

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

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

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

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

Июнь 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. Джатуа*, 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. Чугункова*, д. филол. н., доцент, Хакасия, РФ; *П. Эргюн*, доктор фольклористики, доцент, Турция; *Ж. С. Эшанкулов*, д. филол. н., проф., Узбекистан.

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

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

Тел./факс: (4112) 49-68-83

E-mail: eposvestnik@mail.ru

НИИ Олонхо <http://epossvfu.ru>

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

Epic studies

Online periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

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

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

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

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Миронов А. С.</i> К вопросу о ценностно-семантической разнице авторских подходов при литературной обработке первой и второй частей эпической поэмы «Дигенис Акрит».....	5
<i>Цюй Ю.</i> The narrative of rice origin in the creation epics: evolution of rice origin narratives under the influence of Buddhism	19
<i>Илларионов В. В., Степанова О. Н.</i> Народный певец Н. И. Степанов – Ноорой: взаимодействие фольклорных и литературных традиций	38
<i>Чистобаева Н. С.</i> Средства исцеления и воскрешения в героических сказаниях хакасов	53
<i>Кожевников Н. Н., Данилова В. С.</i> Основания и компаративистский анализ русского эпоса.....	67
<i>Гоголева М. Т.</i> Интерпретация древнего фольклорного текста якутов	77
<i>Николаева Т. Н.</i> Лингвокультурные ценности в эпическом дискурсе (на материале якутского и алтайского эпических текстов).....	86
<i>Бекжанова Б. К.</i> Анализ этнофольклорных сведений, связанных с похищением невесты, в каракалпакском фольклоре.....	96
<i>Буляков М. Ф.</i> Идеалы мужчин-батыров (эпосы «Урал-батыр» и олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»): типология и особенности.....	107

РЕЦЕНЗИИ

<i>Басангова Т. Г.</i> РЕЦЕНЗИЯ на книгу: Мингажетдинов М. Х. Проблемы башкирского сказковедения: сборник статей	121
--	-----

ХРОНИКА

<i>Борисов Ю. П.</i> Научное издание «Фольклор Амги».....	124
---	-----

ЮБИЛЕИ

<i>Избекова Е. И.</i> Служение родному народу (к 80-летию юбилею А. Е. Захаровой)	128
---	-----

CONTENT

<i>Mironov A. S.</i> On the question of axiological-semantic differences in authorial approaches to literary adaptation of the first and second parts of the epic poem “Digenes Akritas”	5
<i>Qu Y.</i> The narrative of rice origin in the creation epics: evolution of rice origin narratives under the influence of Buddhism	19
<i>Illarionov V. V., Stepanova O. N.</i> Folk singer N. I. Stepanov – Nooroy: the interaction of folklore and literary traditions	38
<i>Chistobaeva N. S.</i> Means of healing and resurrection in the Khakas heroic tales	53
<i>Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.</i> Foundations and comparative analysis of the Russian epic	67
<i>Gogoleva M. T.</i> Interpretation of the ancient Yakut folklore text	77
<i>Nikolaeva T. N.</i> Linguistic and cultural values in epic discourse (based on the material of the Yakut and Altai epic texts)	86
<i>Bekzhanova B. K.</i> Analysis of ethnofolkloristic information related to bride kidnapping in Karakalpak folklore	96
<i>Bulyakov M. F.</i> The ideals of the male batyrs (the epic of the <i>Ural Batyr</i> and the <i>olonkho Nurgun Botur the Swif</i>): typology and features	107

CHRONICLE

<i>Basangova T. G.</i> Review on the book: Mingazhetdinov M. Kh. Problems of Bashkir fairytale studies: a collection of articles	121
--	-----

CHRONICLE

<i>Borisov Yu. P.</i> Scientific publication “Folklore of Amga”	124
---	-----

ANNIVERSARIES

<i>Izbekova E. I.</i> Serving the native people (on the 80 th anniversary of A. E. Zakharova)	128
--	-----



А. С. Миронов

Московский государственный университет технологий и управления им. К. Г. Разумовского

К ВОПРОСУ О ЦЕННОСТНО-СЕМАНТИЧЕСКОЙ РАЗНИЦЕ АВТОРСКИХ ПОДХОДОВ ПРИ ЛИТЕРАТУРНОЙ ОБРАБОТКЕ ПЕРВОЙ И ВТОРОЙ ЧАСТЕЙ ЭПИЧЕСКОЙ ПОЭМЫ «ДИГЕНИС АКРИТ»

Аннотация. Вопрос о соотношении между первой и второй частями византийской эпической поэмы «Дигенис Акрит» все еще не получил исчерпывающего освещения в научной литературе. В частности, исследователи отмечают и семантико-ценностное единство этого памятника, и разновременный характер, легших в его основу народных песен. Сказанное определяет актуальность системного аксиологического анализа поэмы, ставящего своей целью сопоставление ее частей и уточнение вопроса о том, в какой именно степени художественная организация «Дигениса Акрита» предполагает внутреннюю связность и цельность.

Как показано в настоящей статье, знаменитый византийский эпос, будучи подвергнут такому исследованию, обнаруживает принципиальное различие между своими сюжетно-композиционными составляющими. Рассматривая поэму с точки зрения тех ценностей, которые мотивируют ее героев – и, как следствие, определяют ее сюжет, – мы выделили восемь аксиомативов (один для вступления, три для первой части и четыре для второй) и последовательно проанализировали их. Полученные результаты отличаются выраженной закономерностью. Так, для первой части, повествующей о родителях главного героя, характерна христианская ценностная перспектива (т. е. сюжетный акцент на категориях ближнего, страдающей любви и славы Божьей), тогда как рассказ о жизни и подвигах самого протагониста предполагает главенство таких индивидуалистических «внехристианских» концептов, как личная слава и личная честь: Дигенис, хотя и изображается в поэме верующим человеком, в действительности мотивирован исключительно личными интересами и никогда не действует бескорыстно во имя других людей, религиозных святых или же славы Божьей.

В результате становится возможным говорить не только о том, что рассматриваемый эпос был создан на основе различных фольклорных памятников, но и о том, что эти памятники были литературно обработаны как минимум двумя разными людьми – практикующим православным и человеком, очевидно далеким от ценностей христианства – и затем механически сведены в единое целое. Как следствие, аксиологический анализ «Дигениса Акрита» позволяет полнее оценить генезис поэмы и ее семантико-композиционную структуру, а также создает предпосылки для аналогичного исследования других византийских эпических памятников – в частности, песенных сказаний о Велисарии, «Армуриса» или более поздних акритских песен.

© Миронов А. С., 2024

© Mironov A. S., 2024

МИРОНОВ Арсений Станиславович – кандидат филологических наук, доктор философских наук, доцент, ректор Московского государственного университета технологий и управления им. К. Г. Разумовского, Москва, Россия. ORCID: 0000-0002-4344-6489. E-mail: arsenymir@yandex.ru

MIRONOV Arseniy Stanislavovich – Candidate of Philological Sciences, Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor and Rector at K. G. Razumovsky Moscow State University of Technologies and Management, Moscow, Russia. ORCID: 0000-0002-4344-6489. E-mail: arsenymir@yandex.ru

Ключевые слова: византийская литература; эпос; «Дигенис Акрит»; аксиологический анализ; мотивация; аксиомотив; литературная обработка; христианские ценности; личная честь; личная слава

Для цитирования: Миронов А. С. К вопросу о ценностно-семантической разнице авторских подходов при литературной обработке первой и второй частей эпической поэмы «Дигенис Акрит». Эпосоведение. 2024, No 2. С. 5–18. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-5-18.

A. S. Mironov

K. G. Razumovsky Moscow State University of Technologies and Management

On the question of axiological-semantic differences in authorial approaches to a literary adaptation of the first and second parts of the epic poem “Digenes Akritas”

Abstract. The question of the correlation between the first and second parts of the Byzantine epic poem “Digenes Akritas” is still insufficiently covered in academic literature. Thus, for example, Byzantine scholars highlight both this work’s semantic-value integrity, and the fact that the folk songs serving as the basis of it had presumably been of diachronous nature. This determines the relevance of the poem’s axiological analysis, aiming to compare its parts with one another, as well as to clarify whether the artistic organization of “Digenes Akritas” involves a certain degree of inner unity and coherence.

According to the present article, the famous Byzantine epic poem, when systematically studied in such a manner, reveals itself as a work implying a fundamental difference between its various plot-compositional parts. Examining the poem in terms of the heroes’ motivational values – which are, as a consequence, decisive for the plot, – we have identified eight axiomotifs (one for the introduction, three for the first part, and four for the second one) and analyzed them successively. The results are of obvious regularity. Thus, the poem’s first part – the one depicting the main hero’s parents – presupposes a Christian value perspective (i. e., a plot emphasis put on the categories of neighbor, compassionate love, and the glory of God), while the life story of the protagonist himself focuses on such individualistic unchristian concepts as personal fame and personal honor. Digenes, even if depicted in the poem as a man of faith, turns out to be motivated only by his own interests, and never acts selflessly for the sake of other people, religious shrines or the glory of God.

As a result, it is possible not only to emphasize the fact that the epic in question has been created on the basis of different folk works, but also to establish that these works have been processed by at least two separate individuals – one of them a practicing Orthodox believer, while the other a person completely alien to Christian values – and combined mechanically only later. Consequently, an axiological analysis of the poem “Digenes Akritas” allows one to understand its genesis and its semantic-compositional structure in a more complete way, while creating prerequisites for similar studies of other Byzantine folk and literary epics, among them “The Tale of Belisarius”, “The Lay of Armouris”, and the more recent “Acritic Songs”.

Keywords: Byzantine literature; epic poem; “Digenes Akritas”; axiological analysis; motivation; axiomotif; literary treatment; Christian values; personal honor; personal fame

For citation: Mironov A. S. On the question of authorial approaches’ axiological-semantic difference in a literary adaptation of the first and second parts of the epic poem “Digenes Akritas”. Epic studies. 2024, no. 2. Pp. 5–18. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-5-18.

Введение

Хотя обстоятельства возникновения эпической поэмы «Дигенис Акрит» все еще являются дискуссионным вопросом [1, с. 231], сам эпос часто трактуется как двухсоставный – его первая часть, повествующая о родителях главного героя, противопоставляется второй части, описывающей жизнь и деяния протагониста. Подобное разграничение традиционно осуществляется на основе различных географических и культурно-исторических реалий, упоминаемых в тексте, а также следующей из этих реалий хронологической разницы: две части будущего памятника возникли в разное время как самостоятельные фольклорные произведения и были объединены лишь впоследствии [2, с. 317; 3, с. 117; 4, с. 393–397]. При этом парадоксальным образом

отмечается «цельность и стройность поэмы...», ее «содержательная, глубинная связность» [5, с. 138]; так, например, христианская ценностно-семантическая перспектива распознается исследователями и в первой части [6, с. 193], и во второй [7, с. 459–460]. Вместе с тем следует указать, что, по авторитетному мнению С. С. Аверинцева, Дигенис наделен некоторыми чертами, «заставляющими вспомнить его языческого предшественника – Геракла» [8, с. 354]. Подобная оценка не является уникальной: она характерна, в частности, и для работ А. Б. Лорда, акцентировавшего связь византийского героя с его древнегреческим прототипом [9; 10]. Примечательно, что и в тех случаях, когда Дигенис оценивается как «поборник христианства», отмечается несоответствие этого персонажа религиозным нормам и его склонность к «безудержному насилию и даже сексуальной агрессии» [11, с. 16].

Мы придерживаемся той точки зрения, что первая и вторая части эпической поэмы «Дигенис Акрит» не только восходят к разным фольклорным источникам, но и были литературно обработаны разными людьми – и лишь затем механически сведены в единое целое. К таким выводам нам позволяют прийти результаты аксиологического анализа – метода, учитывающего значимые для персонажа ценности и их сюжетную огласовку (подробнее см.: [12, с. 4–14]).

Мы исходим из того, что в поэме «Дигенис Акрит» различимы аксиологические категории двух типов – христианские и условно «языческие». Первые предполагают служение ближнему и заботу о славе Божьей, могущей быть умноженной лишь бескорыстными подвигами во имя веры; вторые – личную честь (т. е. материальные и материально-знаковые блага в чьей-либо собственности) и личную славу (т. е. молву о конкретном человеке). Укажем, что ценностные категории репрезентируются в рамках аксиоматива – «содержательного или сюжетного элемента, в котором при помощи причинно-следственной связи духовно-психологического характера скреплены в неразделимое целое мотивация героя, его поступок и закономерные с точки зрения эпического сознания последствия этого поступка» [12, с. 5]. В случае «Дигениса Акрита» мы находим оправданным выделить восемь аксиомативов (один для вступления, три для первой части и четыре для второй), которые будут последовательно рассмотрены в основном разделе нашей статьи.

Ниже представлены результаты аксиологического анализа эпической поэмы о Дигенисе Акрите по гроттаферратской и трапезундской версиям.

Аксиоматив 1. Вступление к поэме

Первоначальный ценностный статус протагониста в его наиболее раннем «аксиологическом возрасте» и конкурирующие ценности (т. е. ценности, обозначенные в поэме до совершения самим героем сюжетно значимых действий) характеризуются тем, что Дигенис обладает родовой имущественной честью, а также исключительной смелостью и физической силой:

*Отважней был он всех и благороднее,
Могучей силой наделен от Господа...* [13, с. 9].

Согласно вступлению, сила была дарована герою свыше («Была ж ему поддержкой милость Господа» [13, с. 9]), однако уже очень скоро становится ясно, что исключительные качества Дигениса лишены харизматического происхождения. В христианских эпических памятниках – будь то русские былины или же такие византийские произведения, как «Видение Дорофея» или «Армурис» – сила ниспосылается герою исключительно для совершения бескорыстных подвигов, предполагающих защиту ближних и религиозных святых. Такие подвиги, однако, совершенно чужды Дигенису, все деяния которого направлены на достижение эгоцентрических целей: протагонист стремится стяжать личную славу и личную честь.

Помимо этого, во вступлении отмечается и то, что храбрость и физическая сила принесли Дигенису власть (т. е. личную нематериальную честь):

*Он власти подчинил своей всю Сирию,
И Вавилон, и Харсианы земли все,
Армению он занял, Каппадокию,
Затем Аморий и Иконий покорил...* [13, с. 9].

Певец не упоминает о том, что эти земли были завоеваны Дигенисом для того, чтобы защитить находящиеся там православные святыни или же угнетаемых иноверцами христиан. Из сказанного следует, что во вступлении к поэме аксиологическая категория личной славы успешно конкурирует с категорией славы Божией – началом, которое может быть умножено лишь бескорыстными подвигами сострадания и любви.

Таким образом, будет оправданно предположить, что вступление в ценностном плане не является христианским, но оперирует реалиями православной веры лишь на формальном уровне.

Аксиоматив 2. Братья Евдокии

Первоначальный ценностный статус братьев Евдокии определяется тем, что для них страдающие родственники – сестра и родительница – важнее самой жизни; так, например, приведенная ниже материнская просьба оказывается чрезвычайно значимой для героев:

*«Сестру и мать освободить скорее поспешите –
Ее – от рабства горького, меня – от близкой смерти.
Молю вас всем пожертвовать – лишь бы помочь любимой,
Для блага собственной сестры не пожалейте жизни!
Пусть сострадание к судьбе несчастной вас охватит...»* [13, с. 11].

Братья, по собственному признанию, «к сестре своей полны любовью безграничной» [13, с. 12]; они движимы чистым состраданием и к похищенной девушке, и к несчастной родительнице, – а также благочестивой заботой о самом материнстве как нематериальной христианской святыне.

Подчеркнем, что вопрос о родовом бесчестии – и необходимой в этой связи мести – в тексте поэмы не возникает (для того, чтобы восстановить родовую честь, братья могли бы «всего лишь» предать смерти похитителя их сестры, однако героям важно вернуть девушку домой живой и здоровой).

Когда похититель – эмир – предлагает уладить вопрос посредством поединка, младший из братьев, Константин, с новой силой испытывает сострадание и любовь к томящейся в плену сестре. Именно эти чувства придают Константину чудесную неустранимость.

Сарацины воспринимают подобное бесстрашие как «чудо»; они буквально любят Константина, восхищаясь его «безмерной стойкостью, отвагой благородной» [13, с. 14]. Герой, благодаря своему воодушевлению, одерживает верх над эмиром – человеком, движимым одной только эгоцентрической страстью к личной имущественной чести (т. е. к обладанию красавицей).

Однако правитель все же не возвращает девушку родственникам; он вводит последних в заблуждение, утверждая, что их сестра уже казнена за свой отказ разделить с ним ложе. Реакция героев на эти слова совершенно беспрецедентна и показательна: они не гnevаются и не обнаруживают стремления к мести. Как логично предположить, братья ценят страдающего человека (мать) выше собственной жизни, поэтому, не имея, как им кажется, возможности избавить родительницу от мучений, буквально требуют от эмира предать их смерти. И только в случае отказа угрожают ему мстью.

Духовная сила братьев удивляет и устрашает правителя; он признается, что, будучи влюбленным в их сестру, сохранил ей и жизнь, и честь. Эмир не может казнить братьев своей возлюбленной именно потому, что не способен причинить ей страдания; как следствие, он соглашается перейти в христианскую веру ради обладания девушкой в качестве своей законной жены.

Таким образом, ценность силы как «инструмента» по защите страдающего человека и христианских святынь, Божьих установлений на земле (в данном случае, самого почитаемого института материнства) утверждается в рассматриваемом эпизоде поэмы и подавляет ценность силы в качестве начала, дающего своему обладателю право на личную честь.

Как следствие, сами мотивирующие ценности – страдающий человек и честь материнства – в случае по крайней мере гроттаферратской версии очевидным образом укрепляются, что позволяет говорить о христианском характере повествования.

Аксиомотив 3. Эмир

Исходный ценностный статус этого героя полностью соответствует нормам нехристианской эпики: эмир наделен властью и родовой честью, включающей в себя материальные богатства и многочисленную дружину:

*Стал войско вербовать себе из турок, дилебитов,
Арабов лучших выбирал и троглодитов пеших,
Из тысячи гулабиев набрал себе он свиту... [13, с. 10].*

Подчеркнем, что персонаж ценит личную славу и личную же честь (прежде всего, похищенную им девушку) выше собственной жизни.

Эмир мыслит свою избранницу в качестве безусловной ценности; с нашей точки зрения, эта позиция вполне сопоставима с культом прекрасной госпожи, характерном для византийского любовного романа. Герой не стремится овладеть красавицей насильно, но ставит своей целью добиться от нее добровольного согласия на близость. Похищенная ромейка воспринимается правителем в качестве исключительно важного компонента его собственной личной чести; как будет видно впоследствии, пленница значит для него больше, чем богатство и даже власть.

Итак, добыв ромейку в качестве военного трофея, эмир отнюдь не обладает ей как благоклонной возлюбленной – и по этой причине «*пылает страстью к деве, / Воистину прекраснейшей и полной благородства*» [13, с. 28].

Когда окружение правителя убеждается в том, что он уступает в силе младшему из братьев, Константину, эмир подвергается личному бесчестию и лишается в глазах своих людей права на «ценную собственность», каковой, с точки зрения нехристианского эпического героя, является прекрасная женщина или девушка – потенциальная наложница или жена.

Вернемся к уже отмеченной сюжетной детали: эмир удерживает у себя ромейку, но не желает силой овладеть ею. С нашей точки зрения, эта подробность однозначно свидетельствует о том, что правитель стремится не просто стяжать личную честь, наслаждаясь пленницей против ее воли, но рассчитывает добыть персональную славу того, кто, отличаясь разнообразными достоинствами, смог овладеть чужой женой или труднодоступной девицей по ее доброй воле. Казнь братьев, разумеется, не поможет добиться благоклонности убитой горем героини.

Итак, с точки зрения нехристианской эпики, эмир обнаруживает себя в фатально-неразрешимой ситуации. Он лишен возможности предать братьев смерти: разгневав красавицу, правитель не сможет стяжать личную славу. Отпустить ромейку на родину вместе с ее родственниками также не является выходом для персонажа, ведь такой поступок будет считаться не только персональным бесчестием (т. е. публичным признанием того, что эмир не может обладать «ценным имуществом» в силу собственных низких качеств), но и персональным бесславием. Если же отослать братьев, удержав их сестру при себе, то герою придется ограничиться тайным обладанием последней, что опять-таки лишит его шансов на личную славу.

Как можно видеть, внехристианская эпическая аксиология исключает дальнейшее бытие правителя в качестве оваянного славой героя. Между тем, битва с Константином и потрясение, вызванное непостижимым для мусульманина бесстрашием ромея, приводят к принципиальным изменениям в «ценностном центре» [14, с. 56] эмира. Он на собственном опыте убеждается в том, что подлинной ценностью – источником харизматической силы – является страдающий человек. Как следствие, правитель начинает ценить свою прекрасную пленницу именно в указанном качестве, т. е. испытывать к ней любовь-жалость. Это чувство теперь мотивирует все его поступки и позволяет даже пренебречь персональной известностью, отправившись в Византию вместе со своей возлюбленной: «*Презрел он (эмир – А. М.) власть великую, от славы отвернулся...*» [13, с. 28].

Итак, в рамках рассматриваемого аксиомотива ценность страдающего человека (иными словами, деятельной любви-жалости, понимаемой в качестве бескорыстного рвения о ближнем) успешно конкурирует с ценностью личной славы, а также с ценностью личной чести как таковой, что позволяет проследить здесь христианскую ценностную парадигму.

Аксиомотив 4. Эмир и его мать

Как было показано выше, теперь в «ценностном центре» эмира доминирует аксиологическая категория деятельной любви-жалости; однако, избавив от страданий свою избранницу, герой невольно причиняет боль собственной матери, о чем та и говорит в посланном сыну письме:

«Глаза мои ты ослепил, не светит мне светило.

<...>

Дитя мое любимое, проникнись состраданьем,

Чтоб мать твоя на старости не умерла в печали...» [13, с. 21].

Мать сообщает, что ее саму и ее внуков (т. е. детей героя) собираются казнить как родственников предателя, после чего гарем ее сына «в чужие руки отдадут» [13, с. 21]. Она обоснованно рассчитывает на то, что одна только вероятность личного бесчестия будет всерьез воспринята честолюбивым эмиром и вынудит его незамедлительно отправиться в обратный путь.

Герой, впрочем, не заботится о личной чести; его побуждает действовать иная аксиологическая категория, являющаяся теперь доминантой его «ценностного центра» – страдающий человек, ближний.

Как следствие, эмир принимает решение вывезти мать из мира мусульман в мир православных. Он отправляется в путь один, оставив жену у родственников. Супругам предстоит разлучиться; герой, временно утратив красавицу, должен сохранить свои чувства к ней. Ему надлежит быть верным жене-христианке – и отринуть все те искушения, которые, как логично предположить, ждут его там, где он родился и вырос.

Эмир, встретившись с матерью и местной знатью, благочестиво ревнует о святине православной веры, непонятой и нецененной его соотечественниками, – и чудесным образом обретает харизматическую мудрость и харизматическое же красноречие. Услышав его вдохновенный рассказ об основных понятиях христианского вероучения, мать публично заявляет о своем желании последовать примеру сына и перейти в православие. Таким образом, персонаж добивается искомого: он избавляет родительницу от страданий, воздает почтение нематериальной святине материнства и умножает славу Господню среди людей.

Другие родственники эмира также готовы принять святое крещение. Герой увозит свою мать в Византию, где он сможет должным образом оберегать ее, – и в результате вновь оказывает почтение святине материнства. Как следствие, христианский характер этого аксиомотива едва ли вызывает сомнения.

Аксиомотив 5. Детство и юность Дигениса

Первоначальный ценностный статус протагониста соответствует идеальной модели дохристианской и внехристианской эпике. Дигенис обладает целым рядом чудесных качеств, которые определяются певцом как полученные свыше; речь идет о стойкости, мужестве, а также об удивительных для ребенка отваге и мудрости. Эти особенности обеспечивают герою персональную известность:

От Бога получил он в дар невиданную доблесть,

И кто ни видел мальчика, не мог не изумляться –

Дивился мудрости его, отваге благородной,

И слава разнеслась о нем великая по свету [13, с. 38].

Отрок сообщает своему отцу, что жаждет стяжать личную славу и умножить родовую честь: «...хочу прославиться и род свой возвеличить...» [13, с. 42]. Стремление к личной славе завладевает всем существом юного протагониста, и когда отец говорит ему о том, что Дигенису еще рано охотиться на львов и медведей, последний впадает в гнев. Отрок ведет себя как «классический» персонаж нехристианской эпике, который непременно приходит в ярость при недооценке его физической силы и способности стать знаменитым:

Когда услышал речь отца ребенок благородный,

То в сердце был он уязвлен, глубоко опечален... [13, с. 42].

Особо подчеркнем, что Дигенис стремится не к личной чести: охотничьи трофеи сами по себе не интересны ему. Персонажу нужны *трофеи, добытые в отрочестве*. Иными словами, его целью является слава, широкая известность. Вот почему протагонист желает забить своего первого зверя как можно раньше, еще оставаясь ребенком, – ведь только тогда о нем распространится молва.

Аксиологическая категория личной славы также подавляет ценности страдающего ближнего и нематериальные святыни материнства/отцовства (хотя отец предупреждает героя об опасности выходить на хищных зверей в столь юном возрасте, тот все же не отказывается от задуманного). Вместе с тем, было бы неоправданно утверждать, что Дигенис в принципе не думает о своей матери: сразу после охоты он выражает желание вернуться к родительнице, чтобы уверить ее в благополучном завершении ловли. Как следствие, стремление к личной славе в ущерб ценности материнства оказывается осознанным выбором героя.

Забив медведицу и медведя, протагонист настигает газель и голыми руками разрывает ее надвое. Заметим, что этот эпизод сопровождается в поэме славословием Богу:

*Кто в изумленьи не придет пред милостью Господней
И силу несравненную не возвеличит Божью?* [13, с. 43].

Однако, согласно христианскому взгляду на мир, славе Божьей способствуют не всякие деяния, пусть даже поражающие воображение, но лишь бескорыстные подвиги во имя ближнего или веры. Из сказанного следует, что попытка связать продемонстрированную героем силу с «милостью Господней» предполагает поверхностную и «формальную» религиозность; обнаруживаемое в гроттаферратской версии прославление Бога за поступок, совершенный протагонистом ради его собственной известности, не может быть оправданным для православного человека.

Когда Дигенис, вооружившись одним мечом, смело бросается на льва и закалывает зверя, все присутствующие изумляются чудесному отроку:

*«О, что за юноша предстал пред нами, Матьер Божья!
Как не похож он на людей, живущих в нашем мире;
Должно быть Бог его послал, чтоб храбрецы узрели,
Забавы ратные его, погони и сраженья».* [13, с. 43].

Особо укажем, что в цитированном фрагменте протагонист не изображается в качестве будущего защитника христиан и христианской веры; по сути, миссия Дигениса кощунственным образом сводится лишь к развлечению «храбрецов».

Умертвив исполинского льва одним ударом меча, отрок кичится своим трофеем перед отцом; похвальба Дигениса предполагает специфическое – но едва ли оправданное в сюжетно-семантическом плане – прославление Господа:

*«... узри величье Бога:
Не лег ли бездыханным лев, подобно двум медведям?»* [13, с. 44].

Может сложиться впечатление, что главный герой и его родичи действительно объясняют произошедшее содействием свыше. Однако такой вывод был бы ошибочным; далее отец и дядья говорят Дигенису о том, что одна его внешность подтверждает совершенное им:

*«Любой, кто красоту твою и дивное сложенье
Увидит, о любимец наш, не станет колебаться,
Но без сомненья все твои деяния признает»* [13, с. 44].

Таким образом, весь эпизод утверждает в качестве значимой только категорию личной славы.

Заметим, что изображенная далее сцена является совершенно немислимой для христианской традиции. Когда Дигениса омывают в источнике отец и дядья, другие охотники пьют стекающую с его тела воду, смешанную с кровью животных:

*... и жадно ее (воду – А. М.) пили,
Надеясь, что отваги им придаст такое средство* [13, с. 45].

Главный герой выводится здесь как в прямом смысле слова магический (речь идет о симпатической или, точнее, контактной магии) источник сверхъестественной храбрости. Не вызывает сомнений, что такой элементарно-архаический магизм в принципе чужд христианству.

Достигнув совершеннолетия, протагонист загорается желанием бросить вызов прославленным разбойникам-апелатам. Что же им движет? Отнюдь не сострадание к жертвам преступников; в поэме ничего не говорится и о том, что апелаты осквернили какие-либо христианские святыни. Как логично предположить, главный герой движим одной только завистью к той славе, которую имеют разбойники в народе.

Стремление к известности сообщает Дигенису мощь и бесстрашие. Образом-символом похищенной у апелатов славы становится отобранное по результатам поединка оружие – дубинки разбойников.

Итак, в рассматриваемом аксиомативе ценность персональной известности замещает собой категории славы Божьей и религиозных святынь. Вполне очевидно, что подобная семантическая организация в принципе не соотносится с основами христианского вероучения.

Аксиоматив 6. Дигенис и Евдокия

В начале рассматриваемого аксиоматива ценностный статус главного героя полностью соответствует нормам нехристианского эпоса. Протагонист, безусловно, является завидным женихом: он хорош собой, знатен родом, а также обладает высоким уровнем личной имущественной чести и уже знаменит.

Для персонажа дохристианской или внехристианской эпики невеста или жена есть «маркер» и эквивалент его статуса; по этой причине избранница Дигениса тоже должна быть красива, богата и благородна. Дочь прославленного стратега Дуки – Евдокия – идеально соответствует перечисленным требованиям:

*Красою наделенная и прелестью безмерной,
Из рода знаменитого, прославленного всюду.
Владенья той красавицы и все ее богатства
Никто бы сосчитать не смог, представить не сумел бы* [13, с. 49].

Женитьба для Дигениса – исключительный шанс стяжать еще большую персональную известность. Вот почему ему нужна не просто красивая, знатная или богатая невеста, но обязательно – труднодоступная: слух о заключенном союзе пройдет по эпической вселенной лишь в том случае, если протагонист похитит очарованную им девицу вопреки воле ее родственников. Заметим, что отец Евдокии настроен против замужества своей дочери и даже убивает всех тех, кто пытается ее умыкнуть: «Погибло много за нее ромеев благородных» [13, с. 50].

Когда Дигенис узнает об этом, его охватывает тщеславная ревность – он должен доказать всем и каждому, что способен заполучить девушку. Благодаря своей красоте и славе, а также способностям к музыке, главный герой сразу же покоряет сердце Евдокии:

*Напрасно взгляд свой отвести от юноши старалась, –
Расстаться дева не могла с красою Дигениса...* [13, с. 50].

Дочь стратега дает позволение себя увезти и оставляет родительский дом, что очевидным образом способствует славе протагониста. Система ценностей рассматриваемой поэмы в этом плане сходна с системой ценностей византийского любовного романа: эпический певец ставит чудесную красоту своего героя выше силы и ловкости.

Итак, для Дигениса исключительно важно, действуя посредством своей красоты, заполнить именно душу девицы. Вот почему он задает своей избраннице следующий вопрос:

*«Дай знать мне девушка, прошу, не обо мне ль мечтаешь?
Коль обо мне, скажи скорей, и будешь мне женою;
Коль в мыслях у тебя другой, просить не стану больше»* [13, с. 51].

Таким образом, сама по себе Евдокия лишена для героя безусловного значения; он готов пренебречь ею, если она сразу же не ответит взаимностью на его любовь. Подчеркнем, что Ди-

генису нужна не просто красавица, но *влюбленная в него красавица, преданная и верная ему до конца жизни*. Лишь в этом случае он готов оценить девицу выше, чем богатство и славу:

*«...не стремлюсь, душа моя любимая, к богатству –
Что пользы мне в сокровищах и в славе преходящей?
Травой считаю это все, твоей красой богатый»* [13, с. 57].

Девушка признается главному герою: *«Ты душу захватил мою»* [13, с. 51], и только тогда становится в полном смысле слова значимой для Дигениса, потому что, добыв ее, он обретает ранее недостижимую личную славу: молву о себе самом как о человеке, ставшем обладателем удивительной или недоступной невесты с ее добровольного согласия и вопреки противодействию ее родичей.

Дигенис мог бы захватить Евдокию с помощью своих слуг и наемников, но он отправляется за девушкой в одиночестве – ведь только таким образом можно вызвать молву и стать знаменитым: *«...Один ведь одишешенек отправиться желаю»* [13, с. 53].

Страсть к славе воодушевляет Дигениса и дает ему возможность преодолеть страх, который он все-таки испытывает, когда представляет себе хорошо охраняемый дворец страстига.

Евдокия по вполне понятным причинам боится, что ее отец предаст смерти нового жениха; на это протагонист отвечает следующее:

*«... коль желанье быть с тобой наполнит мою душу,
То знай: страстиг, родитель твой, и все его родные,
И слуги-воины его, – пусть мечут они стрелы,
Пусть заблестают их мечи – бессильны предо мною!»* [13, с. 52].

Подчеркнем, что страсть, которая наполняет душу Дигениса, в действительности является неистовым желанием персональной чести и персональной же славы. Герой не испытывает к своей избраннице сострадательной любви; более того, он прямо заявляет о том, что разрушит всю жизнь Евдокии, если та откажет ему:

*«Но если ты раздумала и выбрала другого, <...>
Никто другой, пока я жив, твоим не станет мужем!»* [13, с. 56].

Любовь самой Евдокии, впрочем, изображается не только чувственной, но и сострадательной, христианской:

*А дева благородная, его страданья видя,
Была не в силах вынести, чтоб мучился любимый...* [13, с. 52].

Героиня спускается из окна к Дигенису, и тот пришпоривает своего скакуна, не забывая о том, что умыкание девицы моментально превращает ее в бесприданницу (а его самого лишает возможности умножить личную честь благодаря взятому за невестой добру). Таким образом, в сознании читателя/слушателя укрепляется представление о прекрасной госпоже как ценности более значимой, чем золото или угоды.

Отец и братья Евдокии бросаются в погоню во главе вооруженного отряда, – и Дигенис безжалостно избивает людей своего будущего тестя. Снизойдя к просьбе девушки, он оставляет в живых лишь ее родственников:

*«... то едут мои братья,
И третьего я узнаю – отец мой с ними едет;
Оставь их невредимыми, спаси их, умоляю!»* [13, с. 61].

Победа Дигениса подчиняет страстига и его сыновей воле героя и приносит последнему громкую известность. Как следствие, протагонист стяжает все большую и большую личную славу, которая – вместе с категорией физической силы – оказывается безусловной ценностью в рамках рассматриваемого аксиоматива.

Аксиоматив 7. Дигенис и прекрасная беглянка

В начале аксиоматива «ценностный центр» Дигениса характеризуется тем, что в нем безраздельно доминирует категория прекрасной госпожи. Пятнадцатилетний герой также обладает

ценностями телесной силы и красоты. Он встречает крещеную аравитянку, сбежавшую с неким ромеем, которого она освободила из плена и который, нарушив данные ей клятвы в вечной любви, покинул ее в безлюдной местности.

Дигенис, увидев девицу, не может не изумиться ее красоте:

«Та несказанная краса души моей коснулась:

Казалось, будто предо мной любимая вторая» [13, с. 75].

Романическая идея возлюбленной исходит из того, что такая возлюбленная является единственной избранницей героя. Идеал прекрасной госпожи соотносится с ценностью взаимной страсти, когда которой любимые обладают друг другом не только физически: сама душа персонажа должна принадлежать его госпоже. Поэтому в случае Дигениса «любимой второй» не может быть по определению.

Протагонист, впрочем, нарушает это правило. Он берет аравитянку с собой, дабы спасти ее от смерти в пустыне, но в дороге избавитель становится насильником: Дигенис овладевает девушкой против ее воли.

Главный герой принимает решение помочь девице отнюдь не из христианского сострадания. Услышав рассказ беглянки о ее чувствах к неверному ромею, Дигенис – персонаж, чьи поступки до сих пор были мотивированы ценностными категориями прекрасной госпожи и страстной любви – пытается действовать так, как если бы эти категории были не компонентами его личной чести, но внеположенными ему почитаемыми реалиями, универсальными общечеловеческими святынями. Иными словами, мы находим здесь любопытную попытку трактовать любовную страсть не в качестве силы, предполагающей стяжание личной славы, но в качестве объективного начала, которому протагонист должен служить как некому идолу или божеству.

Итак, в «Дигенисе Акрите» мы находим несвойственный эпосу элемент: аксиологическую категорию страстной взаимной любви до конца жизни как божественной силы. В этой связи необходимо подчеркнуть следующее: если главному герою удастся распространить слух о том, что он добился воссоединения двух сердец, Дигенис сможет рассчитывать на личную славу в качестве добродетельного и благочестивого человека.

Главному герою, впрочем, совсем недолго удастся продержаться в роли бескорыстного палладина Любви. Хотя Дигенис берется помочь аравитянке (т. е. вернуть ее ромею и принудить юношу взять ее в жены), он оказывается неспособным действовать бескорыстно. Категория личной чести слишком много значит для протагониста, и он удовлетворяет свое честолюбие, обладая прекрасной добычей:

«Возжаждал взор мой красоты, а слух мой — сладкой речи,

Объятий руки жаждали и поцелуев губы...» [13, с. 81].

Насильственное обладание девицей, пусть даже исключительно красивой, в иерархии компонентов эпической личной чести занимает намного более низкую позицию, чем искренняя и верная любовь прекрасной госпожи. А т. к. аравитянка отвергнута ее возлюбленным (и поэтому обесчещена), главный герой не может насладиться ей сколько-нибудь полно: девица уже «ничья», и поэтому подразумевается, что она ни для кого не представляет особого интереса.

Как следствие, в этой части аксиоматива герой совершает ошибку: он не только не может прославиться в амплу бескорыстного палладина Эроса, но и «разменивает» исключительно значимую ценностную категорию, любовь Евдокии.

Иными словами, функция рассматриваемого аксиоматива заключается в утверждении предельной значимости возлюбленной до гроба прекрасной госпожи (трактуемой в качестве универсальной аксиологической категории), а также самой любовной страсти.

Хотя Дигенис совершает ложный, с точки зрения певца, ценностный выбор, сам факт такого выбора никак не влияет на развитие сюжета, т. е. не приводит к отрицательным для героя последствиям. Протагонист лишь «раскаивается» в содеянном.

Это «раскаяние» проявляется в следующих действиях. Во-первых, Дигенис отказывается от дальнейшего обладания аравитяжкой и возвращает ее неверному ромею. Как выясняется, девица все еще влюблена в последнего – т. е., с точки зрения протагониста, остается верной служительницей Любви:

*«И поражен я был тогда и изумился, видя,
Сколь сильной эта девушка охвачена любовью
К тому, кто небывалые ей причинил страданья...»* [13, с. 80].

Во-вторых, он возвращает девице и ее избраннику драгоценности, ранее взятые ими при бегстве из родного дома аравитяжки. Таким образом, главный герой наносит ущерб собственной личной чести, добровольно отказываясь от части имущества (ведь драгоценности являются законным трофеем Дигениса как того, кто спас юношу от разбойников).

Показательно, что главный герой не возносит в этой ситуации покаянную молитву. Подобное поведение, вероятно, связано с отсутствующим в его «ценностном центре» концептом христианского брака как святыни, освященной таинством венчания. И действительно, изменяя своей жене с аравитяжкой, протагонист не испытывает ни малейших угрызений совести из-за того, что бесчестит богоданный принцип супружеского союза. Он жалеет только о том, что изменил своей прекрасной госпоже, т. е. лишил чести себя самого.

Отомстить за это очевидным образом некому, поскольку прелюбодеяние совершилось не по вине беглянки:

*... как умела, девушка противилась насилью,
Зывая к Богу и зовя родительские души* [13, с. 81].

Итак, у Дигениса нет моральных оснований казнить девицу; месть же самому себе за бесчестие (т. е. самоубийство) не кажется протагонисту обязательной – ведь никто кроме него и его жертвы еще не знает о произошедшем.

Настигнув ромея, бросившего аравитяжку на смерть в пустыне, Дигенис заставляет его жениться на красавице. Протагонист поступает так отнюдь не из благочестивой заботы об институте христианского брака (как следует из поэмы, аравитяжка и ромей не венчались в церкви). Главный герой вновь пытается быть защитником любящих – и благодаря этому прославиться на весь мир:

*Богатство все великое им передал обоим,
Которое взяла она, оставив дом свой отчий;
Вернул обоих скакунов, что им принадлежали,
И вновь заставил юношу поклясться перед всеми,
Что никогда не нанесет он девушке бесчестья* [13, с. 82].

Кроме того, Дигенис произносит кощунственную для христианина клятву – персонаж клянется именем Христа, угрожая предать ромея смерти в том случае, если последний откажется жить в браке с обманутой им девицей:

*Запомни: коль от девушки избавиться захочешь,
Клянусь Спасителем Христом, – не жить тебе на свете!* [13, с. 82].

Следует отметить, что главный герой считает себя в праве поучать юношу:

*И приказав, чтоб девушку он обижать не вздумал,
И много наставлений дав, его я там оставил* [13, с. 82].

Как можно видеть, Дигенис вполне искренне придерживается того мнения, что урон, нанесенный аравитяжке ее неверным возлюбленным, серьезнее урона, нанесенного им самим.

В то же время главный герой сознательно распространяет молву о своих деяниях:

*«И рассказал тогда друзьям, как девушку я встретил,
Как мною спасена была она от аравитов;
Что ж не годилось говорить – я обошел молчаньем,
Чтоб не терзался юноша сознанием позора»* [13, с. 82].

В действительности же Дигенис обходит молчанием свою близость с аравитяжкой отнюдь не потому, что боится опозорить юношу. Протагонист заботится о собственной репутации: слух о том, что бескорыстный спаситель девицы совершил над ней насилие, омрачит его доброе имя.

Однако, как сообщается в поэме, молва о прелюбодеянии главного героя все же постепенно расходится и даже достигает ушей его супруги, что вынуждает Дигениса переехать в безлюдные места на окраине Византийской империи. Действуя таким образом, протагонист пытается сохранить свою главную ценность, источник собственной славы: искреннюю любовь прекрасной и верной Евдокии.

Подчеркнем, что Дигенис совершенно не ценит сам институт христианского брака: он не восстанавливает честь этого установления чистосердечным покаянием или же подвигом жертвенной любви, совершенным во имя супруги. Более того, герой не исправляется и впоследствии повторно изменяет жене – на этот раз с девой-воительницей Максимо. Таким образом, Дигенис предстает перед нами в качестве персонажа, мотивированного исключительно ценностью личной чести в компоненте «прекрасная и верная госпожа»; именно эта внехристианская категория – личная честь – и утверждается в рамках рассматриваемого аксиоматива.

Аксиоматив 8. Смерть Дигениса

Дигенис купается в источнике и тяжело заболевает; шансов на выздоровление нет, герой готовится к смерти. Проблема смерти для персонажа нехристианской эпики есть проблема наследника и наследства: накопив благодаря бесчисленным подвигам огромные богатства, такой персонаж должен позаботиться о том, чтобы передать их в руки могучего сына. Это позволит ему избежать посмертного бесчестия, которое совершится в том случае, если его имущество окажется в чужих руках.

В «ценностном центре» Дигениса доминирует аксиологическая категория верной и прекрасной возлюбленной. Как уже отмечалось ранее, протагонист ценит обладание Евдокией неизмеримо выше, чем любые материальные блага. Об этом он и говорит перед смертью, когда вспоминает в беседе с женой о всех тех подвигах, которые содеял только ради того, чтобы обладать ею: *«И совершил я это все, стремясь владеть тобою»* [13, с. 117].

Однако проблема наследника оказывается неразрешимой для бездетного Дигениса. Умирая, протагонист должен удостовериться в том, что Евдокия будет недоступна для других удальцов, которые, как логично предположить, непременно захотят обладать вдовой самого Акриты, дабы таким образом «присвоить» его великую славу.

Итак, Дигенис не может передать Евдокию на попечение их могучего сына. Следовательно, главный герой обречен на посмертное унижение – если только его супруга не умрет вместе с ним (а точнее, даже чуть раньше его самого, чтобы он смог удостовериться в произошедшем).

И хотя протагонист обращается к Евдокии с призывом выйти замуж за другого отважного воина после его ухода из жизни, последующие действия самой Евдокии однозначно указывают на то, что подобное поведение в контексте поэмы не является нормативным:

*«О повелитель дорогой, на Бога уповаю,
На Деву Непорочную, святую Богоматерь;
Другой не овладеет мной, твоей навек останусь...»* [13, с. 119].

В фольклорной акритской песне Дигенис решает эту проблему, буквально удавливая жену в своих объятиях во время предсмертной агонии [15, с. 53]; компилятор литературного эпоса прибегает к вмешательству свыше.

Евдокия обращается к Богу с молитвенной просьбой о том, чтобы Он даровал ей скорую кончину, ведь только тогда ее супруг сможет избежать посмертного бесчестия и бесславия:

*«... повели, Владыка,
Чтоб я сначала умерла, с душою распростилась»* [13, с. 120].

«Заставляя» Господа снизойти к молитве Евдокии, поэма еще раз подчеркивает исключительное значение любовной страсти. Как мы могли убедиться выше (см. разбор аксиоматива 7),

именно этот романический концепт, совершенно внешний по отношению к православному эпическому сознанию, замещает и подменяет собой в случае «Дигениса Акрита» христианское представление о жертвенной любви и деятельном сострадании.

Для протагониста чрезвычайно важно, что в последние минуты жизни он получает возможность убедиться в смерти своей жены. Поскольку в «ценностном центре» Дигениса доминирует отнюдь не сострадание, но эгоцентрические страсти – безудержное стремление к личной чести и личной славе – видя кончину Евдокии, он должен ощутить своего рода довольство: теперь его имени не может быть нанесен никакой ущерб.

Как следствие, восьмой аксиоматив легализует категории любовной страсти, а также личной чести и личной славы, что очевидным образом противоречит самим основам христианского мировоззрения.

Заключение

Как можно видеть, аксиологический анализ византийской эпической поэмы «Дигенис Акрит» обнаруживает выраженную и последовательную семантико-ценностную дифференциацию между вступлением, первой и второй частью. Если вступление и вторая часть предполагают сюжетный акцент на «внехристианских» индивидуалистических ценностях (личная честь, личная слава), то первая часть утверждает в сознании своих читателей те аксиологические категории, которые вполне могут быть соотнесены с магистральными особенностями православного мировоззрения. Эти категории – ближний и страдающая любовь, слава Божья – являются внеположенными личности и потому в принципе исключают эгоцентризм.

Сказанное позволяет предположить, что последние четыре главы «Дигениса Акрита» (а также вступление к поэме) были созданы за пределами православной Византии. Возможно, их автор принадлежал к западноевропейской культуре Латинской Романии, был в числе сторонников павликианского или какого-либо другого еретического учения – или же обратился в христианство незадолго до того, как приступил к литературной обработке фольклорных источников.

Литература

1. Vassiliou, A. Aspects of Medieval secular imagery // En Sofia Mathitéfsantes : essays in Byzantine material culture and society in honour of Sophia Kalopissi-Verti / Text editing : Vassiliou A., Diamanti Ch. – Oxford : Archaeopress Publishing Limited, 2019. – pp. 227–248. (На англ. яз.)
2. Huxley, G. Antecedents and context of “Digenes Akrites” // Greek, Roman and Byzantine Studies. – 1974, No. 3. – pp. 317–338. (На англ. яз.)
3. Kazhdan, A. P., Epstein, A. W. Change in Byzantine culture in the Eleventh and Twelfth Centuries. – Berkley, Los Angeles, London : University of California Press, 1990. – 312 p. (На англ. яз.)
4. Oikonomides, N. L’“epopee” de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux X^e et XI^e siècles // Travaux et mémoires du Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance. – 1979, No. 7. – pp. 375–397. (На французском яз.)
5. Левинтон, Г. А. Сюжет поэмы о Дигенисе Акрите // Балканские чтения 1 : Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы / Редакционная коллегия : Н. П. Гринцер, Н. В. Злыднева, В. Н. Топоров, Т. В. Цивьян. – Москва : Институт славяноведения и балканистики АН СССР, 1990. – С. 138–140.
6. Lord, A. B. Epic singers and oral tradition. – Ithaca and London : Cornell University Press, 1991. – 263 p. (На англ. яз.)
7. Elizbarashvili, E. The formation of a hero in “Digenes Akrites” // Greek, Roman, and Byzantine Studies. – 2010, No. 50. – pp. 437–460. (На англ. яз.)
8. Аверинцев, С. С. Византийская литература IX–XII вв. // История всемирной литературы : В 8 т. Т. 2. / Главный редактор : Г. П. Бердников. – Москва : Наука, 1984. – С. 351–359.
9. Lord, A. B. The heroic tradition of Greek epic and ballad : continuity and change // Hellenism and the First Greek War of Liberation (1821–30) : continuity and change / Edited by Nikiforos Diamandouros. – Thessaloniki : Institute for Balkan Studies, 1976. – pp. 79–94. (На англ. яз.)
10. Lord, A. B. Tradition and innovation in Balkan epic : from Heracles and Theseus to Digenis Akritas and Marko // Revue des études sud-est européennes. – 1980, No. 17. – pp. 195–212. (На англ. яз.)

11. Mitevski, V. The Akritic hero in Byzantine and Macedonian epic poetry // *Colloquia Humanistica*. – 2018, No. 7. – pp. 10–31. (На англ. яз.)
12. Миронов, А. С. Византийский героический эпос: аксиологический анализ [Электронный ресурс]. URL: <https://heritage-institute.ru/?books=vizantijskij-geroicheskij-epos-aksiologicheskij-analiz-elektronnoe-setevoe-izdanie-mironov-arsenij-stanislavovich-moskva-institut-naslediya-2024>. DOI : 10.34685/f6897-9314-0483-y. (Дата обращения : 06.05.2024)
13. Дигенис Акрит / Председатель редакционной коллегии В. П. Волгин ; переводчик А. Я. Сыркин. – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1960. – 218 с.
14. Бахтин, М. М. Проблемы поэтики Достоевского // Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 6. – Москва : Русские словари ; Языки славянской культуры, 2002. – С. 6–300.
15. [Смерть жены Дигена] // Дестунис Г. С. Разыскания о греческих богатырских былинах средневекового периода: Опыт перевода и объяснения // Сборник Отдела русского языка и словесности Императорской Академии наук. Т. 34 / Непременный секретарь К. С. Веселовский. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1884. – С. 53.

References

1. Vassiliou, A. Aspects of medieval secular imagery. In: *En Sofia Mathitêsantes: Essays in Byzantine material culture and society in honour of Sophia Kalopissi-Verti*. Text editing: Vassiliou A., Diamanti Ch. Oxford, Archaeopress Publishing Limited, 2019, pp. 227–248.
2. Huxley, G. Antecedents and context of “Digenes Akrites”. *Greek, Roman and Byzantine Studies*. 1974, No. 3, pp. 317–338.
3. Kazhdan, A. P., Epstein, A. W. Change in Byzantine culture in the eleventh and twelfth centuries. Berkley, Los Angeles, London, University of California Press, 1990, 312 p.
4. Oikonomides, N. L’“epopee” de Digénis et la frontière orientale de Byzance aux X^e et XI^e siècles. *Travaux et mémoires du Centre de recherche d’histoire et civilisation de Byzance*. 1979, No. 7, pp. 375–397. (In French)
5. Levinton, G. A. The plot of the poem about Digenes Akrites. In: *Balkan readings 1: Symposium on text structure. Abstracts and materials*. Editorial board: N. P. Grintser, N. V. Zlydneva, V. N. Toporov, T. V. Tsvi’yan. Moscow, Institute of Slavic and Balkan Studies of the USSR Academy of Sciences, 1990, pp. 138–140. (In Rus.)
6. Lord, A. B. Epic singers and oral tradition. Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, 263 p.
7. Elizbarashvili, E. The formation of a hero in “Digenes Akrites”. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 2010, No. 50, pp. 437–460.
8. Averintsev, S. S. Byzantine literature of the 9th–12th centuries. A history of world literature in 8 vols. Vol. 2. Editor-in-chief: G. P. Berdnikov. Moscow, Nauka Publ., 1984, pp. 351–359. (In Rus.)
9. Lord, A. B. The heroic tradition of Greek epic and ballad: Continuity and change. Hellenism and the first Greek war of liberation (1821–30): Continuity and Change. Edited by Nikiforos Diamandouros. Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, 1976, pp. 79–94.
10. Lord, A. B. Tradition and innovation in Balkan epic: From Heracles and Theseus to Digenes Akritas and Marko. *Revue des études sud-est européennes*. 1980, No. 17, pp. 195–212.
11. Mitevski, V. The akritic hero in Byzantine and Macedonian epic poetry. *Colloquia Humanistica*. 2018, No. 7, pp. 10–31.
12. Mironov, A. S. Byzantine heroic epics: An axiological analysis [Web recourse]. URL: <https://heritage-institute.ru/?books=vizantijskij-geroicheskij-epos-aksiologicheskij-analiz-elektronnoe-setevoe-izdanie-mironov-arsenij-stanislavovich-moskva-institut-naslediya-2024>. (Accessed May 6, 2024). DOI: 10.34685/f6897-9314-0483-y. (In Rus.)
13. Digenes Akrites. Chairman of the editorial board: V. P. Volgin, translated by A. Ya. Syrkin. Moscow, USSR Academy of Sciences Publishing House, 1960, 218 p. (In Rus.)
14. Bakhtin, M. M. Problems of Dostoevsky’s poetics. In: Bakhtin, M. M. Collected works. Vol. 6. Moscow, Russkie slovari Publ., Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ., 2002, pp. 6–300. (In Rus.)
15. [The death of Digenes’s Wife]. In: Destunis, G. S. A study on Greek heroic epics of the medieval period. Collection of the Department of Russian language, folklore, and literature within the Imperial Academy of sciences. Vol. 34. Editor-in-chief: K. S. Veselovskii. Saint Petersburg, Printing house of the Imperial Academy of sciences, 1884, p. 53. (In Rus.)

*QU Yongxian*

Chinese Academy of Social Sciences

**THE NARRATIVE OF RICE ORIGIN IN THE CREATION EPICS:
EVOLUTION OF RICE ORIGIN NARRATIVES UNDER
THE INFLUENCE OF THERAVADA BUDDHISM**

Abstract. The introduction of Theravada Buddhism has influenced the original narratives of rice origins among ethnic groups such as the Dai, De'ang, and Bulang. There are rich rice origin narratives in the creation epics from the three ethnic groups. This article aims to explore how the incoming Buddhism has enabled three distinct ethnic groups with different languages, cultures, and historical backgrounds to share some similar narratives of rice origin.

Taking the ethnographic fieldwork methods, involving participant observation and individual interviews with villagers, to collect and compare both oral and written narratives for analysis, the findings reveal that they share some familiar primarily manifested in three aspects: firstly, these ethnic groups share commonalities in their rice origin narratives, incorporating numerous elements of Buddhism. Buddhism has adapted these narratives by substituting vocabulary and transforming concepts to infuse them with strong Buddhist elements. Secondly, a new type of narrative appeared, where the rice god contends with Buddha and ultimately departs to the Dark World and then be brought back by Buddha. The theme of rice god versus Buddha mirrors the historical struggle between two faiths. Meanwhile, the theme of rice god's departure to the Dark World and return fundamentally serves as a metaphor for seed germination and growth in the soil, representing a concession made by Buddhism to the worship of the indigenous beliefs. Thirdly, Buddhism actively participates in and promotes rice cultivation, such as monks reciting the *Bu Huanghao* to request blessings for crop growth, and performing rituals like washing Buddha pagodas to pray for rain. In conclusion, the introduction of Buddhism has significantly influenced local rice narratives, reflecting the conflicts and eventual reconciliation between the rice god and Buddha, as well as the struggle and compromise between traditional beliefs and incoming Buddhism.

Keywords: Rice origin narratives; Rice soul worship; Creation Epics; Oral tradition; Theravada Buddhism; Rice god; Rice myth; Rituals; Ya Huanhao; Chinese ethnic groups

Acknowledgement: This article is supported by the “Dengfeng Zhanlue” (Pinnacle Strategy) funding program for discipline development of the Chinese Academy of Social Sciences. Project Title: Chinese Epic Studies, Grant No.: DF2023YS07.

For citation: Qu Y. The narrative of rice origin in the creation epics: evolution of rice origin narratives under the influence of Buddhism. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 19–37. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-19-37.

© Qu Y., 2024

© Цюй Ю., 2024

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

QU Yongxian – Doctor of Law, Associate Researcher in the Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences, Beijing, China. ORCID: 0009-0003-5578-7912. E-mail: quyongxian@126.com

Юньсян Цюй

Китайская академия общественных наук

Повествование о происхождении риса в эпосе о сотворении мира: эволюция повествований о происхождении риса под влиянием буддизма

Аннотация. Появление буддизма Тхеравады повлияло на оригинальные повествования о происхождении риса среди этнических групп, таких как Дай, Деанг и Буланг. В эпосах о сотворении трех этнических групп есть богатые повествования о происхождении риса. Целью этой статьи является изучение того, как зарождающийся буддизм позволил трем различным этническим группам с разными языками, культурами и историческим прошлым поделиться некоторыми схожими повествованиями о происхождении риса.

