя, освоение им эпического репертуара, влияние окружающей среды на процесс исполнительства и т. д.

Следующая глава – «Эпический текст и сказительская вариация: объединяющие и разъединяющие факторы». Здесь на первый план выходит текстологическая работа. Взяв за основу образец казахского героического эпоса «Камбар батыр» в исполнении сказителя Калдаша Садирова, автор осуществляет сравнительно-текстологический анализ вариантов, записанных в 1957, 1959 гг. Описывает все те изменения, которым подвергается эпос при

многократном исполнении одним сказителем. Автором проведена большая текстологическая работа по выявлению готовых поэтических клише и формул, тесно связанных с художественной природой сказаний. Углубляясь в эту проблему, исследователь вычленяет 174 различных формул, которые обнаруживаются в варианте эпоса «Камбар батыр», записанного А. А. Диваевым. Сравнительно-сопоставительное изучение эпоса «Камбар батыр» в исполнении К. Садирова и Ж. Елеусинова позволяет автору вычленить как индивидуальные, так и общие черты.

«Эпическая среда, эпическая типология и вариативная сила эпических текстов» – четвертая по счету глава монографии. Здесь автор уделяет свое внимание таким устоявшимся в фольклористике терминам, как «сказитель», «эпическая среда», «эпическая традиция», «эпические школы», «проблемы преемственности: учитель и ученик» и др. Автор убежден, что каждый эпический сказитель формируется непосредственно в рамках доминирующей эпической традиции, он не приходит из вне. Свою позицию аргументирует различными образцами эпоса других народов, среди которых отмечаются традиции саха, бурят, хакасов, каракалпаков, туркмен и др. Освещая вопросы преемственности эпической традиции выделяет такой показательный момент, как проведение учителем-сказителем своего ученика через общественное сито слушателей. В процессе аргументации этой проблемы автор больше ссылается на музыкально-поэтическую традицию приаральского региона. Приводит перечень эпических сказителей, анализирует их эпический репертуар, особенности развития традиции в целом.

Как фольклорист Б. Жусупов обращает внимание элементам этнографии, проявлениям тотемизма в мировоззрении сказителей. Затрагивает проблемы передачи эпического творчества от поколения к поколению, от сказителя к сказителю. При этом подчеркивает, что такое возможно только при контактном исполнении какого-либо сказания, когда не только текст, но и манера исполнения передается живым путем.

Вот основные проблемы, которые затронуты в рассматриваемом разделе монографии. Хочется напомнить, что о присутствии у сказителей веры в сверхъестественные явления не отрицает и Б. Н. Путилов. Ухватившись за эту ниточку, Б. Жусупов далее разматывает этот клубок. Все это позволило автору заключить, что сказитель формируется не только путем заучивания текста и напева. В первую очередь он опирается на эпическую традицию, доминирующую в каком-либо регионе.

Последняя глава исследования – «Формульность в музыкальном повествовании эпического текста и его вариативность». Проблема, прямо скажем, малоисследованная. Ссылаясь на труды Э. Е. Алексеева, Е. Е. Васильевой, И. И. Земцовского, С. И. Грица, Ш. А. Гуллыева, Д. С. Дугарова, Б. Г. Ерзаковича и др., исследователь освещает вопросы ритмической организации речитативного повествования.

При изучении метроритмической организации напева эпического сказания автор больше опирается на труды Б. Г. Ерзаковича. Строение поэтического стихосложения делит на традиционные три группы, о которых писал вышеуказанный исследователь.

Казахские исследователи давно обратили внимание на то, что силлабическое строение казахской поэзии (11-сложник) порождает следующие метрические образования: 4+3+4, 3+4+4, реже 4+4+3, с которыми соглашается исследователь.

Далее обращает внимание на гипотезу Б. Г. Ерзаковича, который процесс становления музыкального напева делит на три этапа: песенно-речитативный, музыкально-иллюстративный и музыкально-завершенный. Отсюда выводит две разновидности эпического сказительства – повествование с целью донесения содержания сказания до слушателей и собственно исполнительские особенности. Они также разделены на несколько групп. В итоге исследователь приходит к заключению, что:

а) наряду с речитативным пением казахские сказители использовали разговорно-повествовательную речь;

- б) эпические сказания исполнялись строго под сопровождение музыкального инструмента;
- в) музыкальные напевы исполнялись только в унисон.