Используя такие методы этнографических полевых исследований, как включенное наблюдение и индивидуальные интервью с сельскими жителями, сбор информации и сравнение устных и письменных рассказов для анализа, мы пришли к результатам о том, что у них есть некоторые общие черты, проявляющиеся в основном в трех аспектах: во-первых, эти этнические группы имеют общие черты в своих повествованиях о происхождении риса, включающие многочисленные элементы буддизма. Буддизм адаптировал эти повествования, заменив словарный запас и трансформировал концепции, наполнив их сильными буддийскими элементами. Во-вторых, появился новый тип повествования, в котором бог риса борется с Буддой и в конечном итоге уходит в Темный мир, а затем Будда возвращает его обратно. Тема бога риса против Будды отражает историческую борьбу между двумя религиями. Между тем, тема ухода бога риса в Темный мир и его возвращения по сути служит метафорой прорастания и роста семян в почве, представляя собой уступку, сделанную буддизмом поклонению местным верованиям. В-третьих, буддизм активно участвует и пропагандирует выращивание риса, например, монахи читают Бу Хуанхао, чтобы попросить благословения на урожай, и совершают такие ритуалы, как мытьё пагод Будды, чтобы помолиться о дожде. В заключении отметим, что появление буддизма существенно повлияло на местные повествования о рисе, отражая конфликты и возможное примирение между богом риса и Буддой, а также борьбу и компромисс между традиционными верованиями и новым буддизмом.

Ключевые слова: повествования о происхождении риса; поклонение душе риса; эпосы о сотворении мира; устная традиция; Тхеравада буддизм; бог риса; миф о рисе; ритуалы; Я Хуанхао; этнические группы Китая

Благодарность: Эта статья поддержана программой финансирования развития дисциплин «Pinnacle Strategy» (Dengfeng Zhanlue) Китайской академии социальных наук. Название проекта: «Китайские эпические исследования», номер гранта: DF2023YS07.

Для цитирования: Цюй Ю. Повествование о происхождении риса в эпосе о сотворении мира: эволюция повествований о происхождении риса под влиянием буддизма. Эпосоведение. 2024, No 2. С. 19–37. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-19-37.

Introduction

The rice narratives and the rice soul worship are widely present cultural worldwide. Most ethnic groups in China have rice origin narratives and act rice soul-summoning rituals, including the Dai (Tai), De'ang (Palaung), Bulang (Blang), people who mainly reside in southwest China, and are also cross-border ethnic groups.

In the 2020 census, the Dai ethnic group has an official population of 1.32 million, De'ang has 22 354, and Bulang has 127 345. Compared to the Han people, these ethnic groups have small populations, but they are the main communities in China influenced by Theravada Buddhism from Southeast Asian. The rice narratives from these groups thus not only share some similarities, but also possess uniqueness relative to other ethnic groups.

Since 2009, the author has been researching ethnic epics, particularly focusing on the origins of humanity and all beings. In the creation epics of these ethnic groups, the origins of rice are vividly described, highlighting its importance. Based on long-term data accumulation, such as field surveys

conducted in 2009 in Xinping County of Yuxi, 2015 in Xishuangbanna Prefecture, and 2016 in Dehong Prefecture, where I collected many folk myths and stories. Among these narratives, the rice deity's struggle against the Buddha are widely known. Therefore, I found the creation epics texts from these three ethnic groups, carefully understand the content about the rice origin, and conducted some comparisons, then it is not hard to find that they share similarities.

As one of the researchers at the Southern Ethnicity Research department of the Institute of Ethnic Literature, Chinese Academy of Social Sciences, the author has long been focused on the epics studies and cultural integration among southern ethnic groups. In early 2024, the CASS launched the second phase of "Dengfeng Zhanlue" (Pinnacle Strategy) funding program. Project Title: "Chinese Epic Studies" Project No.: DF2023YS07, and this article represents one of its outcomes.

This article mainly combines the ethnographic method and textual study. It covers creation epics of the Dai, Bulang, and De'ang ethnic groups, demonstrating a high representativeness. As influenced by western research methodologies, especially the Morphology of Folktale, the author tried to use these motif methods to analyze the narratives.

Unfortunately, due to words constraints, only a comparative analysis among these three groups could be conducted this time. The author will continue to gather materials in future research, will further compare the narratives of rice origins among these three ethnic groups and their cognate ethnic groups in Southeast Asia.

1. Buddhist elements in the rice origins narratives

From a geographical perspective, the areas in China most influenced by Theravada Buddhism are mainly in the southwest of Yunnan Province, ranging from Dehong, to Menglian, and further to Xishuangbanna, thus form a Theravada Buddhist cultural zone, that extends from northwest region to southeast region along the border of China, Burma and Laos.

The Dai, De'ang, Bulang, living in this area have developed different degrees of Buddhism. These ethnic groups hold rich rice narratives, some of which are oral traditions in prose form, while some have been recorded in manuscripts in poetic verse. The following sections will respectively introduce the narratives of rice origin from these three ethnic groups.

1.1. The Dai epic *Gampi Gampa*

Gampi Gampa: The Creation Epic of the Dai Ethnic Group (*Ganpi Ganpa: Daizu Chuangshi Shishi*) was published lately in 2020, and the original Dai version is mainly circulated in Dehong Dai area. *Gampi Gampa* is in Dai language, and means an ancient era.

This published version is divided into six chapters. The first chapter narrates the creation of heavenly gods and the birth of all beings, while the last chapter primarily preaches Buddhist thought. Meanwhile, the second, third, fourth, and fifth chapters all describe the process of humans being searching the Bodhi Fruit (rice). Thus more precisely, *Gampi Gampa* is an epic that involves the origin of the world but most of the content focus on the rice origin narrative.

In *Gampi Gampa* there are two human warriors seeking the Bodhi Fruit (rice), it says:

After the creation by the heavenly gods and the birth of all beings, it is foretold that five Buddhas will be born on earth successively. However, there is no Bodhi Fruit suitable for offering to the five Buddhas, which is said to grow in the primeval forest and is difficult to obtain. Two human warriors seek advice from the tree deity and the shrine deity about how to find the Bodhi Fruit. The deities inform them that the primeval forest is the realm of the giant rat and can be there after a seven-month journey.

With the assistance of the tree deity, the two warriors embark on their journey to the primeval forest. Along the way, they encounter threats from ferocious beasts but eventually reach the palace of the Golden Rat King. They request the Bodhi Fruit from king, who initially refuses, stating that the Bodhi Fruit serves as food for many animals and deities, cannot be given to human.

When the two warriors explain that they seek the Bodhi Fruit to offer to the upcoming five Buddhas on earth, then the Rat King finally agrees. He provides them with two Bodhi Fruits, each larger than a pumpkin and shining golden.

After obtaining the Bodhi Fruit, the two warriors are escorted out of the forest, on their way back to human realm, there were 12 kinds of animals guided and guarded them, including rats, water buffalo, tigers, rabbits, dragons, snakes, horses, sheep, monkeys, roosters, dogs, and pigs, the Bodhi Fruit finally arrives on human realm.

People sang and danced for celebrating the return of the two warriors with Bodhi Fruit. As these 12 animals assisted them along the way, therefore they were later invited to live on human realm and were honored as the 12 zodiac animals [1, p. 28–43].

This rice narrative above from *Gampi Gampa* has already imbued with strong Buddhist elements. Firstly, the motivation for seeking the rice is to offer them to the upcoming five Buddhas. The epic states:

There will be five Buddhas born in human world, and they will enlighten all beings. The first Buddha is named Guokasan, who will enlighten countless beings and bring peace and prosperity. The second Buddha is named Golagong, who will also enlighten the people of the world. The third Buddha is named Gapsaba, who will also enlighten beings in the mortal world. The fourth Buddha is named Gautama (Shakyamuni Buddha), who will also be born in human world. The fifth is named Alimidieya (Maitreya Buddha), who is the future Buddha to be born [1, p. 16].

These five Buddhas are destined to be born to benefit the world, but there is no perfect food to offer them, hence the need to find so called Bodhi Fruit. The epic also mentions that four kinds of Bie Jie (necessities) must be obtained to welcome the Buddhas' births. The first is Kasaya, the robe of a monk. The second is Bandadan, various offerings. The third is Sananan (temple), their dwelling place. "The fourth is the Bodhi Fruit, which grows in the mountains, tastes delicious, and is the most exquisite food of all" [1, p. 19].

Secondly, in the epic, the rice is referred to as Bodhi Fruit, which is a term with Buddhist connotations. Bodhi Fruit actually refers to rice, stemming from a phonetic mistake in Dai language. The epic states:

When the warriors brought the Bodhi Fruit to the human realm, people came to the city gate to welcome them. Someone said "Ao Hao Jie Ma Yao", which means "it has been brought into the city." The pronunciation "Hao" in Dai language means "rice", and means "come in" as well. People discussed and decided to simply call the Bodhi Fruit as "Hao", which in Dai language is a general term for rice. Therefore, from then until now, the original Bodhi Fruit in the Dai ethnic area has been referred to as "Hao", and this name has remained unchanged [1, p. 39].

This explanation appears reasonable logically but is actually a concept-switching tactic, likely compiled by Buddhists. As known well that the Dai ancestors were among the earliest rice-growing peoples, with a longstanding rice culture predating the introduction of Buddhism. Undoubtedly, the Dai people had rice "Hao" long before the Buddhist term "Bodhi Fruit" was introduced. This inverted interpretation of origins reflects the influence of Buddhism on local narratives.

Thirdly, the transformation of the giant rice grains into smaller ones is related to the succession of the five Buddhas, with the rice grains gradually becoming smaller from the first to the fifth Buddha. According to the epic:

With each Buddha's arrival on human world, the circumference of the rice grain would shrink slightly, as prophesized in the scriptures. During the time of Buddha Guokasa, each rice grain had a circumference of three spans; when Buddha Guora Gong was born, the rice grain reduced to a circumference of only two spans. The length shortened by four fingers, and human lifespans decreased accordingly. By the time of Buddha Gasaba's birth, the rice grain further diminished in size. When Buddha Shakyamuni was born, the rices grain reduced to a size smaller than the tip of chopsticks, and all rice grain in the world became oval-shaped [1, p. 78–79].

This narrative clearly represents a Buddhist interpretation of "giant rices becoming smaller" motif, only found in Buddhist scriptures. While the widely circulated folk explanation often involves a lazy widow smashing the rices with a pole or pounding them, resulting in the rices becoming as small as they are today.

During the warriors' quest for the rices, the tree deity and shrine deity, representing indigenous folk beliefs, played roles as guardians and messengers for humans. Initially, when the two warriors were unaware of where the giant rices grew, it was the tree deity who led them to the primeval forest. Later, when humans wanted to invite the 12 animals to celebrate together, it was also the tree deity who conveyed this invitation message to the animals. According to the epic:

The tree deity delivered the human message to the Rat King and then flew into the high blue sky, he loudly proclaimed, "listen carefully, rat, buffalo, tigers, rabbits, dragons, snakes, horses, and sheep, as well as monkeys, roosters, dogs, and pigs! Humans have sent me to invite you. You have all done great deeds in managing this forest under the command of the Heavenly God. The two human warriors propose the Rat King as your leader, inviting you to join the celebration in the human world, commemorating the acquisition of the Bodhi Fruit as food for the Buddhas. Humans invite you all to celebrate this event in the royal city with great joy [1, p. 41]!

The animals ultimately were invited to live among human's realm, and the realm outside the city became the residence of the animals, where they lived in harmony with humans. Tree deity worship is also an important aspect of the Dai people traditional belief, most of the large banyan trees surrounding Dai villages are considered sacred trees, and the tree deity naturally became the intermediary for communication between humans and animals.

In the end part of *Gampi Gampa*, there are many teachings of Buddhist doctrines, but there is also a narrative of monks offering different types of wild rices. The Buddha was reborn as A-Luang (Buddha's incarnations) named Gongla Yegale, preaching the Buddhist doctrine of karma and morality to the people. Once, he encountered 11 Yaxi (ascetic monks) in the forest. The epic mentions that:

They sustained themselves with various fruits, with one consuming only a single piece of wild rice Hau Luodu each day, one eating one piece of wild rice, one eating a wild rice crushed into pieces, and one consuming golden rice, one consuming only a wild rice Hau Hangzhang in the forest..... When these 11 Yaxi monks heard that the Bodhi Fruit had been obtained in the human world and was being cultivated in fields, they also decided to contribute the wild rice seeds which they consumed. They left the forest and arrived at the fields where people were working. Seeing this, they asked the people to plant the wild rice they had brought [1, p. 64–65].

These narratives supplement the origin of rice cultivation. The Dai people cultivate various types of rice, including glutinous rice, indica rice, purple rice, red rice, black rice, etc. Associating the origin of wild rice with Buddhist monks, attributing the credit for obtaining giant rices and cultivating various types of rice almost entirely to the Buddha and his followers, illustrates how monks have significantly adapted the content of folk narratives into Buddhist scriptures during the process of transcription for long time.

In summary, *Gampi Gampa* is an epic focused on the rice origin narratives. It tells the story of humans discovering rice seeds from the rat realm in the forest, then with the assistance of 12 animals relayed in escort, and guidance from tree deity. Initially, the rice was as large as pumpkins, but over time, they diminished in size with the changing eras of the Buddhas.

Despite being cloaked in a Buddhist context, we can easily relate this historical phenomenon to early humans gathering and hunting in forested valleys, inadvertently discovering wild rice and then transplanting them to human settlements. The narrative of rice origin depicted in the epic *Gampi Gampa* reveals traces of Buddhism absorbing and ingeniously adapting folk narratives to align with Buddhist ideals.

1.2. The De'ang epic *Dagudaleng Gelaibiao*

The De'ang ethnic group in China mainly resides in Dehong Autonomous Prefecture, Yunnan Province. They belong to the Mon-Khmer language family included in the Austroasiatic stock. Due to the relatively small population of the De'ang and their long-term proximity to the Dai ethnic group, there has been frequent interaction in religion, culture, and economy, leading to the influence of Dai culture on the De'ang.

The creation epic of the De'ang people, *Dagudaleng Gelaibiao*, shares many similarities with *Gampi Gampa* and *Dang Gampa* passed down in Dehong Dai area, especially the content of rice origin.

Dagudaleng Gelaibiao is a creation epic compiled from oral narratives of the De'ang elders along with some scattered textual materials. In De'ang language *Dagudaleng Gelaibiao* means "the ancient song passed down by grandparents". This epic also tells the origin of rice, mainly include two parts, the first part depicts 7 human heroes venturing into the forest in search of a Miraculous Food (rice), while the second part narrates the conflict between the rice deity and Buddha, leading to the rice deity's exile into the Dark World.

In the first part, the 7 human heroes embark on a quest to find rice seeds because Buddha is about to be born into the world, and there is a lack of exceptional food to offer him. The heavenly god Khun Xijia sent 7 heroes into the animal world to seek out the legendary Miraculous Food. The 7 heroes visit various realms of buffalo, tiger, rabbit, dragon, snake, horse, goat, monkey, rooster, dog, and rat, inquiring about the whereabouts of this special food. The animals cooperate and guide them until they finally reach the domain of the rat king where they found the Miraculous Food. The narrative describes:

The pig king guided them to find the rat king. They saw the rat king, who was huge with red lips and a round belly covered in long fur. The rat king's front teeth were as large as bamboo shoots, frightening to behold. The pig king introduced the 7 heroes to the rat king. The rat king was delighted to hear about their mission and expressed willingness to provide the Miraculous Food for Buddha. It revealed that the Miraculous Food was right there, no need to search elsewhere. The rat king presented the Miraculous Food to the 7 heroes [2, p. 95–97].

The Miraculous Food referred to is rice, considered the king of foods, grown in the land of giant rats. To transport the rice to humanity, the rat king ordered its descendants to escort the heroes back to the human realm. To celebrate the arrival of rice in the human world, a seven-day celebration was held, inviting the 12 animals that assisted humans to join in the festivities. Ultimately, these animals stayed in the human world, becoming neighbors with humans and living harmoniously. Later, these 12 animals were designated as the zodiac animals, with the rat being placed first due to its significant contribution of rice.

In summary, the De'ang epic *Dagudaleng Gelaibiao* shares a similar narrative on the origin of rice with the Dai epic *Gampi Gampa*. The De'ang people also practice Theravada Buddhism, but their acceptance of Buddhist scriptures occurred relatively later. They reside in high mountain areas, distinct from the Dai people who usually live in basin.

Buddhism entered De'ang villages from the Dai areas around the 14th century. Additionally, they did not develop their own writing system and instead used existing Dai La script for Buddhist scriptures. Therefore, these two ethnics have long collaborated, shared, and transmitted many similar narratives, particularly the narratives of rice origin in both groups are influenced by Buddhism, with the purpose of finding rice to offer to the unborn Buddha. However, despite the similarities, there are some differences. For instance, the Dai's narrative mentions that after 2 warriors find the giant rice, 12 animals take turns escorting them, whereas the De'ang's version states that 12 animals guide 7 human warriors to find the rice, presenting different expressions of the same theme by the two ethnic groups.

1.3. The Bulang rice origin narrative *White Rat King and the Rice Seed*

The Bulang ethnic group mainly living in Xishuangbanna Prefecture, Yunnan Province, does not have their own writing system and currently has no published creation epics.

However, some folk songs have been collected in the *Chinese Folk Songs Collection*, including one related to the rice origin called *The Rice Goddess Ya Banhao*. The story goes that:

Originally, rice grain was as huge as a pumpkin and would automatically return to the granary when ripe. Later, as a widow had not repaired her granary because she has no husband to help, seeing the rice grain continuously flowed into, she was angry and hit them away with a stick. Consequently,

the rice grain, feeling sad, escaped to the sea and transformed into fish, diving into the deep water.

Many years later, someone fishing in the sea caught a golden fish, which transformed into an old woman, who became the rice goddess Ya Banhao [3, p. 174].

The Rice Seed Come into the Human World, is another story widely circulated in Bulang communities, it tells about the rice origin:

The rice growing on a divine mountain managed by the rice goddess Ya Gusuo. At that time rice grain still had little wings and would fly back to the granary automatically.

One year when rice grains matured, they flew back home as usual, all trying to fly into the granary, but the granary had not been built yet, Ya Gusuo was so angry that she hit them with a stick. Some rice cried out, unable to escape, some shattered, some fell into the granary, and some ran fast away, hiding in caves where no one could call them out.

Later, rat entered the caves to eat the broken rice, then returned to the human world, they left large rat droppings in open spaces. Rice resembled radishes but were now large as rat droppings, regardless of their size, when humans discovered them, they gathered and pounded into food [3, p. 175–176].

Thus, humans thanked the rat, and even if they found rat stealing rice in the granary, they would not kill them. This narrative is not only passed down orally but is also recorded in manuscript. The note accompanying this story mentions that: “*The Rice Seed Come into the Human World* is part of a creation narratives from the Bulang ethnic group, collected in 1984 by Lin Zhang, who was a government worker in Manxi Village, Daluo Town, Menghai County” [3, p. 176].

The third narrative of rice origin is *The White Rat King and Rice*, which is different from the two above, it tells that:

Long time ago in a place called Meng Mulumulao located in the deep forest, beyond the sea, it was the white rat world, where a plant called Hoke grows. At that time, there was no rice in the human world and the white rat prince sympathized with the hardships of humans for food, he asked the rat king to give humans the rice variety Hoke. The rat king agreed to pack Hoke into melons for the white rat prince to deliver to humans.

Along the way, passing through the realms of the buffalo, tiger, rabbit, dragon, sheep, monkey, rooster, dog and pig, these animals all came to escort the white rat prince. Finally, they arrived at the human settlement and handed over Hoke to the humans. The white rat prince taught humans how to plant rice, with pigs teaching them how to plow the land; snakes lying on the ground demonstrating how to make ridges in the field; dragons lying in the water and using their forelimbs to create channels to irrigate the fields; buffalo pulling the plow, only the dog slept lazily under the tree. After learning how to plant rice, people no longer went hungry [4, p. 473].

In terms of content, *The White Rat King and Rice* shares many similarities with the Dai epic *Gampi Gampa* and the De’ang epic *Dagudaleng Gelaibiao* on the narratives of rice origin, however it has fewer Buddhist influences.

The Bulang people mostly live in mountainous areas, and their Buddhism was also introduced from the Dai region in the basin area. They neither did not develop their own writing system but used Dai script to transcribe Buddhist scriptures. Historically, the Bulang people in Xishuangbanna often purchased Buddhist scriptures and songbooks from their Dai neighbour. During ceremonies such as housewarming ceremony, weddings, and ordination ceremony (for the young monk), they would invite Dai folk singers, Zhangkhap, to celebrate the new house for a whole night.

This inter-ethnic cultural exchange facilitated literary integration. On one hand, Dai singers incorporated Bulang narratives to enrich their songs, and then Bulang stories began to circulate in Dai areas. On the other hand, the Bulang indirectly accepted Dai culture through Dai-scripted Buddhist scriptures and zhangkhap songbooks.

Meanwhile, the Bulang literati (monks) gradually recorded the orally transmitted traditions into written form. For example, *Majia* is one of the outcomes, which records the narrative of *Rat King Offering Rice*. The story tells,

Paya Mengla went to the heavens to ask Hong for rice seed but was unsuccessful. He then asked the crocodile, elephant, and rooster on earth but still failed. Finally, a rat gave him a rice seed, which he brought back to earth and planted. Three years later, he harvested more rice. Additionally, Ancient Chronicles of the Bulang in Man'E Vallage) also mentions narrative about rice origin, stating that "rice originated from large chestnuts in ancient times" [5, p. 425].

As following the table compares the rice origin narratives of the Dai, De'ang, and Bulang, which reveals some similarities and differences:

main motifs of rice narratives	Dai <i>Gampi Gampa</i>	De'ang <i>Dagudaleng Gelaibiao</i>	Bulang <i>The White Rat King and the Rice Seed</i>
Reason for seeking rice	The 5 Buddhas were about to be born, but there was no good offerings in the human world	The food to be offered to the Buddha was too meager	There was no rice in the human world, and the white rat sympathized with humans
Location where rice grain grows	Rat realm in forest	Rat and other animals realm	Depth place of the forest
Name of rice	Bodhi Fruit	Miraculous Food	Hoke
Owner of rice	Golden giant rat	Giant rat	White rat king
Seeker of rice	2 human warriors	7 human Heroes	White Rat Prince
Helpers 1	The 12 zodiac animals relayed guarding the warriors and rice to human world	The 12 zodiac animals relayed guiding human to search for the rice	The 12 zodiac animals escorted the rice
Helpers 2	Tree deity guide and communicate as a medium between human and animals	Khun Xijia act as as-signor	Rat, pig, snake, dragon, and buffalo taught human how to plant rice
Original appearance of rice	As large as a pumpkin, radiant	As the king of foods	Stuffed into melon
Reason for rice becoming smaller	As the five Buddhas were born and succeeded, the size of the rice grain became smaller and smaller	To escape from the pursuit of the Buddha, the rice grain transformed into flying insects	Rat entered the cave and nibbled on the rices, causing the giant rice to break into small pieces

Through the comparison above, we find several common elements in the rice origin narratives of these three ethnic groups:

The searching for rice was motivated by the need to make offerings to Buddha (or his incarnations); rice was originally not owned by humans but owned by the rat and other animals; rat contributed the rice with significant credit, often assisted by the 12 zodiac animals; initially, rice had various extraordinary features such as being gigantic, able to return to the granary by itself, or having wings to fly; over time, rice gradually became smaller and assumed its present form.

In summary, these narratives reflect certain historical realities, indicating that rice originated from nature, such as forest, cave, muddy land, etc., and rodents and other animals played a mediating role in humans obtaining rice. The narratives underwent adaptations to varying degrees after the introduction of Theravada Buddhism to these ethnic groups regions.

2. The evolution of rice deities' images

There are two main categories of rice deities image, one type portrays an elf-like figure with magical qualities but appears little fragile; she (he) can fly, walk, shrink, or transform into insects, fish, or other animals. This type of rice deity image is likely more ancient, reflecting humanity's primal understanding of nature and the animistic view of all things having their spirits.

The other type of rice deity is characterized by daring to challenge Buddha, with specific names in local languages. In Dai language, they are called Ya Huanhao, literally means grandmother rice soul, or in some places, Bu Huanhao, meaning grandfather rice soul. Transitioning from primitive soul worship to grandparent-like idolized deities, this anthropomorphism serves to counterbalance the idolatry of Buddha.

The narratives of rice goddess Ya Huanhao or rice god Bu Huanhao in conflict with Buddha reflect to some extent the conflicts between local indigenous beliefs and imported Buddhism.

2.1. The brave rice god

The narrative about the conflict between the rice goddess (god) and the Buddha is widely circulated among the Dai, De'ang, and Bulang areas, who adhere to Theravada Buddhism. This narrative is not only orally transmitted but also recorded in scriptures, which is a surprising phenomenon because it is an essentially anti-Buddhist narrative. Not only documented in Buddhist texts, but in some temple, this story is depicted as murals on the walls or textiles hang inside the hall.

In the Xishuangbanna prefecture, both the Dai and Bulang ethnic groups pass down the story of *Ya Huanhao*, the story roughly goes like this:

Beings in the three realms, deities, humans, and animals, all came to pay homage to the Buddha, but Ya Huanhao refused to kneel. She stood tall among the beings, claiming herself as the supreme existence in the world, not needing to bow to the Buddha.

The Buddha sit high above, surrounded by all the beings. Ya Huanhao argued with the Buddha about who deserves greater worship. She surprised and garnered criticism from others due to her arrogance towards the Buddha, and in a fit of anger, she left the mortal world and hid in the deepest Dark World.

After Ya Huanhao left, rice grains failed to grow, and all living beings suffered from famine. People came to the Buddha to complain, and the Buddha reluctantly acknowledged Ya Huanhao's supreme status, deciding to personally go to the Dark World to persuade her back. When Ya Huanhao returned, rice started to grow abundantly again, and both humans and animals were no longer hungry [6, p. 345–347].

While in Dehong prefecture, the text passed down is called *Bu Huanhao*, with a storyline almost similar to *Ya Huanhao*, but the gender of the rice deity changed to male. This change may be due to the strong hanification in the Dehong Dai area, as historically deeply influenced by central plains culture and having developed a similar clan concept early on, which is a social system based on patrilineal descent. Compared to Xishuangbanna Dai regions, paternal lineage holds a higher status than maternal lineage among the Dehong Dais.

In the De'ang epic *Dagudaleng Gelaibiao*, there is also a description of the conflict between Bu Huanhao and the Buddha, and subsequent Bu Huanhao departure to the Dark World. When rice gain grows in the human world, Para (the Buddha) finally incarnated and became the mentor, all beings from the three realms all worshiped and paid homage to him, except for Bu Huanhao, who refused and wanted to challenge the Buddha's supremacy. The epic describes as:

At that time, when the rice god Bu Huanhao saw this situation, he was very dissatisfied. He transformed into an ugly elderly man resembling beggar and wanted to compete with the Buddha. He rushed up to the Buddha, and everyone burst into laughter, mocking him for being arrogant and overestimating himself.

Among all beings in the three realms, everyone considered the Buddha the most revered, and they all bowed down to him. How could a humble man dare to compare himself with the Buddha?! The Buddha advised him to step aside, saying that there was no need to compare status. Seeing this, Bu Huanhao became even angrier. He replied and reminded them: "Since you think you are more honorable than me, then I will leave, and from now on, you do not come looking for me". He turned and disappeared quietly like dissipating smoke

Ultimately, the rice god Bu Huanhao left the human world. After he departed, rice lost its soul, humans and animals eat the food but fell flavorless and hungry, they then came to the Buddha with

complaints. Eventually, the Buddha had to personally go to the Dark World to search for Bu Huanhao and bring him back. [2, p. 99–101].

It is obviously that the Dai, De'ang, and Bulang people still hold a profound worship of the rice goddess (god), which is an important theme in their traditional beliefs. The essence of the rice soul represents the vitality of the crops, affecting not only individual food security but also the prosperity and continuity of an entire ethnic group. Therefore, if Buddhism is to consider the well-being of all sentient beings, when she spread around, she had to compromise and acknowledge the superior status of the rice god. This is likely why in Buddhist scriptures to portray the rice goddess (god) who dare to conflict with the Buddha.

In these narratives, we see a vivid image of the rice goddess (god). For example, the Ya Huanhao in Dai epic, she wears traditional Dai attire with a long tube skirt. She stands steadfastly, neither bowing nor kneeling to the Buddha, much to the astonishment of the heavenly deities, earth deities, dragon king, and other ones present.

They question her: "Who are you? Why do you not kneel before the Buddha?"

She smiles contemptuously and replies: "My name is Ya Huanhao, and all beings on earth, including deities, cannot survive without me. I am greater than all beings. I cannot bow down; when I stoop, you will starve".

The Buddha asks her: "Where are you from?"

She answers: "I am not from afar; I reside right here all the time. From heaven to earth, I am the one who does not seek favor from any deities, but I make indispensable contributions to humans and animals. Reciting Buddhist scriptures like you all do won't fill stomachs. I worship no gods and no scriptures" [7, p. 254–255].

For another example, the Bu Huanhao in De'ang epic, the grandfather rice soul was portrayed as elderly man wearing ragged clothes, like a destitute beggar. Yet, he insisted on comparing with Parah (the Buddha) who was greater. When he saw that people did not acknowledge his importance status, he turned and walked away, disappeared left smoke behind.

In these narratives, there are multiple contrasting images between characters and storyline:

In terms of imagery, on one side, there is the Buddha seated high in a splendid golden temple, surrounded by his followers, paying reverence, showcasing the grandeur of Buddhism. On the other side is the shadowy figure of the rice goddess Ya Huanhao or rice god Bu Huanhao, standing alone and criticized by others, ultimately retreating to the Dark World.

In terms of attitude, initially, both the Buddha and the beings display extreme arrogance towards the Ya Huanhao or Bu Huanhao. However, later on, the Buddha has to personally visit the Dark World, earnestly pleading for her (his) return, even going as far as carrying her(his) back on his back. This stark contrast in attitude highlights the defiant image of the rice goddess (god) willing to challenge the Buddha. The Dai expert Hu Yuefang once pointed out that: "there is a significant turning point in Dai's religious history, shifting from the original primitive spirit worship to a dualistic belief we see today" [8, p. 212]. Although Buddhism seem to hold all the advantages, it ultimately cannot completely eliminate the deep-rooted rice soul worship.

2.2. The rice god retreated to the Dark World

There is a distinct motif in these rice narratives, that is the rice goddess or rice god retreat to a Dark World. The so-called Dark World includes distant and unknown places such as cave, seabed, or underground, where space and time become blurred. The departure and return of rice deities metaphorically reflect the journey of a seed buried in the soil, experiencing germination, breaking through the earth, and growth up.

In these narratives, it is often said that the rice goddess or rice god hide in an extremely distant and boundlessly dark place. Some say the dark place is called Jahawan, which is a darkest underworld. It can be find the explanation of the term Jahawan in the creation epic *Batamaga Pangshanglo*,

means “the cosmic edge formed by the continuously elongating nail of the creator god Yingba, which separates the heavens from the earth” [9, p. 47].

In *Ya Huanhao*, it says, “when Buddha went to the Dark World to search for the Ya Huanhao, he pursued until reaching Avici (hell), and then pursued further to the outer dark depths of Jahawan, where he found Ya Huanhao hiding there” [10, p. 102].

Another story tells, as Ya Huanhao left the Zongbu continent and went to the very distant and boundless dark layers below. When Buddha asked her to return, he said to her: “Please go back to the sunny place where you enjoy!” [11, p. 346–347]. The sunny place naturally refers to the surface of the earth, and the sprouting of seeds is the process of bidding farewell to darkness and seeking light. The departure of the rice deities to a distant, lightless dark area is interpreted as the reasonable process of grain seed returning to the soil.

In Bulang narrative *The Rice Goddess Ya Banhao*, the giant rice was smashed by a widow with a stick, so sad she was that she escaped to the sea, transforming into a goldfish. This description evokes the practice of cultivating fish in rice paddies during the process of growing rice. The Dai and Bulang peoples have the tradition of stocking grass carp in their rice fields.

The giant rice being struck and fleeing to the depths of the water can also be understood as the seed returning to the muddy field to sprout and grow. The rice soul is immortal; it can fly, escape, and transform into animals.

In De’ang epic *Dagudaleng Gelaibiao*, it is said that the rice soul Grandfather Bu Huanhao hid in a Dark World and was later personally captured back by the Buddha. It describes:

When the Buddha saw Bu Huanhao, who was hiding in the Dark World, he went there to personally capture him back. Seeing the situation, Bu Huanhao hastily hid towards the eastern horizon. The Buddha chased towards the east, then Bu Huanhao hid towards the southern skies. In this way, with pursuit from all directions, both of them became exhausted. Bu Huanhao transformed into rice worm crawling among the grass and bushes. Crawling from one plant to another, through grass tufts and tufts... [2, p. 102].

The description of the Bu Huanhao transforming into rice worm inevitably brings to mind these scenes from daily life: when you open an old rice sack, you find rice worms and weevils; when you open the granary door, rice moths dancing and flying in the air; when you walk into the field, locusts and grasshoppers leaping around. These insects accompany the entire process of rice growth, leaving a lively impression and naturally becoming the informativeness forms of the rice deities.

2.3. Rice soul warship

The transformation from the initial rice soul to the recognized figure of the rice goddess (god) represents a progression from a spirit-like essence to a revered deity symbolizing life force. The vulnerability yet resilient nature of the rice spirit or rice deity underscores the need for protection and the courageous struggle against adversity, standing undefeated.

With the development of the concept of the soul among humans, the belief in the animism of all things gradually emerged. The idea that rice possess a soul is a significant expression of this traditional belief, referred to in the Dai language as Minghau, which can be interpreted as the essence, soul, life, or spirit of rice. It is an intangible and invisible being, yet people firmly believe in its existence.

Dai people believe that rice must possess its Minghau to sprout, grow, and bear fruit; the Minghau could temporarily depart from the rice, just as humans undergo soul-summoning ceremonies when frightened and losing their soul, rice similarly require soul-summoning rituals during important seasons such as planting, harvesting, and warehousing.

One person lacking his soul should become weak, sickly, and devoid of vitality; the same was true of rice, without Minghau, rice would lose its essence and flavor. Furthermore, there is an extended belief that consuming rice lacking this Minghau can lead to a lack of vitality in humans and other animals.

During the process of rice cultivation, from sowing and nurturing seedlings to transplanting them into the fields, and ultimately harvesting and storing them in the granary, people should meticulously protect and settle the rice Minghau.

According to Dai folklore, the rice deity likes to conceal itself in the fields, often in large green trees or sometimes among nightshade trees or calabash vines, enabling them to safeguard the healthy growth of crops. “Therefore, the Dai people prefer to plant large green trees around the villages, and grow calabash vines in the vegetable garden. People would cut a green branch from the forest and planted it in the field during the rice transplanting season, allowing rice god to rest in the shade” [11, p. 581].

Some people place a couple of wine cups along the field ridges or in the grass, alongside a machete. The wine is a bribe to deter various spirits from disturbing the rice crop’s growth and machete to intimidate any mischievous ghosts, warning them against causing trouble and being cut by the machete.

Compared to the highly organized and systematic Theravada Buddhism, traditional indigenous beliefs appear somehow disorganized and fragile. The rice soul worship rooted in the animistic view, all beings possessing their spirits, it is obviously hard to compete with the formidable Buddhist system.

As history progressed, the abstract rice soul gradually became personified. The Dai people have their Ya Huanhao depicted as wearing a long tube skirt, the De’ang people have their Bu Huanhao resembling a beggar, and the Bulang people have their Ya Gusuo portrayed as pregnant woman with a large belly. These images represent figures from daily life – resembling the respected grandparents, the village chief responsible for worshiping deities, or the priestess Yamo, who usually act the soul-summon ritual.

The elevation of the rice soul into the idolized rice goddess (god) combines elements of ancestor worship and local deity worship, enabling it to contend with Buddha worship and ultimately creating a balanced and competitive dynamic.

In the face of all challenges, survival is paramount. The worship of the rice god is closely linked to the survival and propagation of the ethnic group. For Buddhism to stay these areas, it had to compromise with the existing traditional worship.

Even those who had already converted to Buddhism continued to worship the rice goddess (god). The text *Ya Huanhao* is enshrined in Buddhist temples alongside other scriptures that propagate Buddhist teachings, which makes people feel the compromise of Buddhism and ultimate accommodation of the indigenous worship of the rice god.

Recognizing the supreme status of rice deity obviously challenges the authority of Buddha. The conflict between the rice deity and Buddha reflect the conflict between traditional indigenous beliefs and incoming Buddhism.

Although Buddhism has such majestic structures like temples and pagodas, a vast array of scriptures to propagate her teachings, and numerous followers, however, all sentient beings in the three realms would suffer famine without everything rice deity bestow. “The appearance of the rice deity as a victorious figure demonstrates the mindset that regards food as essential, fully embodying the Dai people’s cultural phenomenon of sanctifying and worshiping rice” [12, p. 214].

3. Active engagement of Buddhism in rice production

In Dai, Bulang, and De’ang regions, there are traditional narratives of the rice origin, and the new narratives depicting the conflict between the rice deities and Buddha. These narratives have a symbiotic relationship with customs and rituals in daily life, reflecting the historical and current transformations of religious beliefs.

These ethnic groups have embraced Theravada Buddhism while still adhering to their traditional beliefs. Today, these minorities regions continue to practice rice cultivation customs, but these rituals now incorporate some elements from Buddhism.

3.1. Rice narratives and traditional rituals

There is a reflective relationship between folk narratives and the practical activities of rice cultivation in reality. Many ethnic groups hold ceremonies to honor the rice deity during sowing season and harvest season.

For example, the Dai people conduct rituals to worship the local deities, *Ling Sheman Shemeng* in Dai language, means worship of village deities and state deities, who essentially represent the ancestral deities.

When you visit the Dai villages, there usually is a grove of trees on the outskirts where dense large trees stand, often with a miniature wooden house beneath them, representing the dwelling place of the local deities. Each year, villagers gather here to conduct ceremonies, led by the village chief, who are descendants of the original settlers and founders of this village, revered as local deities after their passing.

Therefore, the core theme of these annual ceremonies is to seek blessings from the local deities for healthy crop growth and abundant harvest, as well as the well-being of the village's people and livestock. As such, these rituals represent a comprehensive folk phenomenon, honoring various deities including the rice god, tree deity, village deity, and ancestral deity.

During the spring planting season, the Dai people often insert a branch with lush leaves in the edge of their fields, placing offerings of wine and food underneath the branch as offerings to the rice god. People believe that this branch represents a tree, symbolizing the forest where tree deity and the rice deity reside, providing protection for the whole rice growing.

In the Dai epic *Gampi Gampa*, it is mentioned that the Bodhi Fruit grows in the primeval forest. How can the two human warriors reach there? Only the tree deity has been there before and knew where the Bodhi Fruit grows. The epic describes: "The rat friends led the two warriors into a deep cave, where the rat king *Molaxiga* resides" [1, p. 26]. As we know, rat is a kind of burrowing animals, often making their nests under field ridges, making them the closest animals to rice crops.

The tree deity resides on the green branches planted on the ridges, they definitely are familiar with the location of the rat caves. As the two human warriors said: "We offer various foods and livestock to worship the tree deity and the rice goddess, explaining our demand for seeking the Bodhi Fruit. Then tree deity transported us here immediately, and we arrived in the forest" [1, p. 30]. The tree deity and the rice goddess (god) are protectors of community; having received offerings from humans, they must work for the welfare of human world.

In 2016, during my one-month field study in Lianghe County, Dehong Prefecture, I interviewed a male villager, I called him uncle Li. I noticed a basket in the hall, and upon inquiry, learned that he had just conducted a rice soul-summoning ritual. Inside the basket were 3 bundles of tender grass, 3 stones, and 3 clumps of fresh soil. Uncle Li explained that while he summoning the rice soul, he walked from his house to the riverbank in the field, and then returned, kept calling the name *Bu Huanhao* all along the way, until he entered the gate, signifying that the rice soul has been safely brought back home. Finally, uncle Li placed the basket in the sacred corner of the hall and kept it there for at least 3 days, during which time lending out any rice is prohibited.

When I asked him why he needed these stuffs, 3 bundles of tender grass, 3 stones, and 3 clumps of fresh soil, he explained by narrating *Bu Huanhao*:

The Buddha ventured into a distant, Dark World in search of Bu Huanhao, and eventually found him there. Despite Buddha's repeated requests, Bu Huanhao refused to return, only gave him 3 handfuls of rice grain to take back.

*The Buddha walked out of the dark cave and heard some sound of flowing stream. As he became so thirsty and placed the 3 handfuls of rice grain in his *kesaya* robe while he went to find water. However, upon his return, he found that rice grain had been gone-----some burrowed into the grass, some flown into the forest, and some dived into the river.*

Therefore, in today's rice soul-summoning ritual, people must prepare these stuffs: *"the 3 bundles of tender grass are to call back the rice soul that burrowed into the grass, the 3 stones are to guide the rice soul that dived into the river back onto the steps, and the 3 clumps of fresh soil are to call back the rice soul that went into the soil"* [13, p. 15].

Furthermore, we can further extend this interpretation: the description of rice grains flying into the grass, forest, and river, all mirror the damage caused during the planting, harvesting, and cooking of rice. For example, during the growth period, rice seeding is often mixed with weeds, people inevitably pull out rice seeding when removing those weeds; during rice harvesting, many grain ears fallen on the field; during cooking, some rices always spill into the water basin, etc.

I took another week field work in Yingjiang County. While people hold the similar rice soul-summoning ritual, the ritual stuffs are slightly different, there are some ginger sticks, little stones, and new rice ears in the executor's basket. Aunt Lahuan who lives in Zhongzhai village explained that stuff:

Because Bu Huanhao had once escaped, on the way back to being sought, he flew into the forest and dived into the water, resulting in the incomplete return of the rice soul.

Therefore, when people cook rice, we must soak the rice in water; use wood from the forest to cook the rice over a fire. Only in this way rice has its all Minghao, its vitality, thus people who eat the rice with Minghao would feel strong and fulfilled [14, p. 9].

Folk narratives interpret traditional rituals, and traditional rituals embody folk narratives in practice. Together, they form a holistic understanding that can mutually validate each other. By linking rice narratives with related rituals during the rice production, we can get a better understanding of the meaning behind this tradition.

4. Buddhism plays a role in rice cultivation activities

After Buddhism was introduced around these minority communities, in order to establish a firm foothold, it was necessary to adapt to local traditions and actively participate in rice production activities. This approach could attract more followers and play more important role in local society.

Today, it is easy to find that some Buddhist elements have appeared in the rice cultivation activities in the Dai, Bulang, and De'ang areas.

Firstly, during the rainy retreat season, Hau Vasa in local say, occurs annually for 3 months, from mid-day of the 9th month to the mid-day of the 12th month in the Dai calendar (Approximately From mid-July to mid-October in the Gregorian calendar), during which all monks gather in temples to chant Buddhist canons. Some explanations suggest that this period coincides with the time when insects are most active, and to avoid unintentionally harming insects when going out, all monks have to stay within the temple grounds. However, from another perspective, the villagers are busy with farming, so they have no time to visit temples and listen to Buddhist teachings. Therefore, this summer retreat can be seen as a deliberate withdrawal of Buddhism in response to rice cultivation, adapting to local circumstances.

Furthermore, Buddhist monks also actively participate in some agricultural rituals. For example, during the sowing rice in De'ang village, men plow the fields in front while women prepare the soil at the rear, and monks are invited to chant scriptures. During this activity, everyone villager, young and old, dresses in ceremonial attire, plays gongs and drums, and go to each field to scatter rice seeds. Women call out loudly the name of the rice goddess, asking her to watch over the fields and ensure healthy crop growth.

The Dai villager have the similar ritual, usually conducted annually after planting rice seedlings. Each family prepares a basket and constructs a tripod with bamboo poles, adorning it with green grass and flowers. The basket contains raw rice, cooked rice, cooked meat, fruits and vegetables, and some paper money. These offerings are taken to Buddhist temples to be blessed by monks reciting Buddhist canons. After blessing, the green grass and flowers would be bring back and inserted into the rice

fields. The content of the scriptures recited by the monks involves praying to the rice deities to bless the rice to grow vigorously like green grass and flowers.

In the *Catalog of Ancient Dai Manuscripts in Yunnan Dehong China*, there is a record of such a ritual prayer:

I lift my bamboo tray with two hands, bow my head and lift the tray high, offering them to the great rice god on whom humanity depends.

The rice goddess created the seeds of happiness, the contribution to humanity surpassing the one of the pillars of the world. I offer these gifts to show my sincerity and accumulate merits.

Our wish is for the goddess to accept the offerings, bless healthy crop growth, ensure the safety of our people and livestock, protect the whole village from epidemics, and keep people away from suffering [15, p. 65].

Rice cultivation requires sufficient rainfall, and rain-praying ritual have been closely associated with indigenous religions, however the Theravada Buddhism gradually became involved in the ritual as well.

In Xishuangbanna, if it does not rain by the time of planting rice seedlings, Dai people would consider it is due to the neglect of heavenly deity. Therefore, they would hold a rain-praying ritual by washing the Buddha pagoda.

During this ritual, every household prepares umbrellas and straw hats for raining, then people carry water to wash the pagoda located back mountain. The pagoda will convey people's rain-praying wish to the heavenly deity, and rain will come soon [15, p. 17].

Traditionally, the Dai people in Xishuangbanna use Gaosheng, a homemade cannon made of bamboo pipes that are lit and sent flying into the air, to convey their wish to the heavenly deities for raining. Meanwhile, the Dehong Dai people go to the sacred mountain to make a Dun Nam Shangjian, means water song-khan tree, adorned with wildflowers and moss. People believe that they would welcome the rain deity Langfun Langlom (Goodness of Wind and Goodness of Rain). In Yuxi Dai areas, rain prayers traditionally gather nearby a river, kill chickens to sacrifice deities, eat the meat together, then play water-splash game, resembling a form of sympathetic magic simulating rainfall.

By conveying people's wish for rain-praying through washing the Buddha pagoda, it is evident that the pagoda is treated as a signal tower, representing a practical form where Buddhism participates in folk rice cultivation activities.

Many southern ethnic groups hold the New Rice Tasting festival. When rice is almost ripe, every family will harvest some newly rice grains, which remain intact. The rice grains are then husked, cooked, or made into a snack, people even sell them in market, those without rice fields can buy it to eat.

The person who have priority to taste this new rice represents enjoying the highest honor. Some minorities offer the new rice to dogs first, Dehong Dai people follow this way, for example, and they use the story *Maba Minghao*, means the dog brought the rices, to explain the origin of rice:

Long time ago, rice grew in a distant place separated from humans by an impassable river. One day, human sent a yellow dog across the river, which rolled in the rice field and got covered in rice grains.

When the dog swam back, most of the rice grains were washed away by water, but a few rice grains stuck to its raised tail. People picked these rice grains and sowed into the soil, then people get a continuous harvest of rice. Therefore, nowadays, people always feed the dogs first before eating new rice.

As Buddhism play more and more importance role nowadays, the Dai, Bulang, and De'ang people prioritize offering new rice to Buddha and monks in temples. In Dai in Xishuangbanna conduct annually a ceremony called Dan Haomai, which involves offering new rice to Buddha. After harvesting the new rice grains and storing it into granaries, each household prepares a small bamboo table with cooked meat, fruits, and newly harvested sticky rice.

Then, one person carries a bamboo table, and another one carries a basket of new rices to offer in the temple. The bamboo table is placed in front of the Buddha statue firstly, and then all new rices would be poured into the granary of temple. If the granary is fill full, it would symbolize good fortune [16, p. 19].

Furthermore, the Dai, Bulang, and De'ang all keep the custom making sand pagoda. In Xishuangbanna, before the Water-Splashing Festival, the Dai people will bring clean sand from the river and build a one-meter-high sand pagoda in the temple, then give offerings surround the temple.

During the activity, men and women, from the whole village gather around the sand pagoda, bowing in worship, listening to monks' chanting, praying for good harvests, and the prosperity for humans and livestock. The sand for the pagoda must be carefully collected from the riverbank, choosing clean, untouched fine sand [4, p. 247].

In Dehong, Dai people practice sand pagoda more frequently. If one family experiences a disaster or someone get ill for longtime, they should make a sand pagoda, mostly for blessings. After the ritual, the blessed sand maybe scattered into the rice fields, objectively improving the growth environment of the rice seedlings and benefiting the irrigation systems.

As described above, not only do monks directly participate in agricultural activities by chanting and blessing for rice production, but Buddhism as a whole has gradually formed a series of agricultural customs and ceremonies, allowing Buddhism to better integrate into the local cultural system. In simple conclusion, facing the long historic rice culture and its associated sacrificial customs, Buddhism has made its appropriate adjustments. Many scholars have noticed that Theravada Buddhism has been influenced by indigenous religious beliefs.

5. The authority of interpretation

As Buddhism spread and won obvious dominance, Buddhists also gained the authority, and find another way to narrate and interpret the origin rice.

Firstly, Buddhism altered some aspects by replacing certain terms with Buddhist vocabulary. For example, rice was referred to as Buddhi Fruits, Miraculous Food, Hoke; the helper of rice seeker, the tree deities had been replaced by Khun Xika, which is one transformation of Shakyamuni; while the Dark World was transformed into Avici hells and the Jiahawan, the meeting area between heaven and earth. All of these words are incoming Pali terminology carried by Buddhist scriptures.

Secondly, in the narratives about the conflict between rice deities and the Buddha, the rice soul goddess Ya Huanhao was described as an arrogant old woman, and the rice god Bu Huanhao as a ragged beggar. Meanwhile, the Buddha was depicted as a noble and humble figure, always concern the welfare of all beings and self-sacrificially venture into the Dark World himself to retrieve the rice goddess (god). The noble yet humble Buddha and the lowly yet rude rice deity, they are totally two contradictory images.

Thirdly, some orally transmitted narratives about the rice origin gradually have been record as scripture and even treated like other Buddhist cannon.

During Buddhist activities each year in temple, Dai villagers would retrieve the scripture Bu Huanhao, and the chant leader (Huolu/Bozhan) would recite it to the public. Everyone should remember, only rices are truly essential for our lives [17, p. 25].

Although these texts do not directly propagate Buddhist doctrines, once written down, these texts are typically stored within Buddhist temples, lending them a sense of sacredness. Through the dissemination of these texts, Buddhism also underscores the idea that food is a fundamental issue for survival, making it easier to gain the recognition and support of local followers.

Lastly, those who chant scriptures are mostly faithful Buddhist followers, and emotionally, they often align themselves with the Buddha. I observed a very interesting phenomenon during the fieldwork, there were subtle variations in emotional and expressions among narrators in different places. For instance, in Yingjiang and Lianghe, where Buddhist influence and traditional beliefs are evenly matched, when narrator said that the Buddha went to the Dark World to retrieve the rice god,

they emphasized that the Buddha repeatedly request and respectfully brought back Bu Huanhao. Meanwhile, when I visited Ruili and Longchuan, where Buddhism is more flourishing and the local belief decline somehow, narrator has different attitude, said that because the rice Bu Huanhao was unwilling to return, the Buddha forcibly brought him back carried under his armpit.

Besides, when I asked the narrators where they heard these stories from, these narrators from Yingjiang and Lianghe often mention that they heard these stories from their elders by the transmission orally; on the other hand, narrators from Ruili and Longchuan often emphasize that stories have been recorded in scriptures, or they heard this story from some respected monk. The variations in expression among narrators reflect the fluctuating authority of Buddhism over the narratives of rice origin.

Conclusion

Based on the information from fieldwork in southwest Yunnan Province, as well as some collected published texts, detailed analysis leads to the following conclusions:

Firstly, influenced by Theravada Buddhism, the Dai, De'ang, and Bulang ethnic groups exhibit the following common characteristics in their narratives of rice origin, and they have absorbed some Buddhism elements, not only replacing traditional terms with Buddhist vocabulary, but also closely linking the origin of rice cultivation with Buddhism. It is narrated that humans sought rice to provide the best food for the Buddha; monks also contributed their wild rice, enriching the variety of rices available to human; and the reduction in rice size is associated with the succession of five Buddhas. These changes have resulted in alterations to the content, giving them a distinct Buddhist character.

Secondly, a new type of rice narrative has emerged, depicting the conflict between rice deity and the Buddha, which somehow reflects past struggles between indigenous religions and incoming Buddhism. The theme of the rice deity fleeing to and being brought back from the Dark World carries complex symbolism. On one hand, it can be understood as the process of seeds germinating and growing in the soil; on the other hand, it can be seen as Buddhism's compromise with practical agriculture, acknowledging that food is the first source to survive.

Thirdly, Buddhism monks actively participate in rice cultivation activities. Monks record oral narratives of rice origin into texts and affirm the noble status of the rice deity and its contribution to sentient beings through recitations of Bu Huanhao (or Ya Huanhao). During the planting process, monks stay in temples during rainy retreat season, from an objective standpoint, they silently support people's agricultural activities. Some are even invited to chant for blessing the crops healthy growth and abundant harvests. People convey their wish of rain-praying to heaven deities through washing pagodas. Constructing sand pagodas would result in a by-product, improving the irrigation systems; During the New Rice Tasting festival, people offer newly harvested rice to Buddhist temples. All of these activities demonstrate the close interaction between Buddhism and rice cultivation.

Nowadays, during rice cultivation ritual plots, both primitive religion priest and monks are present; offerings are made to local deities such as the rice goddess (god), tree deity, Sheman (village deity), Shemeng (State deity), while prayers also make to seek the blessing from the Buddha for bountiful harvests.

References

1. Gampi Gampa: The Creation Epic of the Dai Ethnic Group. Translated by Yue Xiaobao and Lang Meihan. Mangshi, Dehong Nationalities Publishing House, 2020, 269 p. (In Chinese and Dai Le)
2. Mangshi Intangible Cultural Heritage Protection Center. Dagudaleng Gelaibiao (Collection of Poetry and Paintings). Mangshi, Dehong Nationalities Publishing House, 2016, 359 p. (In Chinese and Dai Le)
3. Chinese Folk Songs Collection: Yunnan Volume. Compiled by the National Editorial Committee of Chinese Folk Literature Integration and the Editorial Committee. Beijing, China ISBN Center, 2003, 1840 p. (In Chinese)
4. Li Dezhu, et Hu Shaohua. Encyclopedia of Chinese Ethnicities: Volume 15 (Dai, Wa, Jingpo, Bulang, Achang, De'ang, and Ji Nuo Ethnic Groups). Beijing, World Publishing Corporation, 2016, 473 p. (In Chinese)

5. Mao Xing. Literature of Chinese Ethnic Minorities: Volume II. Changsha, Hunan People's Publishing House, 1983, 584 p. (In Chinese)
6. Yao Baoxuan. Mythologies of Various Ethnic Groups in China-Hani and Dai Ethnic Groups volume. Taiyuan, Shuhai Publishing House, 2014, 385 p. (In Chinese)
7. Folk Stories of the Dai Ethnic Group in Xishuangbanna. Editorial Group of Folk Stories of the Dai Ethnic Group in Xishuangbanna. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1984, 437 p. (In Chinese)
8. Hu Yuefang. The Gu Hun and Dai Ethnic Religious Beliefs. *Studies of Minority Classics*. Vol. 1. 2012, pp. 200–217. (In Chinese)
9. Creation Epic of the Dai Ethnic Group: Batamagga Pangshanglo. Xishuangbanna State Ethnic Affairs Commission. Kunming, Yunnan People's Publishing House, 1989, 507 p. (In Chinese)
10. Wang Guoxiang. On Rice Cultivation Rituals and Rice Mythology of the Dai and Bulang Ethnic Groups. *Journal of Minzu University of China (Philosophy and Social Sciences Edition)*. 2000, No. 6, pp. 97–103. (In Chinese)
11. He Guangyu, He Xin. Cultural Interpretation of Southwest Ethnic Minorities' Primitive Religious Beliefs and Mythology in the Cycle of Original Wisdom. Guiyang, Guizhou People's Publishing House, 2010, 697 p. (In Chinese)
12. Hu Yuefang. Dai Texts "Gu Hun" and Dai Ethnic Religious Beliefs. In: Chinese Ethnic Ancient Texts Research Society (ed). Chinese Ethnic Ancient Texts Research: Volume 4. Tianjin, Tianjin Ancient Books Publishing House, 2012, pp. 211–218. (In Chinese)
13. Interview with Uncle Li, Qian Youliang and Beng Shaoliang. In: Materials of the field study of Dai Ethnic Folk Culture in Dehong Prefecture [Manuscript], Yunnan Province, China. 2016, p. 18. (In Chinese)
14. Interview with Xiang Xiaohuan and Chen Bowan. In: Materials of the field study of Dai Ethnic Folk Culture in Dehong Prefecture [Manuscript], Yunnan Province, China. 2016, p. 18. (In Chinese)
15. Yin Shaoting et Tang Li. Bibliography of Ancient Dai Manuscripts in Yunnan China. Kunming, Yunnan Nationalities Publishing House, 2002, 881 p. (In Chinese)
16. Qin Ying and Li Baichuan. Modern Changes in Traditional Irrigation Systems of the Dai Ethnic Group. Beijing, China Science and Technology Press, 2014, 265 p. (In Chinese)
17. Dao Guodong. Dai Le. Kunming, Yunnan Fine Arts Publishing House, 2007, 145 p. (In Chinese)

Литература

1. Гампи Гампа: эпос о сотворении народа дай / перевод Юэ Сяобао и Лан Мэйхэня. – Манши : Издательский дом национальностей Дэхун, 2020. – 269 с. (На китайском и тайском яз.)
2. Центр защиты нематериального культурного наследия Манши. Дагудалэн Гелайбяо (Сборник поэзии и живописи). – Манши : Издательский дом национальностей Дэхун, 2016. – 359 с. (На китайском и тайском яз.)
3. Сборник китайских народных песен: Юньнаньский том / составлено Национальным редакционным комитетом по интеграции китайской народной литературы и редакционным комитетом. – Пекин : Китайский центр ISBN, 2003. – 1840 с. (На китайском яз.)
4. Ли Дэчжу, Ху Шаохау. Энциклопедия китайских народностей: т. 15 (Дай, Ва, Цзинпо, Буланг, Ачан, Дзан и Цзи Нуо). – Пекин : Всемирная издательская корпорация, 2016. – 473 с. (На китайском яз.)
5. Мао Син. Литература китайских этнических меньшинств: т. 2. – Чанша : Народное издательство Хунань, 1983. – 584 с. (На китайском яз.)
6. Яо Баосюань. Мифологии различных этнических групп Китая: том «Хани и дай». – Тайюань : Издательство Шухай, 2014. – 385 с. (На китайском яз.)
7. Народные сказания народности дай в Сишунбаньне / редакционная группа народных сказаний народности дай в Сишунбаньне. – Куньмин : Народное издательство Юньнань, 1984. – 437 с. (На китайском яз.)
8. Ху Юэфан. Этнические религиозные убеждения Гу Хун и Дай // Исследования классики меньшинств. – 2012. – Т. 1. – С. 200–217. (На китайском яз.)
9. Эпос о сотворении народа дай: Баатамагга Паншангло / Комиссия по делам этнических групп штата Сишунбаньна. – Куньмин : Народное издательство Юньнань, 1989. – 507 с. (На китайском яз.)

10. Ван Госян. Обряды возделывания риса и мифология риса у этнических групп Дай и Буланг // Журнал Университета Миньцзу Китая (издание по философии и социальным наукам). – 2000. – № 6. – С. 97–103. (На китайском яз.)
11. Хэ Гуаньюй, Хэ Синь. Культурная интерпретация примитивных религиозных верований и мифологии этнических меньшинств Юго-Запада в цикле изначальной мудрости. – Гуйян : Издательство народного издательства Гуйчжоу, 2010. – 697 с. (На китайском яз.)
12. Ху Юэфан. Тексты дай «Гу Хунь» и религиозные верования этнических меньшинств дай // Общество исследований древних этнических текстов Китая (ред.). Исследования древних этнических текстов Китая: том 4. – Тяньцзинь : Издательство древних книг Тяньцзина, 2012. – С. 211–218. (На китайском яз.)
13. Интервью с дядей Ли, Цянь Юлян и Бэн Шаоляном // Материалы полевого исследования народной культуры этнических меньшинств Дай в префектуре Дэхун, провинция Юньнань, Китай. 2016, 18 с. (Рукопись). (На китайском яз.)
14. Интервью с Сян Сяохуанем и Чэнь Боуанем // Материалы полевого исследования народной культуры Дай в префектуре Дэхун, провинция Юньнань, Китай. 2016, 18 с. (Рукопись). (На китайском яз.)
15. Инь Шаотин, Тан Ли. Библиография древних рукописей Дай в Китае в провинции Юньнань. – Куньмин : Издательство национальностей Юньнань, 2002. – 881 с. (На китайском яз.)
16. Цинь Ин, Ли Байчуань. Современные изменения в традиционных системах орошения этнической группы Дай. – Пекин : Издательство науки и технологий Китая, 2014. – 265 с. (На китайском яз.)
17. Дао Годун. Этническая группа Дай. – Куньмин : Издательство изящных искусств Юньнань, 2007. – 145 с. (На китайском яз.)



В. В. Илларионов¹, О. Н. Степанова²

¹ Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова

² ГТРК «Саха»

НАРОДНЫЙ ПЕВЕЦ Н. И. СТЕПАНОВ – НООРОЙ: ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФОЛЬКЛОРНЫХ И ЛИТЕРАТУРНЫХ ТРАДИЦИЙ

Аннотация. Данная статья затрагивает проблему изучения взаимодействия фольклорных и литературных традиций в произведениях авторов, вышедших из народа, носителей устного народного творчества. В советское время в литературе народов СССР, особенно в младописьменных литературах народные певцы сыграли заметную роль в поэтической жизни. В их произведениях удачно переплелись фольклорные и литературные традиции: произошел некий синтез формы и содержания. В нашей работе мы обратили внимание на произведение одного автора, Н. И. Степанова – Ноорой, члена Союза писателей СССР, народного певца, олонхосута, участника Великой Отечественной войны. Актуальность статьи заключается в том, что до сих пор период активного творчества народных певцов Якутии, как авторов, как создателей советского фольклора, мало изучен. Предметом исследования нашей темы являются произведения Н. И. Степанова – Ноорой, его песни и поэмы на советские темы. В работе использованы сопоставительный, сравнительный, аналитический методы, позволяющие выявить взаимодействие в нем фольклорных и литературных традиций, трансформации народных песен в авторскую. Новизна исследования заключается в том, в данной работе изучаются слияние фольклорных и литературных традиций, их взаимодействие в произведениях одного автора, носителя традиционной устной культуры народа саха. В результате исследования поэтических произведений автора на советскую тему мы заключили, что в поэмах, песнях, тойуках Н. И. Степанова четко наблюдается взаимодействие фольклорных и литературных традиций. Из произведений Н. И. Степанова видно, что народный певец, во-первых, работал по сохранению и передаче традиций народного творчества в основном в олонхо и тойуках, во-вторых, он стал одним из зачинателей нового типа фольклора, песенного жанра, называемого как «советский фольклор». Песни Н. И. Степанова о труде и тружениках можно считать историческими, т. к. отражают действительность, воспевают реальных людей. В поэтических произведениях писателя на советскую тему отражены исторические факты и события советского периода. Его произведения имеют культурную ценность, и как произведения, отражающие действительность, являются историческим и культурным памятником.

Ключевые слова: фольклор; литература; традиции; импровизация; народные певцы; советский фольклор; песня; поэма; тойук; олонхо; Н. И. Степанов – Ноорой

Для цитирования: Илларионов В. В., Степанова О. Н. Народный певец Н. И. Степанов – Ноорой: взаимодействие фольклорных и литературных традиций. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 38–52. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-38-52.

© Илларионов В. В., Степанова О. Н., 2024

© Illarionov V. V., Stepanova O. N., 2024

ИЛЛАРИОНОВ Василий Васильевич – доктор филологических наук, профессор, кафедра фольклора Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0003-0745-290X. E-mail: illarionov_v_v@mail.ru

СТЕПАНОВА Ольга Николаевна – магистр филологии, шеф-редактор ТВ, Филиал ФГУП ВГТРК ГТРК «Саха», Якутск, Россия. E-mail: 445325@mail.ru

ILLARIONOV Vasily Vasilevich – Doctor of Philological Sciences, Professor, Folklore chair, Institute of Languages and Culture of the Peoples of the North-East of the Russian Federation, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0003-0745-290X. E-mail: illarionov_v_v@mail.ru

STEPANOVA Olga Nikolaevna – Master of Philology, Editor-in-Chief of TV, Branch of the Federal State Unitary Enterprise ARSTRBC “Sakha”, Yakutsk, Russia. E-mail: 445325@mail.ru

V. V. Illarionov¹, O. N. Stepanova²¹ M. K. Ammosov North-Eastern Federal University² STRBC "Sakha"

Folk singer N. I. Stepanov – Nooroy: the interaction of folklore and literary traditions

Abstract. This article touches on the problem of studying the interaction of folklore and literary traditions in the works of authors who came from the people, bearers of oral folk art. In Soviet times, in the literature of the peoples of the USSR, especially in newly written literature, folk singers played a significant role in poetic life. Their works successfully intertwined folklore and literary traditions: a certain synthesis of form and content occurred. In our work, we drew attention to the work of one author, Nikolai Stepanov – Nooroy, a member of the Union of Writers of the USSR, folk singer, olonkhosut, participant in the Great Patriotic War. The relevance of the article lies in the fact that until now the period of active creativity of folk singers of Yakutia, as authors, as creators of Soviet folklore, has been little studied. The subject of our research is the works of N. I. Stepanov – Nooroy, his songs and poems on Soviet themes. The work uses comparative, analytical, and analytical methods to reveal the interaction of folklore and literary traditions and the transformation of folk songs into original songs. The novelty of the research lies in the fact that this work studies the fusion of folklore and literary traditions, their interaction in the works of one author, a bearer of the traditional oral culture of the Sakha people. As a result of the study of the author's poetic works on the Soviet theme, we concluded that in the poems, songs, and toyuks of N. I. Stepanov, the interaction of folklore and literary traditions is clearly observed. From the works of N. I. Stepanov it is clear that the folk singer, firstly, worked to preserve and transmit the traditions of folk art mainly in olonkho and toyuks, and secondly, he became one of the founders of a new type of folklore, a song genre called Soviet folklore. Stepanov's songs about labor and workers can be considered historical, because they reflect reality and glorify real people. The writer's poetic works on Soviet themes reflect historical facts and events of the Soviet period. His works have cultural value, and as works reflecting reality, they are a historical and cultural monument.

Keywords: folklore; literature; traditions; improvisation; folk singers; Soviet folklore; song; poem; toyuk; olonkho; Nikolai Stepanov – Nooroy

For citation: Illarionov V. V., Stepanova O. N. Folk singer N. I. Stepanov – Nooroy: the interaction of folklore and literary traditions. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 38–52. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-38-52.

Введение

«Якутская письменная литература с самого зарождения кровными узами была связана с устным народным творчеством. Она усвоила лучшие идейно-эстетические художественные завоевания фольклора» [1, с. 11]. А после революции 1917 г. произошел ключевой поворот в литературе: фольклор, особенно в младописьменных литературах, обрел новое течение, народные певцы, носители устного творчества включились в литературное творчество. «Вчера еще неграмотные и безымянные народные певцы переходили к попыткам самостоятельного творчества и добивались значительных результатов. Именно из этой среды вышли Сулейман Стальский и Джамбул Джабаев. Народные певцы, выступающие со своими песнями и стихами, играют заметную роль в поэтической жизни национальных республик, в том числе и нашей» [2, с. 121]. Начали печататься первые сборники народных певцов И. Н. Бурнашева – Тонг Суорун, Е. Е. Ивановой, Н. И. Степанова, С. А. Зверева и др. [3, с. 83]. В Якутии именно носители устного народного творчества, олонхосуты, народные певцы, стали создателями нового фольклора, советского, который был более близок к народу, отвечал его идейно-эстетическим запросам. Советский фольклор – термин не однозначный. Он – как отдельный жанр литературы. Основным источником народного творчества в XX в. является сама жизнь, во многих случаях отдельные произведения возникают как прямой отклик на определенные жизненные события. В произведениях народных певцов – новоиспеченных литераторов – на новые темы того периода сохраняется народная форма поэзии, с параллелизмами, аллитерацией. В них устойчивые выражения из фольклора переходят в литературу, при этом обретая новые формы, происходит

некий синтез формы и содержания. Известный фольклорист Г. У. Эргис пишет: «В советскую эпоху в устном народном творчестве якутов произошли коренные изменения. Эти изменения касаются прежде всего идей и тематики фольклорных произведений, а затем и художественных форм, и жизни отдельных жанров. Появился советский фольклор, главным жанром которого стала песня, народная песня отзывается на все важные исторические этапы в жизни народа» [4, л. 53]. Конечно, в основе советского фольклора лежала идеология социализма. Идею в массы толкали через народные песни. Народ, обретший новую жизнь, благодаря советской власти, восторженно принимал стихи и песни, сложенные уже авторами нового времени. «Используя художественную экспрессию родного языка, неграмотные певцы и сказители достигали глубокого и яркого художественного отражения действительности» [1, с. 7]. Их активно печатали в периодике, начали издаваться сборники стихов, песен. И в 60-е гг. XX в. уже назрел вопрос об изучении новых форм якутского фольклора: «Якутский советский фольклор имеет свои особенные черты как по содержанию, так и по своему бытованию. Изучение этих новых черт и новых форм бытования должно составить одну из задач нашей фольклористики», – пишет посвятивший свою жизнь изучению фольклора родного народа Н. В. Емельянов [3, с. 86].

Цель нашего исследования изучить тексты стихов и песен одного автора, известного народного певца, олонхосута Николая Ивановича Степанова – Ноорой, уделить основное внимание уникальности нового жанра, как советского фольклора, взаимодействие в нем фольклорных и литературных традиций, трансформации песни: из народной в авторскую, в результате сравнения выявить их схожие места, мотивы и основные отличительные черты.

Н. И. Степанов – хранитель и носитель нового времени

В Якутии в 1939 г. 10 наиболее ярких представителей, носителей устного народного творчества, олонхосутов были приняты в Союз писателей СССР. Среди них был известный олонхосут (сказитель), народный певец Николай Иванович Степанов – Ноорой. Известный фольклорист, записавший немало песен советского периода, И. В. Пухов пишет: «Не приходится удивляться тому, что сразу же после революции якутский народ начал импровизировать и петь о революции, о Советской власти и это были песни социальной любви к Ленину, большевистской партии. <...> Но, увы, в те годы все пели, но мало кто записывал песни. К этому обратились позже, когда появились профессиональные литераторы, фольклористы, т. е. в тридцатые годы. Так были записаны песни известных исполнителей Д. М. Говорова, Н. А. Абрамова – Кынат, И. И. Бурнашева – Тонг Суорун, С. А. Зверева, Н. И. Степанова и др.» [2, с. 109]. С тех пор его песни-тойуки стали печататься не только в периодической печати, но и вошли в литературные сборники, затем и вышли отдельными книгами. Н. И. Степанов – автор песен и поэм-импровизаций о современниках, тружениках села, счастливой жизни советского народа. Он был признан народным певцом, воспевающим советскую власть и создающим советский фольклор. Автор рукописного сборника произведений Н. И. Степанова К. Д. Васильев в 1966 г. дал такую оценку песенному творчеству автора: «Эти сборники высоко воспевают об ежедневном улучшении жизни народа. Этими сборниками и своим трудом Н. И. Степанов внес бесценный вклад в основу становления советского фольклора, нового с социалистическим содержанием фольклора»¹. Фольклорист П. Н. Попов, записавший из уст Н. И. Степанова немало песен, пишет: «Тов. Степанов является знатоком не только дореволюционного наследия народного творчества, он внес непосильный вклад в развитие советского фольклора своими произведениями на якутском языке, борется изо всей силы, чтобы создать новое. Впервые на советскую тему им воспета новая жизнь, где хамначчит (слуга/раб) в прошлом перевоплощается в советского гражданина <...>»². Г. М. Васильев пишет: «В традициях хвалебных песен воспевают и передовики колхоза – ударники, стахановцы, механизаторы, а в годы войны – отважные защитники родины. Таковы песни Н. И. Степанова “Лучшая доярка”, “Кузнец Терентий”, “Песня о Герое Попове»»

¹ Олобум доборо / хомуйан онордо К. Д. Васильев. 1966. 10 л. // Рукопись из личного архива автора Степановой О.Н.

² Там же

[5, с. 151]. Г. У. Эргис писал, что темы песен импровизаторов диктуются временем: «Новое песенное творчество народных певцов и олонхосутов связано с традицией воспевать на актуальные темы, воспевать все увиденное впервые, все произведшее сильное впечатление. Новым ведущим в импровизации являются новые идеи, темы. Лучшие песни получают признание народа» [4, л. 53]. Фольклорист Р. А. Шерхунаев во время своей командировки в Якутии лично ознакомился с произведениями народных певцов, с некоторыми из них лично встретился, в т. ч. с Н. И. Степановым: «Во всех произведениях олонхосута главным является светлое восприятие действительности, показ торжества свободного труда советских людей, их безграничной преданности Родине. Хорошее и нужное дело делает олонхосут» [6, с. 225].

Фольклористами, журналистами от него собрано более 100 песен-тойуков, поэм, легенд³. По нашим подсчетам, включая неопубликованные 26 песен, у автора было записано всего 108 поэтических произведений. В 1953 г. выходит его первый сборник «Путь к счастью» («Дьол суола») [7], в 1964 г. – «Песня хомуса» («Хомус ырыата») [8], в 1968 г. – «Песни-тойуки» («Ырыалар-тойуктар») [9], в 1974 г. – «Изобилие» («Уостубат уйгу») [10], в 1979 г. – «Благодарность» («Махтал») [11]. Из этих сборников первые четыре авторские, только по произведениям Н. И. Степанова, у последнего сборника два автора: Н. И. Степанов и А. П. Амвросьев. Песни Н. И. Степанова – Ноорой можно разделить на следующие темы: 1) традиционные песни; 2) советские песни. Советские песни включают в себя песни о труде и тружениках; песни, воспевающие новую жизнь; военные песни. В данной работе мы обратим внимание на произведения писателя на советскую тему. Их у автора более 80-ти.

Песни автора о труде и тружениках воспевают героический труд советских граждан, восхваляют их самоотверженность в труде, в строительстве социализма. Н. И. Степанов сам был активным тружеником в колхозе, за отличные показатели в работе был удостоен звания стахановца. В 1930–1935 гг. он был членом Совета Харанского наслега, с 1935 г. – кузнец в колхозе им. Ворошилова в с. Беке Мегино-Кангаласского района, где в последующем работал заместителем председателя правления, заведующим фермы. Не понаслышке он знал, как героически трудился советский человек.

Песни Н. И. Степанова о труде отражают действительность, воспевают реальных людей. О своих отличившихся земляках, современниках и об их любви к труду он сочинил такие песни, которые сразу же пошли в народ: «Мастер по дереву», «Кузнец Терентий», «Швеям», «Песня о белом изобилии», «Сенокос», «Колхозница», «Лучшая доярка», «Машина коммуны и комсомолец Константин» и др. У всех героев этих песен были прототипы. Например, песня «Герой труда» (1948) [11, с. 23] была посвящена Герою социалистического труда Афанасию Егоровичу Степанову, песня «Лауреату Советского труда» (1953) – огороднику Михаилу Егорову и т. д. Также труженики фигурируют и в тойуке-поэме «Благодарность партии»: огородник-лауреат Егоров, коневод Тимофей Лукин, Герой Самсонов, олекминский труженик Барамыгин. В песнях о труде отражены исторически важные события, например песня «Путь к счастью» рассказывает о коллективизации, в поэме «Благодарность партии» описывается жизнь якутян до революции и после, о том, как раньше якуты жили отдельными семьями в аласах, про голодные годы, гнет богачей, но также о тех героях, которые построили новую жизнь, не жалея себя.

*Былыр
Биһиги
Төрөөбүт төрүт буорбут –
Түнкэтэх Сахабыт сирэ
Түрмэ дойдута аатырбыта.*

В былые времена
Наша родина-земля –
Убогая Якутия –
Страной-тюрьмой была.
Против дерзкого гнета,

³ Степанов Н. И. Автобиография. 1970. 2 л. // Рукопись из личного архива автора Степановой О.Н.

*Манна
Былыр
Биһиги
Төрөөбүт төрүт буорбут –
Түгкэтэх Сахабыт сирэ
Түрмэ дойдута аатырбыта.
Манна
Бардам батталы утарбыт,
Баайы утары охсуспут
Бастыг бассабыык бэртэрэ
Серго, Ярославскай, Петровскай
Онтон даҕаны атын
Уонунан коммунист хотойдор –
Улуу Ленин доботторо
Уһук хоту дойду
Улук уутуттан
Уһуктарын туһугар
Хараҥа норуот
Хараҕын аһаары ... [10, с. 7].*

Против богачей боролись
В былые времена
Наша родина-земля –
Убогая Якутия –
Страной-тюрьмой была.
Против дерзкого гнета,
Против богачей боролись
Лучшие из лучших большевики –
Серго, Ярославский, Петровский,
Помимо них другие,
Десятки орлы-коммунисты –
Великого Ленина друзья –
Боролись ради пробуждения
Дальнего северного края
От спячки застойной,
Ради того, чтобы
У темных людей
Открылись глаза...⁴

В этой поэме описывается становление Советской власти в Якутии. Помимо упоминания о старом укладе жизни в царское время, эта песня содержит в себе различные исторические факты и события, ставшие знаковыми в советское время в Якутии: золотодобыча в Бодайбо, отголоски революции в Якутии, гражданская война, битва на Сасыл Сысыы, коллективизация, кулачество, отделение хлева от жилого дома (в дореволюционное время якуты, чтобы сохранить тепло в доме, держали коров в хлеву, который был пристроен к дому – *И. В.*), развитие образования и культуры, героизм народа в годы Великой Отечественной войны, жизнь и труд советского народа после войны: добыча золота, алмаза, угля, строительство ГЭС, скотоводство, огородничество и мн. др. В образе могучего вождя – партии – певец видит народ, отдельно взятых людей, геройски и самоотверженно отдающих себя во благо страны. В поэме упоминаются 22 имени: революционеры – Серго, Ярославский, Петровский, Ульянов-Ленин, Максим Аммосов, Ойунский; красногвардейцы, которые были участниками Сасыл Сысыы – Иван Строд, Байкалов, Иванов-Кралин, Уот Субурусский, Петров – Халлааскы; комсомольцы – орлы Косаревцы: Гуляевы, Черновы; герои войны – Зоя (Космодемьянская), Гастелло, Федор Охлопков, Герой Попов, воин Петров, Чусовской; герои трудового фронта – М. Егоров, Герой Самсонов, Тимофей Лукин. У автора имеются немало таких песен-рассказов, как например «Тойук о селе Майя» («Майа туһунан тойук»), где описывается жизнь села как дореволюционное время, так и после революции, о том, как меняется жизнь богачей и бедняков. Жанр песни-рассказа был известен и в традиционном фольклоре. Особенностью этого является то, что повествование о том или ином факте ведется от лица участника или очевидца этого события, что повышает впечатление о достоверности события.

Сам певец, живший на стыке исторических времен, был очевидцем всех событий, изменений, происходивших в жизни после установления советской власти на его родине. Начинается новая эпоха. Технический прогресс, развитие промышленности, строительство, все это в новинку. Все эти моменты новой жизни отражены в песнях: «Машина коммунизма», «Сила электричества», «Стекольный завод», «Самоходная косилка», «Подземный город», «Канал Волго-Дон», «На хангаласской горе», «Намский затон», «Полет на самолете». Последняя песня, судя

⁴ здесь и далее перевод О. Н. Степановой

по году записи (1955 г.), автор сочинил, когда впервые полетел на самолете в 1954 г. в Москву, как делегат второго Всесоюзного съезда писателей СССР. Н. И. Степанов, как пишут о нем его современники, был человеком с пытливым умом, жаждущим знаний. Поэтому всецело включается в тему, в сам процесс, как олонхосут и певец-импровизатор зорко наблюдает за процессом, обращает внимание на детали происходящего, как в следующем отрывке из песни о стекольном заводе:

<i>Тааһы уһаарар</i>	В лучшую печь
<i>Талыы оһоһхо</i>	Для плавки стекла
<i>Нам сириҥ кумабын</i>	Намского песка
<i>Наһаа элбэҕи кутан,</i>	В избытке сыплют,
<i>Хайыр тааһы</i>	Щебня,
<i>Хамты сынньан булкуйан,</i>	Расщепив, добавляют,
<i>Суода бөбөнү</i>	Содой обильно
<i>Суккуйа булаан,</i>	Разбавляют,
<i>Эрбиһи көөдүлүн</i>	Опилок
<i>Элбэҕи холбоон,</i>	Щедро добавляют,
<i>Дьэнкир уу курдук буолуор диэри</i>	До прозрачности все это
<i>Дэбиличчи оргуталлар эбит...</i> [7, с. 32].	Кипятят-бурлят, оказывается.

Детальное описание происходящего – это одна из особенностей народной песни, олонхо. Если в олонхо описания состояли из долгих тирад, то в литературном произведении даются в более сжатой форме. В данном отрывке соблюдается народная поэтическая форма с вертикальной аллитерацией (ТТ/СС/НН/ХХ/СС/ЭЭ/ДьДь).

В советское время было чему удивляться народным певцам, жизнь была ключом, наступает новое время, уклад жизни меняется на глазах. Только одно электричество дало большой толчок для развития.

<i>Түүммүт күнүс буолла.</i>	Ночь обратилась в день,
<i>Түҥкэлэс харана кыайтарда.</i>	Кромешная тьма побеждена.
<i>Салгын радиота</i>	Через радио воздушное
<i>Сангарбыт санга дорҕоонун,</i>	Произнесенного слова звук,
<i>Кремль чаһытытын тыаһын</i>	Бой кремлевских часов
<i>Модун Москва куораттан</i>	Из Могучей Москвы
<i>Мин хоһум иһигэр</i>	В мою комнату
<i>Сөкүүндэ үстэн биригэр</i>	В треть секунды пригнало,
<i>Сүүрдэн абалан,</i>	Мне услышать дало.
<i>Миэхэ иһитиннэрдэ</i> [11, с. 27].	

Песня «Светлая мечта», записанная у Н. И. Степанова в 1951 г. П. Н. Поповым, по просьбе самого автора не попала в первый сборник его произведений. Наверху рукописи есть заметка, написанная от руки: «Н. И. Степанов у редактора ЯкГИЗа просит не включить в сборник. 4/IV - 53 г.»⁵. Возможно, автор счел за дерзость свою мечту, потому как в 50-ые гг. прошлого века проложение железной дороги на территории Якутии действительно было лишь мечтой, осуществилась она лишь в наши дни. Впервые эта песня была опубликована в 2017 г. в журнале «Чолбон» в статье внучки автора О. Н. Степановой [12, с. 67–72]. Этой песней автор выражает радость народа, встречающего паровоз, восторгается приходу железной дороги в Якутию, даже не в поселок Нижний Бестях, как это случилось впервые в наши дни, а через реку до самого

⁵ Попов П. Н. Ырыалар. 1952. – 30 л.// Рукопись из личного архива автора Степановой О.Н.

Якутска. И это предполагает строительство моста через реку Лену, которого до сих пор нет. Описал карту всего маршрута железной дороги: от Амура до Якутска:

*Амыр куоратынан
Анаан айаннаан,
Охуоскай биэрэгин
Утумнуу кэрийэн,
Майыыда өрүс
Баһынан барыллаан,
Дьугдьюур хайаларын
Тобулута сургуйан,
Алыһар балыктаах
Алдан эбэни
Арбаһынан адабыйан,
Таатта үрэби
Талаһа гынан,
Чурапчы хочолорун
Чугдааннаах тумуларын
Чураадыһа туһаайан,
Мэнэ-Хангалас сирдэрин
Мэнгилдьийэ дьүккүтэн
Бэстээх биэрэгэр кэлэн,
Өлүөнэ өрүһү үрдүнэн
Үлүһүйэ айаннаан,
Дьокуускай куоратка
Тохтобул сир онгостон,
Уот булкуур сүрэхтээх,
Тибишрэр, кытыастар бэлэстээх,
Элбэх тимир
Эрчимнээх көлүөһэлээх,
Уолусхан түргэн сырыылаах
Улуу паровоз обургу
Уһууран тиийэн
Кэллэ эбээт, доботтоор! [15, с. 71].*

Из города Амурска
Направление свое взяв,
По берегу Охотского моря
Проложив дорогу,
С самого устья
Реки Майды (Май)
По Джугджурским хребтам
Путь пройдя,
По берегам реки Алдана,
Знаменитого окунями,
Важно передвигаясь,
Через Таатту реку
По мосту перебравшись,
По утоптаным мысам
Чурапчинских долин
Маршрут проложив,
По землям мегино-кангаласским
Быстро пронесся,
К берегу Бестяха примчавшись,
По реке Лене
Стрелой умчавшись,
В городе Якутске
Нашел свою пристань
Стремительный горячий
Великий паровоз
С огненным сердцем,
Пылающей гортанью,
С многочисленными
Мощными колесами
Шумно гудя,
Прибыл ведь, друзья!

У новой жизни была и другая сторона монеты, которая отражена в песнях Н. И. Степанова «Беда пьяницы» («Иһээччи иэдээнэ») и «Чабыргах о судьбе алкоголика» («Арыгыһыт дьылбатын туһунан чабырбах»). Чабыргах – поэтический жанр якутов, песня-скороговорка. Отрывок из первой песни:

*Үрүүмкэ уонна өй
Үйэ тухары өстөөхтөр.
Хатан тимирини
Дьэбин сириини
Хайа да кинини
Дьыэгэ өһөрөр [13, л. 179].*

Рюмка и ум –
Вечные враги.
Даже крепкий металл
Разрушит ржа,
Так и любого (человека)
Погубит порок.

В этом примере наблюдаем перекрестную аллитерацию – ХДь/ХДь. Сатира в советское время эффективно влияла на жизнь, была неким кнутом для пробуждения совести у недобро-

совестных граждан. Критике Н. И. Степанов подверг и руководство колхоза, по вине которого бесхозно лежит и гниет добротная техника. Так, в песне «Бесхозные машины» («Харайыллы-бытах массыыналар») поется от имени брошенной техники, которая осталась без гаража, масла не знает, под дождем страдает.

В цикл песен о новой жизни входят также песни, воспевающие советскую власть: партию, вождей советской эпохи, Ленина и Сталина, события политического характера. Н. И. Степанов, как видно из его произведений, был любопытным на новости, очень интересовался политикой, событиями, которые происходили в стране. Песня «Лучший сын народа» посвящена космонавту Ю. Гагарину, первому полету человека в космос. В этом произведении в космонавте угадывается образ богатыря на крылатом коне, хорошо знакомый автору образ из эпоса олонхо, и позиционирует автор себя как старик-олонхосут:

Дьэ-буо!

Былыргы олонхохут ошоньор

Омуннаан-төлөннөөн

Олонхолообутун курдук,

Сыыдам-түргэн сырыылаах

Күүстээх «Восток» харабылы

Миинэр минэ онгостон

Сындыыс курдук сыыйылыннаран,

Дьэргэлгэн курдук элэннэтэн

Кыырай халлаан кырсынан

Сир саарын

Эргийэ көптүт

Эдэр ыччатым

Хатан болуо сүрэхтээбэ <...>

Куһи-аймах

Килбиэннээх кыайыылааба,

Дьон-норуот

Чулуу уола

Космос куйаарыгар

Бастакы эраны айбыт

Космонавт Гагарин [8, с. 29].

Джэ-буо!

Как древний старик,

Преувеличивая, воспел

В олонхо,

Он, оседлав словно коня

Скоростной, мощный

Корабль «Восток»,

Словно метеор умчался,

Словно марево унесся,

По краю высокого неба

Обошел он шар земной

Парень удалой

С сердцем твердой закалки <...>

Из всего человечества

Доблестный победитель,

Славный сын народа

На космических просторах

Открывший первую эру

Космонавт Гагарин.

Как и в этой песне-тойуке, во многих других сохраняется зачин *джэ-буо*, который является неотъемлемой частью народных песен-тойуков, он означает, что данное произведение не просто поэтическое, но и подразумевает под собой песню с народной мелодией. В песне «Великий закон» автор воспевает конституцию, охраняющую права советского человека. Песня начинается со слов «Пятого декабря ...». Действительно, конституция была принята Советом СССР 5 декабря 1936 г. [9, с. 41]. Директор Дома народного творчества П. Н. Попов, который издал сборник песен Н. И. Степанова «Песня хомуса», пишет: «Тов. Степанов знал не только дореволюционное наследие народного творчества, но также он борется за развитие советского фольклора на якутском языке» [8, с. 38–39]. Многие песни автора, воспевающие советскую власть, были сложены к годовщинам образования ЯАССР, к съездам КПСС. Если в старинных, дореволюционных песнях-тойук воспевали красоту окружающего мира, восхваляли верхних божеств Айыы, то в советские годы их заменяют власть, вожди, события политического характера. Слова *уруй*, *айхал*, которые обычно употребляются в обрядовых песнях, в советское время адресуются вождям, партии, съезду и т. п.:

<i>Уруй буоллун</i>	Да будет слава
<i>Улуу коммунист партияҕа!</i>	Великой коммунистической партии!
<i>Айхал буоллун</i>	Да будет слава
<i>Алгыстаах сүүрбэнис съезкэ!</i> [9, с. 54].	Благословенному двадцатому съезду!

К 30-летию Якутской АССР певец посвятил одну из песен коню-скакуну по имени Эндээйкэ или Эндиэйкэ. Она была опубликована в 1957 г. в газете «Правда колхоза» («Колхоз кырдыга») П. Н. Поповым [14, с. 53]. Эту песню записал со слов Н. И. Степанова П. Г. Варфоломеев. Скакун Эндээйкэ в 1952 г. стал чемпионом на юбилейных скачках республики, чем прославил колхоз им. Ворошилова Догдогинского наслега. В песне воспеваются прыть и сила коня, его красота, даже приводится его родословная:

<i>Чох хара бэйэлээх,</i>	Черный как уголь,
<i>Чулкулаах атахтаах,</i>	Чулочками сверкает,
<i>Бэсизлэй диэн эһээлээх,</i>	Дедом скакуна Бэсизлэй был,
<i>Амыр диэн аҕалаах...</i> [13, л. 125–127].	Отца его звали Амыр ...

К 35-летию ЯАССР была посвящена песня «Торжественный юбилей» («Үөрүүлээх үбүлүөй») [13, л. 7]. Есть песни, восхваляющие советскую политику, такие как «Айхал 20-му съезду» [9, с. 54–55], «Айхал 21-му съезду» [7, с. 3–5], «К 30-летию Якутской АССР» [8, с. 7–8], «Слава украинскому народу» [8, с. 28], поэма-тойук, посвященная 50-летию ЯАССР «Огромная благодарность партии» («Партияҕа бастын барҕа махтал») [10, с. 3–17]. В этих песнях воспеваются о жизни трудящихся во благо родины, об улучшении жизни при советской власти.

Произведения, посвященные теме Великой Отечественной войны

Н. И. Степанов – Ноорой – один из двадцати пяти писателей-воинов Якутии. В рядах Советской армии служил в 1942–1943 гг., воевал на Калининском фронте, был пулеметчиком. Дважды был ранен, в первый раз получил контузию от снаряда, во второй раз пуля пронзила грудную клетку, от чего отказала правая рука, поэтому был досрочно демобилизован. В 40-ые гг. XX в. тема патриотизма была особо актуальна. На военную тему автором было сложено более 10 песен, такие как: «Исполню слова воина-друга», «Песня благодарности молодежи», «Песня советского воина», «Песнь о Герое Попове», «Партии благодарность» и др. Все эти песни посвящены героизму народа: песни о героических подвигах советских солдат, о суровых трудовых буднях в тылу. Например, «Песня благодарности молодежи» он посвятил юным бойцам тыла, оставшимся без детства [7, с. 104–107]. «Песня советского воина» сложена в форме торжественного тойука. Песня начинается со слов *джэ-буо*, характерных зачинам песен богатырей Айыы. В ней рассказывается как советский воин победил фашистов. Заканчивается словами, восхваляющими вождя советского народа, Сталина:

<i>Улуу сирдьиккэ</i>	Великому вождю
<i>(Уоһук) Иосиф Сталинна</i>	Иосифу Сталину
<i>Уоттаах-төлөннөөх</i>	Огненные, пламенные
<i>Уруйдаах тылы эттибит</i> [7, с. 34].	Торжественные слова сказали.

В данном отрезке соблюдается сплошная вертикальная аллитерация, все строки начинаются с буквы У. Песней «Сплотимся вокруг великой партии» (1941) автор призывает советский народ к борьбе против фашистов, за родину, не жалея себя. Из разных источников известно, что Н. И. Степанов спел эту и другие песни патриотического характера на фронте, за что имеет благодарность от командования⁶. Со слов Н. И. Степанова публицист И. М. Сосин зафиксировал следующее: «В 1942 году 12 октября мы из города Калинин двинулись к фронту. По пути мы

⁶ Попов П. Н. Ырыалар. 1952. – 30 л.// Рукопись из личного архива автора Степановой О.Н.

попали под бомбежку, далее шли пешком. Фронт приближался, было слышно, как стреляют. Я тогда хотел спеть друзьям песню “Сплотимся вокруг великой партии!”. Об этом я сказал командиру роты Муратову, на что он ответил: “Пожалуйста”, после чего вокруг меня собрал бойцов. Я пел вдохновенно. Суть песни бойцам перевел сослуживец якутянин. Бойцы слушали мою песню молча. Они, люди, которые, вот скоро должны выйти в бой, были взволнованы, вид у них был мрачный, серьезный. Командир крепко сжал мои руки. Мы пошли на атаку. Немцы против нас открыли огонь из разных боевых орудий. Но ожесточенных против врагов бойцов ничто не смогло остановить» [15]. Кратко из песни:

*Аан ийэ дойдубутун харыстыырга
Хара хааммыт тохторун кэрэйимизбин,
Хаарыаннаах бырааттар,
Утүө дойдубутун көмүскүүргэ
Өлөртөн толлумуобун,
Утүө доботтор [9, с. 9].*

В защиту родины нашей
Да не пожалеем нашей крови,
Дорогие братья,
В сохранность нашей страны
Да не убоимся мы смерти,
Добрые друзья.

«Олонхосут и народный певец, член Союза Писателей СССР Н. И. Степанов – Ноорой, сражаясь на фронтах Великой Отечественной войны, не раз исполнял олонхо перед земляками-воинами и также верил в существование духа-покровителя – иччи. Он глубоко был уверен в том, что только благодаря духу-покровителю, будучи тяжело раненым в бою, остался жив и вернулся на родину», – так пишет известный фольклорист В. В. Илларионов об услышанном из уст самого олонхосута [16, с. 63]. Про силу слова, магическое воздействие песни на человека писали многие исследователи, общавшиеся лично с олохосутами и народными певцами. Не зря говорят, что песня жить и строить помогает, своей песней талантливые певцы могли поднять дух, помочь собраться мыслями в трудную минуту. Творчество народных певцов и сказителей, посвященное Великой Отечественной войне, имело не только эстетическое, но и большое агитационно-пропагандистское значение. На тему Великой Отечественной войны создали свои произведения народные певцы Н. А. Абрамов – Кынат, И. И. Бурнашев – Тонг Суорн, М. Т. Шараборин – Кумаарап, Е. Д. Кулаковский – Хойостоон, С. А. Зверев и др. Народные певцы в своих пенсопениях приветствовали победителей, как например, песня, сложенная сказительницей Е. Е. Ивановой, «Возвращение» [17, с. 372].

Автор свою песню «Песня о Герое Попове» посвятил первому из якутов Герою Советского Союза Федору Попову, выходцу из Мегино-Кангаласского района, отдавшему свою молодую жизнь за свою родину. В честь присвоения звания Героя посмертно в 1944 г. в с. Майя был проведен Ысыах, где Н. И. Степанов провел обряд благословения, поставил под открытым небом одно из своих олонхо и спел свой тойук в честь Героя.

*Хаан өстөөх линиятын
Хамты сынньан, барчалаан,
Атын дойду адырбаларын
Атыйахтаах уулуу аймаан <...>,
Аба дойдутугар
Албан, хорсун аатманна,
Хоту дойдум
Хорсун уола,
Хотой курдук
Герой Попов –
Кэнчээри ыччат
Киэн туттар
Кинитэ кини буолар [11, с. 22–23].*

Вражескую линию
Сразив наповал,
Хищников из чужой страны
Словно лукошко воды взбудоражил,
В отечестве он
Мужеством прославился,
Северного края
Отважный сын,
Подобный орлу
Герой Попов –
Для подрастающих
Гордость, пример.

Одним из произведений, вызвавший интерес критиков, была песня-поэма «Битва» («Кыргыз»). Она вошла в сборник «Народные певцы» («Народ ырыаһытгара») и была названа как современное олонхо (*аныгы олонхо*). Г. У. Эргис пишет: «Любовь народа к своему богатырскому эпосу олонхо в годы войны стала еще сильнее, так как основные идеи олонхо созвучны военному патриотизму советского народа. Олонхо выражает свободолюбивые и героические черты народного характера» [18, л. 11]. Он же в своем научном докладе говорил: «Товарищ Степанов – участник Отечественной войны создал много патриотических песен и новое олонхо “Битва” – Кыргыз» [18, л. 18]. Г. М. Васильев к новому олонхо отнесся критично: «В своем творчестве импровизаторы часто пользуются традиционными жанровыми формами олонхо, песни, алгыса, чабыргаха и др. Есть попытка создания нового олонхо, но неудачно. Кыргыз Н. И. Степанова» [5, с. 150].

И действительно, если сравнить с эпическим произведением, по своему композиционному строю, по развитию сюжета, скорее носит эпизодический характер, словно вырванный фрагмент из эпоса. Но как литературное произведение весьма удачное и самодостаточное. В нем очевидно взаимодействие фольклорных и литературных традиций. Поэтическим красочным текстом обрисована картина борьбы двух сил: добра и зла, в результате которого, добро побеждает, как и в борьбе двух богатырей в олонхо побеждает богатырь племени айыы. Так же, как в эпосе, наблюдается абсолютизация героев: советский богатырь силен, уверен в победе, а фашист – жесток, коварен. В произведении фашистские оккупанты изображены в образах абаасы из Нижнего мира, а советский народ – в образе богатыря Айыы, защитника Среднего мира, имя ему – Великий Советский богатырь [9, с. 74–92]. Как пишет Г. У. Эргис, во многих песнях на тему Великой Отечественной войны певцы прибегали к традиционным средствам поэтики богатырского эпоса олонхо и к сказочным образам. Например, советский воинов отождествляли с эпическими богатырями племени айыы, а гитлеровцев изображали как абаасы – носителей зла [17, с. 376].

Поэма состоит из 695 строк. Как характерно эпосу, в ней уделено особое внимания описаниям, удачно сплетены такие тропы, как сравнения и эпитеты, метафоры и аллегии, также сохраняется традиционная поэтическая форма. Как самодостаточное произведение, сюжет включает в себя зачин, завязку, основную часть, кульминацию и развязку. Зачин состоит из 22 строк, в нем описывается мирная жизнь советского богатыря, устроенная им самим, его жизнь обоснована на крепких опорах, так в олонхо обычно описывается изначальная мать-земля (*аан ийэ дойду*). В образе богатыря угадывается весь советский народ:

<i>Сир ийэ силинэйэ</i>	Сильный земли-матушки
<i>Сэбиэскэй бухатыыр</i>	Советский богатырь
<i>Сирээдийэн олорбут эбит</i> [19, с. 74].	Припеваючи жил, оказывается.

Завязкой сюжета является нападение фашистов на родину Советского богатыря. Поэма, основанная на реальных событиях, содержит в себе факты, как например, время нападения фашистов – утро июня.

<i>Арҕаа диэжиттэн</i>	С западной стороны
<i>Адъарай биистэрэ</i>	Демонов племя,
<i>Аҕыс салаа кутуруктаах</i>	В восьмивостатого
<i>Ала моҕой кыыл буолан</i>	Пестрого змея обратившись,
<i>Алдьатан киирдилэр.</i>	Разрушительно напали,
<i>Туора тиистээх</i>	Словно голодные волки
<i>Торҕон бөрө курдук</i>	С хищными клыками,
<i>Туораан киирдилэр</i> [19, с. 74].	К нам ворвались.

В данном примере наблюдается аллитерационный ряд стихов, параллелистическая конструкция из двух членов. Враги советского богатыря изображены хищниками, их образ анималистичен: пестрый змей с восемью хвостами (дракон) и голодный волк. Как и в олонхо нападение врагов сопровождается ураганом (*кэй хара кэкэ чуураан тыал*), вихрем (*куурай хара холорук*), также мифологических персонажей Илбис кыыса (Девушка – дух войны) и Осол уола (Сын несчастий), которые появляются как предзнаменование перед большой кровавой битвой. Разразившаяся война сравнивается с разверзанием преисподней, Нижней бедовой страны, откуда обычно в олонхо приходит разрушительная сила:

<i>Үтүгэн айаҕа</i>	Зев преисподней
<i>Дьөлө ыстанна,</i>	Разверзся с треском,
<i>Үөдэн бүүрүгэ</i>	Кромка ада
<i>Төлө тардылынна...</i> [19, с. 75].	Развязалась...

Песня Советского богатыря сложена в стиле песни богатыря Айыы, в ней говорится о том, что народ своими силами, обретя свободу, только было начал обустраивать свою жизнь, но нет, враг с желанием обуздать его, напал на их страну, чтобы разрушить их очаг, уничтожить их родных. Далее песня обретает характер призыва, где Советский богатырь обращается к народу, призывает сплотиться против врага ради своего будущего.

<i>Ылыммыт дьыалабыт кырдьыктаах,</i>	Взятое нами дело правое,
<i>Соруммут суолбут соргулаах,</i>	Преследуемые цели удачливы,
<i>Кыайыы сарданата кыһынахтаах,</i>	Лучи победы озарятся,
<i>Кыыл өстөөх кыайтарыахтаах</i> [19, с. 77].	Хищный враг нам сдастся.

Народ свое согласие выражает клятвой:

<i>Ийэ дойдубут иннигэр</i>	Перед Родиной-матерью
<i>Иннибитинэн чугуруйуохпун суоҕа,</i>	Не сдадимся врагам,
<i>Кэннибитинэн кэхтиэхпит суоҕа</i> [19, с. 77].	Не отступим назад.

Вооружившись, кто сев на земной, кто на воздушный, кто водный транспорт, отправляются на войну. Отражение вражеского огня врага на земле сравнивается с серной искрой, с неба – со свистящим огнем, подобным жилище-балаган со снежной опушкой, на воде – с буро-красными огнями, похожими на копна сена. Похожее описание встречается в олонхо, когда борются два богатыря, весь Средний мир трясет, все рушится, отголоски этого шума-гама доносятся и до Верхнего, и до Нижнего мира. Мир и войну в поэзии отражает небо. Именно через образ неба передается о происходящем событии. В олонхо в небе собираются черные тучи, нависает мгла, ударяет молния, вихри окутывают. Армия врага в поэме выражена сворой хищников: *алта хос бастаах ала моҕой кыыл* ‘шестиглавый пестрый змей’, *өлүү кырбыы кыыла* ‘птица смерти’, *кэтит үтүгэн киргил кыыла* ‘дятел преисподней’, *догдон хара суор* ‘черный ворон’, *торҕон кыыл* ‘голодный зверь’, *адьырҕа кыыл* ‘хищный зверь’, *сур бөрө* ‘серый волк’ и т. д. А советская армия представлена образами тотемных птиц: орлами (*курулэс хотоҕойдоох уорай халлаан улуу өксөкү кыыллара*), соколами (*кырылас кынаттаах кыырт мохсоҕоллор*). Защитниками племени людей в олонхо являются богатыри, так и в этом современном олонхо советские воины именуется богатырями:

<i>Көмүскэтээх санаалаах</i>	Потомков солнечного племени
<i>Күн айыы удьуордарын,</i>	С оберегающими мыслями,
<i>Күүрээниэх толкуйдаах</i>	Солнечных богатырей
<i>Күн дьөһүөл бухатырдарын</i> [19, с. 81].	С вдохновенными идеями.

В данном примере членами параллелистической конструкции, значит синонимами, являются *кун айыы удьуордара* ‘защитники племени айыы’ и *кун дьөһүөл бухатырдар* ‘солнечные богатыри’. Великая Отечественная война автором отождествлена с борьбой двух сил: добра и зла. Так называемые «общие места» в описании борьбы богатырей, перенесясь из олонхо, обрели в этом произведении самостоятельный характер образного описания, вполне олицетворяющего весь пафос и напряжение кульминационного момента общего сюжета. Далее – развязка. Как и в якутском эпосе, враг (в олонхо – богатырь абаасы), начинающий терять свои силы, просит пощады, выражает свои сожаления, так и в этом произведении эти чувства врага переданы его речью, зачин которой аналогичен зачину песни богатыря абаасы из якутского эпоса: *аар-дьаалы*. Он в своей речи говорит, что он думал, что ему все должны покориться, равных ему нет, а теперь убедился, что есть такие могучие богатыри. Речь заканчивается плачем, характерными словами для представителя племени абаасы, наказанного справедливостью: *ыйы-ыйыбыан, аай-аайбыан, абытайбыан, халахайбыан*. Такие моменты просто твердят о том, что народное творчество, его язык, стиль, идейно-эстетические особенности, яркие образы очень удачны для создания новых образов с точки зрения художественного стиля. Олонхо заканчивается победой Советского народа, советский богатырь произносит слова благословения (алгыс), где он благодарит всю армию и народ за их самоотверженность, преданность, сплоченность. Также слова благодарности адресованы конкретным личностям: вождю советской армии Великому Сталину, министру внешних связей товарищу Молотову и всем маршалам-победителям, далее всех призывает к торжественному ысыаху в честь Великой Победы над врагом. Красочность языка, яркие образы, абсолютизация героев, любовь и преданность народа к своей родине – все это характерно идеям олонхо. Как пишет В. Т. Петров: «В олонхо мы видим зарождение в народе патриотических чувств, любовь к родине, стремление установить на родной земле счастливую мирную жизнь» [1, с. 6]. В этой поэме удачно вплетены фольклорные и литературные традиции народа Саха.

Заключение

Как народный певец Н. И. Степанов – Ноорой стал известен в конце 30-х гг. XX в. Его песни начали печататься с 1940-х гг. Из произведений Н. И. Степанова видно, что народный певец, во-первых, работал по сохранению и передаче традиций народного творчества в основном в олонхо и тойуках, во-вторых – он стал одним из зачинателей нового типа фольклора, песенного жанра, называемого как советский фольклор. Об этом фольклорист Г. М. Васильев пишет: «Начинается новый невиданный до того подъем сказительства. Старые мастера народного художественного слова складывают на традиционный лад множество поэтических сказов и песен, посвященных советскому патриотизму и социалистическому строительству» [5, с. 114]. Н. И. Степанов – Ноорой был признан народным певцом, воспевающим советскую власть и создающим советский фольклор. Так называемый «советский фольклор» взял в себя как традиции устного народного творчества, при этом создавались новые образы, образы новой эпохи из реальной жизни. В произведениях автора четко наблюдается взаимодействие фольклорных и литературных традиций. Н. И. Степанов – автор песен и поэм-импровизаций о современниках, тружениках села, счастливой жизни советского народа. Песни Н. И. Степанова о труде и тружениках можно считать историческими, т. к. отражают действительность, воспевают реальных людей. В поэтических произведениях писателя Н. И. Степанова на советскую тему отражены исторические факты и события советского периода. Н. И. Степанов своим творчеством внес непосильный вклад зарождению якутского советского фольклора. Поэзия народа находится в тесном соотношении с его историей. Его произведения имеют культурную ценность, и как произведения, отражающие действительность, являются историческим и культурным памятником для будущих поколений.

Литература

1. Петров, В. Т. Роль фольклора в зарождении якутской литературы. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1972. – 95 с.
2. Пухов, И. В. От фольклора к литературе. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1980. – 128 с.
3. Емельянов, Н. В. 40 лет изучения якутского фольклора // Доклады на XIV научной сессии: язык, литература, история. Академия наук СО ЯФ. – Якутск : Якутское кн. изд-во, 1964. – С. 79–87.
4. Эргис, Г. У. Современное творчество якутских певцов и олонхосутов и запись выступлений по докладу его. 1949 г. // Рукописный фонд Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера. Ф. 5, оп. 6, ед. хр. 53. – 53 л.
5. Васильев, Г. М. Живой родник. – Якутск : Якутское книжное издательство, 1973. – 303 с.
6. Шерхунаев, Р. А. Певцов благородное племя. – Иркутск : Восточно-сибирское кн. изд-во, 1977. – 264 с.
7. Степанов, Н. И. Дьол суола. – Якутскай : Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1953. – 36 с. (На якутском яз.)
8. Степанов, Н. И. Хомус ырыата. – Якутскай : Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1964. – 40 с. (На якутском яз.)
9. Степанов, Н. И. Ырыалар-тойуктар. – Якутскай : Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1968. – 70 с. (На якутском яз.)
10. Степанов, Н. Уостубат уйгу. – Якутскай : Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1974. – 32 с. (На якутском яз.)
11. Степанов, Н., Амвросьев, А. Махтал. – Якутскай : Саха сиринээҕи кинигэ издательствота, 1979. – 96 с. (На якутском яз.)
12. Степанова, О. Н. Ноорой дорҕоонноох тойуктара, ылбаҕай ырыалара // Чолбон. – 2017. – № 6. – С. 67–72.
13. Попов, П. Н. Н. И. Степанов рукописистара. 1949–1960 сс. // Рукописный фонд Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, ф. 4, оп. 5, ед.хр. 12. – 232 л.
14. Норуот ырыаһыта, олонхоһут Николай Иванович Степанов-Ноорой (1897–1975) : төрөөбүтэ 110 сылыгар анналаах библиографической ыйыннык / хомуйан онордо Л. В. Иванова; науч. консультант : П. Н. Дмитриев. – Дьокуускай : Издательский дом «Якутия», 2007. – 72 с. (На якутском яз.)
15. Сосин, И. М. Сахалы ыллаабытым : Н. И. Степанов – Ноорой 80 сааһыгар // Ленинскэй знамя. – 1987. – Ыам ыйын 19 к.
16. Илларионов, В. В., Илларионова, Т. В. Сказительские традиции народов Якутии / ответственный редактор : Л. С. Ефимова. – Якутск : Алаас, 2023. – 140 с.
17. Эргис, Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Якутск : Бичик, 2008. – 402 с.
18. Эргис, Г. У. Якутский фольклор о Великой Отечественной войне, 1949 г.// Рукописный фонд Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, ф. 5, оп. 6, д. 54. – 27 л.
19. Народ ырыаһыттара / Г. М. Васильев хомуйда, редакциялаата. – Якутскай : ЯкГИЗ, 1947. – 100 с. (На якутском яз.)

References

1. Petrov, V. T. The role of folklore in the origin of Yakut literature. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1972, 95 p. (In Rus.)
2. Pukhov, I. V. From folklore to literature. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1980, 128 p. (In Rus.)
3. Emelianov, N. V. 40 years of studying Yakut folklore. In: Reports at the 14th scientific session: language, literature, history. Academy of Sciences of the Siberian Branch of the Yakut branch. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1964, pp. 79–87. (In Rus.)
4. Ergis, G. U. Contemporary art of Yakut singers and olonkhosuts and recording of performances based on his report. 1949. In: Manuscript collection of the Institute for Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North. Fund 5, list 6, storage unit 53, 53 p. (In Rus.)
5. Vasiliev, G. M. Living spring. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1973, 303 p. (In Rus.)
6. Sherkhunaev, R. A. Noble tribe of singers. Irkutsk, East Siberian Book Publ. House, 1977, 264 p. (In Rus.)

7. Stepanov, N. I. The road of happiness. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1953, 36 p. (In Yakut)
8. Stepanov, N. I. Khomus song. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1964, 40 p. (In Yakut)
9. Stepanov, N. I. Songs. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1968, 70 p. (In Yakut)
10. Stepanov, N. Inexhaustible abundance. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1974, 32 p. (In Yakut)
11. Stepanov, N., Amvroseyev, A. Gratitude. Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1979, 96 p. (In Yakut)
12. Stepanova, O. N. Ringing songs, gentle songs. *Cholbon*. 2017, No. 6, pp. 67–72. (In Yakut)
13. Popov, P. N. N. I. Stepanov manuscript. 1949–1960. In: Manuscript fund of the Institute of Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North. Fund 4, list 5, unit of storage 12, 232 p. (In Rus.)
14. The life and work of Nikolai Ivanovich Stepanov-Nooroi (1897–1975): A collection of 110 biographical studies. Original article by L. V. Ivanova; scientific consultant: P. N. Dmitriev. Yakutsk, Publ. house “Yakutia”, 2007, 72 p. (In Yakut)
15. Sosin, I. M. I sang in Yakut: in honor of N. I. Stepanov – Nooroy’s 80th anniversary. *Lenin’s banner*. 1987, May 19. (In Yakut)
16. Illarionov, V. V., Illarionova, T. V. Storytelling traditions of the peoples of Yakutia. Editor-in-chief: L. S. Efimova. Yakutsk, Alaas Publ., 2023, 140 p. (In Rus.)
17. Ergis, G. U. Essays on Yakut folklore. Yakutsk, Bichik Publ., 2008, 402 p. (In Rus.)
18. Ergis, G. U. Yakut folklore about the Great Patriotic War, 1949. In: Manuscript fund of the Institute of Humanitarian Research and Problems of Indigenous Peoples of the North. Fund 5, list 6, storage unit 54, 27 p. (In Rus.)
19. Folk singers. Collected and edited by G. M. Vasiliev. Yakutsk, YakGiz Publ., 1947, 100 p. (In Yakut)



Н. С. Чистобаева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории

СРЕДСТВА ИСЦЕЛЕНИЯ И ВОСКРЕШЕНИЯ В ГЕРОИЧЕСКИХ СКАЗАНИЯХ ХАКАСОВ

Аннотация. Важными составляющими в устойчивости традиции являются устойчивые поэтические описания и эпические формулы, в структуре которых обязательно прослеживаются опорные слова и словосочетания. Цель данного исследования состоит в выявлении и описании волшебных предметов с семантикой «исцеление, воскрешение», способствующих развитию определенного сюжета и мотивов в эпическом повествовании хакасов. Реализация поставленной цели предусматривает решение следующих задач: выявление и описание устойчивых поэтических описаний на примере волшебных предметов с семантикой «исцеление, воскрешение», при детальном анализе конкретных волшебных атрибутов, сходства и различия в текстах разных сказителей, определение степени привязки к эпическому сюжету и мотивам. К рассматриваемой категории волшебных предметов относятся: трехсуставная трава, белый цветок, живая вода, озеро с целебной водой, белый шелковый платок, плетень с золотой ручкой, перо. Введение волшебных предметов с семантикой исцеления, воскрешения в поэтическую ткань эпоса способствует в дальнейшем раскрытию мотивов, связанных с героическим сватовством, с испытаниями и подвигами богатыря/богатырки. Несмотря на то, что анализируемые волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они способствуют развитию определенного сюжета в эпическом произведении, соединению различных отрезков текста, обеспечению их семантической связности. Актуальность исследования обусловлена недостаточностью исследований поэтико-стилевой системы хакасских героических сказаний. В исследовании рассмотрение тех или иных этнопоэтических констант является весьма важным, т. к. они играют важную роль в формировании структуры и содержания эпического сюжета. В хакасской фольклористике обозначенная проблема исследовалась фрагментарно. Научная новизна работы состоит в том, что в ней впервые рассматриваются этнопоэтические константы на примере волшебных предметов. Новизна исследования проявляется и в том, что сведения, выявленные из фольклорных произведений, значительно пополнят фактологическую базу исследований в области изучения мотивного фонда фольклора хакасского народа. Для достижения поставленной цели в работе были использованы описательный и сравнительно-сопоставительный методы.