Этим самым автор как бы подчеркивает, что главная художественная особенность казахского эпоса заключается в его музыкальном воплощении. При этом не упускает из виду региональные особенности исполнения образцов эпического сказания. Наблюдая за развитием сказительского искусства замечает, что в некоторых регионах Казахстана сказители в начале исполняют инструментальное вступление – *кюй*, лишь затем переходят к основному содержанию сказания. В этой связи приводит отдельные факты, записи, сохранившиеся в рамках эпической традиции приаральского региона. Направляет свои взоры на однажды высказанную научную гипотезу о близости музыкального напева сказания с инструментальным началом – *кюем*. Все это позволило заключить, что инструментальное начало представляет собой своеобразное вступление к эпическому сказанию.

Далее, описывая традиционные особенности эпического сказительства, автор указывает на наличие синкретического жанра *жыр-кюй*, представляющий собой синтез музыкального напева с инструментальным началом. Приводит и анализирует записанные образцы. Конечно, эта проблема нуждается в более углубленном изучении.

В целом, автором монографии проделана огромная исследовательская работа. Затронуты как теоретические, так и эмпирические (практические) аспекты эпического сказительства. На широком фоне анализа многочисленных научных изысканий фольклористов автору удалось разработать столь важную проблему как репродуктивное и творческое начало в эпической традиции казахского народа.

Монография отличается не только новизной постановки вопроса, но и обилием изученных источников, научно-практическим решением столь важной проблемы. Нет сомнения в том, что в недалеком будущем основные теоретические положения исследования войдут в научных обиход современной фольклористики. Чтобы ускорить этот процесс и расширить аудиторию читателей рекомендуем автору издать книгу на русском, либо на английском языке.

IN MEMORIAM



А. Ф. Корякина, Ф. В. Шишигина

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

ХРАНИТЕЛЬ МУДРОСТИ НАРОДА К. Н. НИКИФОРОВ – ЛЁКЁЧЁН

22 февраля 2024 г. на 86-м году ушел из жизни известный олонхосут, алгысчит, народный мастер по дереву, марафонец, 29-кратный чемпион и рекордсмен Якутской АССР по легкой атлетике, почетный гражданин Верхневилуйского улуса, лауреат национальной премии «Душа России», почетный старейшина Якутии, заслуженный работник культуры РС(Я) Кирилл Никонovich Никифоров – Лёкёчён (Лөкөчөөн).

Кирилл Никонovich своими корнями уходит в далекое прошлое народа саха. Он из известного в Вилуйском улусе рода «Айах ууса» («Айах ууһа»), рода потомственных шаманов, сказочников, алгысчитов, олонхосутов. Детство его прошло в живой самобытной эпической среде. Он слушал, как сказывали олонхо бабушка Оппурусоса, его братья Петр Кириллович Иванов, Марк Гаврильевич Иванов – Табасыт. От своих талантливых предков Кирилл Никонovich унаследовал красочный, безмерно богатый язык, музыкальный дар, красивый голос, богатое воображение. Он застал известных



© Корякина А. Ф., Шишигина Ф. В., 2024

© Koriakina A. F., Shishigina F. V., 2024

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – кандидат педагогических наук, старший научный сотрудник сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-00013815-8615. E-mail: aitalilen@mail.ru

KORIAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Pedagogical Sciences, Senior Researcher, Sector of Olonkho Studies, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-00013815-8615. E-mail: aitalilen@mail.ru

ШИШИГИНА Февронья Васильевна – научный сотрудник сектора «Олонховедение» Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. E-mail: minproffv@mail.ru

SHISHIGINA Fevronya Vasilevna – Researcher, Sector of Olonkho Studies, Olonkho Research Institute, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. E-mail: minproffv@mail.ru

олонхосутов Т. П. Гоголева, А. Д. Ксенофонтова – Аманааскы Ёлөксёя. Сегодня трудно переоценить заслугу Кирилла Никонovichа, яркого продолжателя эпических традиций, выполнившего святой долг в деле передачи последующим поколениям той ценности, которое было перенято и воспроизведено им от своих талантливых предшественников.

Кирилл Никонovich талант сказителя, дарованный им самой природой, сумел сохранить в годы советской власти, когда олонхо особо не поощрялось. А с 1980-х гг. олонхо становится неотъемлемой частью его жизни. В эти годы к нему пришло его первое олонхо «Хабытта Бэргэн» («Хабыр киирсиилээх Хабытта Бэргэн»). Позже он сделал самозапись этого олонхо. Свое первое олонхо «Хабытта Бэргэн» он рассказывал перед жителями сел Балаганнаах, Ёргюёт, Мэйик. В том же году участвовал в республиканском смотре олонхосутов в Литературном музее имени П. А. Ойунского. С этого времени олонхосут Кирилл Никонovich практически объездил все якутские улусы республики, приобщая население республики к миру олонхо.