Ключевые слова: героические сказания; хакасы; сказитель; богатырь; устойчивые поэтические описания; волшебный предмет; сюжет; пучок мотивов; исцеление; воскрешение

Для цитирования: Чистобаева Н. С. Средства исцеления и воскрешения в героических сказаниях хакасов. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 53–66. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66.

© Чистобаева Н. С., 2024

© Chistobaeva N. S., 2024

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

CHISTOBAEVA Nadezhda Stepanovna – Candidate of Philological Sciences, Head of the Department of Folklore, Khakas research institute of language, literature and history, Abakan, Russia. ORCID: 0000-0002-3465-8340. E-mail: chistobaeva-76@mail.ru

N. S. Chistobaeva

Khakas Research Institute of Language, Literature, and History

Means of healing and resurrection in the Khakas heroic tales

Abstract. Important components in stability of the tradition are stable poetic descriptions and epic formulas, in the structure of which reference words and phrases are necessarily found. The study purpose is to identify and describe magical objects with the semantics of “healing, resurrection”, contributing to the development of a certain plot and motifs in the epic narrative of the Khakas people. The realization of this purpose provides for the solution of the following tasks: identification and description of stable poetic descriptions using the example of magical objects with the semantics of “healing, resurrection”, with the detailed analysis of specific magical attributes, similarities and differences in the texts of different storytellers, determination of the degree of reference to the epic plot and motifs. The category of magic items under consideration includes: triple-joint grass, white flower, living water, lake with healing water, white silk handkerchief, whip with a golden handle, feather. The introduction of magical objects with the semantics of healing and resurrection into the poetic texture of the epic contributes to the further disclosure of the motifs associated with heroic matchmaking, with trials and exploits of the hero/hero woman. Despite the fact that the analyzed magical objects are not mandatory attributes, they contribute to the development of a certain plot in an epic piece of work, the connection of various sections of the text, ensuring their semantic coherence. The study relevance is due to the lack of research on the poetic and stylistic system of Khakas heroic tales. In the study, the consideration of certain ethno-poetic constants is very important, since they play an important role in shaping the structure and content of an epic plot. In Khakas folklore studies, this problem has been studied on a piecemeal basis. The scientific novelty of the work is in the fact that for the first time ethno-poetic constants are considered on the example of magic objects. The novelty of the research is also manifested in the fact that the information, revealed from folklore works, will significantly replenish the factual base of research in the field of studying the motivational fund of the Khakas people’s folklore. To achieve this goal, descriptive and comparative methods were used in the work.

Keywords: heroic tales; Khakas people; narrator; hero; stable poetic descriptions; magical object; plot; bundle of motifs; healing; resurrection

For citation: Chistobaeva N. S. Means of healing and resurrection in the Khakas heroic tales. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 53–66. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66.

Введение

В ходе развития эпической традиции у хакасов сложился достаточно разработанный фонд «общих мест», которым активно пользовались эпические певцы. Зная последовательность мотивов и сюжетных ходов, сказители использовали те или иные устойчивые поэтические описания, изменяя их в зависимости от ситуации. Анализ сюжетно-повествовательных звеньев, композиционных элементов, структурно- и стилеобразующих компонентов дает возможность понимания принципов эпического сюжетосложения, путей развития эпической традиции. Эпическое произведение как в исполнении одного и того же сказителя, так и в разносюжетных сказаниях других исполнителей, обладает определенным набором типических мест.

Предметом внимания являются устойчивые поэтические описания, характеризующие волшебные предметы с семантикой «исцеления, воскрешения» в героических сказаниях хакасов и определить их роль, функции в процессе развития эпических событий.

Тема волшебных помощников и предметов проанализирована в системе персонажей сказочного фольклора в работах Е. М. Мелетинского [1], В. М. Жирмунского [2; 3], В. Я. Проппа [4; 5] и др. На материале героических сказаний образы волшебных помощников и предметов исследованы М. А. Унгвицкой [6], В. Е. Майногашевой [7; 8], Б. С. Дугаровым [9], Д. В. Убушиевой [10], М. М. Содномпиловой, С. Д. Гымпиловой [11], С. М. Орус-оол [12], Н. С. Чистобаевой [13] и др.

В традиционной культуре хакасов народной медициной занимались травники, знахари, целители, шаманы, которые применяли народные лечения и использовали местные лекарствен-

ные средства. Это связано с богатыми знаниями о здоровье, о способах исцеления от различных болезней. Сюжеты эпических произведений показывают, что целительство было обычным делом в жизни героев. Целительскими способностями обладали разные персонажи эпоса, в т. ч. и главные герои.

Волшебные предметы

В героических сказаниях хакасов сказочные представления составляют второй план, но, несмотря на это, элементы сказочной фантастики, тем не менее, довольно значительны. Эпические герои нередко имеют божественное происхождение, принимают разное обличье, имеют гиперболические физические качества, могут превращаться во что и кого угодно, обладают способностью исцелиться самому или воскресить других. По мнению В. Е. Майногашевой: «Сказочные образы так же, как и волшебные предметы, отнюдь не являются неизменными атрибутами, как в волшебной сказке, а могут вводиться в текст сказания как отдельные аксессуары фантастики. Эта фантастика, связанная с мотивом оборотничества, восходит к древним верованиям в предка-тотема» [6, с. 130]. В томском журнале «Сибирский наблюдатель» кроме материалов о преданиях и суевериях сибирских коренных жителей, представлены и справочные сведения об особенностях богатырских поэм минусинских татар. Так, Д. А. Овичев пишет: «Чудесному элементу дается довольно просторное место в сказаниях о подвигах богатырей... Богатырь Кровяная Сабля имеет при себе живую и мертвую воду. Ею он оживляет убитого им Сивого Богатыря, после того, как родители последнего попросили Кровяную Саблю оживить им сына. Кровяная Сабля оживляет Сивого Богатыря и приказывает ему сделать тоже самое над Медным Богатырем. Медный Богатырь тоже был оживлен живую и мертвой водой» [14, с. 3]. И далее автором сделан краткий пересказ некоторых сказаний, в которых упоминаются как волшебные помощники (перевоплощение в плешивца, маленького мужичка), так и волшебные предметы, которыми пользуются богатыри, например, тополь с золотыми листьями и перстень, где хранится половина силы богатыря.

В эпическом произведении сказочные образы и волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они вводятся в поэтическую ткань как отдельные элементы фантастики, способствующие развитию определенного сюжета в эпическом произведении. Встречаются два способа приобретения волшебных предметов: получение/дарение или наличие волшебного предмета и его последующем использовании или его поиска, добычи. По мнению В. Я. Проппа: «рассмотрение помощника неотделимо от рассмотрения волшебных предметов. Они действуют совершенно одинаково» [5, с. 166].

В героических сказаниях хакасов нередко присутствуют мотивы поиска лечебных средств для магического исцеления богатыря/богатырки. Целительное средство, как правило, добывают помощники главного героя – богатырский конь, птица Хан Кирет. В ряде героических сказаний птицы-супруги Хан Кирет охраняют целебный источник, бьющий из-под священной березы, или сами добывают целебную траву. Такую же функцию выполняет черный ворон.

При выборке из десяти героических сказаний, записанных от известных хакасских сказителей, выявлены следующие волшебные предметы: книга судьбы, письменное послание, перстень, платок, зеркало, трехсуставная белая/зеленая трава, части травы (лист, макушка), складной нож, стрела, мячик/шарик, золотое яйцо, золотой рог, смола, игольное ушко, живая стрела-хосто, вода (живая, мертвая), гребень, слюна, плеть с золотой ручкой, трость, ремень для уничтожения богатырей, золотой волос, шкатулка, золотой кустарник, сундук, альчики, цветок, перо, кольцо, обрубок дерева, чистая сталь. Волшебные атрибуты составляют основу многих фольклорных мотивов: чудесных способностей, обретения истинного облика, оживления, исцеления, трудных задач, задаваемых эпическому герою, магического предмета и др. Собранный эмпирический материал позволил распределить по группам:

1) получение информации (книга судьбы, письменное послание, письмо, лист бумаги, живая стрела-хосто, золотой гребень);

2) исцеление, воскрешение (трехсуставная белая/зеленая трава, части травы (лист, макушка), вода (живая, мертвая), молочное озеро, цветок, черный/белый шелковый платок, золотая гора, плеть с золотой ручкой, перо);

3) просмотр Вселенной (игольное ушко, алычики, складной нож, лунный глазок, солнечный глазок);

4) обретение богатырской силы (платок, белое яйцо, ремень, корень золотого кустарника, складной нож, перо, молочное озеро);

5) перевоплощение (мячик/шарик, белесая трость, черный платок, кольцо);

6) место хранения души (девятигранное черное яйцо, золотой волос, складной нож).

Мотивы исцеления посредством волшебных средств очень популярны в героических сказаниях хакасов. Более подробно остановимся на анализе следующих волшебных предметов: трехсуставная белая/зеленая трава, части травы (лист, макушка), белый цветок, вода (живая, мертвая), молочное озеро, черный/белый шелковый платок, золотая гора, плеть с золотой ручкой, перо.

Трава

В группу волшебных предметов с семантикой «исцеление и воскрешение» относится *от* 'трава'. Нередко в героических сказаниях она не имеет никакого конкретного обозначения или названия. На поиски лечебной травы отправляются богатырский конь, травник, сестра богатыря и др. Из этой чудодейственной травы впоследствии изготавливается *им-том* 'целебное снадобье'. В героических сказаниях синонимичные слова *им*, *том* означают народное лекарственное средство на основе местных трав или других растений. В хакасско-русском словаре лексема *им* имеет следующие толкования: 'лекарство', 'лекарственный' [15, с. 124]. В хакасском языке слово *том* имеет такую же семантику [15, с. 645], но еще есть собирательное слово *им-том* 'лекарство', 'снадобье'. В текстах героических сказаний слова *им*, *том* переводим как 'снадобье', 'зелье'. В эпических текстах передается традиционной эпической формулой в разных вариантах: *имін салып, имнеп-томнабысхан, / томын томнаан, томы том полган* – 'зелье применила, стала лечить-исцелять, / снадобьем лечила, снадобье исцелило'. В сказании «Хулатай» сказителем С. П. Кадышевым эта формула включает дополнительное слово *артых* в значении 'лучший': *имнең артых им идиң, / томнаң артых том идиң* – 'лучшее из снадобья приготовив, / лучшее из зелья приготовив'¹ [16, л. 333]. В эпосе «Ай Ханат на бело-буланом коне, предназначавшимся трем поколениям» («Ўш төлге читкен ах ой аттың Ай Ханат») (записано Т. Г. Тачевой от сказителя С. П. Кадышева в улусе Трошкино Ширинского района в 1958 г.) дева Чарых Кюн Чибек Арыг оживляла умершего богатыря следующим образом:

*Чарых Күн Чибек Арыг
Хыян Төңісті үс пуунныг
Ах оттаң имнеп-томнап турадыр.
Имі им полып, томы том полып,
Хыян Төңіс улуз тынып,
Улуз үскүріп турып килген*

[17, л. 117].

Чарых Кюн Чибек Арыг
Хыян Тёниса трехсуставной
Белой травой лечит-исцеляет.
Зелье, которым лечила, целебным было,
Снадобье, которое применила, исцеление
принесло,
Хыян Тёнис, глубоко вздохнув,
Тяжело вздыхая, встал¹.

В текстах сказаний встречается *от* 'трава' или *үс пуунныг от* 'трава с тремя коленами'. Если сказителями в качестве целительного средства упоминается *от* 'трава', то присутствуют такие постоянные эпитеты как *изебі чох* 'могучая', *күлүк* 'сильная', *күстіг* 'сильная' или применяется устойчивое выражение *кизи тиргісчең от ол туста / көп полчаң полтыр* – 'в то время воскрешающей человека травы / много было, оказывается' [16, л. 347]. В ходе анализа, нам

¹ Здесь и далее перевод примеров произведен автором статьи.

не встретилось употребления данных эпитетов относительно трехсуставной травы, при этом в описаниях этих двух лечебных трав присутствуют одинаковые цветочные эпитеты *ах* 'белый' и *көк* 'зеленый'. В эпосе «Ай-Хуучин», записанном В. Е. Майногашевой от сказителя П. В. Курбижекова, белую траву для оживления Кюн-Тёнгиса доставляют птицы Хан-Кирет [18, с. 31].

Нередко упоминается *үс пуунныг от* 'трава с тремя коленами' или ее части. Именно из этой травы или ее частей изготавливается чудодейственное лекарственное средство. В сказании «Черно-пегий жеребенок» для оживления юного героя девушка обращается за помощью к *отчыл* 'знатоку лекарственных трав', на родине которого произрастает эта всесильная трава. Травник отправляется на вершину горного хребта и находит могучую траву. Это траву можно срубить специальным топором круглой формы. Как показал анализ, если в тексте место произрастания целебной травы не упоминается, в этом случае говорится о лекаре, изготавливающим или применяющим это целебное растение. Как правило, в героических сказаниях при приготовлении исцеляющего снадобья из травы подчёркивается таинство действий: *чыы тутхан* 'смял', *пүре тутхан* 'свернул', *чаба сасхан* 'облил', *пүргүрген* 'сбрызнул', *арбыг-тарбыг тартыбысхан* 'принялась колдовать', *агыл-сагызын сайбанча* 'ум-разум туманит'. В комплексной экспедиции 2018 г. нам удалось записать информанта, который слышал о сказителе Василие (Писилий) Кыстоякове. Он проживал в аале Куйбышево. Природа щедро одарила его талантами. Василий Кыстояков был не просто сказителем, а еще и шаманом, и знахарем, применявшим народные методы лечения и местные лекарственные средства. При возникновении гнойных образований на голове *отых сахчау* букв. 'высекал искры', т. е. над зараженным участком он высекал искры огнем и произносил заклинание. К сожалению, информант не знает текст заклинания, к тому же, как правило, лекари текст проговаривали про себя. По словам информанта, Василий Кыстояков был избранником духов, получивший шаманский дар по наследству. Судьба шаманов была нелегкой, поэтому он скрывал свои способности, но люди постоянно обращались к нему за помощью.

В героическом сказании «Хулатай» на вершину горного хребта прилетает золотая кукушка размером с конскую голову, увидев погибшего богатыря, она превращается в девушку и затем оживляет его, приготовив снадобье из верхних частей белой и зеленой травы. В другом эпическом сказании «Ай Солбан и Кюн Солбан», записанном от сказителя-импровизатора С. И. Шулбаева, снадобье из листьев белой и зеленой целебной травы приготовил сам богатырь, при этом он поясняет, что на протяжении шестидесяти лет умерших богатырей воскрешал, в течение пятидесяти лет, проводя обряд, лучших из мужей воскрешал. В хакасском эпосе «Черно-пегий жеребенок» («Хара чохыр хулун») (запись сделана В. И. Доможаковым от сказителя П. К. Янгулова) место произрастания трехсуставной белой травы представлено следующим образом:

Күннің күнөрте чирде пар
Алты хурлыг ах хайа.
Ах хайаның хыринда
Ат харагы ах сүттіг көл.
Ах сүттіг көлнің түбінде
Өлген кізіні тіргісчең,
Усхан отты тамысчаң
Үс пуунныг ах от.
Че ам ол отты хадаглапчады
Он ікі алып кізі [19, с. 101].

В солнечном мире есть
 Белая Скала с шестью уступами,
 Рядом с белой скалой
 [Есть] молочное озеро, напоминающее глаз лошади,
 На дне молочного озера
 Исцеляющая мёртвых,
 Воскресающая умерших
 Трехсуставная белая трава [есть].
 Теперь эту траву охраняют
 Двенадцать богатырей.

Данное типическое место состоит из нескольких ключевых слов и словосочетаний. *Күннің күнөрте чирде* 'в солнечном мире' здесь имеется в виду земной мир, освещаемый солнцем

и населенный людьми. Полным вариантом данного устойчивого выражения является *айның алты чирде, күннің алты чирде* – ‘в мире, лежащем под луной, в мире, лежащем под солнцем’. В героических сказаниях хакасов встречаются скалы, которые опоясаны шестью, девятью уступами или имеют такое же количество вершин. В текстах вариантом белой скалы является *ах обаа* ‘белый курганный камень, стоящий на седловине горы’. По мнению В. Е. Майногашевой: «По мифологическим представлениям древних хакасов, отраженным в эпосе, Белая Скала является как бы материнской утробой, откуда появляются на свет великие богатыри и их кони. Внутренность Белой Скалы полая, напоминает человеческое жилище. Когда герою необходимо проникнуть внутрь скалы, он произносит магические слова, и от удара его ноги появляется дверь. Внутри скалы есть ложе в виде широкого камня, имеется также подпорка для потолка. И с внешней стороны Белая Скала напоминает юрту – она опоясана уступами наподобие того, как юрта опоясана обручами» [7, с. 541]. Традиционное в эпосе хакасов сравнение, принятое для изображения мифического молочного озера, которое имеет уподобление лошадиному глазу. Интересно, что в представленном фрагменте текста находим включение микроэлементов эпического текста в структуру конкретного типического места. На дне мифического молочного озера произрастает та самая чудодейственная трава. Как показал анализ, если сказителями использована в тексте сказания трехсуставная белая/зеленая трава или части (лист, макушка) то, как правило, в этом случае за традиционной эпической формулой ‘лечила-врачевала’ следует другая эпическая формула: *улуг тынып, / улуг үскүрүп туруп килген* – ‘глубоко вздохнув, / тяжело вздохнув, встал’. Иногда целительной травой помощники или побратимы не могут исцелить героя, необходимо добыть более сильное чудодейственное средство. О том, что лечение не принесло исцеления, в эпосе сказителями-импровизаторами используются разные эпические формулы. Например, С. И. Шулбаевым дополнено следующим образом: *иді іріп ам түскен, / иді торыл ам түскен* – ‘тело загнивает, / тело потрескалось’, т. е. лечение не принесло исцеления.

Иногда в текстах встречается трава, произрастающая на горе *Сүбүр* ‘Сюбюр’. В этом случае используется благопожелание, адресованное верному помощнику: *Сүбүр тагның одын оттап, / Сүттiг көлдең суун ізiп чөрерзiң* [20, с. 114] – ‘Пасись на горе Сюбюр, / Пей воду молочного озера’. Эта устойчивая лаконичная речевая формула-выражение используется при совершении обряда омовения священного коня.

Вариантом трехсуставной белой травы выступает *ах чахайах* ‘белый цветок’. В героических сказаниях хакасов, будь то главный герой или второстепенный персонаж, они обладают способностью к оборотничеству, и нередко богатырь/богатырка превращается в траву о трех стеблях или в белый цветок. Как было сказано выше, в героических сказаниях растительное исцеляющее средство зачастую не имеет никакого конкретного обозначения или названия, но иногда сказителями указывается конкретное растение. Так встречается в текстах сказаний растение, которое имеет название *сип* ‘сарана, саранка’. В традиционном быту хакасов использовались многие лекарственные растения с целебными свойствами, в т. ч. и саранка. В хакасском календаре один из месяцев называется *хандых айы* ‘месяц заготовки кандыка (июнь)’. В этот период выкапывали луковицы сараны, сушили, мололи. В сказании «Хулатай» упоминается *сип* ‘сарана’, но он обладает функцией перевоплощения. Вещая кукушка дает наставление Чарых Кёёк, чтобы она выкопала белую трехветвистую саранку. Поднявшись на вершину хребта Кирим, дева, отломив, пожевав одну из веток цветка, плюнула в белый камень, затем отломив вторую веточку, пожевав, плюнула в зеленый камень, а третью веточку съела сама. Из белого камня появился темно-саврасый богатырский конь, из зеленого камня показался ее брат – богатырь Хулатай.

Вода

Во многих культурных традициях вода выступает в роли первоначального хаоса, из которого формируется мировое пространство. В народных представлениях вода является одной из основных стихий мироздания. В героических сказаниях хакасов часто в качестве целительного средства выступает *суз* ‘вода’. В. Я. Пропп в своей книге «Исторические корни волшебной

сказки» пишет: «Живая и мертвая вода – не противоположны друг другу. Они друг друга дополняют» [5, с. 197]. В русских народных сказках для воскрешения сказочного героя используется сначала мёртвая вода и только потом живая. В героических сказаниях хакасов для оживления героя применяется живая вода, которую с большим трудом добывают помощники богатыря/богатырки. Наиболее употребительны постоянные эпитеты как с положительной, так и с отрицательной семантикой: *мөге* ‘вечная’, *тіріг* ‘живая’, *тынныг* ‘живая’, *мөңі* ‘живая (источник живой воды, который может оживить мертвого)’, *оо* ‘ядовитая’, ‘мертвая’, ‘неживая’.

В эпосе «Кюргюлдей Мирген на буром коне» в исполнении хайджи-нымахчи И. Ф. Райкова подробно описывается местонахождение живой воды:

Тимір хайаның сыртында

Алтын нұрліг пай тирек

Айға-күнге сағыл турар.

Аның алты пудының,

Ікі пудының аразында

Мөге сугнаң тынныг суг полча.

Аны хадарчатхан тоғыс чайаачының

Ікі хыс пала полар [20, с. 100].

На поверхности железной скалы

Ветвистый тополь с золотыми листьями

На солнце и луне сверкает.

Из шести его корней

Между двух корней

Вечная, живая вода находится.

Ее охраняют девяти Чайанов

Две дочери.

В приведенном примере доминантными символами являются скала, дерево, вода. В устойчивом поэтическом описании у сказителя И. Ф. Райкова указывается *тимір хайа* ‘железная скала’, во второй строке употреблено формульное словосочетание *алтын нұрліг пай тирек* ‘ветвистый тополь с золотыми листьями’. В эпических произведениях аналогом мирового дерева чаще является священная береза с золотыми листьями, рядом с которой расположено озеро с целебной водой. «В представлениях тюрков Южной Сибири гора и дерево заменяют и дополняют друг друга. Дерево, как и гора, тесно связано с жизнью членов рода» [21, с. 32]. В третьей строке речь идет о солнце и луне. В хакасской мифологии и эпосе Вселенная состоит из трех миров. Земля – это срединный мир, населенный людьми, освещаемый Солнцем и Луной. Упоминание солнца и луны довольно часто встречается в описании пространственно-временного фона, на котором развертывается действие. По всей видимости, для сказителя И. Ф. Райкова есть четкое понимание употребления того или иного эпитета относительно исцеляющей воды. В тексте сказания употреблено два словосочетания, характеризующие живую воду: *мөге сугнаң тынныг суг* букв. ‘живая вода с вечной водой’. Чаще всего в текстах встречается словосочетание *тіріг мөге суг* ‘живая, вечная вода’. В хакасско-русском словаре лексема *мөге* имеет значения ‘вечный’, ‘бессмертный’, лексема *тынныг* имеет значение ‘живой’ [15, с. 254–255]. В одном из эпических произведений «Старик Ах Хан», записанном в 1946 г. Н. М. Ултургашевым от сказителя И. В. Тюкпиекова, живая вода находится на вершине самой высокой горы:

Хайда-хайдары пөзік таг турча,

Алып сөбгі уналган,

Ат азагы көп пасхан чир полтыр.

Пу тагдың пазында мөге суг полтыр.

Ікі хара хухун хадарып,

Сыхчахтан алыттарны чоо хахлап,

Ханаттаң түзіре саап турчаң полтырлар

[22, с. 23].

Очень высокая гора стоит,

Место, где богатыри погибли, оказывается,

Место, где много коней погибло, оказывается.

На вершине этой горы живая вода находится, оказывается.

[Её] охраняют два черных ворона,

Поднимающихся богатырей, заклевав,

Крылом сбивали, оказывается.

У И. В. Тюкпиекова использовано словосочетание *пөзік таг* ‘высокая гора’ и усилительное наречие *хайда-хайдар* ‘очень-преочень’. В представленном фрагменте сказания сказителем применена эпическая формула: *Алып сөбгі уналган / Ат азагы көп пасхан чир полтыр* – ‘Место,

где богатыри погибли, оказывается, / Место, где много коней погибло, оказывается'. Данная эпическая формула с небольшой вариацией встречается и у других исполнителей, например, у М. К. Доброва, П. В. Курбижекова. У сказителя П. В. Курбижекова она включена в типичное место, характеризующее поражение и гибель богатыря/богатырки: *Холлаан төзөніп, көп ат аңнал халган, / Холын частана көп алып чат халган* – 'Подпруги подстелив, много коней пало, / Руки положив, много богатырей погибло'. Это традиционное краткое поэтическое клише для изображения печального исхода войны. В эпосе «Кюргюлдей Мирген на буром коне» охраняют живой источник две дочери девяти Богов-творцов, то в сказании «Старик Ах Хан» ее стерегут два черных ворона. Сюжет о черных воронах, охраняющих исцеляющую воду, довольно популярен. В других анализируемых сказаниях, например, в «Черно-пегом жеребенке», живой источник охраняют двенадцать богатырей. У И. В. Тюкпиекова устойчивое описание дополнено двумя строками: *Сыхчахтан алыптарны чоо хахлап, / Ханаттаң түзіре саап турчаң полтырлар* – 'Поднимающихся богатырей, заклевав, / Крылом сбивали, оказывается'.

Живую воду дают испить маленькими глотками, либо брызгают или обливают этой водой, после герой оживает. Результат самого исцеления, как правило, представлен следующими традиционными эпическими формулами: *Истілеріне ізіг чүгүре түскен, / Иді-ханы ізіп тур. / Ам сагынмас нимені сагынча, / Пілбес нимені піліп тур* [23, с. 132] – 'По телу жар пробежал, / Тело-кровь его согревается. / О чем не думал, теперь думает, / О чем не ведал, теперь ведаёт'; *Алындагыдаң ам сіліг, / Пурундагыдаң пу сіліг* [24, с. 396] – 'Краше прежнего [стал] / Прекраснее прежнего [стал]'. Интересно, что в сказании «Старик Ах Хан» сказителем И. В. Тюкпиевым использована иная эпическая формула: *Ічөдең төреен ос, прай нұт парды / пазох көмес урганда, хыймырана түзіп, тура түсті* [22, с. 24] – 'Словно только что (от матери) родился, полностью сотворился, / еще немного сбрызнув водой', / пошевелившись, встал'.

В героическом сказании «Кюргюлдей Мирген на буром коне» встречается *оо хара суз* 'ядовитый источник':

*Чалым хайаның алтынаң
Сызылып ахчатхан
Оо хара суз полтыр.
...Хара нуруннаң көп ахчаттыр*

Под отвесной скалой
Струясь, бежит
Ядовитый источник, оказывается.
...С давних пор сверкая, бежит.

[20, с. 69]

В хакасском языке слово *хара* 'черный' кроме своего основного значения употребляется для образования сложных терминов, например, в сочетании со словом *суз* 'вода' означает 'ключ, источник, родник' [15, с. 805]. В тексте этот источник находится под отвесной скалой, которая стоит в том месте, где соединяются ядовитое море с огненным морем. Вода из этого источника настолько ядовитая, что прожигает девятислойный бурдюк, выделанный из шкур девяти быков.

Озеро

В некоторых сказаниях само озеро выступает целительным средством. Чаще всего в текстах речь идет о молочном озере, вода которого является исцеляющей. Эпические персонажи для исцеления богатыря/богатырки водой из молочного озера производят следующие действия: окропляют или омывают водой, затем богатырь должен попить, умыться или искупаться. Все действия повторяются трижды. По мнению М. М. Содномпиловой и С. Д. Гымпиловой, исследовавших особенности лечебных приемов и атрибутов лекарей в эпических текстах тюрко-монгольских народов, «наиболее распространённым приёмом лечения, сохранявшимся в практике шаманизма тюрко-монголов Внутренней Азии до середины XX в., являлось сакральное очищение больного. С этого действия начинались многие обряды, целью которых было обращение к духам и божествам с просьбой исцелить больного» [11, с. 114]. Далее авторы пишут: «обряд очищения, в котором используются разные природные элементы (вода целебных родников,

камни со священных гор, священные растения – травы, кустарники, ветки и кора деревьев), предваряет любой лечебный сеанс в практике шаманизма» [11, с. 115]. Вариантом бело-молочного озера выступает *алтын көл* ‘золотое озеро’. В этом случае для характеристики озера употребляются формульное словосочетание *ёскен оды хурубас / ёлген сёёгі чызыбас* ‘выросшая трава не сохнет, / останки не гниют’ и эпитет *алтын* ‘золотой’.

Платок

В героических сказаниях к категории волшебных предметов относится и платок. В текстах сказаний он встречается в описаниях исцеления, воскрешения, обретения богатырской силы, перевоплощения, просмотра земли. Исцеление платком осуществляется по отношению к умершему герою, его останкам. В большинстве сюжетов перед тем, как оживить богатыря/богатырку, необходимо воедино собрать все кости умершего героя. Для оживления богатыря это главное условие. Так, в героическом сказании «Кюргюлдей Мирген на буром коне» значительную часть сюжета составляет повествование о приключениях богатырского бело-буланого коня, обладающего способностью предвидения, который отправляется на поиски живой воды для оживления богатыря Кюргюлдей Миргена. Предвидящий богатырский конь отправляется на поиски останков богатыря на дно великой черной реки, где ему оказывает помощь пестрая щука. Им удастся найти все кости, кроме черепа. После долгих поисков они отыскивают череп и выносят этот костяк на сушу. В священной гриве бурого коня они находят белый платок размером с месяц. Найденный скелет оборачивают в белый платок и завязывают узлом. Поднявшись на вершину Белого Тасхыла, скелет укладывают на золотой стол, а из белого платка делают *чалама*. После, белый платок обмакивают добытой живой водой и обтирают все кости богатыря, таким образом, оживляют Кюргюлдей Миргена. Как показал анализ, в эпосе хакасов если в процессе оживления последовательно упоминается сразу два или три волшебных предмета, то в этом случае один из предметов утрачивает волшебное свойство.

В эпосе платок присутствует и в древнем мотиве околдовывания пением. В эпосе чарующее пение нередко сопровождается помахиванием белым шелковым платком, чем и достигается цель. По мнению В. М. Жирмунского, «в первобытном обществе народная поэзия была нередко связана с магическим обрядом, исполнявшимся для обеспечения успехов в войне и охоте. Отсюда – вера в магическую, волшебную силу песни, которая пережиточно сохранилась в народных сказаниях и сказках. Отсюда – встречающиеся на ранних стадиях общественного развития совмещение профессии певца и колдуна-шамана, предшествующее окончательному выделению поэзии из обрядовой связи» [3, с. 29].

С. М. Орус-оол, исследуя героические сказания тувинцев, пришла к мнению, что многие эпизоды содержат в себе сказочные элементы. В эпосе «Хунан-Кара» в мотиве испытания героя в стане хана-тестя упоминается три волшебных платка. Хан задает одну из трудных задач богатырю, во время которых будут насыщаться соперником молнии. «В этом случае богатырю приходится победить их не богатырскими силами, а магическими средствами, с помощью трех волшебных шелковых платков и трех драгоценных подстилок разных расцветок, подаренных перед дорогой матерью. Хунан-Кара эти платки складывает в шесть слоев, кладет на макушку своей головы и пишет письма разными чертами. Молнии, попадавшие градом и дождем, только четыре края платков задевают на макушке богатыря и олбука-подстилки. Этот эпизод в изложении данного мотива приобретает сказочную окраску» [12, с. 146].

В героических сказаниях для оживления умершего богатыря/богатырки ударяют или обмакивают волшебным платком. В эпосе «Хулатай» дева Алып Хан Хыс сначала три раза ударяет плетью с золотой ручкой по красному камню, этот камень превращается в девушку Хан Чибек Арып, а затем дева воскрешает ее с помощью белого платка:

*Алтын арчол ах платтаң
Ўс хати сапханда,
Улуз тыныбысхан, улуз ўскүрібіскен,
Турып килген.
Ханнаң хызыл сырайлыг,
Арыг сіліг хыс анда турыбысхан*

[16, л. 247].

Белым платком, расшитым золотом,
Три раза ударила,
Глубоко вздохнув, тяжко вздыхая,
Воскресла.
Лицо её, крови краснее [стало],
Очень красивая девушка тогда предстала.

У сказителя С. П. Кадышева упоминается *алтын арчол ах плат* ‘белый платок, расшитый золотом’, а у И. Ф. Райкова *ах плат* ‘белый платок’. В эпосе «Кюргюлдей Мирген на буром коне» имеется вставка *ай пулинча* ‘[платок] размером с месяц’. Интересно, что в последнем примере белый платок выступает не просто волшебным атрибутом, но и обрядовым элементом в виде *чалама* ‘ленточки’. В традиционной культуре хакасов *чалама* повязываются в священном месте. При обряде используется определенная палитра цветов: белый – цвет чистоты помыслов, красный – символ достатка и солнечного тепла, синий – символ неба, связь с предками. В эпосе речь идет о белом платке, соответственно и *чалама* белого цвета. Во второй строке встречается традиционное формульное выражение: *улуз тыныбысхан, улуз ўскүрібіскен* ‘глубоко вздохнув, тяжко вздыхая’, у других сказителей применяется иной оборот: *хатап төреен ир чахсызы, / хатап пүдін турган* ‘снова лучший из мужей возродился, / снова он сотворился’.

Помахивание волшебным платком также относится к популярным способам колдовства, которыми пользуются различные эпические героини. Приведем пример, где волшебный платок выпадает опахалом:

*Ах торгы плат сыгара тартып,
ай алтын айландыра,
Күн алтынча ибір сапхан.
Хыс пала, хатап күс көріп, хатап чайалып,
азахха турган.
Ікі харагы оды чари түскен*

[23, с. 147].

Белый шелковый платок выдернув,
В сторону луны размахивая,
В сторону солнца, вращая, махала,
Девушка, вновь родясь, вновь сотворясь,
Встала на ноги.
Глаза огнем загорелись.

В данном поэтическом описании сделана вставка, где дополнительно указывается материал *торгы* ‘шелковый’. У С. И. Шулбаева встретилось иное формульное выражение *ай алтын айландыра, / күн алтынча ибір сапхан* букв. ‘по подлунному миру поворачивая, / по солнцу вращая, ударяла’, т. е. имеется в виду делать движения или взмахи по воздуху по направлению движения солнца. В третьей строке использовано интересное сочетание слов *хатап күс көріп* букв. ‘снова силу увидев’, но в тексте переводим как ‘вновь родясь’.

В эпосе «Алтын Айра на бело-буланом коне», записанном от сказителя-импровизатора Е. П. Миягашева, так же как и в предыдущем фрагменте героического сказания «Кюргюлдей Мирген на буром коне», помощники воедино собирают все кости и оживляют, но во втором случае уже совершают иные действия: окуривают, обмахивают черным шелковым платком:

*Сынглап толаан сёөктерін,
Сыбырып, чыган Торгай Арыг,
Хара торгы платтаң
Хазыр чил кире саапчадыр.
Аастанып-чоохтанып, Торгай Арыг
Аластапчадыр Алтын Айраны*

[25, с. 161].

Сломанные, разбросанные его кости,
Прибирая, собрала Торгай Арыг,
Черным шелковым платком
Сильный ветер нагоняет.
Шепча, приговаривая Торгай Арыг,
Окуривает Алтын Айру.

Анализируемое устойчивое поэтическое описание отличается по следующим признакам: замена эпитетов, использование новых слов и словосочетаний, употребление иных эпических формул. Известно, что каждый сказитель реализует по-своему формулы, подчиняя их идейно-художественному строю исполняемого эпоса. Вот и в этом примере использован оборот, который свойственен Е. П. Миягашеву: *Сынглап толаан сёктерин / сыбырып, чыган* [25, с. 161] – ‘Сломанные, разбросанные его кости, / прибирая, собрала’. В шестой строке употреблен глагол *аластапчадыр* ‘окуривает’, но не указывается трава. Здесь мы наблюдаем отражение обрядового действия, связанного с окуриванием. Как известно, в героические сказания вплетаются произведения разных жанров фольклора, и отражаются многие обрядовые явления. Вера в силу магического воздействия слова у хакасов выражена в канонизированных формах благопожеланий и проклятий. В традиционной культуре хакасов любую хворь начинали с обряда окуривания. Окуривали дымом *ирбен* ‘богородской травы’ с целью очищения воздуха от различных инфекций, дурного запаха, злых духов, болезней. В. Я. Бутанаев, исследуя архаические обычаи и обряды саянских тюрков, пишет: «Ароматические травы клались на железный совочек с девятью горящими угольками. Больного начинали окуривать с ног, затем кадили над головой и заканчивали окуриванием постели и жилища. В это время лекарь произносил следующее заклинания: “Алас-алас! Умывшись водой из Молочного озера, окунувшись дымом богородской травы с горы Сумеру, пусть человек очистится от злых сил! Пусть нечистый дух вернется в свой мир! Пусть жилище станет чистым и красивым! Алас-алас!”. Во время водных процедур саянские тюрки также запаривали в горячей воде три горсти богородской травы или можжевельника для очищения от злых духов» [26, с. 105].

Заключение

Героический эпос хакасов богат сказочно-мифологическими образами, мотивами. Волшебные предметы составляют основу многих фольклорных мотивов: чудесных способностей, обретения истинного облика, оживления, исцеления, трудных задач, задаваемых эпическому герою. При этом основную роль в достижении целей играют именно волшебные помощники.

Устойчивые поэтические описания, связанные с волшебными предметами, имеют семантику оказания некой помощи богатырю/богатырке, являясь средством для борьбы, достижения целей.

Целительскими способностями могут обладать как главные, так и второстепенные персонажи. Сказитель-импровизатор пользуется целым набором различных поэтических клише, причем в них часто встречаются отдельные варьирующиеся слова. В эпических сказаниях хакасов если в процессе оживления последовательно упоминается сразу два или три волшебных предмета, то в этом случае один из предметов утрачивает волшебное свойство.

В эпических произведениях исцеляющее свойство приписывается некоторой чудодейственной траве. Вариантами этой травы выступают трава о трех коленах, саранка/кандык, цветок. Из этих чудодейственных трав изготавливается *им-том* ‘целебное снадобье’. Для исцеления и оживления героя применяется *мёге/мёңи суг* ‘живая вечная вода’. Хранителями живого источника могут выступать такие персонажи, как две дочери девяти Богов-творцов, два черных ворона, двенадцать богатырей, птицы Хан Кирет. В некоторых сказаниях само озеро выступает целительным средством, в этом случае окропляют или омывают водой, затем богатырь должен попить, умыться или искупаться.

Исцеление платком осуществляется по отношению к умершему герою, его останкам. Для оживления умершего богатыря/богатырки ударяют или обмакивают добытой живой водой и обтирают все кости богатыря, обмахивают волшебным платком. Также платок присутствует и в древнем мотиве околдовывания пением, когда чарующее пение сопровождается помахиванием белым шелковым платком. Также он выступает непросто волшебным атрибутом, но и обрядовым элементом в виде *чалама* ‘ленточки’. Исцеление героев эпоса способствует

дальнейшему раскрытию мотивов, связанных с борьбой, героическим сватовством, с испытаниями и подвигами богатыря/богатырки. Несмотря на то, что анализируемые волшебные предметы не являются обязательными атрибутами, они способствуют развитию определенного сюжета в эпическом произведении, соединению различных отрезков текста, обеспечении их семантической связности.

Литература

1. Мелетинский, Е. М. Герой волшебной сказки. Происхождение образа. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1958. – 264 с.
2. Жирмунский, В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка. – Москва : Изд-во вост. лит-ры, 1960. – 331 с.
3. Жирмунский, В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград : Наука, 1974. – 726 с.
4. Пропп, В. Я. Морфология сказки. – Москва : Наука, 1969. – 168 с.
5. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград : Изд-во Ленинградского ун-та, 1986. – 364 с.
6. Унгвицкая, М. А., Майногашева, В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан : Хакасское отд-е Красноярского кн. изд-ва, 1972. – 311 с.
7. Майногашева, В. Е. Примечания к переводу // Алтын Арыг. Хакасский героический эпос. – Москва : Наука, 1988. – С. 541.
8. Майногашева, В. Е. Хакасский героический эпос алыптых ныхмах: поиски исторических реалий и периодизация (избранные труды). – Абакан : Бригантина, 2015. – 228 с.
9. Дугаров, Б. С. Феномен книги в тюрко-монгольском эпосе: буддийское влияние и алтайско-бурятские параллели // Ученые записки (АГАКИ). – 2017. – № 1. – С. 82–88.
10. Убушиева, Д. В. Волшебные помощники в калмыцком и тувинском эпосе // Новые исследования Тувы. – 2019. – № 4. – С. 165–175. – DOI : 10.25178/nit.2019.4.14.
11. Содномпилова, М. М., Гымпилова, С. Д. Лечебные приемы и атрибуты лекарей в эпических произведениях тюрко-монгольских народов: к истокам целительских практик // Традиционная культура. – 2021. – Т. 22. – № 4. – С. 112–122. – DOI : <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>.
12. Орус-оол, С. М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль). – Москва : МАКС ПРЕСС, 2001. – 422 с.)
13. Чистобаева, Н. С. Роль волшебных предметов в эпическом повествовании хакасов // Эпосоведение. – 2023. – № 4 (32). – С. 98–107. – DOI : <https://doi.org/10.25587/2782-4861-2023-4-98-107>.
14. Овичев, Д. А. Богатырские поэмы Минусинских татар // Сибирский наблюдатель. – Томск : Паровая типо-литография П. И. Макушина / В. А. Долгоруков, 1901–1906, 1905. – Кн. 3 (март). – С. 1–9.
15. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сѳстїк / составители : О. В. Субракова, П. Е. Белоголазов, З. Е. Каскаракова и др. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
16. Хулатай (запись Д. И. Чанкова от сказителя С. П. Кадышева 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 94. – Л. 178–353. (На хакасском яз.)
17. Ёш тѳлге читкен ах ой атгыг Ай Ханат=Ай Ханат на бело-буланом коне, предназначавшимся трем поколениям (запись Т. Г. Тачевой от сказителя С. П. Кадышева, 1958 г.) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 16. – 125 л. (На хакасском яз.)
18. Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / запись и подготовка текста, перевод, вступительная статья, примечания и комментарии, приложения В. Е. Майногашевой. – Новосибирск: Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
19. Хара чохур хулун=Черно-пегий жеребенок (запись В. И. Доможакова от сказителя П. К. Янгулова 1947) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 159. – Л. 26–79. (На хакасском яз.)
20. Күрең атгыг Күргүлдей Мирген = Кюргюлдей Мирген на буром коне (запись А. К. Манаргина от сказителя И. Ф. Райкова 1945) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 78. – Л. 96–176. (На хакасском яз.)
21. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / редакторы : Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск: Наука, 1988. – 225 с.

22. Ах Хан апчак = Старик Ах Хан (запись Н. М. Ултургашева от сказителя И. В. Тюкписекова 1946) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 149. – 52 л. (На хакасском яз.)
23. Ай Солбаннаң Күн Солбан: алыптыг нымах / С. И. Шулбаев. – Абакан: Дом литераторов Хакасии, 2021. – 292 с. (На хакасском яз.)
24. Ача-пиг = Старший брат-бек (запись А. Т. Кызласовой от сказителя С. Т. Боргоякова 1948) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 98. – Л. 82–195. (На хакасском яз.)
25. Ах ой аттыг Алтын Айраданар = Алтын Айра на бело-буланом коне (записано от сказителя Е. П. Мягашева 1947) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. – Ф. 1. – Оп. 1. – Д. 580. – Л. 55–121. (На хакасском яз.)
26. Бутанаев, В. Я. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. – Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2005. – 200 с.

References

1. Meletinsky, E. M. The fairy tale hero. Origin of the image. Moscow, Oriental Literature Publ., 1958, 264 p. (In Rus.)
2. Zhirmunsky, V. M. The legend of Alpamysh and the heroic tale. Moscow, Oriental Literature Publ., 1960, 331 p. (In Rus.)
3. Zhirmunsky, V. M. The Turkic heroic epic. Leningrad, Nauka Publ., 1974, 726 p. (In Rus.)
4. Propp, V. Ya. Morphology of a fairy tale. Moscow, Nauka Publ., 1969, 168 p. (In Rus.)
5. Propp, V. Ya. Historical roots of a fairy tale. Leningrad, Leningrad University Publ. House, 1986, 364 p. (In Rus.)
6. Ungvitskaya, M. A., Mainogasheva, V. E. Khakas folk poetic creativity. Abakan, Khakas Branch of Krasnoyarsk Publishing House, 1972, 311 p. (In Rus.)
7. Mainogasheva, V. E. Notes to the translation. In: Altyn Aryg. The Khakas heroic epic. Moscow, Nauka Publ., 1988, P. 541. (In Rus.)
8. Mainogasheva, V. E. Khakas heroic epic Alyptykh nymakh: search for historical realities and periodization (selected works). Abakan, Brigantina Publ., 2015, 228 p. (In Rus.)
9. Dugarov, B. S. Phenomenon of a book in the Turkic-Mongolian epic: Buddhist influence and Altai-Buryat parallels. *Scientific notes (Altai State Academy of Culture and Arts)*. 2017, no. 1. pp. 82–88. (In Rus.)
10. Ubushieva, D. V. Magic assistants in Kalmyk and Tuvan epic. *The New Research of Tuva*. 2019, no. 4, pp. 165–175. DOI: 10.25178/nit.2019.4.14. (In Rus.)
11. Sodnompilova, M. M., Gypilova, S. D. Healing techniques and healers' attributes in the epic works of the Turkic-Mongolian peoples: to the origins of healing practices. *Traditional Culture*. 2021, vol. 22. no. 4, pp. 112–122. DOI: <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.4.009>. (In Rus.)
12. Orus-ool, S. M. Tuvan heroic tales (textual studies, poetics, style). Moscow, MAKS PRESS, 2001, 422 p. (In Rus.)
13. Chistobaeva, N. S. Role of magical objects in the Khakas' epic narrative. *Epic Studies*. Yakutsk, 2023, no. 4 (32). pp. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107. (In Rus.)
14. Ovichev, D. A. Heroic poems of the Minusinsk Tatars. *Siberian Observer*. Tomsk, Steam typo-lithography by P. I. Makushin / V. A. Dolgorukov, 1901–1906, 1905, book 3 (March). pp. 1–9. (In Rus.)
15. Khakass-Russian Dictionary. Compilers O. V. Subrakova, P. E. Beloglazov, Z. E. Kaskarakova, et al. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p.
16. Khulatai (recorded by D. I. Chankov from storyteller S. P. Kadyshhev 1948). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 94, pp. 178–353. (In Khakas)
17. Ai Khanat riding a white-brown horse, intended for three generations (recorded by T. G. Tacheeva from storyteller S. P. Kadyshhev, 1958). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 16, P. 125. (In Khakas)
18. Khakas heroic epic: Ai-Khuuchin. Recording and preparation of the text, translation, introduction article, notes and comments, supplement by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples in Siberia and the Far East; Vol. 16). (In Khakas and Rus.)
19. The black-piebald foal (recorded by V. I. Domozhakov from storyteller P. K. Yangulov 1947). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 159, pp. 26–79. (In Khakas)

20. Kurgyuldey Mirgen riding a brown horse (recorded by A. K. Manargin from storyteller I. F. Raikov 1945). In: The Manuscript Fund of Khakass Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 78, pp. 96–176. (In Khakas)

21. Traditional worldview of the Turks in South Siberia. Space and time. The prophetic world. Editors E. L. Lvova, I. V. Oktyabrskaya, A. M. Sagalaev, M. S. Usmanova. Novosibirsk, Nauka Publ., 1988, 225 p. (In Rus.)

22. The old Man Akh Khan (recorded by N. M. Ulturgashev from storyteller I. V. Tyukpiekov 1946). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 149, P. 52. (In Khakas)

23. Ai Solbannan Kyun Solban: Alyptykh Nymakh. Abakan, The House of Writers of Khakassia, 2021, 292 p. (In Khakas)

24. Elder brother-bek (recorded by A. T. Kyzlasova from storyteller S. T. Borgoyakova 1948). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 98, pp. 82–195. (In Khakas)

25. Altyn Aira riding a white-brown horse (recorded from storyteller E. P. Miyagashev 1947). In: The Manuscript Fund of Khakas Research Institute for Language, Literature, and History. F. 1, Op. 1, Doc. 580, pp. 55–121. (In Khakas)

26. Butanaev, V. Ya. Archaic customs and rituals of the Sayan Turks. Abakan, N. F. Katanov Khakas State University Publ., 2005, 200 p. (In Rus.)



Кожевников Н. Н., Данилова В. С.

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

ОСНОВАНИЯ И КОМПАРАТИВИСТСКИЙ АНАЛИЗ РУССКОГО ЭПОСА

Аннотация. Актуальность исследования русского фольклора обусловлена тем, что до сих пор он в полном объеме не институализирован в литературу, кино, театр. В русской литературе нет, например, романов о Кощее Бессмертном, Иване-царевиче, героях славянской языческой культуры и многих других персонажах этого жанра. Между тем это глубокие колоритные образы, органически вписанные в не менее яркий контекст. О подобных пробелах писали многие великие писатели, например, Томас Манн. Целью является выявление основных типологических характеристик русского былинного эпоса, который на наш взгляд, исследован в этом смысле весьма односторонне.

Методологией является компаративистский анализ различных подходов (мифологических, исторических, структурных и т. п.), тесно взаимосвязанный с характерными чертами и структурой былин. При этом значительное внимание уделено гармоничному сочетанию различных мотивов эпоса: героев, калик-перехожих, эпического времени, языческих влияний, гиперболизации и т. д. Сделана попытка не принять, но учесть различные влияния на подобные исследования (дореволюционные, послереволюционные, навеянные марксистским походом, структурным анализом, который начал использоваться в исследовании русского эпоса начиная с 70-х годов прошлого столетия).

Русский эпос благодаря огромному количеству исторических, социальных, культурных связей естественным образом взаимодействует с эпосами республик (союзных и автономных), входивших в бывший СССР, что открывает широкие возможности для компаративистских исследований различных типов. Намечены пути для сравнительного анализа русского эпоса с эпосами восточнославянских народов, а также с якутским героическим эпосом олонхо.

Дальнейшие планы авторов предполагают продолжение исследования русского фольклора в жанре сказки и области культуры славянского язычества. Первый из них исследован достаточно полно, но структурный и системный подходы исследований необходимо развивать дальше. Культура же славянского язычества представляет собой малоисследованную область, где до сих пор нет устоявшихся подходов, а по многим вопросам существуют различные точки зрения. Здесь можно применить методологические подходы, изложенные в нашей монографии «Философия Олонхо».

© Кожевников Н. Н., Данилова В. С., 2024

© Kozhevnikov N. N., Danilova V. S., 2024

КОЖЕВНИКОВ Николай Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0001-5823-8896. E-mail: nnkozhev@mail.ru

ДАНИЛОВА Вера Софроновна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, доцент по кафедре философии, Северо-Восточный федеральный университет им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0003-3201-0687. E-mail: nnkozhev@mail.ru

KOZHEVNIKOV Nikolay Nikolaevich – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Department of Philosophy, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0001-5823-8896. E-mail: nnkozhev@mail.ru

DANILOVA Vera Sofronovna – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Associate Professor of the Department of Philosophy, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0003-3201-0687. E-mail: nnkozhev@mail.ru

Ключевые слова: методология; структурный подход; классификация; типология; генезис; исторический; мифологический; сравнительный; язычество; культура

Для цитирования: Кожевников Н. Н., Данилова В. С. Основания и компаративистский анализ русского эпоса. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 67–76. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-67-76.

Kozhevnikov N. N., Danilova V. S.

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

Foundations and comparative analysis of the Russian epic

Abstract. The investigation of Russian folklore has not yet been fully institutionalized in literature, cinema, and theater. In Russian literature, for example, there are no novels about Koshchei the Immortal, Ivan the Prince, heroes of Slavic pagan culture and many other characters of this genre. Meanwhile, these are deep, colorful images organically integrated into an equally vivid context. Many great writers, such as Thomas Mann, have written about such gaps. The goal is to identify the main typological characteristics of the Russian epic, which, in our opinion, has been studied in this sense very one-sidedly.

The methodology is a comparative analysis of various approaches (mythological, historical, structural, etc.) closely interconnected with the characteristic features and structure of epics. At the same time, considerable attention is the harmonious combination of various motifs of the epic: heroes, Kalik-passers-by, epic time, pagan influences, hyperbolization, etc. An attempt is made not to accept, but to take into account various influences on such studies (pre-revolutionary, post-revolutionary, inspired by the Marxist approach, structural analysis, which began to be used in the study of Russian epic since the 1970s).

The Russian epic, thanks to a huge number of historical, social, and cultural connections, naturally interacts with the epics of the republics (union and autonomous) that were part of the former USSR, which opens up wide opportunities for comparative studies of various types. Paths are outlined for a comparative analysis of the Russian epic with the epics of the East Slavic peoples, as well as with the Yakut heroic epic *Olonkho*.

The authors' further plans involve continuing the study of Russian folklore in the genre of fairy tales and the field of culture of Slavic paganism. The first of them has been studied quite fully, but the structural and systemic approaches to research need to be further developed. The culture of Slavic paganism is a little-studied area where there are still no established approaches, and there are different points of view on many issues. Here you can apply the methodological approaches outlined in our monograph "Philosophy of *Olonkho*".

Keywords: methodology; structural approach; classification; typology; genesis; historical; mythological; comparative; paganism; culture

For citation: Kozhevnikov N. N., Danilova V. S. Foundations and comparative analysis of the Russian epic. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 67-76. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-67-76.

Введение

В русском фольклоре наибольший интерес представляют два основных жанра: сказки и былины как непосредственный эпос. Кроме того, к ним можно, на наш взгляд, добавить как направление фольклор славянского язычества.

Известна классификация эпосов. «Первый стадийный ряд – героико-архаический эпос, разновидности которого – якутское олонхо, бурятские улигеры, “Калевала”, “Нарты” и др. <...> их объединяет <...> связь с идеалами родового, догосударственного периода, тема борьбы с враждебными силами природы, “трудовые победы человека”. Второй стадийный ряд объединяет русские былины, “Манас”, “Алпамыш”, “Джангар” и т. д. Это уже “историзованные” богатырские поэмы <...>, несущие идеи самоутверждения народности, борьбы за независимость, против угнетения. Наконец, третий стадийный ряд <...> от ранних русских исторических песен до песен разинского, пугачевского циклов и др.» [1, с. 4].

Методология исследования представляет собой компаративистские исследования русского эпоса с другими эпосами, а также на их сравнение с мифами стран и народов мира как основание всего эпического наследия. Это прежде всего древнегреческий и индийский мифы,

для которых разработаны фундаментальные методы исследования, а также фольклор и эпос Великой степи, сохранившиеся в реликтовых этносах, переселившихся по великим сибирским рекам далеко на север или в горы. В качестве примера взаимодействия эпосов Великой степи и Древней Руси русские былины сравниваются с якутским героическим эпосом олонхо. Рассмотрено типологическое сходство в фольклоре и эпосе разных народов, которое может обусловлено миграцией этносов, типологическими схождениями либо генетической типологией.

Генезис былин

Источниками русских былин, по мнению многих ученых (дореволюционных и советского периода), традиционно считаются: исторический факт, народная праздничная обрядовая песня, народная сказка, припоминания, впечатления, историко-бытовые наслоения. Могут быть выделены и другие типологические основания, и соответствующие классификации.

Под историческим фактом понимается конкретное лицо или событие, однако вопрос этот сложен. Одно дело отразить факт и другое – обеспечить связь с ним. Здесь самым главным является установление связи факта и былины, анализ впечатления от исторического факта. «<...> чем старше былина, тем больше в ней открыт доступ вымыслу <...>, но чем она моложе, тем ближе её содержание к реальным фактам» [2, с. 11]. Исторические факты былин IX–XIII вв. связаны с борьбой с хазарами, печенегами, половцами, Византией. В самом конце этого периода появляются мотивы борьбы с татаро-монгольским нашествием.

Народная праздничная обрядовая песня – относится, прежде всего, к свадебному ритуалу. Огромное значение также имели обрядовые песни, ориентированные на величание, прославление. Здесь следует отметить два момента: 1) обряды остались в виде запево в начале былин или в начале отдельных сюжетных блоков, но это не связано с их предшествованием им; 2) эти запевы задают ритм былины, её метрику. Это имело и свои недостатки, поскольку такой ритмический каркас часто оказывался достаточно жестким и плохо варьировался.

Народная сказка часто была первична наряду с историческим фактом, но определение соотношения между ними зависело прежде всего от конкретного исследовательского подхода и от научной школы. Именно когда эти два начала находили друг друга, и возникал эпос. Это взаимодействие являлось трансформацией эпоса, как правило, с углублением в нем исторического начала.

Бытовые детали, основанные на припоминаниях, впечатлениях, переосмыслениях событий: исторических, обыденных, сакральных завершают этот «гобелен», ткнут былевой текст. В основном они служат дополнениями, украшательствами, разработкой основной линии самобытными яркими деталями.

Народная сказка далеко не везде служила основанием эпоса. В Древней Греции её вытеснил миф в его наиболее классическом виде. Сказки, прежде всего джатаки в их исходном качестве, широко распространены в Древней Индии, где они вобрали в себя и миф, и притчи, и необычайные фантазийные структуры, которые не использовал никакой другой народ. Здесь существует определенная взаимосвязь между фольклором олонхо и Индии.

Типология и структура былин

Исследование былин началось в XIX в., когда сложились основные научные школы: мифологическая, историческая, сравнительная. *Мифологическая школа* была ведущим направлением в русской фольклористике. Она сформировалась в 1860–80-е гг. в результате творческого переосмысления идей и методологии европейских мифологических школ (братьев Гримм, А. Куна, М. Мюллера и др.). Школа объединяла Ф. И. Буслаева, А. Н. Афанасьева, О. Ф. Мюллера. К ней в той или иной мере примыкали И. А. Худяков, М. Г. Прыжов, П. Н. Рыбников, А. Н. Пыпин, А. А. Потебня. Школа понимала мифологию как средоточие народных мирозерцания и этических начал, считала их выражением «народного духа». Ученые школы пытались установить связь произведений народных быта и словесности: сказок, легенд, загадок, пословиц и др. с мифологией. Эти вопросы рассматривались в контексте фольклора славянских и других

народов Европы и Азии. Они открыли мифологию в России как важнейшее явление культуры и цивилизации.

Историческая школа русского фольклора опиралась на исторические события, лежащие в основе фольклора и эпоса. Её основатель В. Ф. Миллер продолжил традицию европейских школ соответствующей направленности. Они, прежде всего исследовали письменность и географию русских эпоса и фольклора, собрали и систематизировали огромный материал. Они стремились доказать, что былины возникли в княжеско-дружинном кругу. Поэтическое содержание эпоса этой школой фактически не исследовалось. Многие авторы отмечают, что знатоки былин из провинции, приезжая в города, описанные в них, искали знаковые места, упомянутые в текстах, в полной уверенности в их существовании.

Историческая канва русского эпоса достаточно достоверна. Здесь фантазийный элемент выражен гораздо слабее, чем, например, в фольклоре Индии или Передней Азии. Слишком много сил отнимала реальная жизнь в трудной окружающей среде, что обусловило развитие прагматичных элементов эпоса, таких как собиранье дружины против врагов, выстраивание отношений с властью, князьями и т. п.

Сравнительная школа, основанная на теории заимствования, возникла в середине XIX в. в Германии (основатель Т. Бенфей). В русской фольклористике она оформилась в конце XIX в. Наиболее видные представители В. В. Стасов, А. Н. Пыпин, А. Н. Веселовский, Ф. В. Миллер, И. Е. Тимошенко. Основная задача – сравнительное изучение фольклора и эпоса по всем возможным их характеристикам. Поэтические произведения рассматривались ими вне национальной основы и ее истории – например, выявлялись параллели между византийскими и славянскими пословицами.

Кроме того, фольклор и эпос рассматривались многими поэтами, писателями, собирателями, среди которых следует упомянуть А. С. Пушкина, В. Г. Белинского, Л. Н. Майкова, П. В. Киреевского, К. С. Аксакова, И. Н. Жданова, А. М. Лободу, М. Г. Халанского, П. Н. Рыбникова, А. Ф. Гильфердинга и мн. др. В 30–60-е гг. XX столетия возникли новые подходы. Здесь интерес представляют работы В. Я. Проппа, А. И. Никифорова, М. М. Плисецкого, Д. С. Лихачева, П. Г. Богатырева, Е. И. Дергачевой-Скоп, Р. С. Липец. Начиная с 1970-х гг. эти проблемы активно исследовались Е. М. Мелетинским, Б. Н. Путиловым, В. П. Аникиным, А. П. Скафтымовым и др.

Сравнение мифа Древней Руси и Древней Греции позволяет выявить основные области взаимодействия между ними. Основным подсистемами классического мифа (Древние Греция и Индия) были Небо, Астральная область, Солнце, Воздушный промежуток, Земля. Астральная область и в значительной степени Небо нашли слабое отражение в русском эпосе. Они не стояли над головой жителя Древней Руси, как это имело место в южных странах. Плоские крыши храмов Египта, Передней Азии, на которых жрецы и волхвы проводили ночи в своих мистериях или пески пустыни, служивших постелью путникам, делали небо им близким и хорошо знакомым. На севере зимы холодны, небо далеко и достаточно чужое. Зато Земля, Солнце, Воздушный промежуток воспеты народами Евразии в их мифах в полную силу. Частично это относится и к былинам, где прежде всего воспевается земля. «Не бейся и с родом Микуловым: / Его любит матушка сыра-земля». Многие богатыри, например, Святогор не могут поднять сумочку Микулы Селяниновича. «Что это у тебя в сумочку наложено?... В сумочке у меня тяга земная» [3, с. 31].

Небо (Тенгри) было основным элементом мифов народов Великой степи. Это было божество, которому многие этносы этого региона поклонялись в течение тысячелетий.

Среди героев былинного эпоса обычно выделяют 1) древнейшие образы, 2) главные образы, 3) героического цикла, 4) киевского, 5) новгородского, 6) былины-скоморошины и т. д. Открытие русского эпоса началось с издания «Сборника Кирши Данилова» (1808 и 1818 гг.). Затем последовали издания П. В. Киреевского (1848) и П. Н. Рыбникова (1861).

Основные характерные черты и структура былин

Былины в отличие, например, от сказок малособытийны, что подчёркивает их близость к историческим фактам [4]. *Зачин-завязка*, в качестве которого обычно выступает: а) пирование; б) выезд богатыря, например, Добрыня Никитич выезжает из Рязани; в) нашествие врагов на русскую землю. Здесь иногда используются *запевы*, ориентированные на формирование торжественного настроения слушателей. При этом используется любование природой или перечисляются реки, города, что должно означать принадлежность последующего действия Руси. *Развитие действия* – всегда связано с главным героем, концентрируется вокруг него. Темы могут быть одни и те же, но если богатыри разные, то развитие сюжета идет различными путями. *Кульминация* – описание схватки героя и его врага. «Богатырям все удастся удивительно легко. Сильнейшие противники одолеваются ими шутя без напряжений. В описании боя нет элемента борьбы как будто противник не сопротивляется» [5, с. 15]. Слушателям и так было ясно, кто победит, поэтому рассказчик и не тратил на это время. *Развязка* – побежденного врага привозят князю. Он, или проявляет свою злую мощь как Соловей-разбойник и потом погибает, либо полностью униженно признает свое поражение. Иногда былины заканчиваются *исходами* – рассуждениями о длительности сказания данной былины, её исторической достоверности и т. п.

Ясность исхода битвы характерная черта русского эпоса, тогда как, например, в олонхо борьба идет долго, месяц и более и все висит буквально на волоске и невероятным напряжением сил богатырь все-таки побеждает. Так конечно гораздо интереснее и поэтичнее. Такой подход вообще присущ реликтовым эпосам Великой степи, например, алтайскому. В олонхо место битвы несколько раз меняется, и есть понятие «предел богатырства» [6, с. 26] – богатырь должен быть испытан во всех возможных видах борьбы.

Эпическое время

«Былина <...> переносит свое действие в своеобразное “эпическое время” – Новгород, ко двору князя Владимира и так далее. Русские герои воспроизводят мир социальных отношений и историческую обстановку именно этого времени...» [7, с. 56]. П. В. Киреевский ровно за сто лет до этой цитаты писал, что «народ как отдельный человек, в счастливые эпохи внутренней тишины <...> бывает доступнее для впечатлений глубоких и прочных, нежели в эпохи бурных торжеств или ожесточённой борьбы» [8, с. 14]. Таким образом происходила трансформация в изложении исторических событий и их поэтическом осмыслении. Самые яркие былины относятся к «Владимирову циклу» [9], т. е. связаны с княжением Владимира Святославовича киевского (978–1015). Русский эпос черпал свои силу и вдохновение в киевской эпохе, хотя там тоже все было не просто. С одной стороны, были внешние враги, нашествия, богатыри стояли на заставах, регулярно вступали в битвы. С другой стороны, внутри общества шла беспощадная борьба между язычеством и христианством. Владимир Святославович лично сам оказался в её гуще. В 980 г. он «постави кумиры на холму вне двора Теремного. Перуна деревяна, а главу его серебряну, а ус злат» [Цит. по 10, с. 9]. А всего через восемь лет он спустит их в Днепр. Однако несмотря на эти проблемы Русь стояла незыблемо, развивались культура, общественные отношения, что было несоизмеримо с трагедиями последующих эпох.

Языческие мотивы

Они несомненно присутствовали и даже наверняка превалировали в сказаниях IX–XII вв. После крещения Руси с ними началась борьба, которая заняла века. Многие были утеряны, оставлено за ненадобностью переписчиками. Былины, сказки и другие фольклорные жанры дают некоторое представление об этой культуре, о религии, точнее вере волхвов, но жернова последующих идеологии и религии оставили крупинцы от этих преданий, так что огромный пласт культуры представляет собой в настоящее время «черную дыру», которую пытаются реконструировать. Благодаря этой отшлифовке в былинах сформировались исключительно устойчивые сюжеты, обладающие в то же время свежестью и непосредственностью.

Несмотря на то, что взаимодействие с Великой степью имело место через враждебные племена, лучшее в этой культуре воспринималось в том числе и через эпос. Например, толерантность к религиям и конфессиям, присущая многим правителям Великой степи. Несмотря на ожесточенность пограничной борьбы Древней Руси, в её городах жило много чужестранцев со своими обычаями и религией. Здесь прослеживается взаимное воздействие культуры этносов Великой степи и Древней Руси. Важнейшим отличием поединка богатырей является отличие исходных мотивов. В русском эпосе это прежде всего защита отечества, в олонхо – месть за похищенную сестру или жену.

Главные герои

Главной силой, авторитетом в эпическое время были отнюдь не князь, а богатыри и духовные лидеры, которыми обычно выступают «калики-перехожие». Князь наказывал богатырей, сажал их на долгие годы в *пору́ба* глубокие и холодные, но он же униженно просил их о помощи, когда на Русь надвигается полчища завоевателей. Богатыри, помня прежние обиды, часто отказывают ему или соглашаются после традиционных для былин троекратных просьб, или же соглашается только один Илья Муромец, который все равно побеждает врагов.

В былинах народная версия о значении героев противопоставляется официальной княжеской. Князь «в народном сознании вообще никогда не был героем, в эпосе нет ни одной былины, посвященной ему, его прославляющей. Он только действующее лицо, причем далеко не всегда положительное» [11, с. 24]. Князь Владимир часто просит других богатырей через Илью Муромца и Добрыню Никитича (дядя князя). Им часто удается уговорить обиженных князем богатырей помочь ему в трудную минуту.

В русском эпосе мало героев, как правило, один, и нет описания его портрета. Пейзаж также не описывается, просто упоминается, характеризуя, например, путь героя. Красоты природы находятся за пределами эпического повествования.

Калики-перехожие

Калики-перехожие – вторая, после богатырей основная группа героев былин. Это традиционные вестники, которые всегда помогают богатырям, оказываясь в нужное время в нужном месте. Они сумели оздоровить Илью Муромца, меняются одеждами с ним и с Алешей Поповичем, для того, чтобы первый мог пройти незнанным в Царьград, а второй – выйти на бой с Тугариным. Калики всегда кого-то спасают и в случае необходимости могут применить свою богатырскую силу. Калика-богатырь, Иваницо – это уже конкретные богатыри среди калик, с первым из которых даже Илья Муромец избегал сражений. Калики известны своими духовными стихами, создававшими определенные этические нормы. Их авторы Дмитрий Солунский, Алексей человек божий, Аника-воин являются в народном сознании духовными столпами. Они значат для народа ничуть не меньше былинных богатырей.

Подобные мудрецы, преимущественно из простого народа, есть в подавляющем большинстве мифов и эпосов. Например, в олонхо это Сээркээн Сэсэн – четвертый сын Юрюнг Айбы Тойона. Он предсказатель судеб мира, часто живет как отшельник, помогая богатырям советом или действием.

Этапы формирования былинных образов

1) Древнейшие – Святогор, Вольга, Микула Селянинович и др.; 2) период главных герев; 3) героический цикл – Суровен Суздалец, Василиса Микулична и др.; 4) киевский период; 5) новгородский период; 6) скоморошины – Щелкан Дудентьевич, Вавило, Ненила (его мать). «События классической былины происходят всегда на Руси. События сказки могут локализоваться “в некотором царстве”, “в некотором государстве”» [11, с. 248].

Специальные приемы

Это, прежде всего противопоставление (контраст), гиперболизация, диалоги, повторы. Богатырь часто представляется обычным человеком, его невероятная сила не видна. В то время как противник имеет огромные размеры, много есть, много пьет и т. д. Гиперболизуется сила

богатырей и их противников, численность войска врагов, размеры дани. Иногда именно в диалогах содержится драматизм ситуации – резкий поворот, обретение героем своей силы или позиции. Повторы бывают двукратными, чаще трёхкратными и имеют назначение сделать акценты на излагаемой ими мысли или событии. Загадки, поговорки также использовались для подобных целей.

Дискуссия

На наш взгляд, в былинах раннего периода (IX–XIII вв.) исторический факт и его поэтическая интерпретация настолько тесно переплетены, что разделить их невозможно. Акцент на историческом факте присущ марксистской исторической школе, считающей основной движущей исторической силой народные массы, а не личности. Исторические факты в эпосе причудливо интерпретированы. Так под Соловьем-разбойником одихмантьевым сыном подразумеваются внешние враги, перегораживающие пути вдоль Волги и Дона, победить которых было невероятно трудно, в чем и усомнился князь Владимир, в грубой форме выразив Илье Муромцу своё недоверие.

Былины раннего цикла являются самыми светлыми во всем русском эпосе. Это было время устойчивого существования русского государства, хотя проблем и внешних, и внутренних было много, но не столь критичных, как в последующие века. В 20–30-х и 60-х гг. XX столетия основные споры велись вокруг возможностей использования опыта и методологий дореволюционных ученых, в первую очередь представителей мифологической и исторической школ. При этом были проведены и свои оригинальные исследования, связанные, прежде всего, с развитием отдельных положений исторической школы в её марксистской интерпретации. Развивался компаративистский анализ между различными эпосами и фольклорами

Начиная с 1970-х гг. бурно развивается структурный анализ русского эпоса. Это вполне целесообразно, поскольку русский эпос прост, имеет вполне определенные сюжетные блоки, устойчивые связи между ними, что позволяет сформировать общую его структуру. При этом предлагается много конкретных формул, развиваются уже известные, введенные ранее К. Леви-Строссом, А. Н. Веселовским, В. Я. Проппом, Е. М. Мелетинским и др. Б. Н. Путилов в рамках этого направления рассматривал мотив как сюжетобразующий элемент, а сюжет как «комбинация мотивов», «комплекс мотивов» [12]. Следует отметить, что в значительной степени это повторяет аналогичные идеи и определения А. Н. Веселовского. В «славянском эпосе выделяются мотив-ситуация (пир в княжеском дворце, царская или княжеская трапеза и пр.), мотив-речь (монолог, диалог, реплика, письмо), мотив-действие (“динамические отрезки сюжета”). К этим типам присоединяются *мотивы-описания* и *мотивы-характеристики*» [2, с. 106]. На наш взгляд понятие «эпическая формула» – более четкое и строгое понятие, чем мотив, но применительно к русскому эпосу такой выбор вполне правомерен.

Типические (общие) места

Наиболее подробно этими вопросами занимались Ю. И. Смирнов, Б. Н. Путилов, В. Я. Пропп. Ю. И. Смирнов отмечает широчайшее распространение этих мест в былинах. «Типические места составляют от 20 до 80 % всего текста былин» [13, с. 47]. Многие исследователи «отмечали рост удельного веса типических мест, сравнивая записи XVIII, середины XIX» [13, с. 47] и более поздних времен. По-видимому, сказители сознательно стремились к такому отбору, как наиболее яркой интерпретации эпических сказаний.

Много типических мест связаны с князем Владимиром. «Ласковый Владимир стольно-киевский» [3, с. 33], Владимир красно солнышко. А также с Ильей Муромцем: «Из того ли-то из города из Мурома, / Из того села да с Карачарова» [3, с. 38].

Поэтика былин

Эти проблемы в филологическом контексте подробно исследовал Ф. М. Селиванов [15]. Он рассмотрел былинку как художественную целостную систему, а методологию свел к компаративистским исследованиям между различными былинами, их циклами, периодами и характерны-

ми чертами, ими обусловленными. Ф. М. Селиванов исследует композицию былин в ее связях с фольклорной традицией, с исторической действительностью, с эстетикой эпического повествования. Он ввел понятие пространственно-временной позиции и доказал, что сравнения в былинах встречаются в 4–5 раз чаще, чем отрицательный параллелизм, тогда как, например, В. Я. Пропп утверждал, что отрицательный параллелизм используется чаще [15].

Различные типы схождения при сравнении русского эпоса с другими эпосами

Традиционно такое сравнение было сделано применительно к древнегреческому эпосу. «Простонародные песни нынешних греков с подлинником. Изданные и переведенные в стихах, с прибавлением введения, сравнения их с простонародными песнями русскими и примечаниями» [16]. Такое название дал «Илиаде» её переводчик Н. И. Гнедич. В России к Древней Греции всегда был значительный интерес и напрямую, и через Византийскую культуру. В фольклоре разных народов типологическое сходство может быть трех родов: в результате миграции, типологических схождения, генетической типологии [17].

Русский эпос благодаря огромному количеству исторических, социальных, культурных связей естественным образом взаимодействует с эпосами республик (союзных и автономных), входивших в бывший СССР, что открывает широкие возможности для компаративистских исследований. Кроме того, русский эпос генетически связан с эпосами восточноевропейских стран. В итоге он может рассматриваться как своего рода мост между всеми этими эпосами, так же, как и теоретические положения, разработанные применительно к нему (генетическая типология). Если сравнивать русский эпос с якутским олонхо (типологические схождения), то можно отметить, что последнее более разнообразно по стилям и текстовому оформлению. В олонхо поражает обилие эпитетов, прилагательных, которые характеризуют героя, утварь, боевое снаряжение растягиваются иногда на полстраницы текста. В знаменитой былине «Садко» каждая строка начинается с «А» или с «Ай» – «А как ведь во славном в Новеграде / Ай как был Садко до гусельщик от...» [3, с. 52]. И так все пятнадцать страниц. Довольно однообразно, тогда как в олонхо все запевы, начала, повторы, формулы (общие места) постоянно варьируются.

У русского эпоса сохранились типологические схождения с фольклором и эпосом реликтовых остатков великих этносов Великой степи. Многие артефакты сохранились как элементы культур, которые унесли с собой остатки племен Великой степи, сплавившихся по сибирским рекам далеко на север, или укрывшись в горах. По ним сохранным в фольклоре, героическом эпосе, искусстве мы можем сегодня сформировать представления о мировоззрении и религиях этих этносов.

Заключение

Исключительно важно изучать все существующие эпосы, поскольку это один из ключей к существующим культурам и самое главное к коммуникациям между ними. Многие позднейшие наслоения и надстройки культур плохо взаимодействуют друг с другом. Эпосы же опираются на коллективное бессознательное, архетипы и имеют тенденции к единому фундаментальному основанию. Таким образом фольклор и его основные жанры следует рассматривать как важнейшее основание современных культур и современных коммуникационных стратегий.

Русский эпос изучен достаточно подробно, но его институционализирование в литературу, искусство, науку, образование, культуру России и других евразийских народов продолжается. Томас Манн писал, что в русской литературе нет, например, романов о Кощее Бессмертном, Иване-царевиче, героях славянской языческой культуры и многих других персонажах этого жанра. Между тем для этих глубоких колоритных образов существует не менее яркий контекст, в который они органически вписаны. Следует отметить яркую попытку П. П. Ершова создать цикл литературных произведений об Иване-царевиче, но все ограничилось «Коньком-горбунком». В последнее время эти пробелы пытается восполнить кино.

Выявление основных типологических характеристик русского былинного эпоса поможет процессам его институционализации в литературу и образование. Углубит его связи с эпосом и фольклором других культур на основе компаративистской методологии их основных характеристик.

Литература

1. Гацак, В. М. Типология народного эпоса. – Москва : Наука, 1975. – 326 с.
2. Аникин, В. П. Теоретические проблемы историзма былин в науке советского времени (выпуск 3). – Москва : Изд-во МГУ, 1980. – 120 с.
3. Героический эпос народов СССР. Т. 1 / составитель : А. А. Петросян. – Москва : Художественная литература, 1975. – 559 с. – (Библиотека Всемирной литературы).
4. Лазутин, С. Г. Поэтика русского фольклора. – Москва : Высшая школа, 1981. – 221 с.
5. Скафтымов, А. П. Статьи о русской литературе. – Саратов : Саратовское кн. изд-во, 1958. – 389 с.
6. Ойунский, П. А. Якутская сказка её сюжет и содержание. – Якутск : Сайдам, 2013. – 96 с.
7. Лихачев, Д. С. Эпическое время русских былин // Академику Борису Дмитриевичу Грекову ко дню семидесятилетия : сборник статей. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1952. – С. 55–63.
8. Киреевский, П. В. Вступление к бытовым песням // Московский сборник. – Москва : [б. и.], 1852. – С. 1–68.
9. Майков, Л. Н. О былинах Владимирова цикла. – Москва : Нобель Пресс, 2011. – 141 с.
10. Калугин, В. И. Мир былинного эпоса // Былины. – Москва : Современник, 1986. – С. 5–28.
11. Пропп, В. Я. Русский героический эпос. – Москва : МИФ, 2023. – 800 с.
12. Путилов, Б. Н. Русский историко-песенный фольклор XIII–XVI вв. – Москва ; Ленинград : Изд. АН СССР, 1960. – 300 с.
13. Смирнов, Ю. И. Славянские эпические традиции – Москва : Наука, 1974. – 261 с.
14. Селиванов, Ф. М. Поэтика былин в историко-филологическом освещении: композиция, художественный мир, особенности языка / редколлегия : Е. А. Гулыга, В. А. Ковпик, А. В. Кулагина (ответственный редактор). – Москва : Круг, 2009. – 310 с.
15. Простонародныя песни нынешних греков. С подлинником / Издание и перевод в стихах, с прибавлением введения, сравнения их с простонародными песнями русскими и примечаний Н. Гнедичем. – Санкт-Петербург : Изд-во Николая Греча, 1825. – XLI, [52] с.
16. Аникин, В. П. Теория фольклора. 2-е издание, дополненное. – Москва : Книжный дом Университет, 2004. – 432 с.
17. Былины // Героический эпос народов СССР в 2 т. Т. 1. – Москва : Художественная литература, 1975. – С. 52–66. – (Библиотека Всемирной литературы).

References

1. Gatsak, V. M. Typology of folk epic. Moscow, Nauka Publ., 1975, 326 p. (In Rus.)
2. Anikin, V. P. Theoretical problems of historicism of epics in the science of Soviet times (issue 3). Moscow, Moscow State University Publ. House, 1980, 120 p. (In Rus.)
3. Heroic epic of the peoples of the USSR. V. 1. Moscow, Publ. House of fine literature, 1975, 559 p. (In Rus.)
4. Lazutin, S. G. Poetics of Russian folklore. Moscow, Vysshaya shkola Publ., 1981, 221 p. (In Rus.)
5. Skaftymov, A. P. Articles about Russian literature. Saratov, Saratov Book Publ. House, 1958, 389 p. (In Rus.)
6. Oyunsky, P. A. Yakut fairy tale, its plot and content. Yakutsk, Saydam Publ., 2013, 96 p. (In Rus.)
7. Likhachev, D. S. Epic time of Russian epics. In: To Academician Boris Dmitrievich Grekov on his seventieth birthday: collection of articles. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1952, pp. 55–63. (In Rus.)
8. Kireevsky, P. V. Introduction to everyday songs. In: Moscow collection, Moscow, 1852, pp. 1–68. (In Rus.)
9. Maikov, L. N. About the epics of the Vladimir cycle. Moscow, Nobel Press, 2011, 141 p. (In Rus.)
10. Kalugin, V. I. The world of epic bylinas. In: Bylinas. Moscow, Sovremennik Publ., 1986, pp. 5–28. (In Rus.)
11. Propp, V. Ya. Russian heroic epic. Moscow, MIF Publ. House, 2023, 800 p. (In Rus.)

12. Putilov, B. N. Russian historical and song folklore XIII–XVI centuries. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1960, 300 p. (In Rus.)
13. Smirnov, Yu. I. Slavic epic traditions. Moscow, Nauka Publ., 1974, 261 p. (In Rus.)
14. Selivanov, F. M. Poetics of bylins in historical and philological interpretation: composition, artistic world, features of language. Editorial board: E. A. Gulyga, V. A. Kovpik, A. V. Kulagina (editors-in-chief). Moscow, Krug Publ., 2009, 310 p. (In Rus.)
15. Common folk songs of today's Greeks. With the original. Edition and translate in verse, with the addition of an introduction, comparing them with Russian folk songs and notes by N. Gnedich. Saint Petersburg, Nikolai Grecha Publ. House, 1825, XLI, [52] p. (In Rus.)
16. Anikin, V. P. Theory of folklore. 2nd edition add. Moscow, Book house University, 2004, 432 p. (In Rus.)
17. Bylinas. In: Heroic epic of the peoples of the USSR in 2 volumes. Vol. 1. Moscow, Publ. House of fine literature, 1975, pp. 52–66. (In Rus.). (Library of World Literature).

УДК 398.2(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-77-85

*М. Т. Гоголева*

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

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ДРЕВНЕГО ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА ЯКУТОВ

Аннотация. В настоящей статье рассматривается текст архивного документа, хранящегося в материалах Второй Камчатской экспедиции (1732–1743) под руководством В. И. Беринга, в коллекции полевых записей участника экспедиции немецкого врача и переводчика Г. В. Стеллера. Обнаруженный фрагмент на латинице представляет собой запись народной песни якутов первой половины XVIII в. Цель предпринятого исследования в рамках этой статьи – ввести в научный оборот ранее не опубликованный архивный текст путем перевода текста и описания его художественных особенностей. В рамках исследования поставлены задачи: изучить историю текста, дать описание рукописи, сделать расшифровку и перевод на русский язык, выделить использованные художественные средства. По фиксации якутского фольклора в указанный период науке известен этнографический труд Я. И. Линденау «Описание народов Сибири», где приводится текст обряда *алгыс* (благопожелание) на национальном празднике ысыах. Также есть записи народных песен северных народностей, выполненных Г. В. Стеллером, но данный текст еще не рассматривался фольклористами. В работе использованы теоретические и практические методы исследования: изучение научных трудов; основной метод исследования – текстологический анализ, где применены метод обзора, описания, интерпретации, конъектирования, перевод, расшифровка и анализ композиции, художественно-изобразительных средств текста. В результате проведенного анализа автор приходит к выводу о том, что старинная народная песня имеет развитый слог. Ритмический аллитерационный стих, созвучие окончаний строк, близкое к разновидностям рифмы, параллельные конструкции, постоянные эпитеты и сравнения в качестве основных средств изображения – все это демонстрирует достаточно высокий уровень развития народной поэзии якутов. Перспективу исследования автор видит в обнаружении аналогичных текстов указанного периода, что позволило бы вести более углубленные исследования по данному направлению.

Ключевые слова: фольклор; XVIII век; экспедиция; записи Г. В. Стеллера; народная песня; якуты; интерпретация; художественно-изобразительные средства; фиксация; текстология

Для цитирования: Гоголева М. Т. Интерпретация древнего фольклорного текста якутов. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 77–85. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-77-85.

© Гоголева М. Т., 2024

© Gogoleva M. T., 2024

ГОГОЛЕВА Марина Трофимовна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры методики преподавания якутского языка, литературы и культуры Института языков и культуры народов Северо-Востока Российской Федерации Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0002-9685-4056. E-mail: mtgogoleva@mail.ru

GOGOLEVA Marina Trofimovna – Candidate of Pedagogic Sciences, Associate Professor of the Department of methods of teaching Yakut Language, Literature and Culture of the Institute of Languages and Culture of the North-East of the Russian Federation, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0002-9685-4056. E-mail: mtgogoleva@mail.ru

M. T. Gogoleva

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

Interpretation of the ancient Yakut folklore text

Abstract. The author deals with the text of an archival document discovered in the materials of the Second Kamchatka expedition led by Vitus Bering, in the collection of field notes of the expedition member, the German doctor and translator G. W. Steller. This fragment in Latin is a recording of a Yakut folk song of the first half of the 18th century. The purpose of this article is to introduce a previously unpublished archival text into scientific circulation by translating the text and describing its artistic features. As part of the research, the following tasks were set: to study the history of the text, give a description of the manuscript, transcribe and translate it into Russian and highlight the artistic means used. According to the fixation of Yakut folklore in the specified period is known to science the ethnographic work of J. J. Lindenau "Description of the nations of Siberia," which contains the text of the algy's ritual on the Ysekh holiday. There are also recordings of folk songs of northern nations performed by G. W. Steller, but this text has not yet been examined by folklorists. The work uses theoretical and practical research methods as: study of scientific works, the main research method is textual analysis, which uses the method of review, description, interpretation, connection, translation, decoding and analysis of the composition, artistic and visual means of the text. The author concludes that the ancient folk song has a developed syllable. Rhythmic alliterative verse, consonance of line endings close to varieties of rhyme, parallel constructions, constant epithets and comparisons as the main means of depiction demonstrate a fairly high level of development of Yakut folk poetry. The author sees the prospect of research in the discovery of similar texts of the specified period, which would allow more in-depth research in this area.

Keywords: folklore; 18th century; expedition; G. W. Steller's recordings; folk song; Yakuts; interpretation; artistic and visual means; fixation; textology

For citation: Gogoleva M. T. Interpretation of the ancient Yakut folklore text. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 77–85. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-77-85.

Введение

В Санкт-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук хранится часть неопубликованных трудов участника Второй Камчатской экспедиции под руководством В. И. Беринга (1732–1743) Георга Вильгельма Стеллера. Просматривая отчеты экспедиции, мы обнаружили один любопытный документ. Когда удалось расшифровать стихотворную запись на латинице, то выяснилось, что текст представляет собой отрывок из якутской народной песни с зарисованными на листе нотами.

На запрос об авторстве сотрудники архива дали пояснение: «Документ (лист из отчета Второй Камчатской экспедиции) входит в состав дела № 114 из фонда Г. Ф. Миллера. В этом деле, названном "Коллекцией", сосредоточены материалы Г. В. Стеллера», также рисунки, сделанные художником И. Беркманом [1].

В исторической литературе об этом документе упоминается в труде В. Ф. Иванова так: «В другой рукописи Г. В. Стеллера "Collectanea ad historiam gentis Jacuticaia spectante", составленной в первое время его пребывания в Якутии, содержатся отрывочные данные о быте, нравах и культуре якутов. В частности, в ней попадаются строки записей якутских песен» [2, с. 102]. Актуальность работы состоит в том, что рассматриваемый фрагмент как один из ранних зафиксированных образцов народной песни имеет особую значимость. Расшифровка этих записей дает возможность приобщить архивные сведения в научный оборот по изучению проблем бытования песенного жанра фольклора.

Материалы и методы исследования

Изучение трудов Г. Ф. Миллера [3], Г. В. Стеллера [4], Я. И. Линденау [5], Г. В. Ксенофонтова [6] В. Ф. Иванова [2], З. Д. Титовой [7], Б. П. Полевого [8], В. Н. Чернавской [9], А. Н. Шишигиной [10], В. С. Ленденева [11] позволило нам по теме статьи обобщить важные теорети-

ческие данные; также опирались на исследования по текстологии и методологии расшифровки фольклорных записей Ю. В. Лиморенко [12]. Проведена практическая работа по расшифровке рукописи, переводу с якутского на русский язык, анализу художественных средств приведенного текста. В методологическом аспекте рассмотрены труды В. М. Жирмунского [13], Г. М. Васильева [14], Н. Н. Тобурокова [15], Н. В. Показиловой [16], И. Е. Алексеева [17] и др. по теории тюркского (якутского) стихосложения, вопросам использования аллитерации в ритмическом рисунке, построении синтаксиса строфы, поэтике фольклорного текста, фонетике.

В отечественной науке накоплен достаточно солидный материал по устному народному творчеству северных народностей, но собранный материал в должной мере еще не исследован фольклористами.

История этнографического изучения народов, населяющих Сибирь и Северо-Восток Российского государства, началась три с половиной столетия назад. Первые отрывочные сведения были записаны и обнародованы западноевропейскими авторами. В частности, этнографический материал о якутах приводится в труде голландского политика, картографа Николааса Витсена «Север и Восток Тартарии» («Noord en Oost Tartarye») (1692), дневниках купца-путешественника Исбрандта Идеса, изданных под редакцией Н. Витсена (1704), в описании сибирских народов пленного шведского офицера Филиппа Страленберга в книге «Северная и восточная части Европы и Азии» («Das Nord und Ostliche Theil von Europa und Asia») (1730). О полноте и достоверности изданных данных известным историком-этнографом Г. В. Ксенофоновым было отмечено: «Первые иностранцы, писавшие о якутах, почерпали свои сведения, несомненно, при посредстве единичных представителей этого старожилото населения г. Якутска, временно или постоянно проживавших в Иркутске» [6, с. 30]. О записях Ф. Страленберга он написал следующее: «Из приведенных им отрывков якутской легенды ясно видно, что он столкнулся с таким знатоком якутов, их языка и фольклора, который мог бы дать очень много ценных сведений, если бы у самого автора было желание и хватило умения фиксировать нужные факты» [6, с. 34]. Но в последующем собранные участниками Великой Северной (Второй Камчатской) экспедиции (1732–1743) Г. Миллером, И. Гмелиным, Г. Стеллером, Я. Линденау материалы отличались достаточной степенью аутентичности, разнообразием, т. к. члены экспедиций руководствовались прямыми инструкциями академического отряда и напрямую работали с информаторами из местного населения. Известно, что приглашенный И. Гмелиным и Ф. Миллером принять участие в сборе материалов Г. В. Стеллер был назначен руководителем целой группы помощников в числе которых был и «... якутский служилой Федор Климовский – “для толмачества в якутском языке, также для выспрашивания у иных народов о вере, обычаях и поведении, о чем он, Климовский, чрез некоторые годы обучен и надлежащее искусство имеет, также для раздачи прогонных денег”» [18]. Из этого документа можно предположить, что имя Ф. Климовского в то время было хорошо известно организаторам экспедиции, особенно любопытно примечание об его искусстве в толмачестве и выспрашивании этнографических сведений, которому он обучался несколько лет. К сожалению, более подробными сведениями о переводчике Ф. Климовском мы пока не располагаем.

Учеными был обнародован богатый материал по самым разным областям наук, в т. ч. по языкам, истории, культуре, этнографии народов Сибири и Дальнего Востока, на обширной территории от российского севера до Камчатки и Аляски [3]. Об огромном значении открытия и присоединения новых земель к Российскому государству написано немало, в т. ч. и зарубежными авторами: «Government expeditions, especially Bering's second expedition, of 1732–1741, greatly advanced knowledge of the Siberian Arctic» [19, с. 219]. Вклад участников Великой Северной экспедиции в научное изучение региона неопределим, каждый из них по праву может считаться героем-первопроходцем, среди которых Георг Вильгельм Стеллер стал широко известен, благодаря своим опубликованным трудам [4]. В «Дневнике Г. В. Стеллера» («Steller Journal») описаны его путешествия из Иркутска в Якутск «Из Иркутска по Лене и Якутску» («Vom Irkuzk

der Lena und Jakuzk»), продолжавшееся март-апрель 1740 г., а также пребывание в Якутске в мае-июне того же года. В дневнике, в частности, приводятся записи, кажется, шамана при камлании с латинской транскрипцией слов, описание Амги, списки растений и другие заметки [2, с. 101]. Приступая к изучению текста, мы задались вопросами о художественных особенностях песни, обстоятельствах полевой работы академического отряда Г. Ф. Миллера, при которых Г. В. Стеллер и другой участник экспедиции Я. И. Линденау записывали свои материалы по якутскому фольклору. Несмотря на академические издания отчетов экспедиции, на сегодняшний день не все материалы считаются опубликованными, часть ценных сведений до сих пор хранится непереверденным из старонемецкого языка в архиве Российской Академии наук в г. Санкт-Петербург. Это обстоятельство сильно усложнило исследование обнаруженного фрагмента, поскольку не удалось установить не только имя информатора, но и место, где конкретно была выполнена запись.

Расшифровка текста и подстрочный перевод с якутского на русский язык

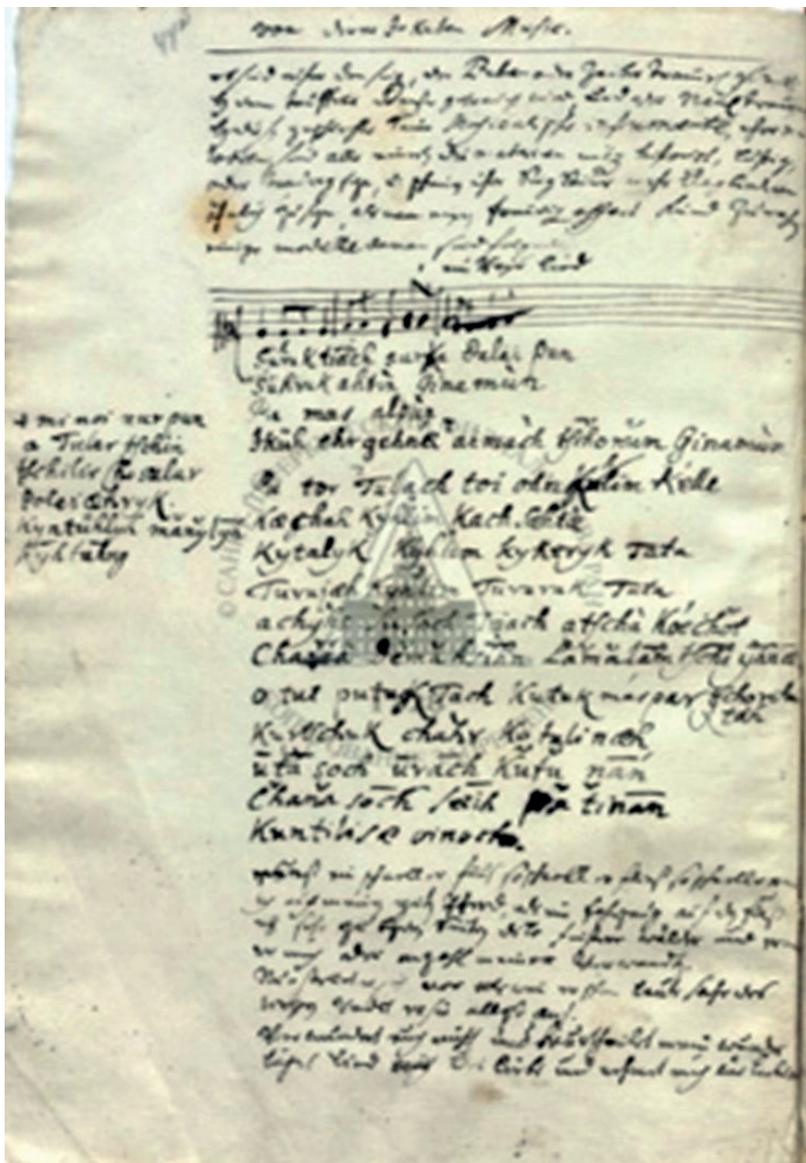


Рис. 1. Steller's text (Текст Стеллера).

Таблица 1 – Текст народной песни и расшифровка

Сүүрүктээх сүнкэ(н) далайбын	Реку великую, текущую
Сүүрүк атым гынаммын	Оседлал я вместо коня
Бу мас олпун (маспын-олпун)	Эти деревья, растения
<i>Eküh her gehn(...)</i> аймах дьонум гынаммын	Считая родней своей
Бу т(су)ор ту(р)лаах той он (тойон) кылым кэллэ	Вот прилетели птицы, ворон, орел-зверь
Кэчэ (кэбэ) кылым кэпсээтэ	Кукушка-птица рассказала
Кыталык кылым кыкырыктаата	Стерх-птица запела “кыкерик”
Тур(у)йа кылым турууктаата	Журавль-птица закричала “тру-ру”
Абыс сүһүөхтээх ача күөх от	Зелень осоки о восьми ступенях
Хара эмээхин саламалаан үөһэ уунна	Черная старуха саламу протянула вверх
Отут мутуктаах кудук мастан чоргуйда	Звонко птица заговорила с дерева о тридцати ветвях
Күрдүк хаар <i>Kotulinach</i>	Снежный сугроб
Уута суох үрэх күтү нан (кытыгытынан)	По берегу высохшей реки
Хаара суох хайа (тыа)тыгар	По горным лесам бесснежным
<i>Kuntili (...)</i> ойноото	... заиграла

По расшифровке текста отмечаем:

1. В круглых скобках даны отсутствующие слоги, пропущенные буквы, а также целые слова, разделенные по слогам. Нерасшифрованные слова оставили такими, как есть на латинице.

2. Текст, видимо, воссоздавался по черновой записи, т. к. нет многочисленных поправок, которые неизбежны, когда непосредственно работают с информатором. С левой стороны листа сделаны дополнения, не вошедшие в основной текст, здесь можно расшифровать только отдельные слова: *үөһэлиир* фольк. ‘верхний’; *сулус* ‘звезда’; *кун түүнүүн* ‘день и ночь’.

3. Хотя текст и буквы достаточно различимы, идентифицировать слова с якутским эквивалентом оказалось трудной задачей. Например, *суор* написано как *тор* и *тураах* как *тулаах*; *маспын-олпун* – как *мас олпун*, где этот вариант мы сочли более вероятным, т. к. в якутском языке есть парное словосочетание *от-мас* в значении «растительный мир», как можно предположить из контекста.

3. Выделены слова, которые не удалось расшифровать: ‘*Экüh her gehn...*’, ‘*Kotulinach*’ и ‘*Kuntili..*’ (свои варианты конъектуры не приводим ввиду недостаточной обоснованности).

Примечания по графике и фонетическим особенностям текста:

1. Гласный звук **-ы** в одних словах передается латинским **y**: *kytalyk* – *кыталык*, *kykeryk* – *кыкырык*, а в других – через **i**: *ginatün* – *гынаммын*, *ahitüm* – *атым*.

3. Дифтонг **үө** в тексте отражен как составной звук в вариантах: *a chyhs susÖch Taach atschá Kóeschöt* – *абыс сүһүөхтээх ача күөх от*; *Yehi yhnā*. В словах *суох* и *суор* – дифтонг **yo** зафиксирован гласным **o** без дополнительных знаков: *t(s)or*, *soch*.

4. При написании согласных звуков интересно отметить одну особенность, а именно, вместо звонкого согласного **б** пишется парный глухой согласный **p**: *Dalái Pun* – *далайбын*; *o tut putuk Tach kutuk maspar* – *отут мутуктаах кудук маспар*, здесь не только чередование звуков **t-ð**, но и замена назального **m-p** в слове *putuk Tach*.

5. Удвоение согласных звуков передается двумя буквами только в слове *Kelle* – *кэллэ*, в остальных случаях пишется через одну букву: *ginatün* – *гынаммын* или сочетанием букв, как в слове *yhna* – *уунна*. Неоправданное удвоение наблюдается при написании слова *Charra* – *хара* (черный).

6. ‘*Charra Dêmähsihn Lāmālām yehi yhna*’ – это выражение имеет неоднозначное толкование из-за неточностей в записи в виде добавленных, измененных звуков при помощи надстрочных диакритических знаков (тильда, ударение, черточка). Выражение может быть истолковано так: *Charra Dêmähsihn* – *Хара эмээхин* (здесь не совсем понятно добавление первой буквы

D), все остальные буквы образуют слово *эмээхсин* ‘старуха’; *Lämäläm* – если предположить, что пропущен первый слог *-ca*, то получится слово (*ca*)*ламалаан* – сделать обрядовую веревку к духу местности. Тогда смысл выражения вписывается в общую картину.

Художественные особенности текста

В целом, содержание текста говорит о наступлении весенней поры, певец изображает картину пробуждения природы традиционными средствами устной народной поэзии, где выделяем:

1. Относительную равнотелость стиха и созвучие окончаний строк: от семи-восьми до десяти-двенадцати слогов; наличие прообразов перекрестных и парных рифм.

2. Фольклорные сравнения: течение реки – бег скакуна, окружающие деревья, трава – близкие люди, родня.

3. Синтаксические параллелизмы: первые четыре строки – односоставные определенно-личные предложения с обстоятельствами образа действия (в переводе не отражается), следующие четыре – двусоставные повествовательные предложения, которые представляют собой традиционные фольклорные формулы; следующая девятая строка – фольклорное словосочетание; десятая и одиннадцатая строки – двусоставные распространенные повествовательные предложения; двенадцатая строка – составное подлежащее, выраженное прилагательным и именем существительным, а следующие строки образуют параллельные конструкции-обстоятельства места, последняя строка, судя по контексту, где наречие и глагол составляют сказуемое.

4. Аллитерацию и ассонанс: строки подобраны по созвучию звуков согласных (аллитерация) и гласных (ассонанс): *кэбэ кыылым кэпсээтэ, кыталык кыылым кыкырыктаата (кынкырык – звукоподражательное слово), туруйа кыылым (турууруктаата – звукоподражательное слово).*

5. Использование традиционных образов пробуждения весенней природы: орел, кукушка, ворон и ворона, журавль, молодая зелень-осока, обрядовая веревка-*салама*.

6. Устойчивые словосочетания: *суор-тураах, кыталык кыыл, туруйа кыыл, тойон кыыл* и др.; постоянные эпитеты: *Абыс сүһүөхтээх ача күөх от, Отут мутуктаах кудук мастан.*

7. Архаическую форму слова *ойноото* (совр. *оонньоото*).

Если сравнить характерные особенности передачи текста, то представляется интересным показать в качестве примера этнографический материал Якоба Иоганна Линденау. Во время работы экспедиции Г. В. Стеллер познакомился с Я. Линденау, автором известного труда «Описание народов Сибири (первая половина XVIII века)» [5]. Я. И. Линденау, когда остался без руководителя, обратился в 1744 г. к Г. В. Стеллеру с просьбой принять его в помощники, потом по поручению последнего предпринял поездку в Удский острог для изучения быта местных тунгусов. Их встреча состоялась в 1745 г. в Иркутске [5]. По другим сведениям, он начал работать с Г. В. Стеллером на два года раньше: «В конце 1742 г. Я. Линденау обратился с просьбой к Г. Ф. Миллеру и Г. В. Стеллеру, чтобы ему разрешили перейти под руководство Стеллера» [11]. В якутоведении хорошо известно имя Я. Линденау, благодаря его записям, науке стал известен ранний текст алгыса-заклинания верховным божествам – *айыы*, покровителям народа саха. Ысыах, проведенный в местности Куллаты Хангаласского улуса, устроил Симисях, глава местного рода. Это событие состоялось, предположительно, в 1741 г., когда Линденау работал самостоятельно и, проживая в Якутске, собирал весь год сведения о якутах [5, с. 7]. Фотокопия оригинала перевода дает представление о характере записей Я. И. Линденау, о чем издатель указанного труда, исследователь З. Д. Титова оставила такое примечание: «К последним (шаманские заклинания – Г. М.) сам же Линденау дает русский перевод, который, к сожалению, очень несовершенен и трудно понимаем» [5, с. 11]. Добавим, что трудности заключались не только в несовершенстве перевода, но и, судя по иллюстрации на 12 странице книги, также были в самой манере записи, в которой отсутствуют знаки препинания и другие отличительные признаки синтаксической обработки текста [5, с. 12]. Тем не менее, записи Линденау, отличаются полнотой и точностью описания праздника ысыах, проведенного самостоятельным якутом. При сравнении рукописей можно отметить следующую деталь: если якутское заклинание-алгыс

Я. И. Линденау записал сплошным текстом, то текст песни Г. В. Стеллера зафиксирован в совсем другой манере, представляет собой аккуратный, хорошо различимый стихотворный текст, как и зарисованные здесь же ноты. Про другие его записи, к сожалению, мало что известно. Исследователь Великой Северной экспедиции А. Н. Шишигина приводит пример тунгусских песен с латинской транскрипцией из «Дневников Стеллера» [10, с. 165]. По сравнению с якутской песней их содержание выглядит более точным, хотя сами тексты короткие. Возможно, благодаря тому, что впервые они были изданы в Германии под названием «Beschreibung von dem Lande Kamtchatka» («Описание земли Камчатки») в 1774 г. [8].

Заключение

Широтой и разнообразием собранного этнографического материала во время Камчатской экспедиции российская наука обязана деятельности академического отряда Г. Ф. Миллера, который большое внимание уделял народному творчеству, языкам коренных жителей и давал такую инструкцию участникам-собираателям.

На примере вышеприведенной записи можно заключить, что в первой половине XVIII в. у якутов бытовал жанр песни, создаваемый в традиционном стиле устной народной поэзии. Поэтика текста прослеживается на уровне ритмической и звуковой организации, синтаксическом параллелизме строк, использовании основных изобразительных средств народной поэзии: постоянных эпитетов, устойчивых словосочетаний, метафорическом образе коня, звукоподражательных слов.

Приведенный фрагмент мог быть записан самим Г. В. Стеллером, поскольку есть неточности в передаче слов и выражений, которые характерны для человека, не владеющего якутским языком, но достаточно высокий уровень передачи оригинального текста дает право предполагать, что помощником в этом деле мог быть тот самый Ф. Климовский из отряда Г. В. Стеллера, который в толмачестве «надлежащее искусство имеет».

Неопубликованные труды Г. В. Стеллера представляют большой интерес для этнографов и фольклористов и должны стать предметом специального изучения.

Литература

1. Материалы Камчатской экспедиции // Санкт-Петербургский филиал Архива Российской Академии наук. – Ф. 21, оп. 5, 114 л.
2. Иванов, В. Ф. Историко-этнографическое изучение Якутии XVII–XVIII вв. – Москва : Наука, 1974. – 187 с.
3. Миллер, Г. Ф. История Сибири. Т. I. – Москва ; Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1937. – 684 с.
4. Стеллер, Г. В. Описание земли Камчатки. – Петропавловск-Камчатский : Холдинговая компания «Новая книга», 2011. – 576 с.
5. Линденау, Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века) : историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока / перевод с немецкого, подготовка текста, примечание и предисловие З. Д. Титовой ; под общей редакцией И. С. Вдовина. – Магадан : Кн. изд-во, 1983. – 176 с.
6. Ксенофонов, Г. В. Ураанхай-сахалар : в 2-х кн. Т. 1 : Очерки по древней истории якутов. – Якутск : Бичик, 1992. – 416 с.
7. Титова, З. Д. Историко-этнографическое описание народов Камчатки XVIII в. в трудах Г. В. Стеллера. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века) : Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан : Кн. изд-во, 1983. – 176 с.
8. Полевой, Б. П. Г. В. Стеллер и его «Описание земли Камчатки». Георг Вильгельм Стеллер. Вступительная статья к книге «Описание земли Камчатки». – Петропавловск-Камчатский : Кн. изд-во «Камчатский печатный двор», 1999. – 288 с.
9. Чернавская, В. Н. Участник второй Камчатской экспедиции Беринга (к 300-летию со дня рождения Г. В. Стеллера (Штеллера)) // Россия и АТР. – 2009. – № 2 (64). – С. 86–92.
10. Шишигина, А. Н. Научное изучение Якутии в XVIII веке : (по материалам Второй Камчатской экс-

педиции). – Якутск : Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2005. – 299 с.

11. Ленденев, В. С. Наш пращур Якоб Иоганн Линденау [Электронный ресурс]. URL : [http://www.kamchadaly.ru/fio/print.php?t_name=kamchad_pub&id_cont=210&title=Наш+пращур+Якоб+Иоганн+Линде нау](http://www.kamchadaly.ru/fio/print.php?t_name=kamchad_pub&id_cont=210&title=Наш+пращур+Якоб+Иоганн+Линде+нау). (Дата обращения : 01.04.2024)

12. Лиморенко, Ю. В. Эдиционная текстология фольклора и практика // Сибирский филологический журнал. – 2021. – № 2. – С. 9–17.

13. Жирмунский, В. М. Теория стиха. Издание 2. – Москва : URSS, 2023. – 666 с.

14. Васильев, Г. М. Живой родник: об устной поэзии якутов. – Якутск : Кн. изд-во, 1973. – 303 с.

15. Тобуроков, Н. Н. Труды по тюркскому стихосложению. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – 504 с.

16. Покатилова, Н. В. Поэтическое начало в фольклорном тексте: мифопоэтический аспект // Эпосоведение. – 2022. – № 4. – С. 5–15. – DOI : 10.25587/SVFU.2022.16.81.001.

17. Алексеев, И. Е. Ийэ тыл иһиллэр кэрэтэ: санарыы үгэһэ : монография / Эппиэттиир эрдээктэр А. К. Прокопьева. – Дьокуускай : ХИФУ Издательской дьиэтэ, 2023. – 318 с. (На якутском яз.).

18. Георг Вильгельм Стеллер [Электронный ресурс]. URL: https://kamlib.ru/resources/full_text_search/vydayushchiesya-lichnosti-v-istorii-kamchatki/detail/georg-vilgelm-steller/. (Дата обращения : 01.04.2024)

19. Lantzeff, G. V, Pierce, R. A. Eastward to Empire: exploration and Conquest on the Russian Open Frontier to 1750. – Montreal and London : McGill-Queen's University Press, 1973. – 276 p. (На английском яз.)

References

1. Materials of the Kamchatka expedition. In: Saint Petersburg branch of the Archive of the Russian Academy of Sciences. F. 21, op. 5, 114 s. (In Rus.)

2. Ivanov, V. F. Historical and ethnographic study of Yakutia in the 17th–18th centuries. Moscow, Nauka Publ., 1974, 187 p. (In Rus.)

3. Miller, G. F. History of Siberia. V. 1. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1937, 684 p. (In Rus.)

4. Steller, G. V. Description of the land of Kamchatka. Petropavlovsk-Kamchatsky, Holding Company “New Book”, 2011, 576 p. (In Rus.)

5. Lindenau, Ya. I. Description of the peoples of Siberia (first half of the 18th century): historical and ethnographic materials about the peoples of Siberia and the North-East. Translation from German, preparation of the text, notes and preface by Z. D. Titova; under the general editorship of I. S. Vdovin. Magadan, Book Publ. House, 1983, 176 p. (In Rus.)

6. Ksenofontov, G. V. Uraakhai-sakhalar: in 2 books. V. 1: Essays on the ancient history of the Yakuts. Yakutsk, Bichik Publ., 1992, 416 p. (In Rus.)

7. Titova, Z. D. Historical and ethnographic description of the peoples of Kamchatka in the 18th century. in the works of G. W. Steller. Description of the peoples of Siberia (first half of the 18th century): Historical and ethnographic materials about the peoples of Siberia and the North-East. Magadan, Book Publ. House, 1983, 176 p. (In Rus.)

8. Polevoy, B. P. G. V. Steller and his “Description of the land of Kamchatka.” Georg Wilhelm Steller. Introductory article to the book “Description of the Land of Kamchatka”. Petropavlovsk-Kamchatsky, Kamchatsky Printing Yard, 1999, 288 p. (In Rus.)

9. Chernavskaya, V. N. Participant of the second Kamchatka expedition of Bering (to the 300th anniversary of the birth of G. W. Steller). *Russia and the Asia-Pacific region*. 2009, No. 2 (64), pp. 86–92. (In Rus.)

10. Shishigina, A. N. Scientific study of Yakutia in the 18th century: (based on materials from the Second Kamchatka Expedition). Yakutsk, YSC SB RAS Publ. House, 2005, 299 p. (In Rus.)

11. Lendenev, V. S. Our ancestor Jacob Johann Lindenau [Web resource]. URL: http://www.kamchadaly.ru/fio/print.php?t_name=kamchad_pub&id_cont=210&title=Our+ancestor+Jacob+Johann+Lindenau. (Accessed April 1, 2024). (In Rus.)

12. Limorenko, Yu. V. Editorial textual criticism of folklore and practice. *Siberian Philological Journal*. 2021, No. 2, pp. 9–17. (In Rus.)