Кирилл Никонovich является одним из активных популяризаторов олонхо. Он, член Международного общества «Живые фольклорные традиции», рассказывал олонхо на фольклорных площадках г. Москвы, Санкт-Петербурга, Казахстана, США, Японии, Турции, участник международной конференции по эпосу памяти А. Б. Лорда в г. Санкт-Петербург, международного симпозиума тюркских народов в г. Алма-Ата, участник семинара по проблемам устного творчества народов Арктического и Тихоокеанского региона в г. Форт-Россе и г. Беркли, XVII Международного летнего фестиваля «Голоса мира» в Токио, участник Международного фестиваля исполнителей эпоса в Университете Ардахана.

Поддерживая популяризацию олонхо через все жанры искусства, Кирилл Никонovich был по натуре продвинутым, современным человеком. В 1998 г. его олонхо «Хабытта Бэргэн» был поставлен на сцене Саха театра. Кирилл Никонovich работал в сотрудничестве с талантливыми режиссерами. С отличником культуры СССР и РС(Я) Ф. Н. Баскаровым и заслуженным работником культуры РС(Я) Т. С. Борисовой поставили спектакли-олонхо «Мохсоголлой Боотур» («Айдааннаах айаннаах Ала Буурай аттаах Мохсоголлой Боотур»), «Кюн Эрбийэ Бухатыыр» («Күдэн Кугас аттаах Күн Эрбийэ Бухатыыр»), получившие огромное признание зрителей. В 2007 г. по мотивам его олонхо «Мохсоголлой Боотур» впервые в республике был снят художественный полнометражный фильм.

Кирилл Никонovich отличался природной скромностью. В то же время он всегда был открыт для общения, всегда был готов поделиться знаниями, своими навыками. Особенно радовался общению с молодыми людьми. Молодые сотрудники Института олонхо, молодые исполнители, артисты Театра Олонхо были для него желанными гостями. В 2012 г. НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова издал его олонхо «Хабытта Бэргэн», а в 2014 г. выпустил DVD-диск с 4-х часовым его рассказыванием олонхо. В 2022 г. издали полное собрание фольклорного творчества Кирилла Никонovichа.

Много сделано мудрым человеком для сохранения и развития традиционной культуры народа саха. Он по своей инициативе в 2003 г. у себя на усадьбе открыл Дом Арчы, а в 2011 г. построил балаган Олонхо. Эти дома стали поистине народными не только в масштабах улуса, но и всей республики, т. к. люди сюда приезжали за алгысом, добрым словом со всех уголков республики.

Как один из уважаемых старейшин республики, знаток обычаев, традиций народа саха, Кирилл Никонovich неизменно на крупных Ысыахах республики, своего улуса проводил обряд алгыс. У него был огромный опыт проведения обрядовых алгысов – заклинаний, благопожеланий, благословений. И, как оберег, он оставил после себя для нас, народа саха, свои благословения духам земли, природы, огня, духам-дарителям удачи, добычи, благопожелания людям и заклинания от всяких невзгод.

К великой скорби наш наставник, хранитель мудрости народа, носитель эпических традиций ушел из Срединного мира, так много воспетого им. Но для нас всегда будут живы его

слова, которым будем следовать: «Олонхо – великолепное творение якутской мысли. Через него можно общаться, он позволяет легко, не робея, вести диалог с любым народом. Олонхо есть ключ, который соединяет и сближает. Насколько ты высоко держишь особенность своего народа, умеешь им правильно гордиться, изучаешь, знаешь, понимаешь, владеешь, настолько тебя уважают и воспринимают другие. Мы с помощью олонхо должны стараться увековечить нашу культуру, традиции и обычаи, найти новые пути развития. И в этом сегодня великое предназначение олонхо».

Светлая память о народном таланте, глубоко порядочном, отзывчивом и необыкновенно деятельном человеке навсегда сохранится в наших сердцах.

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

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

1.2. Статья присылается в редакцию по электронной почте и 2 экз. в распечатанном виде.

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

3. Материалы следует направлять по адресу: 677013, г. Якутск, ул. Кулаковского, 42, каб. 101, редакция «Эпосоведение».

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

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 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 1 (33) 2024

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

Подписано в печать 15.04.2024. Формат 70х108/16.
Печ. л. 10,5. Уч.-изд.л. 10,75. Тираж экз. Заказ №.

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