13. Zhirmunsky, V. M. Theory of verse. Edition 2. Moscow, URSS Publ., 2023, 666 p. (In Rus.)

14. Vasiliev, G. M. Living spring: about the oral poetry of the Yakuts. Yakutsk, Book Publ. House, 1973, 303 p. (In Rus.)
15. Toburokov, N. N. Works on Turkic versification. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2018, 504 p. (In Rus.)
16. Pokatilova, N. V. Poetic beginning in folklore text: mythopoetic aspect. *Epic Studies*. 2022, No. 4, pp. 5–15. DOI: 10.25587/SVFU.2022.16.81.001. (In Rus.)
17. Alekseev, I. E. The beauty of native speech. Editor A. K. Prokopyeva. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2023, 318 p. (In Yakut).
18. Georg Wilhelm Steller [Web resource]. URL: https://kamlib.ru/resources/full_text_search/vydayushchiesya-lichnosti-v-istorii-kamchatki/detail/georg-vilgelm-steller/. (Accessed April 1, 2024)
19. Lantzeff, G. V, Pierce, R. A. Eastward to Empire: exploration and Conquest on the Russian Open Frontier to 1750. Montreal, London, McGill-Queen's University Press, 1973, 276 p.

УДК 398.2 (=512.151/.157)
DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-86-95



Т. Н. Николаева

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

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ В ЭПИЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ (на материале якутского и алтайского эпических текстов)

Аннотация. Данная статья посвящена выявлению базовых ценностных установок, составляющих ядро этнической культуры, на материале эпических текстов «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соҕотох») и «Маадай-Кара». Актуальность исследования проблемы связана с перспективностью сравнительно-сопоставительного изучения языкового выражения ценностного осмысления действительности с привлечением широкой источниковой базы эпического наследия. В работе применяются: метод сплошной выборки, лингвокультурологический и интерпретационный анализы, сопоставительный метод. Материал для анализа извлечен методом сплошной выборки из оригинальных текстов эпических сказаний, снабженных переводом на русский язык «строка в строку». Цель работы заключается в выявлении и описании универсальных и национально-специфических установок в ценностном восприятии окружающего мира, отраженных в языковых единицах эпических сказаний. В ходе проведенного исследования выявлено, что в обоих текстах закреплены такие базовые ценности, как семья, внимание к людям, безопасность, уважение к родителям, привязанность к малой родине, справедливость, здоровье и т. д., которые проявляют свою относительную стабильность во временном и пространственном измерении. Имеющиеся в каждой общности витальные, культурные, морально-нравственные, духовные, терминальные и др. ценности существуют в совокупности в одном контексте. Выявлено также, что жизнеутверждающий императив транслируется с позиции персонажей, например, отца и матери главных героев или от имени хозяйки Алтая, имеющих значительный опыт прагматического общения с окружающим миром и природой мировоззренческих установок обитателей пространства их бытования. Таким образом, формируется общая картина ценностей для передачи неопытным, молодым, либо тем, кто ищет ценностные опоры, чтобы познать самого себя и окружающих, находится в поисках ответов на многогранные вопросы человеческого бытия и т. д. Перспектива дальнейшей работы видится в более детальной и углубленной разработке доминирующих ценностей, детерминирующих нормы поведения в различных дискурсивных практиках родственных языков.

Ключевые слова: якутский героический эпос; алтайский героический эпос; ценности; лингвокультурные ценности; ориентиры поведения; аксиология; лингвокультура; олонхо; оценка ценностей; ценностные установки

Для цитирования: Николаева Т. Н. Лингвокультурные ценности в эпическом дискурсе (на материале якутского и алтайского эпических текстов). Эпосоведение. 2024, No 2. С. 86–95. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-86-95.

© Николаева Т. Н., 2024

© Nikolaeva T. N., 2024

НИКОЛАЕВА Татьяна Николаевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры немецкой филологии Института зарубежной филологии и регионоведения Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0002-7346-9737. E-mail: tnikolaeva184@mail.ru

NIKOLAEVA Tatiana Nikolaevna – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor of the German Language and Literature Chair, Institute of Modern Languages and Regional Studies, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0002-7346-9737. E-mail: tnikolaeva184@mail.ru

T. N. Nikolaeva

M. K. Ammosov North-Eastern Federal University

Linguistic and cultural values in epic discourse (based on the material of the Yakut and Altai epic texts)

Abstract. This article is devoted to the identification of universal and national values in the epic texts *Mighty Er Sogotokh* and *Maadai-Kara*. The relevance of the study of the problem is due to the growing interest in the comparative study of linguistic and cultural features in multi-system languages based on the material of epic texts. The following methods are used in the work: the continuous sampling method, linguistic and cultural and interpretative analyses, and the comparative method. The material for the analysis was extracted by a continuous sampling method from the original texts of epic tales, provided with a line-by-line translation into Russian. The purpose of the work is to identify and describe universal and national-specific attitudes in the value perception of the surrounding world, reflected in the linguistic units of epic tales. The study revealed that both texts enshrine such basic values as family, attention to people, safety, respect for parents, Homeland, justice, health, etc., which show their relative stability in the temporal and spatial dimensions. The vital, cultural, moral, spiritual, terminal, and other values available in each community exist collectively in one context. It is also revealed that the life-affirming imperative is translated from the position of the characters, for example, the father and mother of the main characters or on behalf of the mistress of Altai, who have significant experience in pragmatic communication with the outside world and the nature of the worldview of the inhabitants of the space of their existence. Thus, a general picture of values is formed for transmission to the inexperienced, the young, or those who are looking for value supports to know themselves and others, are in search of answers to the multifaceted questions of human existence, etc. The prospect of further work is seen in a more detailed and in-depth development of the dominant values that determine the norms of behavior in various discursive practices of related languages.

Keywords: Yakut heroic epic; Altai heroic epic; values; linguistic and cultural values; guidelines of behavior; axiology; linguistic culture; olonkho; assessment of values; value attitudes

For citation: Nikolaeva T. N. Linguistic and cultural values in epic discourse (Yakut and Altai epic texts as a case-study). *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 86–95. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-86-95.

Введение

В современном мире ценностные установки приобретают особую значимость и привлекают внимание исследователей с позиции философских, психологических, педагогических, культурологических, социологических, филологических и др. концепций. Авторы работ отмечают происходящие в наше время серьезные изменения, которые связаны с динамикой трансформации механизмов самоидентификации современного человека в контексте аксиологического восприятия окружающего пространства.

В работе будем придерживаться определения ценностей как «смыслообразующих оснований человеческого бытия, задающих направленность и мотивированность человеческой жизни», данного В. И. Карасиком со ссылкой на мнение В. Л. Абушенко [1, с. 22]. В данном определении В. И. Карасик выделяет три характеристики: 1) смысловую природу; 2) мотивационную обусловленность; 3) ориентационный вектор. Н. Ф. Алефиренко отмечает, что ценности иерархически организованы (в каждой лингвокультуре существует своя шкала ценностей); они носят исторический характер (ценности могут меняться), но в то же время достаточно стабильны [2, с. 74]. Здесь следует указать на аксиологическую составляющую как форму существования самой ценности, которая подвергается шкалированию и ранжированию как со стороны социума, так и личности. Таким образом, человек в обществе оценивает окружающую действительность, себя, других и т. д., что мотивирует, в конечном счете, его ответную реакцию, выбор предпочтения определенной траектории поведения, жизненные приоритеты, ориентиры саморазвития и т. д.

Осмысление ценностей как базовой категории лингвокультурологии представлено в лингвистических исследованиях последних лет с привлечением достаточно широкого культурного

фона, в частности, Н. Ф. Алефиренко [2], С. В. Шевякина [3], В. И. Карасик [1; 4; 5], Л. Н. Федосеева [6].

Целью данного исследования является выявление ценностных приоритетов в языковом сознании носителей национальных культур на материале эпических текстов через изучение аксиогенных ситуаций. Отправной точкой осмысления природы ценностей, отраженных в семантике языковых единиц эпических произведений, являются суждения, изложенные в работах В. И. Карасика об изучении статуса и характеристике ценностей с позиции лингвокультурологии [1; 4; 5]. Суть мыслей заключается в том, что, кроме типологии ценностей по содержанию, автор в семиотическом плане выделяет ситуации, осмысление которых прямо связано с определением этих самых ценностей. Подобные ситуации автор называет аксиогенными (ценностно-порождающими), и они свое воплощение находят в определенных типах текстов, или жанрах дискурса таких, как легенды и мифы, повествующих о сотворении мира и подвигах героев, а также в притчах, раскрывающих смысло-жизненные варианты поведения, в пословицах и афоризмах, лапидарно изображающих эти поведенческие паттерны, в анекдотах, показывающих в смешном свете человеческие недостатки и пороки, а также в различных жизненных историях, иллюстрирующих проявление ценностей [4, с. 26].

Аксиогенная ситуация (событие) как важный фактор утверждения системы ценностей носителей той или иной лингвокультуры становится предметом изучения с целью выявления ценностных норм и поведенческих моделей в социуме. Например, работы Л. Н. Бровиковой (аксиогенная ситуация как средство формирования общечеловеческих и традиционных ценностей на примере текстов англоязычных и русскоязычных поэтических произведений) [7], В. И. Карасика (ценностно маркированные ситуации в жанре притчи) [8] и (аксиогенная ситуация как основа ценностной картины мира) [9], А. В. Таскаевой, С. А. Питиной (подвиг как ценностнопорождающая ситуация) [10] и др.

Известно, что назначение древнего эпоса – сохранение и трансляция опыта народной жизни, традиционной ценностной характеристики мира, что предоставляет определенный объем сведений об истории формирования типов и корреляций ценностей, их этнокультурной специфике, динамике существования и ранжирования базовых установок на доминирующее поведение и т. д.

Материалом для анализа послужили эпические тексты «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соботох») В. О. Каратаева [11], записанный в 1982 г., и «Маадай-Кара» А. Г. Калкина [12], записанный в 1963 г., в которых прослеживаются жизнеутверждающие помыслы, линии поведения, моральные установки, ценностные ориентиры и т. д. героев, детерминированные условиями бытия. Для реконструкции данной концепции получателю глубинной информации эпического текста следует разобраться в смысловом содержании единиц, закодированных в языковом и культурном контексте. Осмысление языковых значений фрагментов соотносится с определенным контекстом культуры этносов, в которой воплощены представления об окружающем мире в дуальном измерении: добро/зло, правильно/неправильно, хорошо/плохо и т. д., регулирующие и дифференцирующие нормы жизни и мотивы поведения человека.

Лингвокультурные ценности в тексте олонхо «Могучий Эр Соготох» («Модун Эр Соботох»)

В плане рассматриваемой проблемы следует отметить работу А. Ф. Корякиной, Л. Н. Герасимовой, посвященную анализу семейных нравственных ценностей с привлечением широкого массива эпических текстов, что позволило авторам конкретизировать доминирующие ценностные установки, связанные с созданием брака, сохранением семейных взаимоотношений, уважением моральных устоев, верований, традиций и т. д. [13].

Анализируемый текст содержит фрагменты, в которых описаны сцены гармоничной и целостной традиционной модели семейной жизни. Например: *Обонньор киһи дьэ көгүл буолан, / Арыый аҕай «һуу» гынан, / Эмээхсинин бүөбүйдээн, / Сол курдук кэтэһэн олоруттар*

эбит ‘Старик с облегчением / «Уф!» выдохнул / и начал старуху свою выхаживать. / Вот так жили они в ожидании [сына]’ [11, с. 94–95]. В данном контексте смысловую нагрузку о том, что в семье царит взаимоподдержка и взаимоуважение между родителями главного героя, несет глагол *бүөбэйдээ* со значением ‘внимательно и усердно ухаживать за кем-либо, проявляя при этом старательность, преданность и заботу’. Таким образом, пример демонстрирует высокую степень заботливого и искреннего отношения отца Могучего Эр Соготох к его матери, а также глубину их одинаково переживаемого волнения за сына, которая сохраняется до конца повествования. Смысл данной ситуации сводится к основным установкам семейной жизни: 1) следует бережно относиться друг к другу; 2) следует помогать друг другу в любой ситуации; 3) одинаково чувствовать ответственность за судьбу детей.

В следующем фрагменте главный герой предстает как единственная надежда и смысл жизни родителей, из-за которого они испытывают постоянную тревогу и заботу: *Обонньордоох эмээхсин, / Уолларын сураһаары, / оюн тахсыбыттара: / Көрдөр харахтарын дьүккэтэ, / Көтүлүннэр тиштэрин мишлэтэ, / Көмүрүйдэр сүрэхтэрин чопчута / Илэ бэйэтинэн / Сигэ дьүһүнүнэн кэлэн турар эбит* ‘Старик со старухой, / чтобы спросить о сыне, / во двор выскочили. / Зеница их глаз смотрящих, / десна их зубов выпадающих, / средоточие их сердец бьющихся – / [их сын] в истинном своем облике / наяву перед ними стоит, оказывается’ [11, с. 100–101]. Якутско-русский фразеологический словарь фиксирует *Көрдөр харабым дьүккэтэ, көтүрдэр тишим мишлэтэ* в значении ‘мой милый, мой единственный’ (обычно о детях) и вариант *Көрдөр харабым, көтүрдэр тишим, <көмүлүйдэр сүрэбим >* со значением ‘мой единственный ребенок (который может ухаживать за мной на старости лет)’ [14, с. 237].

В приведенной ситуации выражена следующая реальность: 1) следует любить детей на протяжении всей жизни; 2) следует постоянно проявлять искреннюю заботу и внимание к ребенку, чтобы он, повзрослев, всегда чувствовал свою ответственность и благодарность своим родителям.

Следующий пример складывается из описания ритуальных действий приветствия своих родителей богатыря Могучий Эр Соготох с соблюдением норм коммуникативного поведения в данном этносоциуме. Данное действие состоит из ряда семантически взаимодополняющих элементов – совершение девятикратных поклонов с обращением почтенного приветствия к каждому родителю, завершаемого формульным пожеланием здоровья: *Маннык бэйэлээх / Айыы бухатыыра кэлэн / Кинилэр диэки / Тонхойон, бокудуоннаан туран, / Ийэлээх абатын диэки / Субу курдук диэн тойуктаах, / Сити курдук диэн кэпсэллээх / Буола турбута эбитэ үһү. / Айан-дъайан үөскэппит, / Аар тойон аҕаккайым, / Иитэн-харайан үөскэппит, / Күбэй хотун ийэккэйим, / Тускулаах бэйэбүтигэр / Тобус бокудуону ууран туран, / Доруобуяа буоллу-ун!* ‘Вот какого вида / богатырь-айыы, / их приветствуя, / им поклонился, / к матери с отцом обращаясь, / такой тойук затянул, / такие речи повел, / говорят, оказывается. / «Меня сотворивший / почтенный отец мой, / меня вскормившая-воспитавшая / почтенная мать моя, / вот лично вам я, / девять раз поклонившись, / “здравствуйте!”, [говорю]»’ [11, с. 102–103]. Из данного сюжета можно вывести аксиогенные нормы поведения: 1) следует проявлять уважение и почтение родителям за заботу, поддержку, мудрый совет и жизненный опыт; 2) следует помнить и не забывать родителей; 3) следует быть радушным, доброжелательным и ласковым по отношению к родителям.

С точки зрения стратегии коммуникативной ситуации в данном контексте вполне уместным считаем обращение богатыря-айыы к своим родителям с просьбой совершить обряд благословения, благопожелания – *алгыс* перед неминуемым сражением: *Ийэлээх аҕам / Үтүө алгыскытын / Үрдүбэр сүктэрин, / Ааттаах алгыскытын / Санныбар сүктэрин* ‘Мать моя и отец мой, / свое доброе благословение / мне дайте, / свое лучшее благопожелание / мне вручите’ [11, с. 102–103]. Могучий Эр Соготох как сын, превратившийся в богатыря-айыы, проявляет особое доверие, признательность и открытость родителям, он убежден в жизненной силе

особых слов, произнесенных из уст родителей и обращенных к нему с мольбой и просьбой благополучного исхода совершаемых им славных дел. Его повеления *Үрдүбэр сүктэринг / Санньбар сүктэринг* подтверждают тактику его поведения относительно того, что он слова родительского алгыса не просто услышит, а запомнит и усвоит как клятву, чтобы заручиться ее помощью или защитой.

В следующем фрагменте содержатся слова отцовского наказа, напутствия, несущего воодушевляющую и мотивирующую функции, адресованных сыну, с соблюдением элементов композиционно-смысловой структуры этого жанра: вступление, основная часть и заключение: *Модун Эр Соботох / Оболоотор оҕокойум, / Бүөбэйдээтэр бүөбэйим, / Илин атабын / Ибирэ суох буоллун, / Кэлин атабын / Кэбирэ суох буоллунууй, / Саалаахтан самнаайабын, / Охтоохтон охтоойобун, / Стыты тыллаах сынтарыйдын, / Хара харахтаах халбарыйдын* ‘Могучий Эр Соготох, / родимое мое дитя, / взлелеянное мое чадо, / пусть ноги твои впереди себя / никаких преград не встречаются, / пусть ноги твои позади себя, / никаких помех не ведают, / от имеющих оружие – не погибни, / от имеющих луки – не пропади, / пусть имеющий злой язык – не осилит, / пусть имеющий дурной глаз – отвернется’ [11, с. 112–113].

Вступительная часть не лишена высокой степени слов проявления нежности и любви отца к единственному сыну, проявляющейся за счет интенсификаторов в выражениях обращений к сыну. Основная часть наполнена лексемами, выражающими, на первый взгляд, конечности человека как части его тела, но на метафорическом уровне они означают его опору, крепость и зрелую физическую характеристику. В заключении идентификация врага, которого следует остерегаться, формируется за счет ассоциативного выражения некоего противника, имеющего оружие, луки, злой язык и дурной глаз.

Резюмируя эти наблюдения, можно отчетливо выделить модель поведения и межличностные отношения в семье, где сформированы благоприятные супружеские отношения, созданы согласованные воспитательные стили, установлены сплоченные взаиморегулируемые детско-родительские позиции.

В следующем фрагменте текста инициируется осознание героем проблемной ситуации, возникшей в результате оценки собственных действий с предметами окружающего мира, причин явлений и рассуждения по поводу выбора правильного решения: *Өйдөөн-дьүүлээн арай санаабыта: / Аал уотугар / Ас кээспэтэх эбит, / Күөх уотугар / Көйүү кымыһынан / Күөмэйдээбэтэх эбит. / Атыттан ойон түһэн, / Тобук түһэн олон, / Күөх уотун / Көйүү кымыһынан күөмэйдээн, / Аал уотунан айахтаан / Субу курдук диэн тойуктаах олорбута үһү* ‘[Могучий Эр Соготох] тут же, / призадумавшись, вспомнил: / священному очагу своему / подношения не делал ведь, / синему пламени очага / крепким кумысом / возлияния не делал ведь. / Соскочив с коня, / колени преклонив, / в синее пламя очага / крепким кумысом плеснул, / в священный очаг угощение бросил, / с такими словами обратился, оказывается’ [11, с. 116–117]. Могучий Эр Соготох осознает и понимает функциональное предназначение угощения Духа огня, чтит исконную традицию обряда его кормления, соблюдает последовательность ритуального действия, признает рациональную установку предписания и запрета и т. д.

В рассматриваемом ниже фрагменте подчеркивается мысль о смысле существования человека в срединном мире: следует иметь семью и растить детей, построить дом и создать подворье, но добрые помыслы могут быть уничтожены противником, злодеем. Главный герой демонстрирует рациональный подход к позиции между добром и злом, тем самым из данного повествования вытекает вывод – принять решение в целях преодоления трудностей во имя реализации намеченного.

Модун Эр Соботох / Олох да олорулуо / Суох быһыылаах диэн, / Аллараа дойдуга / Адьырба күүстээхтэрэ / Аарыма бэртэрэ / Баалларын тухары / Ыал буолан, / Ыыр үктээн, / Оҕо төрөтөн, / Иэримэ дьини иччилиирбит, / Ыччат ууһатарбыт, арааһа, / Суох буолсу быһыылаах – диэн толкуйдааммыта. / Онон аллараа дойду адьырбаларын, / Улуу бэттэрин түөрэлэрин / Суох

гыннахпытына эрэ / Биирдэ сатаныһык диэн өйдөөбүтэ [11, с. 252] ‘Могучий Эр Соготох / <...> решил: мирной жизнью / ему не жить! / «Пока свирепые силачи, / лихие удальцы / Нижнего мира / живы будут – / семью создавать, / подворьем обзаводиться, / детей рожать, / уютного дома хозяином быть, / потомство производить, / видно, нельзя будет», – подумал. / «Поэтому самых свирепых, / самых отъявленных злодеев Нижнего мира / всех уничтожив, / только тогда мирно жить можно», – решил он’ [11, с. 252–253].

Лингвокультурные ценности в тексте эпоса «Маадай-Кара»

С. С. Суразаков оценил сказание «Маадай-Кара» как одно из лучших типичных произведений алтайского героического эпоса по своему содержанию и по поэтическому совершенству [15].

Алтайский героический эпос исследователи считают источником формирования аксиологических ориентиров как в исторической ретроспективе, так и в условиях современности. Проводимые исследования направлены на сохранение традиционных духовно-нравственных устоев, поэтому активно предпринимается попытка выявления аксиологических доминант путем реконструкции ценностного потенциала героического национального эпоса. Например, из работ, освещающих проблему выявления отдельных ценностей в алтайском эпосе, следует выделить работы А. Н. Дмитриенко (стереотипы поведения и ценности народов через алтайский и бурятский эпосы) [16], Н. С. Гребенниковой (алтайский героический эпос как носитель культурного кода этноса) [17], Е. А. Тозыяковой, Н. С. Гребенниковой (проблема человека в алтайском эпосе) [18] и т. д.

В данном тексте, в целом, актуализируется ценностное познание мироустройства с позиции прожитых лет героев сказания через значимость почитания священных мест, например, благодатной земли и уважаемых гор Алтая как родного края. Ороним Алтай в эпическом тексте предстает многократно как ключевое слово с широким семантическим наполнением, и исследователи пишут, что «в обрядовой и шире в фольклорной традиции топоним Алтай имеет широкие смысловые контексты и понимается как “родная земля”, “родовая территория”, “родина богатыря”, “мать и отец”». Также они отмечают, что «в благопожеланиях народ образно отождествляет Алтай с отцом и матерью, выкормившими своих детей» [19, с. 52]. По мнению Т. М. Садаловой, понятие «Алтай»/«алтай» выступает как мифологическое пространство, но в то же время тесно связано с географическим пространством реального Алтая [20].

А. А. Конунов считает, что культ гор является и остается устойчивым элементом в алтайском героическом эпосе. Происхождение многих героев, по мнению автора, есть результат эпической трансформации культа гор [21].

Например: *Күзүң илү бу Алтайга / Күн бардырбай, једип келди. / Алтын ташту Алтайына / Аткан октый келбей кайтты. / Ада болгон бу тайгага / Бийеледип чыкпай кайтты. / Алтайына бу келерде, / Анаң јараи ол көрүнди* [12, с. 81] ‘На Алтай свой со звоном колокольчиков / До захода солнца прибыл, / На Алтай свой златокаменный / Как пущенная стрела примчался. / На гору, которую как отца почитает, / В пляс пустив [коня], поднялся. / Когда он вернулся на свою землю, / Она ему краше прежнего показалась’ [12, с. 266]. Из приведенного повествования вытекает прескрипция о том, что родная земля – это малая родина, где живут отец и мать, родные места, куда хочется возвращаться, земля, которую следует защищать и оберегать.

В нижеприводимом контексте важная роль отведена образу духа-хозяйки Алтая – почтенной старухи, которой суждено было вырастить и воспитать главного героя – Когюдей-Мергена. На нее как на хозяйку Алтая возложена миссия ретранслятора правил поведения и деятельности обитателей в пространстве взаимодействия с окружающей природой. Ее наставления молодым заключаются в интенциях не забывать родные корни, проявлять уважение к старшим и младшим, быть осторожным и рассудительным в общении с соперниками. Подобные наставления помогают ориентироваться в коммуникативном пространстве и позволяют выработать стратегии предпочтительного поведения в зависимости от оценки создавшейся ситуации. Например:

Абакай најы айтнай кайтты: / «Айланайын балам – деди, / Алтай јеринг ундуба – дийт. / <...> Јаан улус туштагазын, / Өрөкөн деп адап јүрзөң, / Јааш улустар туштагазын, / Эзен-амыр сура, балам. / Бөрү болуп кубулба – дийт, / Бөрү алды айа – деди. / Бөккөгө салдырып јүткүбө – дийт» [12, с. 125–126] ‘Почтенная старуха сказала: / «Дорогое мое дитя, / Свою землю не забывай. <...> / Если встретятся старые люди, / «Почтенными» их называй. / Если молодые люди встретятся / Поздоровайся с ними, дитя. / Подобным волку не будь – / На волка самострел ставят, / На свою силу надеясь, [в драку] не лезь» [12, с. 312].

В следующем сюжете представлена сцена ответной реакции Когюдей-Мергена на наставления почтенной старухи-хозяйки родной земли. Он совершает обряд поклонения духам реки и родной местности Алтая с соблюдением ритуальных действий: снимает головной убор и кланяется духу-властелину воды; ладони разводит и приветствует хозяина родной земли: *Атту-чуулу карганагым / Айткан бойы база айтты: / «Ары көрзөн, балам», – деди. / Көгүдей-Мерген көөркий уул / Ары көрөлө, бери көрзө, / Карганагы јоголо бертир. / Мыны көргөн Көгүдей-Мерген / Кумдус бөркин ушта тартып, / Көк талайга мүргүн салды, / Алаканын јайа тудуп, / Алтайына мүргүн салды [12, с. 126] ‘Славная старушка, / Сказав это, добавила: / «Посмотри назад, дитя мое». / Когюдей-Мерген, дорогой сын, / Назад оглянулся, а [когда снова] повернулся: / Старуха, оказывается, исчезла. / Увидев это, Когюдей-Мерген / Бобровую шапку свою снял, / Поклонился синей реке, / Ладони свои раскрыл, / Поклонился Алтаю» [12, с. 313]. В данном примере сформулирована прагматическая установка: 1) следует соблюдать обряд почитания духов или хозяина местности, горы, реки, перевалов и т. д.; 2) сохранять и передавать по традиции обязательные ритуалы соблюдения культа природы.*

В следующей ситуации зафиксированы эпизоды возвращения домой героя, сцены его встречи с матерью и отцом, в которых воспеваются сформированные взаимоотношения между сыном и родителями с соблюдением принятых норм приветствия как с матерью, так и с отцом. В примере актуализируется одна из жизненных ценностей: почитать отца и мать, т. е. уважать делом и словом, ценить и дорожить, оберегать и защищать: *Баатыр уул базып келип: / «Эзен, эзен, энем» – деди, / Энезининг колынан тутты. / «Амыр, амыр, адам»– деди, / Алаканын јайа тутты. / Кобы кептү бу лай колын / Коштой тудуп эзендешти, / Коо кырландый бу тумчугын / Арчий тудуп бу окшошты. / Јалаң кептү алаканын / Јайа тудуп эзендешти, / Јалбыш кептү бу јүрегин / Јаба тудуп ол окшошты [12, с. 158] ‘Молодой богатырь [к родителям] подошел / «Здравствуй, здравствуй, мать», – сказал, / За руку мать свою взял. / «Мир тебе, мир тебе, отец», – сказал, / Широкою ладонь раскрыл. / Длинные, как ложбины, руки / Друг другу подав, поздоровались, / Подобные прямым хребтам носы / Скрестив, поцеловались. / Открытые, как луг, ладони / Раскрыв, поздоровались. / Пламенные свои сердца / Прижав друг к другу, поцеловались» [12, с. 346].*

Почитание родителей – отца и мать – является мотивирующим фактором для совершения благоразумных поступков героя эпоса, для актуализации самостоятельных суждений относительно аксиологически ориентированных действий: *Ада-энезине айдып турат: / «Айланайын, адам-энем, / Мал азыранагы ырысту – дийт, / Бала азыраганы алкышту – дийт. / Алкыш болзын слерге – деди. / Айткан сөзөөр угарым – дийт, / Алтайыма јанарым – дийт. / Эзен-амыр эне-адама / Туштап алганым јакшы!» – деди [12, с. 160] ‘Отцу и матери говорит: / «Милые мои отец и мать, / Когда скот кормишь – это счастье принесет, / Ребенка вырастишь – он поблагодарит. / Спасибо вам [за все]! / Просьбу вашу я выполню, / На свою землю возвращаюсь, / Хорошо, что я встретился / С живыми и здоровыми родителями!»» [12, с. 348].*

Заслуживает внимания следующий фрагмент, содержащий обращенные к сыну слова благословения отца и матери перед трудной дорогой. Суть благословения – это оберег с целью предупреждать, остерегать от нападков врага, избегать вреда здоровью и угрозы для жизни, пожелания пути без преград и благополучного возвращения домой: *Артып калган ада-энези / Кийиннен ары алкадылар: / «Јаактуга айттырбазын, / Јарындуга соктырбазын, / Ичи куру*

аштабазын, / Ийни үзүлүп самтрабазын, / Ырысту ол жоруктазын, / Амыр једип јанзын» – дешти [12, с. 161] ‘Оставшиеся мать и отец / Сына вслед благословляли: / «Имеющий язык пусть не оскорбит тебя, / Имеющий плечи пусть не ударит тебя, / Желудок твой пусть голодным не будет, / Плечи твои пусть рваными не будут, / Счастливым путь твой пусть будет, / Мирно до дома доберись!»’ [12, с. 349].

Ценностнодержательной основой являются слова Когюдей-Мерген, сущность которых сводится к оценке жизненных обстоятельств с целью выработки рациональной тактики действий: *Азыраган адамайдын / Айры саалын сыймайын деп, / Эркелеген энемейдин / Эки көзин көрөйин деп, / Ак тумандый ак малымнын / Артканын ла алайын деп, / Ак чырайлу албатымды / Јайымдайын эмди ле деп, / Јер бийлеген бу кааннаг / Сенен очимди некеп келдим [12, с. 180–181] ‘Чтобы погладить раздвоенную бороду / Вскормившего меня отца, / Чтобы посмотреть в глаза / Ласкавшей меня матери, / Чтобы возвратить остатки / Белому туману подобного скота, / Чтобы освободить / Светлоликий народ свой, / Чтобы отомстить каану, господствующему / над всей землей, / Я приехал’ [12, с. 369].*

В следующем фрагменте заключены слова обращения к людям не только лунно-солнечного Алтая, но и ко всем. Его обращение – это призыв жить и созидать, а не разрушать и воевать, растить детей, и в этом заключается смысл счастливой жизни, быть сплоченным и единым как один народ: « <...> / Айлу-күндү Алтайаарга / Амыр-энчү јадыгар – дийт. / Бала-барка ол азырап, / Ырысту јадын јуртагар – дийт. / Тенериге мен чыгала, / Албаты јадынан көр турарым. / Алтынан өрө көрүнүп турар / Јылдыс болуп барарым» – дийт [12, с. 246] ‘« <...> / На лунно-солнечном Алтае / Мирно-спокойно живите. / Детей своих растя, / Счастливой жизнью живите. / Я же сам на небо поднимусь, / Стану яркой звездой, / За жизнью народа буду смотреть, / Снизу меня будет видно», – говорил’ [12, с. 436]. Из данного нарратива можно вывести следующие мотивы миропонимания: следует жить на своей родине; спокойно жить можно, если не будет войн и конфликтов; следует создавать семьи и воспитывать детей, что есть смысл жизни в Среднем мире.

Заключение

Материалом для анализа послужили фрагменты, содержащие высказывания героев, а также отдельные сюжетные эпизоды из данных текстов. Анализ ценностно маркированных речений героев сказаний показывает, что культурно значимыми и приоритетными ценностями в обоих текстах можно считать витальные, духовно-нравственные, моральные, терминальные, которые осознаются действующими лицами, мотивируют и детерминируют их действия, поступки.

Тип нарратива, как было представлено ранее в обзоре литературы по проблеме, имеет существенное значение и влияние на выбор приоритетного мотива поведения героев, исходя из особенностей характера миропонимания.

Данные эпические сказания близки по своим сюжетным линиям, которые дают возможность для интерпретационного подхода к мотивам установления приоритетных норм поведения в рассматриваемых лингвокультурах. Назначение древнего эпоса – осмысление жизнеутверждающих ориентиров, которые предоставляются главному герою для того, чтобы обрести жизненный опыт (мудрость) во имя совершения благородных деяний с целью устройства окружающего мира. В основе своей сюжетные линии содержат ценностный характер, который служит референтной базой для интерпретации и осмысления. Аксиогенные ситуации, выявленные в сказаниях, относительно идентично выражают общечеловеческие приоритеты поведения, например, в эпизодах о родине, о родном доме, об особом отношении к ребенку, об уважении и любви к родителям, о традициях. В целом, наблюдается преобладание аксиогенных ситуаций, в основном, содержащих сочетание моральных, витальных и духовно-нравственных ценностей, нежели, например, утилитарных.

Литература

1. Карасик, В. И. Ценности как культурно значимые ориентиры поведения // Гуманитарные технологии в современном мире : материалы VII Международной научно-практической конференции. – Калининград : Западный филиал Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, 2019. – С. 22–25.
2. Алефиренко, Н. Ф. Лингвокультурология. Ценностно-смысловое пространство языка. – Москва : Флинта, Наука, 2010. – 224 с.
3. Шевякина, С. В. Языковые средства трансформации ценностно-ориентационного лингвокультурного пространства (на материале интернет-дискурса психологии ЗОЖ) : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Ставрополь, 2023. – 30 с.
4. Карасик, В. И. Лингвокультурные ценности в дискурсе // Иностранные языки в высшей школе. – 2015. – № 1 (32). – С. 25–35.
5. Карасик, В. И. Нарративное измерение лингвокультурных ценностей // Язык и культура. – 2019. – № 47. – С. 59–75. – DOI : 10.17223/19996195/47/4.
6. Федосеева, Л. Н. Ценности и оценки в системе аксиологии русской лингвокультуры (на примере пространственного фрагмента картины мира) // Культура и цивилизация. – 2017. – Т. 7. – № 3А. – С. 134–141.
7. Бровикова, Л. Н. Аксиогенная ситуация в англоязычной и русскоязычной поэзии для детей // Электронный научно-образовательный журнал «Грани познания». – 2018. – № 6 (59). – С. 8–12.
8. Карасик, В. И. Аксиогенные ситуации в притчах // Поволжский педагогический вестник. – 2015. – № 2 (7). – С. 87–95.
9. Карасик, В. И. Аксиогенная ситуация как единица ценностной картины мира // Политическая лингвистика. – 2014. – № 1 (47). – С. 65–75.
10. Таскаева, А. В., Питина, С. А. Подвиг как ценностнопорождающая ситуация // Героическая лингвистика: монография. – Челябинск : Изд-во Челябинского гос. ун-та, 2020. – С. 107–115.
11. Якутский героический эпос. «Могучий Эр Соготох» / сказитель В. О. Каратаев ; перевод : П. Е. Ефремова, С. П. Ойунской, Н. В. Емельянова. – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора Сибири и Дальнего Востока ; т. 10). (На якутском и рус. яз.)
12. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / сказитель А. Г. Калкин; запись текста, перевод и приложения С. С. Суразакова. – Москва : Наука, 1973. – 474 с. – (Эпос народов СССР). (На алтайском и рус. яз.)
13. Корякина, А. Ф., Герасимова, Л. Н. Семейные ценности якутского народа в эпосе олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2020. – Том 13. – Выпуск 11. – С. 91–96.
14. Нелунов, А. Г. Якутско-русский фразеологический словарь. Т. I. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 1998. – 287 с.
15. Суразаков, С. С. Алтайский героический эпос и сказание «Маадай-Кара» // Сибирский педагогический журнал. – 2006. – № 3. – С. 106–121.
16. Дмитриенко, А. Н. Богатырь и его конь в алтайском и бурятском эпосе: стереотипы поведения и ценности народов // Сибирский филологический журнал. – 2014. – № 4. – С. 83–89.
17. Гребенникова, Н. С. Эпос как генератор смыслов в современной алтайской культуре // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай) : материалы международной научно-практической конференции / ответственный редактор Ф. И. Куликов. – Горно-Алтайск : РИО ГАГУ, 2014. – С. 85–91.
18. Тозыякова, Е. А., Гребенникова, Н. С. Человек в алтайской эпической картине мира в контексте проблемы национальной идентичности // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2021. – Том 14, Выпуск 10. – С. 2952–2957.
19. Обрядность в традиционной культуре алтайцев. Коллективная монография / редколлегия : Н. В. Екеев (ответственный редактор), Е. Н. Кузьмина (научный редактор), А. А. Конунов, Н. О. Тадышева. – Горно-Алтайск : НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова, 2019. – 704 с.
20. Садалова, Т. М. О мифологическом пространстве «Алтай» в эпосе «Гэсэр» // Эпос «Гэсэр» – духовное наследие народов Центральной Азии: сборник научных статей. – Улан-Удэ : Издательство БНЦ СО РАН, 2020. – С. 72–74.
21. Конунов, А. А. Отражение культа гор в алтайских героических сказаниях // Народы и религии Евразии. – 2010. – Том 10. – С. 335–341.

References

1. Karasik, V. I. Values as culturally significant reference points of behavior. Humanitarian technologies in the modern world: Proceedings of the 7th International Scientific and Practical Conference. Kaliningrad, Western branch of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, 2019, pp. 22–25. (In Rus.)
2. Alefirenko, N. F. Lingocultural studies: value-semantic space of the language. Moscow, Flinta Publ., Nauka Publ., 2010, 224 p. (In Rus.)
3. Shevyakina, S. V. Linguistic means of transforming the value-orientation linguocultural space (based on the Internet discourse of healthy lifestyle psychology): dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Stavropol, 2023, 30 p. (In Rus.)
4. Karasik, V. I. Linguocultural values in discourse. *Foreign Languages in High Education*. 2015, no. 1(32), pp. 25–35. (In Rus.)
5. Karasik, V. I. Narrative dimension of linguocultural values. *Language and Culture*. 2019, no. 47, pp. 59–75. DOI: 10.17223/19996195/47/4. (In Rus.)
6. Fedoseeva, L. N. Values and evaluations in the axiological system of the Russian linguistic culture (using a spatial fragment of the picture of the world as an example). *Culture and Civilization*. 2017, no. 3A, vol. 7, pp. 134–141. (In Rus.)
7. Brovikova, L. N. Axiogenic situation in English and Russian poetry for children. *Electronic scientific and educational journal "Facets of Knowledge"*. 2018, no. 6(59), pp. 8–12. (In Rus.)
8. Karasik, V. I. Axiogenic situations in parables. *Volga Region Pedagogical Search*. 2015, no. 2(7), pp. 87–95. (In Rus.)
9. Karasik, V. I. Axiogenic situation as an unit of evaluative worldview. *Political Linguistics*. 2014, no. 1(47), pp. 65–75. (In Rus.)
10. Taskaeva, A. V., Pitina, S. A. Feat as a value-generating situation. In: Heroic linguistics: monograph. Chelyabinsk, Publ. house of Chelyabinsk State University, 2020, pp. 107–115. (In Rus.)
11. Yakut heroic epic. "The Mighty Er Sogotkh". Storyteller V. O. Karataev; translation: P. E. Efremov, S. P. Oyunskaia, N. V. Yemelyanov. Novosibirsk, Nauka Publ., 1996, 440 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; vol. 10). (In Yakut and Rus.)
12. Maadai Kara. Altai heroic epic. Storyteller A. G. Kalkin; text recording, translation and appendices S. S. Surazakov. Moscow, Nauka Publ., 1973, 474 p. (Epic of the peoples of the USSR). (In Altai and Rus.)
13. Koriakina, A. F., Gerasimova, L. N. Family values of the Yakut people in the Olonkho epic. *Philology. Theory & Practice*. 2020, vol. 13, iss. 11, pp. 91–96. (In Rus.)
14. Nelunov A. G. Yakut-Russian Phraseological Dictionary. Vol. 1. Novosibirsk, Publ. House of the SB RAS, 1998, 287 p.
15. Surazakov, S. S. Altai heroic epic and the legend "Maadai-Kara". *Siberian Pedagogical Journal*. 2006, no. 3, pp. 106–121. (In Rus.)
16. Dmitrienko, A. N. A hero and his horse in the Altai and Buryat epic: behavioral stereotypes and values of the peoples. *Siberian Journal of Philology*. 2014, no. 4, pp. 83–89. (In Rus.)
17. Grebennikova, N. S. Epic as generator of meanings in contemporary Altai culture. In: History and Culture of the peoples of South-Western Siberia and adjacent regions (Kazakhstan, Mongolia, China): materials of the international scientific and practical conference. Executive editor F. I. Kulikov. Gorno-Altai, PPD GASU, 2014, pp. 85–91. (In Rus.)
18. Tozyiakova, E. A., Grebennikova N. S. The Man in the Altai epic worldview in the context of the national identity problem. *Philology. Theory & Practice*. 2021. Vol. 14, iss. 10, pp. 2952–2957. (In Rus.)
19. Ritualism in the traditional culture of the Altaians. Collective monograph. Editorial board: N. V. Ekeyev (editor-in-chief), E. N. Kuzmina (scientific ed.), A. A. Konunov, N. O. Tadysheva. Gorno-Altai, S. S. Surazakov Research Institute of Altaistics Publ. House, 2019, 704 p. (In Rus.)
20. Sadalova, T. M. About the mythological space "Altai" in the epic "Geser". In: The epic "Geser" – the spiritual heritage of the peoples of Central Asia: collection of scientific articles. Ulan-Ude, BSC SB RAS Publ. House, 2020, pp. 72–74. (In Rus.)
21. Konunov, A. A. Reflection of the cult of mountains in Altai heroic tales. *Nations and Religions of Eurasia*. 2010, vol. 10, pp. 335–341 (In Rus.)

УДК 392.8:392.51(=512.1)
DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-96-106



Б. К. Бекжанова

Нукусский государственный педагогический институт им. Ажинияза

АНАЛИЗ ЭТНОФОЛЬКЛОРНЫХ СВЕДЕНИЙ, СВЯЗАННЫХ С ПОХИЩЕНИЕМ НЕВЕСТЫ, В КАРАКАЛПАКСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию обычая *қыз алып қашыу* – умыкание девушки, которая сохранилась среди каракалпаков до настоящих времен. Выявлены причины возникновения, формы и виды. Определены своеобразные особенности и место в свадебных обрядах. А также в статье проанализированы историко-этнографические мотивы, свидетельствующие о древних формах похищения невесты. Каракалпакский фольклор представляет собой наиболее архаичный пласт свадебных обрядов и традиций. В частности, в народных сказках, легендах, и эпосах сохранились мотивы, связанные с женитьбой на основе умыкания невесты.

В работе автор с помощью этнофольклорных материалов показывает, что сохранившиеся в текстах каракалпакских эпосов ранние виды похищения невесты отличаются от современности. Мотив *жаўлап алынған ҳаял* или *олжа ҳаял* («трофейная женщина») в каракалпакских эпосах имеет архаический характер, который присущ в основном военно-демократическому периоду. Одним из основных требований военно-демократического общества – это обычай похищения женщин побеждённой стороны и женитьба на них. Хищнический брак, брак захватом, уводом, похищение женщин – первобытная, весьма распространенная еще доньше форма брака, при которой брачный союз устанавливается путем насильственного (фактически или притворно) захвата женщины. Эти мотивы встречаются в различных вариантах. Один из сюжетов, который характерен каракалпакскому фольклору – это самовольный уход девушки к любимому или инсценировка ее похищения по предварительному взаимному согласию, который в сегодняшние дни широко распространен среди каракалпаков. Умыкание невесты инсценируется с согласия или без согласия родителей.

По мнению автора статьи, мотивы, связанные с умыканием невесты, свойственны не только каракалпакскому фольклору, но и другим народам и этносам. Это дает нам возможность обнаружить сходства и взаимосвязь каракалпакского народа с другими народами. Кроме того, в статье автор интерпретирует результаты анализов образов, связанных с мотивом умыкания невесты в таких эпосах, как «Едиге», «Книга моего деда Коркута» («Коркут ата»), легендах «Кетенлер», «Родословный туркмен» («Шажараи тарокима») и в полевых записях, проведенных автором.

Ключевые слова: каракалпакский фольклор; эпос; традиция; брак; женитьба; умыкание девушки; свадебные обряды и обычаи; религия; история; современность

Для цитирования: Бекжанова Б. К. Анализ этнофольклорных сведений, связанных с похищением невесты, в каракалпакском фольклоре. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 96–106. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-96-106.

© Бекжанова Б. К., 2024

© Bekzhanova B. K., 2024

БЕКЖАНОВА Бибираба Каримбаевна – старший преподаватель кафедры общественных дисциплин Нукусского государственного педагогического института им. Ажинияза, Нукус, Узбекистан. ORCID: 0000-0001-9013-3488. E-mail: rabyabekjanova@yandex.ru

BEKZHANOVA Bibiraba Karimbaevna – Senior Lecturer of the Department of social disciplines, Azhiniyaz Nukus State Pedagogical Institute, Nukus, Uzbekistan. ORCID: 0000-0001-9013-3488. E-mail: rabyabekjanova@yandex.ru

В. К. Bekzhanova

Azhiniyaz Nukus state pedagogical institute

An analysis of ethnofolkloristic information related to bride kidnapping in Karakalpak folklore

Abstract. This article is devoted to the study of the custom of *kыз алып кашыу* – kidnapping a girl, which has been preserved among the Karakalpaks to the present. The causes, forms and types have been identified. The peculiar features and place in wedding ceremonies are determined. Also, the article analyzes the historical and ethnographic motifs that testify to the ancient forms of bride kidnapping. Karakalpak folklore represents the most archaic layers of wedding rituals and traditions. In particular, folk tales, legends, and epics have preserved motifs related to marriage based on stealing the bride.

In the work, the author shows with the help of ethnofolklore materials that the early types of bride kidnapping preserved in the texts of the Karakalpak epics differ from modern times. The motif *zhaylap alyngan xayal* or *olzha xayal* (“trophy woman”) in the Karakalpak epics has an archaic character, which is inherent mainly in the military-democratic period. One of the main requirements of a military-democratic society is the custom of kidnapping the women of the defeated side and marrying them. In another way, predatory marriage, marriage by capture, kidnapping, abduction of women is a primitive, very common form of marriage, in which the marriage union is established by forcibly (actually or feigningly) capturing a woman. These motifs are found in various variants. One of the plots that is characteristic of Karakalpak folklore is the unauthorized departure of a girl to her lover or the staging of her abduction by prior mutual consent, which is widespread among Karakalpaks today. The abduction of the bride is staged with or without the consent of the parents.

According to the author of the article, the motifs associated with kidnapping the bride are peculiar not only to Karakalpak folklore, but also to other peoples and ethnic groups. This gives us the opportunity to discover the similarities and interrelationships of the Karakalpak people with other peoples. In addition, the author interprets the results of analyses of images associated with the motif of kidnapping the bride in such epics as *Yedige*, *The Book of my grandfather Korkut*, the legends *Ketenler*, *Pedigree of Turkmen (Shazharai tarokima)* and in field records conducted by the author.

Keywords: Karakalpak folklore; epic; tradition; marriage; wedding; kidnapping; wedding rituals and customs; religion; history; modernity

For citation: Bekzhanova B. K. Analysis of ethnofolkloristic information related to bride abduction in Karakalpak folklore. *Epic studies*. 2024, no. 2. Pp. 96–106. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-96-106.

Введение

В результате процесса глобализации, происходящего в современном мире, обобщаются этнические культуры, и формируется система общечеловеческих ценностей, приводящая в движение общественный прогресс. Вместе с тем, эти процессы оказывают противоречивое влияние на самосознание культур и их многообразие, в частности на институт семьи и брака, составляющий основу национальной культуры. Если, с одной стороны, семья и брак рассматриваются в качестве основного фактора, сохраняющего человеческую цивилизацию от различных кризисов, то с другой – проявления «массовой культуры» («поп-культуры»), отрицательно влияя на глубинную суть семейно-брачных отношений, становятся причиной их деградации.

Брак и семья являются одним из самых распространённых общественных институтов, а его формы в разных культурах существенно отличаются друг от друга, поэтому они считаются основным фактором, объединяющим общества мира и одной из главных проблем, стоящих перед ними. Именно поэтому в настоящее время во всех государствах и народах мира изучается роль свадебной обрядности в культуре разных этносов, социумов и общин в культурном, социально-экономическом и этническом аспекте согласно этнографических и социально-антропологических позиций. Вместе с тем, происходящие в последние годы в мире процессы, которые проявляются в культурной унификации и этнокультурной идентичности, актуализируют задачу

проведения научных исследований, направленных на сохранение, обеспечение исторической преемственности обычаев, обрядов, традиций и ценностей, связанных с семьей и браком, являющихся основным феноменом культурного наследия человечества.

Обычай умыкания невесты существовал с древних времен. Несмотря на то, что похищение невест на сегодняшний день во многих странах считается преступлением, уголовно наказуемым поступком, этот обычай до сих пор сохранился. Согласно результатам опроса, в настоящее время значительная часть семей у каракалпаков созданы по данным обстоятельствам. Но проведенные исследования показывают, что семьи, созданные на основе традиционной национальной культуры, прочнее, чем семьи, которые были созданы на основе умыкания невест. Кроме того, мы живем в цивилизованном мире, похищение, насилие против женщин и насильственный брак или даже его имитирование противоречит этическим, культурным и религиозным нормам. Именно поэтому, сегодня приобретает особую актуальность определить положительные и отрицательные стороны свадебных обрядов и строить жизнь на традиционных, проверенных временем и практикой устоях с учетом современных реалий.

Целью исследования является изучение на основе фольклорных источников свадебного обряда умыкания невесты, которая сохранилась на сегодняшний день в составе семейно-брачных отношений среди каракалпаков, поскольку в каракалпакском фольклоре сохранились мотивы, связанные с умыканием невесты. Анализ этих мотивов в этнофольклорном аспекте на основе фольклорных источников дает возможность определить обстоятельства и причины возникновения, сущности, отличительные признаки, характер семейно-брачных обрядов обычая умыкания невесты.

В ходе изучения проблемы в основном использовались такие методы, как фольклорно-этнографический, историко-системный, историко-сравнительный, структурно-функционального подхода и сравнительный анализ. Также проводились полевые этнофольклорные исследования.

Мотивы похищения невесты в каракалпакском фольклоре

Умыкание невесты – первобытная, весьма распространенная еще доньше форма брака. Историю о похищении невест можно встретить в предании об основании Рима, известную под названием «Похищение сабинянок». По рассказам римских историков, Рим был заселён одними только мужчинами: соседние племена не хотели выдавать своих дочерей замуж за бедное население Рима. Тогда Ромул устроил праздник консулии и пригласил соседей, те явились со своими семействами. Во время праздника римляне неожиданно бросились на безоружных и похитили у них девушек, что впоследствии привело к Сабинской войне. Сведений об умыкании невесты и подлинное ее похищение часто встречается в древнегреческом народном устном творчестве. Например, в древнегреческой мифологии даже боги предпочитали свадьбу с умыканием. Зевс, отец богов, принимал облик различных животных, охотился за женщинами – жертвами своей любви. Гомеровская «Илиада» начинается с похищения женщины: Парис умыкает Елену. В Спарте, гости – троянцы похитили из дворца жену царя Менелая, вызвав тем самым десятилетнюю войну [1, с. 242–243].

В Древней Греции умыкание невест для бракосочетания официально поощрялось. Жених спартаец должен был похитить невесту, даже если предмет его любви был без того согласен на брак. Свадьба с ритуалом похищения невесты с тех пор стала римским обычаем. По разрушении Римской империи это обыкновение продолжалось долго. С принятием христианства данная практика была осуждена [2, с. 17–20].

Одним из первых упоминаний, мы можем встретить в Библии в описании войны между Израилем и коленом Вениамина которая чуть не закончилась полным уничтожением последнего (кн. Суд. гл. XXI, ст. 16–23). Умыкание девушек встречается и в мусульманском священном книге Коране: «И не приближайтесь к прелюбодеянию, ведь это – мерзость и плохая дорога» (Сура 111, аят 32). Ни в Коране, ни в Сунне не допускается красть девушек. В шариате нет насильственного принуждения к браку. Брак – это добровольное обоюдное согласие. Всё должно



Рис. 1. Романелли. Похищение сабинянок (фрагмент), 1653–1638 гг. Лувр.

происходить по согласию, предварительно должны поговорить родственники и т. д. Т. е. обязательно должно быть согласие самой женщины и её родителей. Поэтому мулла, проводящий обряд бракосочетания, трижды спрашивает у девушки о её согласии выйти замуж.

В каракалпакских народных эпосах встречаются сюжеты, повествующие о похищении женщин у потерпевших поражение в завоеванной стране. В «Книге моего деда Коркута» говорится о том, как гяуры штурмуют орду Казан-бека и берут в плен его мать Бурла-хатун: «Слушай, Казань, твое златоверхое жилище мы унесли, оно наше, рослую Бурла-хатун и с ней сорок стройных дев мы увели; они наши. Твою старуху-мать мы увезли; она наша, не отдадим ее тебе. Мы выдадим ее за сына попа Яйхана; от сына попа Яйхана у нее родится сын, его мы сделаем твоим должником» [3, с. 29]. Этот мотив известен в этнографических исследованиях *жаўлап алынган хаял* или *олжа хаял* («завоеванная или трофейная женщина») [4, с. 42]. В каракалпакском эпосе «Едиге» дочери Токтамыса Каныкей и Тыныкей – «трофейные женщины»:

*Патшалыгың билдирип,
Ханның қызы Қаныкейди,
Едиге патша алдырып,
«Бизлерге олжа болдың», – деп,
Ақ некесин қыйдырып,
Патшаның қызын алады,
Кишкене қызы Тыныкейди,
Нураддин мойнын қушақлап,
«Сен меники болдың», – деп*

[5, с. 66].

Утверждая себя в качестве падишаха,
Дочь хана Каныкей
Вызвал к себе падишах Едигей,
Объявил: ты стала нашим трофеем,
Тут же устроил бракосочетание,
Женился он на дочери падишаха;
А вот младшую дочь поверженного падишаха
Таныкей
Обнял Нураддин (сын Едиге) за шею,
объявляя:
«Ты стала моей (женой)»¹.

¹ Здесь и далее перевод с каракалпакского произведения автором статьи.

Вот таким образом отец и сын делились между собой дочерью поверженного падишаха. Любые военные отношения (будь то завоевание, защита, отмщение и др.) завершаются, как правило, господством какой-либо стороны, и в определенной степени побеждённый каким-то образом обязан, точнее, зависим от победителя. С этой точки зрения женщины становятся самым драгоценным трофеем. Это является ярким примером, аргументирующим то положение, что данные мотивы являются, безусловно, традицией военно-демократического общества.

Об этой фольклорной традиции также пишет Абулгази Бахадурхан в своей книге «Родословной туркмен» («Шажараи тарокима»). В ней изложено о том, как во время войны царя племени Бечене (печенегов) Тоймадука с саларами была похищена жена Энкеша, мать Казань-аяка Чакчаклы и выкуплена Энкешем [6, с. 26].

Хищнический брак, брак захватом, уводом, похищение женщин – первобытная, весьма распространенная еще донныне форма брака, при которой брачный союз устанавливается путем насильственного (фактически или притворно) захвата женщины. Но в народном устном творчестве до нас дошли, видимо, их «смягченные варианты». Увод женщин во время войн или специальных хищнических набегов на соседние племена, что обыкновенно имеет место между племенами, совершенно чуждыми по происхождению и постоянно враждующими друг с другом. В первобытных военных обществах уведенная в плен и обращенная в жену победителя женщина служила живым трофеем. Всеобщая жажда трофеев и воинское соревнование должны были выработать представление, что брак на похищенной женщине – самый почетный и наиболее достойный для воина.

Несмотря на религиозные запреты, временами такое происходило. По Леббоку, «умыкание невест господствует во всей Австралии, у малайцев, в Индостане, Средней Азии, Сибири и Камчатке, у эскимосов, северных краснокожих, в Бразилии, Чили, на Огненной Земле, на островах Тихого океана, у полинезийцев и фиджийцев, на Филиппинах, в Тасмании, у кафров, у арабов и негров, у черкесов, и недавно еще существовало во многих частях Европы» [7].

У древних славян: вятичей и радимичей существовал обряд похищение невест. Во время игр и плясок, мужчины выбирали невест, уводили их собой. Будучи не самым популярным явлением на Руси, умыкание невест было довольно широко распространено в других регионах проживания славян [8, с. 5–20].

Этим грешили чехи, поляки, украинцы. Но особо часто это происходило в среде южных славян Балканского полуострова. Причем у болгар кража невесты была дополнительно оформлена на символическом уровне. Считалось, что такой поступок способствует богатому урожаю [9, с. 96].

В Центральной Азии обычай похищения невесты широко распространён у киргизов, казахов и каракалпаков. До установления советской власти был распространён у туркмен и частично у узбеков, а также у части уйгуров в Восточном Туркестане [10, с. 244–259] и на Кавказе, особенно в Чечне, Дагестане и Ингушетии [11, с. 45–49].

Похищение невесты на сегодняшний день в большинстве стран мира считается преступлением, уголовно наказуемым поступком, а не законным видом брака. Тем не менее, пережитки времен, когда умыкали невест, до сих пор сохранились. Но никогда и нигде насильственное фактическое умыкание не было регулярным способом брака, он всегда был лишь дополнительной, экстраординарной формой брака [12, с. 29].

По мнению М. И. Косвена, умыкание невесты не характерно для матриархальной среды. При переходе общества в патриархальное из-за нежелания родителей нарушать матриархальный порядок девушка вольно или невольно вынуждена была бежать [13, с. 134–136]. Видимо, его истоки связаны с экзогамными и эндогамными браками. В экзогамном браке парни обязаны жениться на девушках из другого рода, а в эндогамном – на девушках из своего рода. Естественно, подобные запреты подвергались противодействию. Насильственное похищение практиковалось для женитьбы на девушках соседних племён [14, р. 191–202].

Фольклорные и этнографические сведения, собранные в ходе изучения проблемы, свидетельствуют о том, что у каракалпаков существовали несколько традиционных видов сватовства. Например, каракалпакские семьи сватали своих новорожденных, малолетних и даже не рожденных детей: традиция *ақлай куда* («до рождения малышей, если, конечно, позже у них будет мальчик, а у других – девочка, договариваются стать сватами») – древнейшая ее разновидность, *бел куда* («сватовство детей, которые не родились»), *қундақ куда* («сватовство с пеленок»), *жаслай куда* («сватовство несовершеннолетних детей»), сватовство после совершеннолетия и *қарсы қудалық* («сватовство со сватами»). Либо сторона жениха крала невесту, что называлось «*қыз алып қашыу*» («умыкание девушки») [15, с. 140].

В сегодняшние дни среди них встречаются сватовство после совершеннолетия и женитьба путём умыкания девушки – *қыз алып қашыу*. Т. е. сторона жениха крадёт невесту. Этот обычай существовал в различных видах и имел место с согласия или даже без согласия самой девушки. Наиболее распространена была из них – похищение засватанной девушки, к которому жениха побуждают различные обстоятельства, чаще нарушение договора сватовства отцом невесты из-за большого калыма, дорогих подарков или высокого положения новоявленного жениха. Вследствие чего ранее сосватанный жених прибегал к похищению невесты. Иногда невеста, став совершеннолетней, даже при выплаченном калыме, отказывалась от жениха в пользу другого, любимого человека. В таких случаях жениху не оставалось другой альтернативы, кроме как похищения невесты.

Похищение женихом сосватанной невесты, с ее согласия или без него, особенно при уплаченном калыме и после неоднократных упоминаний о выдаче невесты, не считалось нарушением норм обычного права. Обычно это случалось, когда родители девушки слишком тянули с проведением свадьбы [16, с. 97–240].

Иногда похищение происходило со всеобщего согласия как обряд, позволяющий обойти некоторые запреты. Например, если младшая сестра по традициям не может выйти замуж раньше, чем старшая, то родители не могут дать благословение на брак, и поэтому младшую сестру похищали.

Бытовали и другие варианты похищения девушки, например, умыкание уже засватанной другим невесты, которая полюбив другого, бежала за него замуж. Этот акт считался оскорблением всему роду бывшего жениха. По нормам шариата, это считалось тяжким грехом. В подобных случаях вся тяжесть за конфликт ложилось на похитителя невесты. Во избежание возможных неприятностей в случае погони украденную девушку некоторое время держали в других аулах. Вскоре отправляли к ее отцу послов, которые просили согласия на брак. Естественно, родители девушки требовали ее возвращения. В подобных ситуациях старейшины родов *биш* старались прийти к обоюдному соглашению. Если похищенную девушку оставляли с джигитом, то родители девушки или сторона похитителя должны были возратить полученный ранее калым. В любом случае сторона, выплатившая калым, при нарушении договоренностей должна была получить его обратно, и часто конфликт разрешался мирным путем.

Несколько по-иному обстояло дело с умыканием еще не засватанной девушки. В одних случаях влюбленная пара договаривались о женитьбе, и джигит тайно увозил девушку домой. Подобное имело место в случаях, когда жених не мог выплатить желаемый отцом девушки калым, и положение жениха не позволяло провести полноценную свадьбу. Или бывают случаи упорного отказа родителей выдавать ее замуж за любимого человека из-за того, что социальное и материальное положение двух сторон неравное.

В жанрах каракалпакского фольклора по-разному изображается самовольный уход девушки к любимому или инсценировка ее похищения по предварительному взаимному согласию. Как свидетельствуют информаторы, в стародавние времена дочь бая и сын чабана полюбили друг друга. Молодой чабан хочет послать сватов, но знает, что бай все равно не отдаст за него свою дочь. Тогда девушка говорит джигиту, что в определенный час она пойдет собирать джиду

на берег речки, тогда он и умыкнет ее на своем коне. Молодые на том и сошлись. В назначенный час девушка со своими подругами выходит на берег речки собирать джиду. Тогда джигит сажает девушку на своего коня и удаляется восвояси. Узнав об этом, отец девушки сильно гневается. Он посылает за ними своих джигитов, которые и возвращают назад молодых. Собрал он аксакалов аула, *биев* и простых людей и стал держать суд над виновником. Тогда джигит преклонил колени и признал свою вину. Сказал, что любит девушку и пусть с ним делают все, что хотят, он на все готов. Тогда спросили девушку, насильно ли забрал его джигит. Девушка ответила:

*Биз биз едик, биз едик,
Биз он еки қыз едик,
Жийдели сайдың бойында,
Жийде терип жүр едик.
Асау тайын үйреткен,
Узын қурық сүйреткен,
Жигит келди қасыма,
Қурық салдымойныма,
Қолын салды қойныма.
Бир жүзигим бар еди,
Өзи сондай тар еди,
Жүзигимди кең етти,
Жеңгем менен тең етти.*

Мы весело гуляли,
Нас было двенадцать девушек,
На берегу речки Жийдели
Мы собирали джиду.
К нам подъехал джигит,
На игривом жеребце,
С длинным арханом,
Закинул его на мою шею,
Обняв, водрузил на жеребца.
Было у меня кольцо,
Такое узкое кольцо,
Сделал он его широким,
Сделал меня равной со снохой².

Отец девушки, подумав, сказал собравшимся, что будет готовиться к свадьбе, что отдаст свою дочь замуж за этого джигита после свадебных торжеств. Он так и сделал. Мотив похищения невесты в других краях сохранился в качестве этнографических сведений в каракалпакских сказках как одно из основных особенностей экзогамного брака. Так, например, в сказке «Мальчик-пастух» («Шопан бала»), «Разбойник Кыран» («Кыран карақшы»), «Отец и сыновья» («Ата хәм каналас балалар»), «Ажибек и Кубылы храбрец» («Әжибек хәм Кубылы батыр»), «Три друга» («Үш дос»), «Девять братьев и Темирбек» («Тоғыз агаинли Темирбек»), «Братья и сестры» («Ағалы-инилер хәм апалы-синдилер»), «Золотая курица» («Алтын тауық»), «Счастливые влюбленные» («Мурадына жеткен ашықлар»), «Два джигита и старик» («Еки жигит хәм бир ғарры») приводят с собой девушку-невесту из дальней дали, т. е. с нереального расстояния [18, с. 9]. Они осуществляют, казалось бы, невыполнимые условия, что не является тематической простой аналогией. Ведь это на самом деле фиксация внимания на результаты обычаев, традиций, направленных на требования экзогамного брака. В этом не может быть сомнений.

Одна из ранних картин умыкания девушки с ее согласия, в случаях упорного отказа родителей выдать ее замуж за любимого человека, отражена в каракалпакской легенде «Кетенлер». В ней речь идет о дехканах жестокого хивинского хана, о молодом джигите Кетенлер, который умыкает ханскую дочь. Кетенлер знакомится с прекрасной дочерью хана. Девушка влюбляется в Кетенлера, а тот – в нее. Но Кетенлер не знает, как соединиться с возлюбленной. Однажды хан во всеуслышание заявляет: «Кто построит город, который не сможет захватить ни один враг, за того выдам дочь замуж». Не поставив никого в известность, Кетенлер тайно умыкает ханскую дочь. Стража бросается вслед за ним. Но Кетенлер успевает убежать в город, построенный им самим, и укрепляется в нем. Этот город никто не может захватить. Потом Кетенлер вместе с девушкой предстают перед ханом и рассказывают о причинах умыкания девушки, напоминая хану о его обещании. Невольно хану приходится согласиться [19, с. 106]. Таким образом, иногда

² Полевые записи автора за 2022 г.

похищение было способом обхода молодыми сопротивления родителей на их брак. Как правило, такого рода похищение завершается примирением родов и согласием на брак.

Данный вопрос решается в подавляющем большинстве, и лишь некоторые родители затребовали невесту, а затем, официально устроив свадьбу, выдавали замуж с приданым. А состоятельные люди предпочитают выдавать своих дочерей на основе национальной традиции.

Или бывает, что, недавно умер близкий родственник, и в семье траур. Тогда говорят: «Хорошо, мы выдаем её за вас замуж, но вы пока ее вернете домой», и спустя через год, т. е. после траурных поминок, её выдавали по ритуалу сватовства. Бывали случаи, когда родители девушки не признавали этот брак и не давали благословения. Если девушка не дала предварительного согласия и её насильственно держали, родители девушки тоже были против этого брака, тогда дело доходило до суда.

Раньше среди каракалпаков была широко распространена кража невесты без её согласия. Женитьба путем умыкания невесты часто воспринималась как знак мужественности. Обычно жених со своими друзьями похищали невесту и приводили в дом жениха. Либо же её завлекали в дом жениха путём обмана. Иногда в похищении участвовали снохи или знакомые ничего не подозревающей невесты, которые выводили её в безлюдное место, и дальше жених насильно сажал её в автомобиль и отвозил в свой дом. Девушка могла быть абсолютно незнакомой юноше до похищения. По приезде на «невесту» надевали белый платок, который символизирует её согласие, накрывался праздничный стол, молодые женщины начинали хвалить жениха, а его родственницы и женщины из аула принимались успокаивать и уговаривать девушку выйти замуж за своего похитителя и согласиться на заключение брака. Чтобы удержать невесту в доме, старушка со стороны жениха могла даже лечь у порога, ибо у народов Центральной Азии, в т. ч. у каракалпаков, считается греховным переступить через человека, особенно такого пожилого. Через день после того, как девушку крадут, сторона жениха находила авторитетных старейшин и посылала к родителям невесты несколько человек – *хабаршылар* (вестников) – с сообщением о краже девушки. Быть вестником – это очень деликатное дело, в котором присутствуют национальные нормы. Несмотря на то, что умыкание совершалось по обоюдному согласию молодых, по этическим нормам, чтобы не ставить в неловкое положение родителей, не разглашается приезд девушки по собственному желанию. Они начинают разговор издалека, говорят, что их сын из-за молодости совершил кражу, что они пришли к ним с низким поклоном, со словами прощения. Если девушка пришла по своей воле, то стороны сразу приходят к согласию. После этого проводится только одно торжество в доме родителей жениха, в чём прослеживается тенденция к сокращению и удешевлению пышных свадебных обрядов [20, с. 458].

В случае, если сторона девушки твердо следует позиции «не отдавать девушку», то сваты должны в дипломатичной форме их «уговорить». Традиционно принято хвалить жениха, его семью и хозяйство, чтобы добиться согласия родителей девушки.

После ухода вестников, тут же сторона девушки посылает в дом жениха трех-четырёх женщин в составе сестер, снохи и других родственниц в качестве *тапберди*. Их задача заключается в том, чтобы узнать, по своему согласию ли выходит замуж девушка. В таких случаях собираются родственники жениха и предпринимают соответствующие меры. Хотя умыкание происходило с согласия девушки: она приходила на назначенное место, затем извещала о якобы насильственном увозе, до прибытия *тапберди* со стороны жениха предпринимаются меры, которые состоят, в том, чтобы стороны девушки не обратились в суд. Для этого они брали собственноручную расписку или объяснительное письмо от девушки, в котором говорится о том, что нет никакого насилия и что она находится здесь по собственному желанию. Раньше вместе с женщинами в составе *тапберди* были и мужчины. Если девушка была похищена без ее согласия, могли возникать ссоры или даже серьёзные драки между двумя сторонами. Поэтому чтобы избежать возможные неприятности, украденную девушку некоторое время держали в других аулах.

Основным моментом для умыкания невесты является факт, переночевала или не переночевала украденная девушка в чужом доме. Даже если сексуального контакта не было, девственность девушки, оказавшейся в доме мужчины и удерживаемой там хотя бы в течение одной ночи, уже навсегда будет поставлена под сомнение. У женщины, которая считается «*есик көрген*» («попивавшая дома у кого-то»), будет мало шансов выйти замуж в будущем. Похищенная девушка должна обладать огромным мужеством, чтобы выстоять против всего этого и не согласиться на такую участь. Многим девушкам были вынуждены смириться с такой судьбой. Таким образом, после одной ночи удержания девушка вынуждена выйти замуж за похитителя. Впоследствии, чтобы не было стыдно перед обществом, которая, по их мнению, могут отрицательно реагировать на происходящее, родители девушки были вынуждены смириться и не предпринимать никаких действий для возвращения своего чада домой. Поэтому, родители похищенной девушки иногда сами уговаривали её остаться, а иногда по той причине, по которой брак считался социально приемлемым или выгодным для будущей невесты и её семьи.

Если молодые люди хотят быть вместе по обоюдному согласию, но родители против, то в данном случае парень привозил девушку не к себе домой, а увозил куда-то к родственнику. И там девушка должна была переночевать, и после этого они объявляли, что она украдена, и они хотят пожениться.

Согласно результатам опроса, в настоящее время значительная часть семей у каракалпаков созданы по данным обстоятельствам (кража невесты). Однако, в настоящее время в связи с уголовным наказанием случаи кражи невесты без её согласия практически не встречаются. Молодые договариваются и получают согласие родителей. После этого молодой человек как бы похищает девушку. Родители договариваются, чтобы в значительной степени сократить свадебные расходы. Это умыкание по сговору, можно сказать, формальное или притворное. Девушка в определённое время выходит из дома, там её поджидает парень с друзьями, и инсценируется такое похищение. Или даже не инсценируется, она просто сама садится в машину. Этот механизм оставлял возможность молодым людям построить свою жизнь не на основе национальных традиций, а так, как им хочется.

Заключение

Мотивы, связанные с похищением невесты, в каракалпакских народных сказках, чаще всего носят мифический характер и свойственны языческой эпохе. В каракалпакских эпосах прочное место занимают традиционные отношения, свойственные периоду перехода от матриархального брака к патриархальному, патриархально-феодальному и военно-демократическому обществу, обрядам экзогамного брака. К матриархату: нежелания родителей нарушать матриархальный порядок, вольная или невольная бегства девушек; к патриархату: строгий запрет жениться или выходить замуж за представителя своего рода, поиск невесты из дальних стран и ее похищение героем; к военно-демократическому обществу: похищение женщин в качестве трофея у побеждённой страны; к патриархально-феодальному обществу: обязательное выплата калыма за девушку, безысходное похищение невесты женихом из-за необеспеченности, чтобы проводить пышные свадебные мероприятия. Вместе с тем, этнофольклорный анализ показывает, что мотивы женитьбы, связанные с умыканием невесты, не были регулярными.

В любом случае, обычай умыкания девушек, имел место из-за безысходности. Существовал порядок брака, отступление от которой строго наказывалось. Жизнь, однако, часто выдвигала непреодолимые препятствия к выполнению обязательного порядка. Например, при экзогамном браке парни обязаны жениться на девушках из своего рода. Естественно, подобные запреты подвергались противодействию.

В каракалпакском фольклоре имеется две формы похищения девушки: насильственное похищение и инсценировка похищения, т. е. умыкание по сговору. Умыкание невесты инсценируется с согласия или без согласия родителей.

Особенность, присущая умыканию девушки, заключается в том, что родители предварительно не договариваются, даже если договорятся, практически нет возможности для выполнения условий сватовства. Кроме того, отпадает необходимость в проведении традиционных проводов девушки, песен и танцев *сыңсыў, ҳаўжар*, выплаты выкупов, словом, всех мероприятий в родительском доме девушки. Только некоторые из них (согласие девушки, назначение дня свадьбы и т. д.) могут быть выполнены после прибытия девушки в дом жениха. С этой точки зрения, обычай *қыз алып қашыў* противоречит национальным традициям.

Литература

1. Кун, Н. А. Легенды и мифы древней Греции. – Ташкент : Молодая гвардия, 1986. – 528 с. (На каракалпакском яз.)
2. Шангина, И. И. Русская свадьба. История и традиция. – Санкт-Петербург : Азбука, 2017. – 480 с.
3. Книга моего деда Коркута / перевод В. В. Баргольда. – Москва ; Ленинград : Изд-во АН СССР, 1962. – 299 с.
4. Липец, Р. С. «Завоеванная женщина» в тюрко-монгольском эпосе // Фольклор и историческая этнография. – Москва : Наука, 1983. – С. 42–74.
5. «Едиге»: каракалпакский народный эпос (вариант Ерполат жырау). – Нукус : Каракалпакстан, 1992. – 400 с. (На каракалпакском яз.)
6. Баходирхон Абулгозий. Родословной туркмен / редактор К. Махмудов. – Ташкент : Чулпон. 1995. – 48 с. (На узбекском яз.)
7. Умыкание // Энциклопедический словарь Ф. А. Брокгауза и И. А. Эфрона [Электронный ресурс]. URL : https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/104602/%D0%A3%D0%BC%D1%8B%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5. (Дата обращения : 17.03.2024)
8. Добродомов, И. Г. Проблема филологической достоверности материала в исторических исследованиях // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2002. – № 4 (10). – С. 5–20.
9. Гура, А. В. Брак и свадьба славянской народной культуре: семантики и символика. – Москва : Индрик, 2012. – 151с.
10. Этническая история и традиционная культура народов Средней Азии и Казахстана / редактор Н. Палагина. – Нукус : Каракалпакстан, 1989. – 272 с.
11. Карнаушенко, Л. В. Обычное право народов Северного Кавказа и похищение невесты // Юрист-Правовед. – 2019. – № 2 (89). – С. 45–49.
12. Штернберг, Л. Я. Семья и род у народов северо-восточной Азии. – Ленинград : Наука, 1933. – 280 с.
13. Косвен, М. И. Очерки первобытной культуры. – Москва : Наука, 1957. – 532 с.
14. Kleinbach, R., Aitieva, M. Ablezova, M. Kidnapping for marriage (Ala kachuu) in Kyrgyz village // Central Asiatic Survey. – 2005. – no. 24 (2). – pp. 191–202. (На англ. яз.)
15. Бекмуратова, А. Семейно-бытовой уклад каракалпаков в прошлом и задача преодоления его вредных пережитков. – Нукус : Каракалпакстан, 1969. – 269 с.
16. Кисляков, Н. А. Очерки по истории семьи и брака народов Средней Азии и Казахстана. – Москва : Наука, 1969. – 240 с.
17. Каракалпакский фольклор: том 67 / главный редактор Н. Аимбетов ; ответственный редактор А. И. Альниязов, Ж. Хошниязов. – Нукус : Наука, 2014. – 560 с. (На каракалпакском яз.)
18. Жданко, Т. А. Семейный быт народов СССР. – Москва : Наука, –519 с.
19. Каракалпакские мифы, легенды и острология / составители: С. Бахадырова, К. Мамбетназаров. – Нукус : Каракалпакстан, 1992. – 128 с. (На каракалпакском яз.)

References

1. Kun, N. A. Legends and myths of Ancient Greece. Tashkent, Molodaya gvardia Publ., 1986, 528 p. (In Karakalpak)
2. Shangina, I. I. Russian wedding. History and tradition. Saint Petersburg, Azbuka Publ., 2017, 480 p. (In Rus.)
3. The Book of my grandfather Korkut. Translated by V. V. Bartold. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1962, 299 p. (In Rus.)

4. Lipets, R. S. The “conquered woman” in the Turkic-Mongolian epic. In: Folklore and historical ethnography. Moscow, Nauka Publ., 1983, pp. 42–74. (In Rus.)
5. “Edige”: Karakalpak folk epic (Erpolat Jirau’s version). Nukus, Karakalpakstan Publ., 1992, 400 p. (In Karakalpak)
6. Bakhodirxon Abulgazi. Genealogy of the Turkmens. Edited by K. Makhmudov. Tashkent, Chulpon Publ., 1995, 48 p. (In Uzbek)
7. Kidnapping. In: Encyclopedic dictionary of F. A. Brockhaus and I. A. Efron [Web resource]. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/brokgauz_efron/104602/%D0%A3%D0%BC%D1%8B%D0%BA%D0%B0%D0%BD%D0%B8%D0%B5. (Accessed March 17, 2024)
8. Dobrodomov, I. G. The problem of philological accuracy of material in historical research. *Ancient Rus. Questions of Medieval Studies*. 2002, No. 4(10), pp. 5–20. (In Rus.)
9. Gura, A. V. Marriage and wedding in Slavic folk culture: semantics and symbolism. Moscow, Indrik Publ., 2012, 151 p. (In Rus.)
10. Ethnic history and traditional culture of the peoples of Central Asia and Kazakhstan. Edited by N. Palagina. Nukus, Karakalpakstan Publ., 1989, 272 p. (In Rus.)
11. Karnaushenko, L. V. Customary law of the peoples of the North Caucasus and bride kidnapping. *Lawyer-Legist*. 2019, No. 2(89), pp. 45–49. (In Rus.)
12. Shternberg, L. Ya. Family and clan among the peoples of Northeast Asia. Leningrad, Nauka Publ., 1933, 280 p. (In Rus.)
13. Kosven, M. I. Essays on primitive culture. Moscow, Nauka Publ., 1957, 532 p. (In Rus.)
14. Kleinbach, R., Aitieva, M., Ablezova, M. Kidnapping for marriage (Ala Kachuu) in a Kyrgyz village. *Central Asian Survey*. June 2005, no. 24(2), pp. 191–202. (In Rus.)
15. Bekmuratova, A. The family and household lifestyle of the Karakalpaks in the past and the task of overcoming its harmful remnants. Nukus, Karakalpakstan Publ., 1969, 269 p. (In Rus.)
16. Kislyakov, N. A. Essays on the history of family and marriage of the peoples of Central Asia and Kazakhstan. Moscow, Nauka Publ., 1969, 240 p. (In Rus.)
17. Karakalpak folklore: Vol. 67. Chief Editor: N. Aimbetov, responsible editors: A. I. Alniyazov, Zh. Khoshniyazov. Nukus, Nauka Publ., 2014, 560 p. (In Karakalpak)
18. Zhdanko, T. A. Family life of the peoples of the USSR. Moscow, Nauka Publ., 519 p. (In Rus.)
19. Karakalpak myths, legends and witticisms. Nukus, Karakalpakstan Publ., 1992, 128 p. (In Karakalpak)

УДК 398.224(=512.141/.157)
DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-107-120



М. Ф. Буляков

Республиканский центр народного творчества Республики Башкортостан

ИДЕАЛЫ МУЖЧИН-БАТЫРОВ (ЭПОСЫ «УРАЛ-БАТЫР» И ОЛОНХО «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ»): ТИПОЛОГИЯ И ОСОБЕННОСТИ

Аннотация. В статье анализируются образы двух главных героев из эпоса «Урал-батыр» и олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, в основе которых лежат древние мифологические представления людей о жизни, об окружающем мире, идеи о борьбе добра и зла и т. д. Проводится сравнительно-сопоставительное изучение следующих сюжетов в эпосах: рождение мальчиков; воспитание подростков; поступки главных героев и т. д. Изучен аспект поведенческих стереотипов батыров в трех мирах, особенности служения во благо сплочения, свободы и счастья народа. *Актуальность* данного исследования заключается в том, что изучение поведения и поступков основных героев, позволяет выявить их общие черты, и впервые делается сравнительно-типологический анализ двух эпических героев башкирского и якутского эпосов.

Научная новизна исследования состоит в попытке художественного осмысления особенностей образов главных героев олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского и эпоса «Урал-батыр». Особое внимание обращено на способы и приемы, с помощью которых создается образ главного героя.

Цель исследования – выявить идейно-художественные особенности, и типологию различия образов Батыров из главных эпических памятников «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. Основная задача, необходимая для достижения поставленной цели, провести сравнительный анализ образов батыров эпосов двух тюркских народов. Комплексное изучение художественных образов позволяет раскрыть поступки героев, которые имеют духовно-воспитательное и образовательное значение. В ходе исследования выявлено, что образы якутского и башкирского эпосов имеют ряд сходств и различий, обусловленных особенностями мировоззрения, мифологических представлений и взглядами народов. Общим является идеи служения мужчин добру и справедливости.

Ключевые слова: Урал-батыр; Нюргун Боотур; эпос; олонхо; кубаир; народ; борьба; батыр; башкиры; якуты; миф; сходства; образ

Для цитирования: Буляков М. Ф. Идеалы мужчин-батыров (эпосы «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный»): типология и особенности. Эпосоведение. 2024, № 2. С. 107–120. DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-107-120.

© Буляков М. Ф., 2024

© Bulyakov M. F., 2024

БУЛЯКОВ Марат Фаятович – ведущий методист отдела по работе с нематериальным культурным наследием Республиканского центра народного творчества Республики Башкортостан, Уфа, Россия. ORCID: 0009-0007-1884-2627. E-mail: komanda.21.00@mail.ru

BULYAKOV Marat Fayatovich – leading specialist of the Department for Intangible Cultural Heritage of the Republican Center of Folk Arts of the Republic of Bashkortostan, Ufa, Russia. ORCID: 0009-0007-1884-2627. E-mail: komanda.21.00@mail.ru.

M. F. Bulyakov

Republican Center of Folk Arts of the Republic of Bashkortostan

The ideals of the male batyrs (the epic of the *Ural Batyr* and the olonkho *Nurgun Bootur the Swift*): typology and features

Abstract. The article analyzes the images of two main characters from the epic *Ural-batyr* and the olonkho *Nurgun Bootur the Swift* by Platon Oyunsky, which are based on ancient mythological ideas of people about life, about the world around them, ideas about the struggle between good and evil, etc. A comparative study of the following plots in the epics is carried out: the birth of boys; the upbringing of adolescents; the actions of the main characters, etc. The aspect of behavioral stereotypes of batyrs in three worlds, the features of service for the benefit of unity, freedom and happiness of the people are studied. The relevance of this study lies in the fact that the study of the behavior and actions of the main characters allows us to identify their common features, and for the first time a comparative typological analysis of two epic heroes of the Bashkir and Yakut epics is made. The scientific novelty of the study consists in an attempt to artistically comprehend the features of the images of the main heroes of the olonkho *Nurgun Bootur the Swift* by Platon Oyunsky and the epic *Ural-batyr*. Particular attention is paid to the methods and techniques by which the image of the main hero is created. The purpose of the study is to identify the ideological and artistic features and the typology of differences in the images of Batyrs from the main epic monuments *Ural-batyr* and *Nurgun Bootur the Swift* by Platon Oyunsky. The main task necessary to achieve this goal is to conduct a comparative analysis of the images of batyrs in the epics of two Turkic peoples. A comprehensive study of artistic images allows us to reveal the actions of the heroes, which have spiritual and educational significance. The study revealed that the images of the Yakut and Bashkir epics have a number of similarities and differences due to the peculiarities of the worldview, mythological ideas and views of the peoples. The common idea is that men serve goodness and justice.

Keywords: Ural Batyr; Nurgun Bootur; epic; olonkho; kubair; people; struggle; batyr; Bashkirs; Yakuts; myth; similarities; image

For citation: Bulyakov M. F. The ideals of male batyrs (the epic of the *Ural Batyr* and the Olonkho *Nurgun Botur the Swift*): typology and features. *Epic studies*. No. 2, 2024. Pp. 107–120. DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-107-120.

Введение

Возникновение эпической традиции тюркоязычных народов, как своеобразного художественного и этнокультурного феномена, связано с древними сюжетами архаического эпоса, первооснова которого отображала мифологические представления и ритуалы далеких наших предков. Поэтическая эволюция эпического творчества тюркских народов, сформировавшегося как часть синкретичного искусства, делится на несколько этапов, на которых возникли замечательные образцы архаического, классического и реалистического эпоса [1, с. 28]. Если основным источником архаического эпоса тюркских народов были мифологические сказания о первопредках – культурных героях и древние богатырские сказки, то исторические песни и предания, сложившиеся в процессе государственной консолидации народов, послужили основной для возникновения классического героического эпоса [1, с. 28]. В эпосоведении известны фундаментальные исследования, посвященные проблемам происхождения народного эпоса, и выявляются самобытность, своеобразие и архаические основы эпического творческого мышления.

Благодаря фольклорным материалам, записанным из уст народных сказителей, определяются художественно-эстетические и историко-этнографические особенности эпической традиции, анализируются процессы сложения, генетические истоки, а также выделяются источники и способы формирования эпического репертуара народных сказителей и изучаются закономерности сохранения и обогащения эпической памяти народа [1, с. 28]. Однако в сравнительном аспекте изучение башкирских и якутских эпосов ведется еще недостаточно. Как нам известно, в изучении художественной эволюции и развития эпического мышления тюркских народов важ-

ное место занимает выдающийся якутский героический эпос олонхо [2; 3], киргизский «Манас» [4; 5], узбекский «Алпамыш» [6], алтайский «Маадай-Кара» [7], калмыцкий героический эпос «Джангар» [8] и др. Целый цикл башкирских кубаиров составляет золотой фонд в мировой эпике «Урал-батыр» [9; 10; 11; 12; 13; 14; 15], «Акбузат», «Зятуляк и Хыухылыу» [16] и др.

Изучение якутского эпоса имеет довольно богатую историю. Оно началось в 40-х гг. XIX в. с академической экспедиции А. Ф. Миддендорфа в Восточную Сибирь, известны имена О. Н. Бетлингга, И. А. Худякова, Р. К. Маака, В. Л. Серошевского, Э. К. Пекарского, С. М. Ястремского, В. Н. Васильева и др. В советское время научное исследование наследия продолжили П. А. Ойунский, Г. В. Ксенофонов, А. П. Окладников, И. В. Пухов, Г. У. Эргис, Н. В. Емельянова, В. Н. Никифоров, В. В. Илларионов, П. Н. Дмитриев, А. Е. Захарова и др., заняли самое почетное место в истории якутского эпосоведения [17]. Ими проведены специальные научные исследования по олонхо, собраны и изданы памятники эпического наследия. В 2005 г. олонхо официально признано мировым сообществом ЮНЕСКО Шедевром устного и нематериального наследия человечества, что явилось важнейшим эпохальным событием века [18].

Эпос «Урал-батыр» впервые был записан в 1910 г. известным башкирским сэсэн, драматургом, фольклористом и просветителем Мухаметшой Бурангуловым от сээнов-кураистов Габита Аргынбаева (1856–1921) и Хамита Альмухаметова (1861–1923) в селах Идрисово и II Иткулово Баймакского района Республики Башкортостан. Глубинная мифооснова, богатство идеи и содержания, изобразительная яркость башкирского эпоса привлекали внимание ученых, всегда отмечавших сохранность архаических пластов и параллели с эпосами разных культур и народов. В изучение различных аспектов монументального произведения устно-поэтического творчества башкирского народа большой вклад внесли ученые А. Н. Киреев, А. И. Харисов, М. М. Сагитов, Н. Т. Зарипов, А. А. Петросян, А. С. Мирбадалева, С. А. Галин, А. М. Сулейманов, Ф. А. Надршина, Р. Ф. Рязанов, Р. А. Султангареева, Г. В. Юлдыбаева, Г. Д. Ибрагимов, Н. А. Хуббитдинова. В их работах особое внимание уделяется раскрытию идейно-тематических, мифопоэтических основ эпоса, его взаимодействию с другими жанрами и национальных особенностей лексики, а также рассмотрению вопроса о времени возникновения башкирского эпоса. Ряд аспектов исследования эпоса освещены в трудах Д. Ж. Валеева, Г. Б. Хусаинова, З. Я. Рахматуллиной, В. Г. Котова, Г. Р. Хусаиновой, Г. Х. Бухаровой, З. Г. Аминова, Ф. Б. Саниярова, А. Г. Салихова, Ш. Р. Шакуровой. В целом, в трудах и наблюдениях ученых изучены круг вопросов об истории происхождения и развития башкирского эпоса (кубаира), выявлены мифологические истоки, проанализирован сюжетно-композиционный строй эпосов и отличительные характеристики эпосов тюркских народов, также рассмотрены вопросы перевода произведений эпического наследия башкирского народа на другие языки и т. д.

Базой исследования послужили башкирский эпос «Урал-батыр» и якутское олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского. Цель исследования – проанализировать идейно-художественные особенности двух национальных героев в эпических произведениях. Методы исследования заключаются в том, что комплексное изучение художественных образов позволяет раскрыть поступки героев, которые имеют духовно-воспитательное и образовательное значение. В ходе исследования выявлено, что образы якутского и башкирского эпосов имеют ряд сходств и различий, обусловленных особенностями мировоззрения, мифологических представлений и взглядами народов. Общим являются идеи служения мужчин добру и справедливости.

Образы национальных эпических героев в эпосах «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского

В исследованиях якутских и башкирских ученых используется огромный опыт изучения двух эпосов. Ввиду того, что образы главных героев системно не изучены в сравнительном плане, данная наша работа является попыткой восполнить пробел.

Происхождение и художественная эволюция якутского народного героического эпоса олонхо – это очень сложный и многоступенчатый творческий процесс, отражающий в себе

национальные особенности эпического мышления и своеобразие фольклорных традиции. История полна героизма и драматизма, касающихся нравственных устоев нашего времени по волнам веков, потому она породила борцов, мучеников и героев невидимого нравственного мира [1, с. 16–28]. Нравственный мир в эпосах – центральный.

В башкирском героическом эпосе можно проследить отражение сложения исторического роста и эволюции этнического самопознания башкир. Особенности формирования мировоззренческих ценностей о Добродетели – *Якшылык*. Эпос восходит к индоиранским истокам, много архаизмов в соответствующей лексике (Катил, Какхаха, Заркум, древние обычаи, связанные с кровью, человеком, жертвоприношениями и т. д.). Истоки возникновения эпоса А. И. Харисов относит к временам, предшествовавшим монгольскому завоеванию Башкирии, к периоду, когда признаки феодализма стали ярко проявляться среди башкирских племен [19, с. 16]. А. С. Мирбадалева связывает возникновение башкирского героического эпоса с периодом распада родового строя, отмечая его глубокую древность [10, с. 11].

В вариантах олонхо К. Г. Оросина и П. А. Ойунского представлена целая система образов верхнего, среднего и нижнего миров. «Многообразная система мифологических персонажей в олонхо свидетельствует о глубокой древности якутского эпоса, о том, что олонхо создавалось в период, когда художественное творчество было связано с мифотворчеством» [1, с. 475].

По описанию исследователей мы выявляем, что два памятника являются эпосами, сохранившимися в своей основе древние мифы о культурном герое, победившем злых сил, потопа – *Туфан*, но с ярко выраженными чертами героического эпоса.

Исследование идея защиты народа и родной природы, справедливости движет всеми действиями Урал-батыра. Батыр наделен невероятной силой.

*Үзегез әрәм булмагыз,
Үзегезән көсләрәк,
Берәй хайуан һайлагыз...* [14, с. 157].

«В начале подумайте о том,
Чтоб не лечь за царя животом.
Зверя посильнее себя
Отыщите-ка вы, друзья!» [12, с. 45].

Урал-батыр обращается к Катилу, где после упорной борьбы побеждает самых сильных четырех богатырей царства и озёрного, бесстрашного и могучего рогатого быка. Сюжет эпоса довольно сложен. Он построен на описании борьбы батыра за счастье людей со злыми силами природы, воплощёнными в образах животных, драконов, дивов, змей и т. д. [19, с. 103]. Изучая олонхо, В. Л. Серошевский заметил, что «герою былины всегда придают титул батыра, богатырь или боготур», и он «наделен множеством необыкновенных качеств, добродетелей и редкой красотой» [2, с. 111]. Универсален мотив, когда в двух эпосах весь мир состоит из трех ярусов: небесный, земной, подземный. В монографиях А. М. Сулейманова [20; 21; 22; 23; 24], Р. Ф. Рязанова [25], также Г. В. Юлдыбаевой [26; 27; 28] и Н. А. Хуббутдиновой [16] о трех мирах в эпосе «Урал-батыр» описывается трехъярусность мира. На вершине его сидят птицы, символизирующие солнце и луну, посередине – рогатый скот, внизу – змеи, мыши, драконы и т. д. В башкирской мифологии конкретное словосочетание «древо мира» не встречается. В «Урал-батыре» представляется опосредованно, условно: дети рождаются, делают свои благие дела, восходят на небо. Урал-батыр перед смертью поливает живым родником вокруг себя и говорит:

*Тау буйзары йәшәрһен,
Мәңге үлмәс төс алһын* [14, с. 187].

Пусть зеленеют голые чащи,
Пусть цвет бессмертия обретут [12, с. 140].

Он дарит вечную жизнь своему народу, «древо мира» приносит жизнь и процветание в Среднем мире. В монографиях башкирских ученых три мира описывает так: небесный владыка Самрау и его жены Солнце и Луна обитают на «верхнем этаже» «древа мира»; Урал-батыр,

его мать Янбика (*Йәнбикә*) и отец Янбирде (*Йәнбирзе*), мирный народ живут в Среднем мире; Шульген, Заркум, Азрака, Какхаха обитают в подземном подводном мире – в самой нижней части «древа мира». В образно-эстетическом представлении, в его архетипическом преломлении, репрезентируется Древо жизни [29, с. 26].

В трудах известных якутских ученых, также описывается, что во «вселенной» олонхо есть три мира:

Ураанхай саха омуга хайдах үөскээбитэй, Как возник народ уранхай-саха,
Үс аан дойду олохсуйбут курдук... [3, с. 22]. Как три мира были заселены... [2, с. 7].

Верхний – своего рода Олимп с якутскими богами, прародителями людей; Средний – земля, где среди людей (племени Айыы) живут иччи (духи); Нижний мир населен абаасами, однорукими и одноглазыми злыми демонами, питающимися душами людей. Центром является Мировое Древо Аал Луук Мас [18, с. 41].

Так, существуют три действующих мира в двух эпосах, и сюжет эпоса, поступки главных героев развиваются во всех трех пластах, где баатыры проходят свои испытания, герои берут магическую и космогоническую силу от верхнего и среднего мира, спускаются в нижний мир, борются со злыми силами, побеждают и т. д. События в эпосах «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный» развиваются в фантастическом мире, где герои – персонажи, наделенные сверхчеловеческой силой, совершают свои добрые поступки во благо счастья народа и своих близких. Они всегда являются победителями в своих испытаниях благодаря благословлению мирных жителей и небесных сил. При этом, согласно природе мифологических эпосов, фантастика трактуется как реальность, реальность эпического мира, что также характерно для древнего эпоса [18, с. 17].

Все чудесное, необычное, порой волшебное изображается в эпосе как реальное, былое. Между двумя произведениями отчетливо прослеживается жанровое сходство, близость описываемых событий, сходство мировоззренческих представлений и нравственных установок, богатство художественных средств и стиля, характеризующих их общность их поэтики. В олонхо и кубаире отражена эпическая картина мира, вобравшая в себя древний быт, обычаи и чаяния народов, когда-то имевших тесные культурно-исторические связи. Так, в трудах башкирского ученого Н. М. Кулбахтина описывается жизнь на земле саха о якутских башкирах [30, с. 317–327].

В структуре эпосе «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского выделяют время, место, как основное. Древность переплетается с мифологией, на фоне чего сюжет эпоса рождается как сама жизнь. Картина событий изначально рисуется, как общеизвестная история о всемирном потопе, точнее его последствиях.

Борон-борон борондан, В старину, а когда – неизвестно,
Кеше-мазар килмэгэн, Было, говорят, такое место,
Килеп аяк басмаган, Куда ничья нога не ступала
Ул тирэлэ коро ер (И душа ни одна не знала,
Барлыгын нис кем белмэгэн [14, с. 147]. Что там суша была одна) [12, с. 16].

Зачин «Нюргун Боотур Стремительного» начинается с указанием на древность происхождения событий, мир еще не заселен людьми, но дается представление о первоначале:

Урукку дьыллар улабаларыгар,
Былыргы дьыллар быралыйар
мындааларыгар,
Кыргыз үйэтин суостаах-суодаллаах
тыйыс кэмнэригэр
Күнтэн көнтөстөөх, көхсүттэн
тэһииннээх,
Күн айыы аймаҕа төрүү илигинэ,
Айыллыбыта эбитэ үһү
Аан Ийэ дойду [3, с. 36].

Далеко за дальным хребтом
Давних незапамятных лет,
Где все дальше уходит грань
Грозных, гибельных, бранных лет
Люди из рода айыы-аймага
С поводьями за спиной —
В те времена была создана
Изначальная Мать-Земля [2, с. 7].

Во всех героических эпосах, в нашем случае эпос «Урал-батыр» и олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», главным действующим лицом является воин-богатырь, выступающий, согласно верному определению академика Б. Я. Владимирцова, как выразитель «народного духа, стремлений народа, его чаяний» [31, с. 5–22]. В. М. Жирмунский отмечает, что герой наделен сверхчеловеческой силой и воинской доблестью, неукротимой энергией и свободолюбием. В монументально идеализованной форме он олицетворяет норму поведения человека героического, воинского века [32, с. 12–17].

В эпосе и сказке народов Востока широкое распространение получила такая сюжетная формула: герой происходит от бездетных стариков родителей, терпящих стыд и поношение за свое бесплодие. В разных вариантах эта формула встречается в узбекской поэме «Алпамыш» (и в более ранней версии того же сюжета – «Бамси-Бейрек», сохранившейся в составе огузского эпического цикла XV–XVI вв. «Китаби Коркут»), в киргизском «Манасе», в эпической новелле «Тахир и Зухра» в башкирских и якутских народных сказках, эпосах и во мн. др.

Чудесная сила и доблесть героя проявляются еще в младенчестве. Уже в колыбели богатырский младенец не похож на других детей. При первом кормлении новорожденного Манаса, рассказывает киргизский эпос, из груди его матери вместо молока пошла кровь; будучи не в силах терпеть, она велела принести «два-три бурдюка масла», которые прожорливый младенец съел зараз. Когда он расправлял ручки и ножки, у нескольких женщин не хватало силы, чтобы спеленать его. Аналогичный характер имеет детство богатыря в эпической поэзии всех народов [32, с. 13].

В эпических традициях якутского народа, появление героя олонхо на свет происходит при участии божественных сил, т. е. он рождается как «чудесный ребенок».

Үөһээ халлаан мунутуур улуу
Айына Сизэр Тойон ойбо
күн суһумун курдук көрүөхтэн
кэрэ дьүһүннээх
Айыы Ньюобалдьын хотун
уол оҕо бухатыры төрөптүт [3, с. 15].

У великого Айынга Сизэр Тойона,
У жены властелина небес –
Подобной видом своим
Блеску восходящего солнца,
Айыы Нуоралдьын Хотун,
Родился сын-богатырь [2, с. 37].

Богатырь якутского олонхо имеет божественное происхождение. Он сразу проявляет буйный характер, кричит, стуча ногами и кулаками, грозит расправиться со всем миром:

Мин аарыгыран, айгыстан олорор
Үөһээ дойду дьонун
хаһытатыам-ыһытатыам,
Аллараа дойду олохтооторун
ыҥчыктатыам-ыйылатыам [3, с. 46].

Я заставлю Верхний надменный мир
Голосить, вопить!
Я заставлю подземный мир
Скрежетать и выть! [2, с. 38].

Судьи повелители его спускают с неба для защиты племен айбы от притеснений демонических племен Нижнего мира. Демоноборческая функция героя, согласно концепции Е. М. Мелетинского [31], является исконной чертой архаического эпоса, тесно связанной с мифологическим преодолением хаоса и движением к установлению стабильного и гармоничного уклада мира. Эта глобальная мифологическая идея превращается в эпосе в задачу защиты племени от чудовищ. Гармонизирующая и одновременно творящая функции мифа объединены в рассматриваемом сюжете в образе Нюргун Боотура – защитника племени [2, с. 272].

Мотив «чудесного рождения героя» в эпосе «Урал-батыр» изучен башкирскими учеными А. М. Сулеймановым, Р. Ф. Рязановым, Ф. А. Надршиной, Р. А. Султангареевой, Г. В. Юлдыбаевой, Н. А. Хуббутдиновой и т. д. Так, «божественное происхождение героя и его племени связаны с их особой ролью зачинателей рода человеческого». В эпосе главный герой, младший сын первых людей-стариков на этой земле: Янбирде (глава семьи) и Янбике (мать Урал-батыра). Когда-то они были бессмертны. По воле судьбы, попав на землю, куда не ступала нога человека, они стали жить там вчетвером:

*Икәүзән-кәү шул ерзә
Башлап гәмөр һөргәндәр.
Тора бара ул икәү
Ике уллы ла булгандар* [14, с. 147].

Так ли, нет ли, но в тех местах
Жизнь плод они зародили.
Родилось у них двое детей,
Двое родилось сыновей [12, с. 16].

В «Урал-батыре», как и в «Нюргун Боотур Стремительном», рождение ребенка с его характером отдельно не описывается. Оба героя из двух эпосов обретают жизнь: Нюргун Боотур в Верхнем мире; Урал-батыр в Среднем мире. Мальчики растут не по дням, а по часам. В каждом эпосе главный герой проходит сложный путь становления. Они преодолевают трудности в основном своими силами. В одиночестве совершают подвиги, обретают безмерную силу, стойкость и отвагу, становятся надежным защитником своей земли, людей Среднего мира.

В сюжетной структуре олонхо встречается несколько видов мотива «чудесного рождения героя». Например, в вилюской эпической традиции зафиксированы следующие варианты этого мотива: рождение богатыря во время битвы; чудесное перерождение; родители неизвестны; богатырь живет один или с родными; рождение богатыря от женщины абаасы. В традиционном мотиве чудесного рождения героя в олонхо «Модун Эр Соготох» («Могучий Эр Соготох») [34; 35], записанном в исполнении известного якутского олонхосута В. О. Каратаева, сохранились следы древних мифологических представлений. Во вступительной части олонхо подробно описывается первозданная красота мира и рождение в семье бездетного старика Сир Сабыйа Баай Тойон и его старуха Сабыйа Баай Хотун.

Большой жизненный опыт родителей и их божественный характер делает богатырей сильными и могучими. Наставничество предков в духе батыра помогает им с малых лет быть умными и мудрыми, решительными и целеустремленными, отважными и бестрашными. В эпосе «Урал-батыр» первая заповедь становления батыром – это слушать отца:

*Мин ни бирһәм ашагыз,
Мин кушканды эшләгез* [14, с. 148].

Ешьте то, что я вам делаю,
Делайте то, что я вам велю [12, с. 18].

Старцы учат познавать мир, почитать старших и уважать младших, бороться за справедливость и за объединение народов и т. д. Мотив рождения главных героев от пожилых родителей универсален в фольклоре любого народа.

Центральное место в эпическом повествовании башкирского кубаира и якутского олонхо отводится изображению подвигов батыров. Главные герои в обоих эпосах изображены в традициях богатырского эпоса, где используется гипербола в описании силы и мощи героя. Урал-батыр хотя и является человеческим сыном, но обладает титанической силой: в единоборстве

побеждает огромного свирепого быка и четырех чудовищных богатырей падишаха Катила. Увидев его победу, самый старей среди людей на йыйыне, восхищается его подвигом:

<i>Егет тэ егет икэнһең, Егет батыр икэнһең; Йөрөгөң таянып, Беләгеңде һызганып, Беззәйзәрзе кызганып Килгән егет икэнһең... [14, с. 159].</i>	Егетом истинным ты оказался Никого ты не испугался. Сердце великое у тебя, Руки могучие у тебя, Нас жалеючи и любя, Ты явился сюда, батыр! [12, с. 49].
--	--

Урал-батыр уничтожает змеиное царство Кахкахи, а затем и царство дивов Азраки. Все это сближает Урал-батыра со сказочными богатырями-змееборцами. В эпосе нет целостного физического описания портрета Урал-батыр. Величественный образ героя создается на основе описания его действий, деяний. Но главное – путь жизни, который проходит батыр:

<i>Дүртегез зә килегез, Үлем эзләп йөрөгән Батыр өсөн белегез [14, с. 158].</i>	Подходите все вчетвером! Силу батыра, сто ищет Смерти, На себе, батыры, проверьте [12, с. 48].
---	--

Сражения Урал-батыра с быком Катила и его богатырями изображаются в традициях богатырского эпоса и характеризуются эпической гиперболизацией силы героя:

<i>Урал батыр булган, ти, Мөгөзөнән алган, ти. Тырышкан, ти, үгез зә, Ысқына алмай Уралдан Тубыгынан баткан, ти [14, с. 158].</i>	И сейчас же Урал быка Крепко ухватил за рога; Как тут бык ни пыхтел, ни старался, Как ни бился, не вырывался, Освободиться сил не нашел – По колени в землю ушел [12, с. 46–47]
---	--

В судьбах, борьбе и победах Нюргун Боотура воплощаются идеалы, чаяния и интересы народа. Г. У. Эргис пишет, что главный герой олонхо – богатырь племени *айыы аймага* – является идеальным человеком с точки зрения людей родового общества. Он обладает непомерной физической силой, красивой наружностью и высоким моральными качествами, совершает подвиги, которые не под силу обыкновенному человеку [1, с. 228].

<i>Харса олорор курдук Хара субул хаастаах эбит... [3, с. 104]</i>	Черные длинные брови его – Будто сшиблись рогами Два черных быка [2, с. 89]
--	---

Нюргун Боотур – родоначальник и защитник своего племени, наделенный эпико-героическими чертами: физической силой, мужеством, благородством и высокими моральными качествами:

<i>Курбуу курдук көнө быһыылаах-таһаалаах, Оноҕос курдук түргэн-сыыдам туттуулаах, Бастынтан бастын, Күүстээхтэн күүстээх, Орто туруу бараан дойду боотурдарын ортолоругар киниэхэ тэннэнэр суох эбит [3, с. 113].</i>	Строен станом, словно копье, Стремительный, как стрела, Был он лучшим среди людей, Сильнейшим среди людей, Красивейшим среди людей. Не было равных ему В мире богатырей [2, с. 120].
--	--

И. В. Пухов писал, что перевоплощение героя происходит только в период богатырских подвигов, герой остается «самим собой» и делает то же, что и в обычном облике, т. е. совершает подвиги [34; 35]. Перевоплощение только облегчает выполнение поставленной задачи.

В эпосе «Урал-батыр» способности главного героя к перевоплощению летать по воздуху, быстро поражать противника, владеть сакральной силой характеризуют батыра. Все подвиги Урал совершает во имя счастливого благополучия людей. Преодолевая трудности, он искал и нашел живую воду не ради личного бессмертия. Ни капли не испил воду ее сам, а опрыснул землю волшебной водой:

Йэнишимэгэ барган, ти

Гыуын һөзөп алган, ти;

Үзе сапкан юлына,

Дейеүзән өйгән тауына

Гыузы алып һипкән, ти [14, с. 187].

И вот перед ним родник Живой –

Рот он наполнил его водой,

На стежку, что проложил о сам,

На горы, что воздвиг к небесам,

Прыснул тою водой, говорят [12, с. 140].

Так, отвоеванная Урал-батыром земля стала вечно живым, благодатным краем, носящим имя героя-богатыря. Жертвуя собой во имя процветания жизни на Земле, Урал-батыр обретает бессмертие.

Боевым спутником, другом и помощником главных героев в двух эпосах являются верные богатырские кони. Конь как боевой товарищ и главный помощник богатыря в соответствии с реальными условиями воинской жизни играет в эпосе не менее важную роль. В. М. Жирмунский о волшебных помощниках главных героев пишет, что конь не только понимает речь своего господина, но и сам обладает даром человеческой речи [32, с. 25]. В изображении коня в обоих эпосах сочетаются реалистические и сказочно-фантастические элементы. Кони их крылаты, летают по воздуху:

Күкүкерәп, шау килеп,

Ерзә дауыл куптарып,

Йондоз һымак атылып,

Акбүз толпар атлыгып,

Күктә килеп төшкән ти [14, с. 176].

С громом из небесных пластов,

Вызвав бурю на всей земле,

Разрушая камни хребтов,

На все живое страх наводя,

Немного времени погодя,

С неба летучей звездой

Акбүзат сошел в мир земной [12, с. 77].

В олонхо героическом эпосе «Нюругн Боотур Стремительный» богатырский конь изображен в следующих строках:

Ат онобостуу куһууран кәттө,

Сулус курдук симилийән сүттэ... [3, с. 126].

Конь полетел,

Свистя певучей стрелой,

Блестя падучей звездой... [2, с. 131].

В олонхо героем становится земной человек с его делами, борьбой и победами над темными силами. Общий дух борьбы в «Нюругн Боотур» укрепляет веру в человека, в его силы и способности одолеть препятствия. Герой побеждает враждебные силы и утверждает справедливость на Земле. Нюругн Боотур выступает создателем *айыы аймага*: принимает участие в женитьбе других богатырей, сам женится на красивой и воинственной девушке-богатырше Кыыс Нюругун и остается жить в Среднем мире:

*Быйаннаах Орто дойдуга,
Алтан сыһытыгар,
Кыһыл көмүс тунах,
Туох баар баайа-дуола,
Кыайан быһаарыллыбатах дьылбаламмыт,
Доҕордуу ыал тулалыыр,
Дьоллоохтук олобуттара үһү,
Саха норуотун көмүскээччитэ
Модун Ньургун Боотур [3, с. 481].*

Так на благодатной Средней земле,
На медной равнине ее,
На золотой вершине ее,
Изобилием всяческим одарен,
Неколебимой судьбой наделен,
Дружную семьей окружен,
Счастливо жил, говорят,
Защитник народа саха
Богатырь могучий Нюргун Боотур
[2, с. 485].

Миссия главного героя в олонхо – это выполнить напутствие своих небесных наставников:

*Өлүүлээх-сүтүүлээх
кыргыһы бүттэ,
Орто дойдуга айыы дьонун салайарга
ананан кэлбит ыйааххын толордун
[3, с. 321].*

Расплата и возмездие совершилось,
Смертные побоища окончились, ...
Вы были опущены на средний мир,
Чтобы стать родоначальником людей
[2, с. 396].

В кубаире первой девушкой (далее ставшей женой), которую Урал-батыр повстречал на своем пути, была дочь падишаха Катила, второй женой становится Гулистан, третья жена Хумай. Сыновья Урала-батыра и Шульгена, старший брат Урала-Идель, Яик, Нугуш и Сакмар продолжают дело Урала. Они бьются со злыми силами, драконами, добывают воду и т. д. Сюжет, связанный с сыновьями, в эпосе ярко показателен в передаче идей преемственности:

*Изел батыр, Яйыкка,
Нөгөш батыр, Гакмарга
Халык ыйылып килгэн ти.
Дүрт батырзың исеме
Дүрт ыйлгага ат булып,
Онолмас зат булып,
Быуын-быуын калгандар
[14, с. 190].*

Тогда к Иделю и Яику,
Нугушу-батыру и Сакмару,
Собравшись вместе люди пришли
Со всех сторон уральской земли...
...Четырех батыров тех имена
Четыре реки затем получили,
Во всех поколениях, во все времена
В сердцах потомков батыры те жили
[12, с. 150–155].

Совершивших подвиги во имя счастья людей, сыновей Урала-батыра увековечивали в названиях гор (Иремель, Кырыкты, Яман-тау, Янган-тау, Каф-тау и т. д.) и рек, будут вечно напоминать людям о благородных деяниях батыров. Их подвиги яркий пример и поступок главного героя эпоса. Для наследников отец всегда был идеалом, примером для подражания, чтобы стать батыром и повторить добрые намерения во благо будущего своего рода.

Так, образ двух победоносцев во благо процветания родоплеменного общества остается ярким примером и идеалом настоящего мужчины-батыра своего народа. Благодаря своим добрым поступкам они остаются жить в сердцах своих потомков. В олонхо прославляются стойкость в борьбе за интересы рода и племени, непреклонность воли в установлении добра и счастья на Земле, верность своему слову и делу, осуждаются такие пророки и недостатки людей, как жадность, корыстолюбие, трусость и т. д. Герои олонхо бессмертны. Якутский ученый В. Н. Иванов, ссылаясь на труды В. Л. Серошевского, пишет, что в начале пути главный герой олонхо обыкновенно легковверен, хвастлив, задорен, за что и платится. Только после тяжелых испытаний он возвращается на родину торжествующим победителем [2, с. 111]. В эпосе «Урал-батыр» главный герой с детства воспитывается в строгих семейных традициях, что ему с юных

лет помогает быть справедливым, честным батыром. После великих побед во благо свободы и счастливой жизни своего народа главный герой совершает добрые деяния и дарит самое сакральное для человечества – это жизнь на земле. Благодаря своим поступкам Урал-батыр и восхваляется перед народом, как великий родоначальник.

Герои в эпосах «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, хоть и смертны, но наделены волшебной способностью, одарены помощниками, с которыми побеждают своих врагов. Где бы они не сражались, каждый бой заканчивается победой Нюргун Боотура и Урал-батыра. Остальные сюжетные линии о борьбе с врагом нанизываются на главную, где решающая роль в поединках принадлежит батырам. Они не меняют принятых решений и неизменно добиваются своей цели. После многочисленных поединков, в которых Урал-батыр и Нюргун Боотур непременно одерживают победу, справедливость восстанавливается, на земле возвращается мирная жизнь.

Заключение

Образ Урал-батыра всегда привлекал своей многогранностью и многоаспектностью. В ходе его изучения он предстает в нескольких эпических ипостасях: Урал – культурный герой, Урал – герой-батыр, совершающий богатырские поступки, Урал – мудрый первопредок, Урал – родная земля – или Урал-тау. Как культурный герой он создал условия для жизнедеятельности людей, своих потомков, открыл для них землю, дал воду для питья и увековечил природу. Как батыр он героически и самоотверженно боролся и сражался со злом, нечистью и свел их на нет. Как первопредок, мудрый аксакал завещал своим сыновьям народа, потомкам морально-этические принципы для жизни в гармонии людей с природой. Повелитель и наставник Урал-батыр привнес в жизнь людей идеи добра и справедливости и завещал хранить эти общечеловеческие законы, правила жизни. В эпосе и в самом образе Урал-батыра отразилось мировоззрение народа, его стремления и чаяния, помыслы и глубокие патриотические и лирические чувства, сплетенные с долгом перед родной землей. Сыновья Урал-батыра продолжили героический путь отца из поколения в поколение. И как завет передавалась идея борьбы со злом и ненавистью [19, с. 198].

Эпический сюжет олонхо П. А. Ойунского в целом вписывается в контекст традиционных мифоритуальных представлений, репрезентуемых фольклорной традицией. Главный герой олонхо – Нюргун Боотур Стремительный – родоначальник и защитник своего племени, наделенный эпико-героическими чертами: физической силой, мужеством, благородством и другими моральными качествами. Мифологизм эпического сюжета выражается, прежде всего, в специфичной модели мира, связанной с космогоническими мифами, в наличии в эпосе мотивов вечной бытийности, первотворения, в сохранении черт культурного героя и первочеловека в герое-богатыре и др. Песни, рассказывающие о подвигах богатырей (боотуров), передавались из поколения в поколение на протяжении долгого времени якутскими сказителями-олонхосутами. В красочных мифологических образах олонхо запечатлены представления о природе, жизни, традиции, нравственные принципы, особенности мировосприятия, а также древнейшая история якутов – скотоводческого народа южного происхождения. Эти характеристики объясняют, почему оригинальный якутский эпос обнаруживает родство с эпическими сказаниями других тюркских народов, в настоящее время живущих далеко от якутов, но и другое, универсалии мышления и представлений: культ природы, об идеалах батыров, опорах рода.

Таким образом, эпосы «Урал-батыр» и «Нюргун Боотур Стремительный» П. А. Ойунского, как и другие мировые эпосы, обладают огромным духовным потенциалом воздействия на общество. Эпосы близки большим объемом и многоплановостью сюжетов, объединенных вокруг основной сюжетной линии; развернутым характером повествования с множеством эпизодов и персонажей. В образе богатырей, в их физической и моральной красоте, силе и храбрости, в благородных делах и подвигах воплощены народные идеалы мужчин. Следовательно, в обоих эпосах раскрывается образ идеального героя – Защитника Родины. Батыры всегда остаются образцами для подражания на веки веков. Между двумя эпосами отчетливо проглядывается

жанровое сходство, близость описываемых событий, сходство мировоззренческих представлений и нравственных установок, богатство художественных средств изображения и стиля, характеризующих общность их поэтики. В кубаире и олонхо присутствует идея гуманизма, великодушия и терпимость. Один из главнейших сюжетов эпоса – извечная борьба Добра и Зла, в которой побеждает человечность и человеколюбие, являющиеся глубоко внутренними свойствами природы человека и олицетворением которых являются главные герои эпосов Урал-батыр и Нюргун Боотур Стремительный.

В целом научное сообщество башкирского и якутского народов должно продолжить изучение и исследования эпического наследия братских народов. Это важно во всех отношениях, когда наши эпосы в последнее время уверенно пробивают себе дорогу в мировое эпическое пространство. История изучения башкирских кубаиров и якутского олонхо привлекает внимание и современных эпосоведов мира.

Литература

1. Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира : материалы Международной научной конференции (Якутск, 18–20 июня 2023 г.) / ответственный редактор Е. И. Михайлова. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – 520 с.
2. Ойунский, П. А. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / перевод с якутского языка В. В. Державин. – Якутск : Якутское книжное изд-во, 1975. – 429 с.
3. Ойуунускай, П. А. Дьулуруйар Ньургун Боотур. Олонхо. – Дьокуускай : Сахаполиграфиздат, 2003. – 544 с. (На якутском яз.)
4. Бакчиев, Т. А. Новые грани эпоса «Манас». – Бишкек : Алтын тамга, 2021. – 179 с.
5. Манас. Киргизский героический эпос. Кн. 1 / составители : А. С. Мирбадалева, Н. В. Кидайш-Покровская и др. – Москва : Главная редакция восточной литературы, 1984. – 544 с.
6. Джанаев, А. В. «Алпамыш» узбекский народный эпос. – Москва : Детгиз, 1958. – 223 с.
7. Калкин А. Г. Маадай-Кара : Алтайский героический эпос / сказитель А. Г. Калкин ; поэтический перевод А. И. Плитченко ; подстрочный С. С. Суразаков. – Горно-Алтайск : Ак Чечек, 1995. – 205 с. (На алтайском яз.)
8. Джангар. Калмыцкий героический эпос / составитель А. Ш. Кичиков ; редактор Г. И. Михайлов. – Москва : Наука, 1978. Т. 1. – 441 с. ; Т. 2. – 417 с. (На калмыцком яз.)
9. Султангареева, Р. А. Башкирский народный эпос в XXI веке: бытование и исполнительские традиции (кубаиры, исследования и видеоматериалы). – Уфа : Самрау, 2023. – 235 с.
10. Башкирский народный эпос / составители тома : А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, А. И. Харисов, автор предисловия А. С. Мирбадалева; ответственный редактор Н. В. Кидайш-Покровская. – Москва : Наука, 1977. – 518 с.
11. Галлямов, С. А. Великий Хау Бен. Исторические корни башкординско-английского языка и мифологии. – Уфа : Китап, 1997. – 320 с.
12. Урал-батыр. Башкирский народный эпос. Перевод с башкирского Газима Шафикова. Подготовка текста, редакция, предисловие, комментарии Мухтара Сагитова. – Уфа : Башкирское книжное издательство, 1981. – 160 с.
13. Урал-батыр. Башкирский народный эпос. Подготовка текста, предисловие, комментарии А. М. Сулейманова ; ответственный редактор А. М. Сулейманов. – Уфа : Китап, 2005. – 296 с.
14. Урал батыр (эпос). Записан М. Бурангуловым от Г. Аргынбаева и Х. Альмухаметова в 1910 г. – Уфа : Китап, 2014. – 196 с. (На башкирском яз.)
15. Башкирское народное творчество. Т. 10. Исторический эпос / главный редактор Н. Т. Зарипов. – Уфа : Китап, 1999. – 392 с.
16. Юлдыбаева, Г. В., Хуббитдинова, Н. А. Художественно-стилистические особенности архаического эпоса башкирского народа (эпосы «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыухылуу»). – Уфа : Китап, 2022. – 215 с.
17. Иванов, В. Н. Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре : монография. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – 158 с.

18. Якутский героический эпос Олонхо: состояние и перспективы изучения : материалы республиканской научной конференции (Якутск, 27 мая 2011 г.) / редколлегия : В. Н. Иванов (отв. ред.), В. В. Илларионов, Г. Г. Филипов, А. А. Находкина, А. А. Григорьева. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2011. – 305 с.
19. Башкирские народные эпические сказания / автор проекта, составитель, научный редактор и автор статьи Ф. А. Надршина ; ответственный редактор текста на английский язык С. Шафиков. – Уфа : Китап, 2010. – 278 с.
20. Сулейманов, А. М. Сэсэнэ : монография. – Уфа : Баш. кн. изд-во, 2012. – 178 с.
21. Сулейманов, А. М. Кубаир «Урал-батыр». – Уфа : Изд-во БГПУ, 2015. – 160 с.
22. Сулейманов, А. М. Потомки Урал батыра. – Уфа : БГПУ, 2016. – 208 с. (На башкирском яз.)
23. Сулейманов, А. М., Аманбаева, З. С. Работа М. Бурангулова со сказителями и над эпосом «Урал-батыр» // Филология и человек. – № 2. – 2017. – С. 95–103.
24. Сулейманов, А. М., Рязанов, Р. Ф. Архаический эпос башкирского народа. – Уфа : Гилем, 2000. – 124 с.
25. Рязанов, Р. Ф. Мифологические основы башкирских эпических памятников. – Уфа : Гилем, 2006. – 182 с.
26. Юлдыбаева, Г. В. Этиологические памятники в эпосе «Урал-батыр» // Башкирский фольклор. Исследования и материалы. – Уфа : Китап, 2011. – С. 98–113. (На башкирском яз.)
27. Юлдыбаева, Г. В. К изучению стиля башкирского народного эпоса «Урал-батыр» // Эпическое наследие и духовные практики в прошлом и настоящем: этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам : международная серия научных трудов. Т. 15, Ч. 2. / ответственный редактор В. И. Харитоновна. – Москва : ИЭА РАН, 2013. – С. 112–122.
28. Юлдыбаева, Г. В. Башкирский мифологический эпос «Урал-батыр» // Проблемы истории, филологии, культуры. – № 4 (46). – 2014. – С. 265–272.
29. Духовная культура башкирского народа : в 3 т. Т. 1 : Фольклор и искусство / под общей редакцией А. В. Псянчина. – Уфа : Башкирская энциклопедия, 2018. – 352 с.
30. Летописец родного края : к 80-летию профессора Н. М. Кулбахтина. – Уфа : Самрау, 2021. – 344 с.
31. Мелетинский, Е. М. Поэтика мифа. – Москва : Восточная литература, 1976. – 407 с.
32. Жирмунский, В. М. Народный героический эпос : Сравнительно-исторические очерки. – Москва ; Ленинград : Гос. изд-во художеств. лит., 1962. – 435 с.
33. Библиотека Всемирной литературы: героический эпос народов СССР. Т. 1 / Вступительная статья, составление и примечание : А. А. Петросян. – Москва : Художественная литература, 1975. – 557 с.
34. Пухов, И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – Москва : Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
35. Пухов, И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск : Изд-во АН СССР, 1975. – С. 365.

References

1. The Yakut heroic epic olonkho is a masterpiece of the oral and intangible heritage of humanity in the context of the epics of the peoples of the world: materials of the International Scientific Conference. Yakutsk, June 18–20, 2023. Executive editor E. I. Mikhailova, etc. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2014, 520 p. (In Rus.)
2. Oyunskiy, P. A. Nurgun Botur the Swift. The Yakut heroic epic Olonkho. Recreated on the basis of folk tales (legends) by Platon Oyunskiy. Translated by V. Derzhavin. Ed. 2. Yakutsk, Publ. House, 1975, 429 p. (In Rus.)
3. Oyunskiy, P. A. Nurgun Botur the Swift. Olonkho. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat, 2003, 544 p. (In Yakut)
4. Bakchiev, T. A. New dimensions of the epic “Manas”. Bishkek, Altyn Tamga Publ., 2021, 179 p. (In Rus.)
5. Manas. Kirghiz heroic epic. Book 1. Compilers: A. S. Mirbadaleva, N. V. Kidaysh-Pokrovskaya et al. Moscow, Oriental Literature Publ., 1984, 544 p. (In Rus.)
6. Dzhanayev, A. V. “Alpamysh” Uzbek folk epic. Moscow, Detgiz Publ., 1958, 223 p. (In Rus.)
7. Kalkin, A. G. Maadai-Kara: Altai heroic epic. Storyteller A. G. Kalkin; poetic translation A. I. Plitchenko; interlinear S. S. Surazakov. Ak Chechek Publ., Gorno-Altaysk, 1995, 205 p. (In Altai)
8. Dzhangar. Kalmyk heroic epic. Compiler A. Sh. Kichikov; editor G. I. Mikhailov. Moscow, Nauka Publ., 1978. Vol. 1, 441 p.; Vol. 2, 417 p. (In Kalmyk)
9. Sultangareeva, R. A. Bashkir epic in the XXI century: existence and performing traditions (kubairs, research and video materials). Ufa, Samrau Publ., 2023, 235 p. (In Rus.)

10. Bashkir folk epic. Compilers A. S. Mirbadaleva, M. M. Sagitov, A. I. Kharisov, introduction A. S. Mirbadaleva, executive editor N. V. Kidaish-Pokrovskaya. Moscow, Nauka Publ., 1977, 518 p. (In Rus.)
11. Gallyamov, S. A. The Great Khau Ben. The historical roots of the Bashkort-English language and mythology. Ufa, Kitap Publ., 1997, 320 p. (In Rus.)
12. Ural Batyr. Bashkir folk epic. Translated from Bashkir by Gazim Shafikov. Text preparation, editorial, preface, comments by Mukhtar Sagitov. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1981, 160 p. (In Rus.)
13. Ural Batyr. Bashkir folk epic. Preparation of the text, introduction, comments by A. M. Suleymanov. Executive editor A. M. Suleymanov. Ufa, Kitap Publ., 2005, 296 p. (In Rus.)
14. Ural Batyr (epic). Recorded by M. Burangulov from G. Argyrbayev and H. Almukhametova in 1910. Ufa, Kitap Publ., 2014, 196 p. (In Bashkir)
15. Bashkir folk art. Vol. 10. Historical epic. Editor-in-Chief N. T. Zaripov. Ufa, Kitap Publ., 1999, 392 p. (In Rus.)
16. Yuldybaeva, G. V., Khubbitdinova, N. A. Artistic and stylistic features of the archaic epic of the Bashkir people (the epics of the “Ural Batyr”, “Ak buzat”, “Zayatulyak and Khyukhylu”). Ufa, Kitap Publ., 2022, 215 p. (In Rus.)
17. Ivanov, V. N. Olonkho is the unique phenomenon in the world epic culture: monograph. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2014, 158 p. (In Rus.)
18. The Yakut heroic epic of Olonkho: the state and prospects of study. Materials of the Republican Scientific Conference. Yakutsk, May 27, 2011. Editorial board V. N. Ivanov (executive editor), V. V. Illarionov, G. G. Filipov, A. A. Nakhodkina, A. A. Grigorieva. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2011, 305 p. (In Rus.)
19. Bashkir folk epic tales. Author of the project, compiler, scientific editor and author of the introduction F. A. Nadrshina. Executive editor of the English text S. Shafiqov. Ufa, Kitap Publ., 2010, 278 p. (In Rus.)
20. Suleymanov, A. M. Sesens (storytellers). Monograph. Ufa, Bashkir Book House, 2012, 178 p. (In Rus.)
21. Suleymanov, A. M. The kubair of “Ural Batyr”. Ufa, BSPU Publ. House, 2015, 160 p. (In Rus.)
22. Suleymanov, A. M. The sons of Ural Batyr. Ufa, BSPU Publ. House, 2016, 208 p. (In Bashkir)
23. Suleymanov, A. M., Amanbayeva, Z. S. The work of M. Burangulov with storytellers and on the epic of “Ural Batyr”. *Philology and Human*. No. 2, 2017, pp. 95–103. (In Rus.)
24. Suleymanov, A. M., Ryazapov, R. F. Archaic epic of the Bashkir people. Ufa, Gilem Publ., 2000, 124 p. (In Rus.)
25. Ryazapov, R. F. The mythological basis of the Bashkir epic monuments. Ufa, Gilem Publ., 2006, 182 p. (In Rus.)
26. Yuldybaeva, G. V. Etiological monuments in the epic “Ural Batyr”. In: Bashkir folklore. Research and materials. Ufa, Kitap Publ., 2011, pp. 98–113. (In Bashkir)
27. Yuldybaeva, G. V. To the study of the style of the Bashkir folk epic “Ural Batyr”. In: Epic heritage and spiritual practices in the past and present. Ethnological studies on shamanism and other traditional beliefs and practices. International series of scientific papers. Vol. 15. Part 2. Executive editor V. I. Kharitonov. Moscow, IEA RAS Publ., 2013, pp. 112–122. (In Rus.)
28. Yuldybaeva, G. V. Bashkir mythological epic “Ural Batyr”. *Problems of history, philology, culture*. No. 4(46), 2014, pp. 265–272. (In Rus.)
29. The spiritual culture of the Bashkir people: in 3 vols. Vol. 1: Folklore and Art. Edited by A. V. Psyanchin. Ufa, Bashkir Encyclopedia Publ., 2018, 352 p. (In Rus.)
30. The Chronicler of the Native land. By the 80th anniversary of the professor N. M. Kulbakhtin. Ufa, Samrau Publ., 2021, 344 p. (In Rus.)
31. Meletinsky, Ye. M. The myth poetry. Moscow, Oriental literature Publ., 1976, 407 p. (In Rus.)
32. Zhirmunsky, V. M. The national heroic epic: comparative historical essays. Moscow, Leningrad, State Publ. House of fine literature, 1962, 435 p. (In Rus.)
33. The Library of World Literature. The Heroic Epic of the peoples of the USSR. Vol. 1. Introduction, compiling. and notes by A. A. Petrosyan. Moscow, State Publ. House of fine literature, 1975, 557 p. (In Rus.)
34. Pukhov, I. V. The Yakut heroic epic olonkho. Basic images. Moscow, Nauka Publ., 1962, 256 p. (In Rus.)
35. Pukhov, I. V. Olonkho – the ancient epic of the Yakuts. In: Nurgun Botur the Swift. Yakutsk, AS USSR Publ. House, 1975, p. 365. (In Rus.)

РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/2782-4861-2024-2-121-123

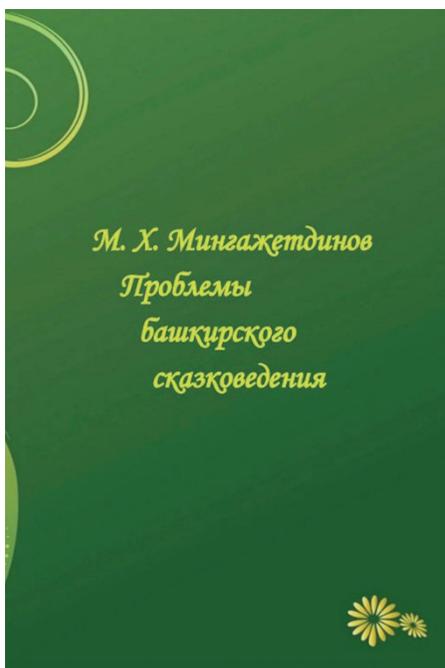


Т. Г. Басангова

Калмыцкий государственный университет им. Б. Б. Городовикова

РЕЦ. НА КНИГУ: Мингажетдинов М. Х. Проблемы башкирского сказковедения: сборник статей / Сост., автор вступит. статьи Г. Р. Хусаинова, И. Р. Шарапова. Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2024. 170 с.

Башкирские фольклористы, отдавая дань памяти известного фольклориста, кандидата филологических наук М. Х. Мингажетдинова (1934–1972), издали сборник его трудов, приуроченных к 90-летию со дня рождения исследователя. Статьи написаны и опубликованы в середине 1960-х–начале 1970-х гг. в разных научных сборниках и журналах на русском языке. М. Х. Мингажетдинов свою творческую жизнь посвятил башкирской фольклористике, выступая как фольклорист-полевик, как исследователь, как публикатор башкирских сказок. Некоторые теоретические постулаты фольклориста актуальны и в настоящее время. Ранее труды М. Х. Мингажетдинова издавались на башкирском языке: в 1995 г. в Башкирском издательстве «Китап» стараниями его учеников, к тому времени уже признанных ученых Т. А. Кильмухаметова и А. М. Сулейманова, увидела свет книга «Пера таинственная сила» («Кәләмендә көзрәт бар»), которая стала востребованной в образовательной и научной среде филологов. Книга условно состоит из двух исследований автора: о творчестве первой башкирской писательницы Х. Л. Давлетшиной, чему посвящена его кандидатская диссертация, и о башкирской народной сказке, по которой он собирался



© Басангова Т. Г., 2024

© Basangova, T. G., 2024

БАСАНГОВА Тамара Горяевна – доктор филологических наук, заведующий сектором Международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, Элиста, Россия. ORCID: 0000-0002-4415-3530. E-mail: basangova49@yandex.ru

BASANGOVA Tamara Goryaevna – Doctor of Philological Sciences, Associate Professor, Head of the Oyrats and Kalmyks in Eurasian Space Sector, B. B. Gorodovikov Kalmyk State University, Elista, Russia. ORCID: 0000-0002-4415-3530. E-mail: basangova49@yandex.ru

защитить докторскую диссертацию. Это была важная часть научного наследия М. Х. Мингажетдинова на башкирском языке. В 2022 г. старший научный сотрудник ИИЯЛ УФИЦ РАН к. ф. н. Ф. Б. Юнусова совместно с краеведом, к. ф. н. Р. В. Шагиевым, которому принадлежала идея подготовки новой книги из трудов М. Х. Мингажетдинова, выпустили очередную книгу «Избранные научные труды» («Һайланма ғилми хезмәттәр»), в которую вошли выявленные ими публикации автора по литературоведению в различных изданиях. Творческое наследие М. Х. Мингажетдинова на башкирском языке увидело свет почти во всей полноте, кроме бесследно исчезнувшего текста докторской диссертации, написанного, по мнению исследователей его научного творчества, на родном языке. Задачей составителей рецензируемой книги было издание наследия ученого на русском языке. Сборник открывается вступительным словом «От составителей», где перечисляются ранее вышедшие книги автора на башкирском языке и обосновывается необходимость издания публикаций, написанных им на русском языке. Научный интерес представляет статья доктора филологических наук Г. Р. Хусаиновой, кандидата философских наук И. Р. Шараповой «Марат Мингажетдинов и башкирское сказковедение», в которой изучена творческая биография исследователя. Из данной биографической статьи становится известным, что ученый с молоком матери впитал любовь к родной речи, ибо с детства жил в фольклорной среде, его мама была сказочницей. Строя планы на будущее, ученый еще студентом стал записывать сказки, которые вошли в многотомный свод «Башкирское народное творчество», сюда включены четырнадцать сказок в записи М. Х. Мингажетдинова, в т. ч. пять записаны от матери и легли в основу статьи «Сказки Мавзифы Магафуровны Мингажетдиновой». В репертуаре матери имеются: сказки о животных («Медведь и козлята», АА123); собственно-волшебные сказки («Синий ворон», АА313А; «Соловый конь», АА*313 1; «Хлеб, испеченный в золе», АА780+720; «Черный щенок», АА707; «Мальчик с пальчик», АА700); волшеббно-героические («Бузанбат», АА400А); волшеббно-авантюрные («Младший сын», АА*333 1+530*В); богатырские («Белый верблюд», АА950; «Придут длинные-длинные дяди», АА1541) и кулямасы («Волосая шея, Тростниковая нога и Пузырь-голова» – этот тип сюжета в каталогах Андреева и Томпсона отсутствует). Всего от нее мною записано более тридцати сказок [1, с. 169].

Статьей о репертуаре своей матери – сказительнице автор открывает актуальную и донныне проблему женского исполнительства в национальной культуре. Женщина в кочевом обществе несет большую степень духовности, являясь опорой не только семьи, но и всего общества, представляя культуру народа [2, с. 31]. В этой связи возможна публикация сборника фольклора, где исполнителями фольклора были женщины.

Фольклористам, которые начинали свой путь в науку в 1970-х гг. прошлого столетия, широко известны теоретические труды М. Х. Мингажетдинова в области башкирского сказковедения. Составителями проделана большая работа по поиску статей в различных научных изданиях – всего семь статей – «Мотив чудесного рождения героя в башкирских богатырских сказках», «О путях проникновения русских сказочных тем, мотивов и героев в башкирские народные сказки», «Художественные функции русских слов в башкирских сказках», «Этногенетические мотивы в башкирских сказках», «Сказочные мотивы в башкирских легендах-преданиях», «Общность мотивов в башкирских и венгерских сказках», «Систематизация сюжетов башкирских сказок по международным каталогам», «Сказки Мавзифы Магафуровны Мингажетдиновой», и все они представляют научный интерес для современных исследователей. Составители данного сборника подробно пишут о важности этих статей для современной фольклористики. М. Х. Мингажетдинов является одним из первопроходцев по систематизации сюжетов башкирских сказок по международным каталогам. Девять текстов в записи М. Х. Мингажетдинова опубликованы в Приложении к сборнику. Ранее речь шла о репертуаре его матери – это тринадцать сюжетов. В этом сборнике опубликована только сказка «Щенок», записанная от нее. В будущем, опубликованные в одном сборнике тексты на башкирском и русском языках дадут

представление о башкирской сказочной традиции. Не переведены на русский язык тексты башкирских бытовых сказок [3, с. 113–118]. Возможно, издание книги по полевым записям ученого и его мамы отдельной книгой на двух языках.

В 1964 г. М. Х. Мингажетдинов защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата филологических наук по теме «Творчество Хадии Давлетшиной» [4], а в 1966 г. на ее основе опубликовал монографию «Хадия Давлетшина. Жизнь и творчество» [5].

В сборнике представлены также «Сказки в записи М. Мингажетдинова, опубликованные на русском языке», «Хронологический указатель трудов М. Х. Мингажетдинова», «Основные даты жизни и деятельности М. Х. Мингажетдинова», «Литература о жизни, научных трудах, воспоминания о М. Х. Мингажетдинове», которые позволяют представить научное наследие М. Х. Мингажетдинова во всей полноте.

Таким образом, М. Х. Мингажетдинов, творческая жизнь которого продолжалась всего десять лет, за короткое время успел заложить основы теоретической фольклористики в Башкортостане, встать у истоков полевой фольклористики, описать жанровые и межжанровые формы сказочной и несказочной прозы, большой интерес представляют типологические исследования в области сказки. Данная публикация сборника на русском языке позволит продолжить идеи М. Х. Мингажетдинова в современной фольклористике и расширит читательскую аудиторию.

Литература

1. Мингажетдинов, М. Х. Сказки Мавзифы Магафуровны Мингажетдиновой // Фольклор народов РСФСР. 1 вып. – Уфа : Изд-во БГУ, 1974. – С. 161–172.
2. Басангова, Т. Г. Женское исполнительское искусство в калмыцком фольклоре (сказочницы) // Фольклор и фольклористика XXI в.: Актуальные направления и перспективы исследовательских практик : сборник материалов II Международной научно-практической конференции (Уфа, 19 октября 2023 г.) / автор вступительного слова, ответственный редактор Р. А. Султангареева ; редколлегия : Г. Х. Бухарова, Н. А. Хуббитдинова, Ш. Р. Шакурова, З. С. Аманбаева. – Уфа : Изд-во БГПУ, 2023. – С. 37.
3. Бытовые сказки (Тормош-көнкуреш әкияттәре) // Агидель. – 1981. – № 12. – С. 113–118. (На башкирском яз.).
4. Мингажетдинов, М. Х. Творчество Хадии Давлетшиной : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Казань, 1964. – 29 с.
5. Мингажетдинов, М. Н. Хадия Давлетшина. Жизнь и творчество. – Уфа : Башк. кн. изд-во. 1966. – 144 с. (На башкирском яз.)

References

1. Mingazhetdinov, M. Kh. Fairy tales of Mavzifa Magafurovna Mingazhetdinova. In: Folklore of the peoples of the RSFSR. Iss. 1. Ufa, BSU Publ. House, 1974, pp. 161–172. (In Rus.)
2. Basangova, T. G. Female performing art in Kalmyk folklore (storytellers). In: Folklore and folklore studies of the 21st century: Current directions and prospects of research practices: collection of materials from the II International scientific and practical conference (Ufa, October 19, 2023). Author of the introduction, editor-in-chief R. A. Sultangareeva; editorial board: G. Kh. Bukharova, N. A. Khubbitdinova, Sh. R. Shakurova, Z. S. Amanbaeva. Ufa, BSPU Publ. House, 2023, p. 37. (In Rus.)
3. Everyday Tales (Tormosh-konkuresh akuyattare). *Agidel*. 1981, No. 12, pp. 113–118. (In Bashkir).
4. Mingazhetdinov, M. Kh. The works of Khadiya Davletshina: Abstract of the Dissertation for the Degree of Candidate of Philological Sciences. Kazan, 1964, 29 p. (In Rus.)
5. Mingazhetdinov, M. N. Khadiya Davletshina. Life and Work. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1966, 144 p. (In Bashkir)

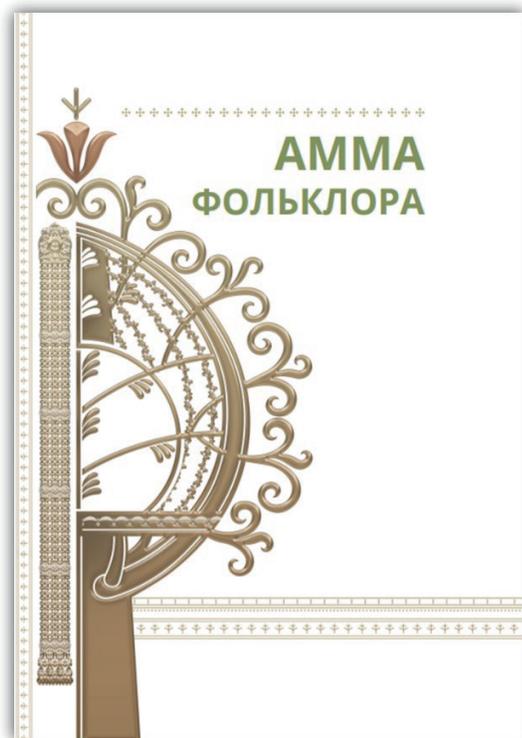
ХРОНИКА

Ю. П. Борисов

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



НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ «ФОЛЬКЛОР АМГИ»



19 июня 2024 г. в с. Амга Амгинского улуса в рамках Республиканского Ысыаха Олонхо состоялась презентация научного издания «Фольклор Амги» («Амма фольклора») на якутском языке.

Автором проекта, составителем выступил Юрий Петрович Борисов, старший научный сотрудник – заведующий сектором «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова, кандидат филологических наук; ответственным редактором Виктория Георгиевна Григорьева, этномузыковед, кандидат искусствоведения; рецензентами Василий Васильевич Илларионов, профессор ИЯКН СВ РФ СВФУ им. М. К. Аммосова, доктор филологических наук, и Николай Николаевич Ефремов, главный научный сотрудник Отдела якутского языка ИГи-иПМНС СО РАН, доктор филологических наук. Издание было рекомендовано к печати Научно-техническим Советом СВФУ от 24 мая 2024 г.

В книге, помимо произведений устного народного творчества, собранных и изданных ранее, опубликованы результаты двухэтапной полевой фольклорной экспедиции Научно-исследовательского института Олонхо, проведенной в Амгинском улусе Республики Саха (Якутия) в 2021 и 2022 гг.

Основной целью экспедиции был сбор материалов живого прозаического фольклора, бытующего в настоящее время (предания и легенды, рассказы о старине), а также уточнение информации и поиск новых данных об олонхосутах, запевал осуохая и других талантливых людях Амгинского улуса, увековечение видео-аудио фиксации старожилы – носителей старины и знатоков эпического наследия.

© Борисов Ю. П., 2024

© Borisov Yu. P., 2024

БОРИСОВ Юрий Петрович – кандидат филологических наук, зав. сектором «Лингвофольклористика» Научно-исследовательского института Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0002-0265-373X. E-mail: olonhoman@mail.ru

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

Первый этап экспедиции состоялся 22–28 марта 2021 г. и охватил Амгино-Нахаринский, Болугурский, Майский, П Чакырский, Сулгачинский, Соморсунский, Мяндингинский наслеги, расположенные вдоль р. Амга. На данном этапе экспедиции принимали участие Ю. П. Борисов (руководитель), А. А. Борисова (м. н. с. сектора «Олонховедение»), В. Н. Габышев (зав. Цифровым архивом НИИ Олонхо, оператор). По результатам первого этапа было осуществлено анкетирование, фото и видеофиксация 64 информантов-старожилов, от которых были записаны различные повествовательные жанры фольклора (предания, легенды) и зафиксированы новые данные об олонхосутах, запевал осуохая и воспоминания о них.



Информант Неустров Гаврил Афанасьевич, 93 года, Соморсунский наслег

Второй этап экспедиции был организован 19–25 сентября 2022 г. и охватил населенные пункты, расположенные в северо-западной и центральной частях Амгинского улуса: Эмисский, Алтанский, Сатагайский, Амгинский, Чапчылганский, Абагинский и Бетюнский наслеги. На данном этапе принимали участие Ю. П. Борисов (руководитель) и А. Е. Божедонова (н. с. сектора «Лингвофольклористика», оператор). По результатам второго этапа было проведено интервьюирование 51 информанта, осуществлено их анкетирование, фото- и видеофиксация. Проведена поисковая работа в улусной и сельских библиотеках, изучены фольклорные материалы, различные источники (газеты, архивные материалы, научно-популярные издания и др.).



Информант Алексеев Иван Афанасьевич, 80 лет, Амгино-Нахаринский наслег

Таким образом, по результатам полевой фольклорной экспедиции, охватившей все 14 наслегов Амгинского улуса, были уточнены данные и получены уникальные, ранее не опубликованные сведения об олонхосутах Амгинского улуса XIX–XX вв. по воспоминаниям информантов-старожилов, выявлены новые сведения о запевах и разновидностях исполнения кругового танца осуохай, а также записаны повествовательные жанры фольклора: предания и легенды (об отцовских и материнских родах, о названиях местности, о силачах, о великих шаманах и удаганках и мн. др.) и многочисленные рассказы о старине.

Издание «Фольклор Амги» состоит из трех разделов. В первом разделе «Предания, легенды и рассказы о старине» включены 625 прозаических произведений устного народного творчества, из которых 335 были собраны ранее, а 290 произведений, бытующих по настоящее время среди населения Амгинского улуса, были собраны в ходе полевой фольклорной экспедиции Научно-исследовательского института Олонхо. Экспедиционные материалы были расшифрованы из видеозаписей бесед с информантами-старожилами. При расшифровке все стилистические особенности произведений были сохранены, и тексты не подвергались литературному редактированию. Все произведения фольклора, вошедшие в данный раздел, исходя из их тематики и содержания, были упорядочены на 12 групп: предания о материнских и отцовских родах; легенды о знаменитых богачах; топонимические легенды и предания; рассказы о знаменитых кузнецах и плотниках; легенды о выдающихся шаманах и удаганках; рассказы о народных целителях; предания и легенды о людях, обладающих сверхъестественным даром; рассказы об обычаях и обрядах; предания и легенды о силачах и бегунах; рассказы о сверхъестественном (духи-иччи и злые чудовища – *абаасы*); легенды о выдающихся охотниках, рассказы о легендарных певцах.

При упорядочивании произведений фольклора в этих 12 группах были применены два основных принципа. Так, в первой группе, посвященной родам и предкам амгинцев под заглавием «Если про материнский род расспросить, про отцовский род разузнать», для удобства читателей был применен принцип разделения по наслегам в алфавитном порядке. А в остальных 11 группах применен принцип хронологии, согласно которому собранные ранее и уже опубликованные (в основном на улусном уровне) произведения фольклора включены в начале, а не опубликованные рукописи, а также полевые материалы экспедиции включены в конце. При этом, легенды и предания, содержащие несколько вариантов, включены последовательно друг за другом. Например, про легендарного амгинского богача Додор Кулуба в книге содержатся 13 преданий, которые были сгруппированы последовательно.

Во втором разделе книги «Об Амгинском осуохае» представлены материалы полевой фольклорной экспедиции об особенностях амгинского кругового танца осуохай, в частности о традиционном осуохае и о разновидностях «*хайгатар осуохай*», активно бытовавшем до недавнего времени на южной территории Амгинского улуса – в верховьях реки Амги: в Лягинском, Амгино-Нахаринском и Болугурском наслеге. Кроме того, в данном разделе содержатся воспоминания информантов о лучших запевах кругового танца осуохай и предания об осуохае.

Третий раздел «Олонхосуты Амги» посвящен олонхосутам и предваряется «Краткими сведениями об олонхосутах Амги», в котором представлены основные сведения о 110 олонхосутах, проживавших в Амгинском улусе, на основе изданных эпосоведческих трудов и новых экспедиционных материалов, а также по воспоминаниям информантов-старожилов. В этих сведениях уточнены полные имена и псевдонимы, годы жизни, эпический репертуар олонхосутов и сгруппированы по наслегам, в которых они жили.

В следующем подразделе «Знаменитые олонхосуты Амги» представлены биографические статьи о жизни и творчестве шести выдающихся олонхосутов Амгинского улуса: М. И. Гермогенова – Ырья Машпыан, Т. В. Захарова – Чээбий, Е. Е. Ивановой, В. М. Новикова – Кюннюк Уурастырап, У. Г. Нохсорова, И. С. Скрыбыкина – Ньомороон. Эти статьи призваны раскрыть их творческую деятельность в качестве сказителей-олонхосутов. В них повествуется о том, у кого они обучались сказительскому искусству, какие олонхо у них были в репертуаре, каким

образом они исполняли свое олонхо, кем были записаны и когда были изданы их тексты олонхо. Эти сведения были получены из воспоминаний родственников, земляков и современников, в некоторых случаях по воспоминаниям самого олонхосута.

И наконец, в подразделе «Олонхосуты Амгинской локальной традиции» включены статьи о 69 олонхосутах Амгинской локальности центральной эпической традиции, которые распределены по наследгам. Здесь, в отличие от кратких сведений, включены полные данные об олонхосутах, известные в настоящее время. В двух последних подразделах – новые сведения об олонхосутах, воспоминания информантов экспедиции были выделены курсивом.

Научный аппарат издания включает вводную статью, комментарии, включающие из какого источника или со слов какого информанта записано то или иное произведение фольклора, кем проводилось интервьюирование информанта, кто производил видеозапись, кем осуществлена расшифровка видеозаписи беседы с информантом, а также составлены 967 примечаний к трудновоспринимаемым словам и понятиям, ныне вышедшим из употребления в повседневной речи. Эти примечания в тексте обозначены знаком «звездочка». Кроме того, издание оснащено указателем персонажей, указателем географических названий (топонимов), указателем информантов экспедиции, к каждому из которых составлены сквозные постраничные ссылки, благодаря чему читатели смогут обнаружить интересующую их конкретную информацию с точностью до страницы. В конце издания приведены списки сокращений, источников и использованной литературы.

Таким образом, научное издание «Фольклор Амги» на данном этапе развития якутской фольклористики достаточно полно раскрывает фольклорное наследие всего Амгинского улуса, его преемственность и вариативность.

ЮБИЛЕИ

Е. И. Избекова

Национальная вещательная компания «Саха»



СЛУЖЕНИЕ РОДНОМУ НАРОДУ (к 80-летию юбилею А. Е. Захаровой)

Захарова Агафья Еремеевна научно-педагогическую подготовку получила в Ленинградском институте культуры им. Н. К. Крупской еще в советское время (вузовское, очная аспирантура), что оказало огромное влияние на формирование её мировоззрения как личности и ученого-исследователя, обеспечив ей широкий кругозор, стремление достичь поставленных целей, стать по-настоящему образованным человеком с передовыми взглядами.

После защиты кандидатской диссертации А. Е. Захарова (1978) работала ассистентом, старшим преподавателем на кафедре якутского языка и литературы; заместителем декана по заочному обучению самого крупного историко-филологического факультета ЯГУ (1978–1991). Работая на кафедре за эти годы вела теоретические и практические курсы по якутскому фольклору, истории якутской литературы (дореволюционный и новейший периоды) на двух факультетах: филологическом и педагогическом. Во время летней фольклорной практики студентов в качестве руководителя объездила многие улусы республики, собирая фольклорные и языковые материалы. А. Е. Захарова – активный член Проблемной лаборатории при ЯГУ, из недр которой выросла идея Концепции национальной школы в Республики Саха (Якутия), заложившая основу и внедрение национально-регионального компонента в школьном и вузовском обучении (с 1990-х гг.). Ею была разработана Концепция национальных вузов в виде Моделей: педагогического и института культуры и искусств¹. Сегодня эти модели (в усовершенствованном виде) реализованы в виде Педагогического института при СВФУ и Арктического государственного института культуры и искусств.

В 1991 г. А. Е. Захарова переходит на работу в Институт гуманитарных исследований Академии наук РС (Я) (далее ИГИ АН РС(Я)), активно сочетая научную работу с педагогической деятельностью в вузе. Являясь инициатором, разработчиком и организатором многих республи-



¹ «Советы Якутии» от 29.02.1992 г.

© Избекова Е. И., 2024

© Izbekova E. I., 2024

ИЗБЕКОВА Евдокия Игнатъевна – кандидат филологических наук, руководитель студии «Аал Лук Мас», Национальная вещательная компания «Саха», Якутск, Россия. E-mail: eizbekova@mail.ru

IZBEKOVA Evdokia Ignatievna – Candidate of Philological Sciences, Head of the studio “Aal Luk Mas”, National Broadcasting Company “Sakha”, Yakutsk, Russia. E-mail: eizbekova@mail.ru

канских, региональных, российских и международных проектов и мероприятий в области образования, науки, культуры и искусств, А. Е. Захарова участвовала в разработке таких крупных долгосрочных международных проектов, как: «Якутский героический эпос Олонхо» в Третьем Провозглашении шедевров устного и нематериального культурного наследия человечества в ЮНЕСКО (2003–2005); «Циркумпольная цивилизация в музеях мира: вчера, сегодня, завтра» под эгидой ЮНЕСКО (2007–2009); «Школа Олонхо» (долгосрочный, инновационный проект) (2017–...) и мн. др.

Наиболее престижным является научный проект по якутскому олонхо, который был инициирован, разработан и осуществлен под её научным руководством совместно с сотрудниками руководимого ею Центра Олонхо ИГИ АН РС(Я) (2003–2005) с участием привлеченных специалистов разного профиля (70 человек). Заявка-досье была оформлена по требованиям ЮНЕСКО в течение 2003–2005 гг. на русском и английском языках с сопутствующей документацией: два видеофильма (10-минутный и 2-часовой фильмы на якутском и английском языках); мультимедийные записи по традиционным запевам олонхо; художественный каталог «Олонхо в изобразительном искусстве» (на якутском, русском, английском языках); библиография олонхосутов; план действий «Сохранение, защита и популяризация якутского героического олонхо» (2006–2015). Якутский героический эпос олонхо получил статус Шедевра устного и нематериального культурного наследия человечества в ЮНЕСКО (25 ноября 2005 г.), вошел в Репрезентативный список мировых шедевров в 2008 г. В рамках данного проекта был успешно проведен Международный форум «Устойчивое развитие арктических регионов РФ, стран Арктики в контексте образования, науки и культуры» во время визита гендиректора ЮНЕСКО К. Мацуура в Республику Саха (Якутия), итогом стало принятие совместного Коммюнике между ЮНЕСКО и Республикой Саха (Якутия) Российской Федерации, предусматривающее различные проекты по культуре, науке и образованию (июль 2006 г.).

В республике было объявлено Десятилетие олонхо (2006–2015). В течение 2006 г. Центр олонхо ИГИ АН РС (Я) под руководством А. Е. Захаровой разработал Концепцию и Государственную целевую программу по сохранению, изучению и распространению олонхо (2007–2015), принятая в виде Закона Государственным собранием РС (Я) «Ил Тумэн» (март 2007 г.). По её инициативе был разработан и внедрен проект Закона РС (Я) «О защите и сохранении эпического наследия народов Республики Саха (Якутия)» (2008). В совместное Коммюнике между ЮНЕСКО и Республикой Саха (Якутия) Российской Федерации А. Е. Захаровой было инициировано создание «Театра Олонхо» (2006), разработана ею Концепция «Театра Олонхо» как этнотеатра, пропагандирующего олонхо в виде традиционных спектаклей и в других формах. «Театр Олонхо» был создан в 2008 г., сегодня он превратился в один из активных популяризаторов эпического наследия в российском и мировом культурном пространстве. А. Е. Захарова также выступила консультантом по созданию Театра «Манас» в Республике Кыргызстан (2021–2022).

А. Е. Захарова является одной из известных в республике ученых, чья деятельность в области культуры, науки и высшего профессионального образования отмечена большими достижениями, сыгравшими роль в развитии этих направлений в республике и в Российской Федерации. Показателем активной научной деятельности А. Е. Захаровой является личное участие в грантах российских научных фондов: грант РФФИ «Модели функционирования арктических субкультур (на примере жанровых форм)» (2000–2002) по взаимодействию фольклорного наследия коренных народов РС (Я) (руководитель); грант РГНФ «Олонхо как шедевр эпического наследия тюрко-монгольского мира (на примере олонхо Н. М. Тарасова «Неспотыкающийся Нюсэр Бэгё»)» (2007–2009, исполнитель), грант Русского географического общества (2020–2021, руководитель) и др. Итогом последнего гранта явился выпуск II тома «Якутов» знаменитого этнографического труда В. Л. Серошевского [1], подготовленный к печати А. А. Калашниковым, А. Е. Захаровой совместно с сотрудниками Национального архива РС (Я). Этот «забытый» II

том был запрещен к изданию с 1902 г., почти целый век пролежал в архиве Географического общества в «закрытом режиме». Данное издание стало настоящим подарком для народа саха.

А. Е. Захарова, кандидат филологических наук, доцент, профессор, работала деканом факультета фольклора и этнокультуры народов Арктики Арктического государственного института культуры и искусств, созданного по Концепции А. Е. Захаровой, А. Г. Новикова, И. В. Показиловой (2000–2014). На факультете фольклора и этнокультуры народов Арктики был внедрен принципиально новый подход, разработанный А. Е. Захаровой, по содержанию и внедрению в учебный процесс арктического компонента, предусматривающего обучение представителей малочисленных народов из других регионов РФ. Было введено обучение по основным языкам и этнокультуре северных народов (эвенского, эвенкийского) наравне с якутским, русским и иностранными языками (по выбору в виде факультатива) согласно государственно-образовательному стандарту. Принцип «многоязычия», внедренный в процесс обучения, стал креативным, где студенты разных национальностей стали изучать не только родной, но и язык другого этноса. На факультете впервые в республике были открыты новые специальности 071301 «Народное художественное творчество» со специализациями «Хореография» (квалификация «Руководитель хореографического коллектива. Преподаватель»), «Теория и история народной художественной культуры» (квалификация «Руководитель этнокультурного центра, преподаватель»), «Декоративно-прикладное творчество» (квалификация «Руководитель декоративно-прикладного творчества, преподаватель»); направление 070800 «Декоративно-прикладное искусство и народные промыслы» (бакалавриат) – «Косторезное дело», «Художественный металл», «Народный костюм» с открытием двух мастерских: швейной и косторезной. На факультете обучались представители северных народов из Чукотского АО, Сахалина, Камчатки, Таймырского Долгано-Ненецкого района Красноярского края, Ямало-Ненецкого АО (якуты, эвены, эвенки, юагиры, чукчи, коряки, долганы, ненцы, энцы и др.). На факультете был создан фольклорно-хореографический ансамбль «Священный путь» («Аар Аартык») (художественный руководитель А. Е. Захарова, А. Г. Лукина), который гастролировал от Парижа и Италии до Японии и Китая. На факультете в полном составе получили высшее образование артисты знаменитого танцевально-хореографического коллектива «Мэнго».

А. Е. Захарова – автор около 300 научных трудов, статей, хрестоматий, учебных пособий для школ и вузов республики, научно-популярных изданий на русском, якутском и других языках. Итогом её долголетних научных изысканий стали фундаментальные научные монографии: «Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо)» [2]. В ней на примере более 20 сюжетов олонхо впервые проанализированы категории жеста и мимики в портретной характеристике персонажей олонхо; архаические ритуальные и церемониальные поклоны; семантика и расшифровка сновидения и предзнаменований; ритуалы магического превращения, умерщвления, уничтожения, оживления и трансформации души; очистительные обряды водой, огнем и «словами силы» с семиотическим анализом их структур и символики. Это позволило автору сделать вывод о том, что в олонхо значительное место занимают шаманские представления с реликтами первобытной магии, различных архаических культов, пронизывающие весь мифологический фон олонхо, что ярко свидетельствует о высоком иррациональном и символическом уровне мышления олонхосута; в целом о метафизическом осмыслении окружающего мира древними якутами.

В сборник «Якутский героический эпос олонхо: сохранение, изучение и развитие» (по материалам Всероссийской научно-практической конференции в г. Якутск, 27 декабря 2019 г.) [3] вошли теоретические научные статьи и материалы практической направленности участников конференции как итог сохранения и изучения многолетней деятельности в области героического эпоса олонхо в республике и за её пределами.

В труде «Олонхо: учение традиционного наследия “Ытык Бичик”» [4], написанном на якутском языке, впервые рассматривается отражение прарелигии якутов «Вера Айбы Тангара»

(«Айыы Танара итэгэлэ») в олонхо. Именно календарно-обрядовый праздник ысыах, сохранивший сквозь века религиозную часть древней религии народа саха, рассмотрен автором в исторической ретроспективе в трудах зарубежных, российских и якутских путешественников, исследователей, выявляя её основную идею, структуру и содержание. Данная работа примечательна тем, что она связана с современным подходом, когда сегодня становится актуальным осмысление прарелигии народа саха с научной точки зрения и использования её на практике для возрождения религии народа саха, аккумулированного в сюжетах олонхо. По сути она является одной из первых научных монографий на якутском языке за последнее время.

Монографическое исследование «Общность и своеобразие якутского олонхо в контексте тюркского и монгольского эпосов» [5], вошедшее в книгу «Международный фестиваль сказителей “По зову Земли Олонхо”» имеет два раздела: «Общность и своеобразие олонхо с эпосами тюркских и монгольских народов» и «Своеобразие якутской, тюркской и монгольской сказительских традиций в контексте их эпосов». В них анализируются общность и своеобразие каждого эпоса на сравнительно-типологическом материале по 9 эпосам: киргизского, ойратского, монгольского, тувинского, бурятского, алтайского, хакасского, башкирского, якутского. Научные и научно-популярные статьи А. Е. Захаровой разных лет изданы на якутском, русском, корейском, японском, польском, английском, турецком и немецком языках. Она принимает активное участие как исследователь и редактор в таких крупных проектах как 21-томная серия «Саха Боотурдара», «Энциклопедия олонхо» (1 том) и др. Руководимый ею Центр Олонхо в своей издательской деятельности выпускает тексты олонхо разных улусов, научно-методическую литературу в помощь устному сказительству и др. научно-популярные издания по фольклору и этнокультуре народа саха.

Научно-педагогическую и общественно-образовательную деятельность А. Е. Захарова всегда совмещает с практикой, внедряя свои идеи и концепции в сфере образования, науки и культуры республики. С 2008–2015 гг. – руководитель Центра олонхо по реализации Государственной Целевой программы по олонхо в республике, с 2015–2018 гг. – руководитель Центра нематериального культурного наследия (НКН) народов РС (Я), с 2018 г. по настоящее время – руководитель Центра олонхо по научно-методической и международной деятельности при АУ «Театр Олонхо». В этих направлениях основное внимание уделяется проблеме возрождения устной сказительской традиции в республике среди разных возрастных групп населения (дошкольники, школьники, молодежь от 18–35, взрослых от 35 лет и выше); международной, научно-методической, издательской деятельности. Проведены три Международных фестиваля сказителей эпоса народов Евразии «По зову земли Олонхо» (2015, 2017, 2020 гг.). По итогам этих фестивалей издан сборник «Международный фестиваль сказителей “По зову Земли Олонхо”» (2015, 2017, 2021) [6].

Центром Олонхо проводятся ежегодные республиканские фестивали по жанрам якутского фольклора, традиционной культуре и эпическому наследию: «Живая нить предков», «Однажды, вечером...», «Я – дитя Земли Олонхо», «Олонхо во время подледного лова», календарно-обрядовые праздники и др. Во всех проводимых республиканских фестивалях по устному сказительству из года в год расширяется контингент участников, школ и студий. Создана база данных по НКН народа саха, Национальный Реестр объектов НКН народов РС (Я), изданы научно-методические пособия по оформлению Досье объектов НКН, разработан рабочий вариант закона «Об объектах НКН народов РС (Я)» (2017–2018).

А. Е. Захарова ведет плодотворную общественную работу, являясь членом Бюро Национального комитета РС (Я) по делам ЮНЕСКО, членом Национального комитета по проведению Десятилетия Олонхо в РС (Я), членом Ученого Совета ИГИ АН РС (Я), ФГОУ ВПО «АГИИК», членом совета Республиканской общественной организации «Ассоциация Олонхо», членом различных экспертных комиссий в республике. Многолетняя, многогранная, результативная научно-педагогическая, культурно-просветительская, организационно-общественная деятель-

ность А. Е. Захаровой в области культуры, искусства, науки и образования в республике высоко оценена Правительством Республики Саха (Якутия) и общественностью республики в виде различных наград.

Награды А. Е. Захаровой: Нагрудный знак «Отличник культуры Республики Саха (Якутия)» (1995); Знак отличия Республики Саха (Якутия) «Гражданская доблесть» (2003); Лауреат Государственной премии им. П. А. Ойунского Республики Саха (Якутия) в области культуры и искусства за 2005 г. (2005); Почетный гражданин Усть-Алданского улуса (2006); Диплом Комиссии Российской Федерации по делам ЮНЕСКО «За большой личный вклад в сотрудничество Российской Федерации и Организации Объединённых Наций по вопросам образования, науки и культуры (ЮНЕСКО)» (2006); Нагрудный знак «Отличник молодежной политики Республики Саха (Якутия)» (2009); Нагрудный знак «Отличник профессионального образования Республики Саха (Якутия)» (2009); Нагрудный знак «Учитель учителей» (2009); Действительный член Академии педагогических и социальных наук Российской Федерации (2011); Заслуженный работник культуры Республики Саха (Якутия) (2015); Почетная грамота Главы Республики Саха (Якутия) «За вклад в развитие социально-экономического развития Республики Саха (Якутия)» (2019); Медаль В. Л. Серошевского «За вклад в развитие польско-якутских отношений» (г. Тлуц, Республика Польша, 2022).

Литература

1. Серошевский, В. Л. Якуты. – Якутск : Алаас, 2022. – 320 с.
2. Захарова А. Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо). – Новосибирск : Наука, 2004. – 315 с.
3. Якутский героический эпос олонхо: сохранение, изучение и развитие : материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Якутск, 27 декабря 2019 г.) / составитель У. М. Флегонтова, редактор А. Е. Захарова. – Якутск : Алаас, 2020. – 472 с.
4. Захарова А. Е. Олонхо: төрүт нэһилиэстибэ үөрэбэ. «Ытык Бичик» = Олонхо: учение традиционного наследия. «Ытык Бичик». – Якутск : Айар, 2023. – 176 с. (На якутском яз.)
5. Захарова А. Е. Общность и своеобразия якутского олонхо в контексте тюркского и монгольского эпосов // Международный фестиваль сказителей «По зову Земли Олонхо» (2015, 2017, 2021) / составители : А. Е. Захарова, У. М. Флегонтова, В. И. Бочонина. – Якутск: Алаас, 2024. – С. 4–177.
6. Международный фестиваль сказителей «По зову Земли Олонхо» (2015, 2017, 2021) / составители : А. Е. Захарова, У. М. Флегонтова, В. И. Бочонина. – Якутск : Алаас, 2024. – 328 с.

References

1. Seroshevsky, V. L. Yakuts. Yakutsk, Alaas Publ., 2022, 320 p. (In Rus.)
2. Zakharova, A. E. Archaic ritual and ceremonial symbolism of the Sakha people (based on olonkho materials). Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 315 p. (In Rus.)
3. Yakut heroic epic olonkho: preservation, study and development: materials of the All-Russian scientific and practical conference (Yakutsk, December 27, 2019). Compiled by U. M. Flegontova, edited by A. E. Zakharova. Yakutsk, Alaas Publ., 2020, 472 p. (In Rus.)
4. Zakharova, A. E. Olonkho: the teaching of traditional heritage. “Ytyk Bichik”. Yakutsk, Ayar Publ., 2023, 176 p. (In Yakut)
5. Zakharova, A. E. Commonality and uniqueness of the Yakut olonkho in the context of the Turkic and Mongolian epics. In: International festival of storytellers “At the call of the Earth Olonkho” (2015, 2017, 2021). Compilers: A. E. Zakharova, U. M. Flegontova, V. I. Bochonina. Yakutsk, Alaas Publ., 2024, pp. 4–177. (In Rus.)
6. International festival of storytellers “At the Call of the Earth Olonkho” (2015, 2017, 2021). Compilers: A. E. Zakharova, U. M. Flegontova, V. I. Bochonina. Yakutsk, Alaas Publ., 2024, 328 p. (In Rus.)

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

Правила оформления статьи

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

1. Общие правила:

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

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

2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.

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

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

5.9. Филология

5.9.4. Фольклористика

5.9.5. Русский язык. Языки народов России

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 250 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10) используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

Во введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией).

6. Никакие сокращения, кроме общепринятых, в тексте и таблицах не допускаются. Все аббревиатуры и сокращения должны быть расшифрованы при первом их употреблении в тексте. Все таблицы должны иметь заголовки и сквозную нумерацию в пределах статьи, обозначаемую арабскими цифрами (например, таблица 1), в тексте ссылки нужно писать сокращенно (табл. 1). Текст таблицы должен быть напечатан через два интервала. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40x50 мм и не более 120x170 мм. К ним прилагается список подрисовочных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

ЭПОСОВЕДЕНИЕ

Сетевое издание

EPIC STUDIES

Online journal

№ 2 (34) 2024

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

Подписано в печать 03.07.2024. Формат 70x108/16.
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