

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».

Сентябрь 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.

September 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. Mukhametzanova*, 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](mailto:eposvestnik@mail.ru)

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

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

---

---

## СОДЕРЖАНИЕ

---

|   |     |
|---|-----|
| <i>Мухаметзянова Л. Х.</i> Архаические пласты и исламские воззрения в татарской версии дастана «Туляк».....                             | 5   |
| <i>Чертыкова М. Д.</i> Благопожелания как языковое отражение традиционных ценностей хакасов: приоритетные направления исследования..... | 15  |
| <i>Бравина Р. И.</i> Чучуна: автохтонные племена в исторических легендах и преданиях якутов .....                                       | 30  |
| <i>Дарчиева М. В.</i> Мотив уязвимого места в осетинском эпическом фольклоре .....  | 46  |
| <i>Тюнтешева Е. В., Шагдурова О. Ю., Байыр-оол А. В.</i> Сравнения с параметром «размер» в героическом эпосе тюрков Южной Сибири .....  | 59  |
| <i>Кук М. Г.</i> Магическое оружие героев эпоса «Нарты».....  | 75  |
| <i>Рыжикова Т. Р.</i> Способы выражения сравнения в фольклоре барабинцев (по материалам В. В. Радлова и Л. В. Дмитриевой) .....         | 85  |
| <i>Кузьмина А. А.</i> Волшебные предметы и средства в якутском героическом эпосе: семантика, структура, функции .....                   | 97  |
| <i>Рахимов А. М.</i> Тентатив исследования ономастического материала национальных версий эпоса «Кыз Жибек».....                         | 108 |

## РЕЦЕНЗИИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Коньратбай Т. А.</i> РЕЦ. НА КНИГУ: М. Ахетов. Казахское ораторское искусство: генезис, типология, поэтика. Алматы: «Казына», 2024, в 3 т. .... | 124 |
|--|-----|

## ХРОНИКА

|  |     |
|--|-----|
| <i>Григорьева В. Г.</i> О выпуске книг к республиканскому ысыаху Олонхо в Амге ..... | 129 |
|--|-----|

## ЮБИЛЕИ

|  |     |
|--|-----|
| <i>Манджиева Б. Б.</i> В союзе с красотой и мудростью фольклора (к юбилею Т. Г. Басанговой)..... | 134 |
|--|-----|

---

---

## CONTENT

---

|  |     |
|--|-----|
| <i>Mukhametzyanova L. Kh.</i> Archaic layers and Islamic views in the Tatar version of <i>Tulyak</i> dastan .....  | 5   |
| <i>Chertykova. M. D.</i> Good wishes as a language reflection of the traditional values of the Khakases: research methodology .....                            | 15  |
| <i>Bravina R. I.</i> Chuchuna: autochthonous tribes in the historical legends and myths of Yakuts.....   | 30  |
| <i>Darchieva M. V.</i> The motif of a vulnerable part of the body in Ossetian epic folklore .....  | 46  |
| <i>Tyunteshcheva E. V., Shagdurova O. Yu., Bayyr-ool A. V.</i> Comparisons with the parameter “size” in the heroic epic of the Turks of Southern Siberia ..... | 59  |
| <i>Kuek M. G.</i> The magical weapon of the heroes of the <i>Narts</i> epic .....  | 76  |
| <i>Ryzhikova T. R.</i> Ways of expressing comparison in the folklore of the Barabians (based on the materials of V. V. Radlov and L. V. Dmitrieva).....        | 85  |
| <i>Kuzmina A. A.</i> Magical objects and means in the Yakut heroic epic: semantics, structure, functions.....  | 97  |
| <i>Rakhimov A. M.</i> Tentative study of onomastic material of national versions of the <i>Kyz Zhibek</i> epic.....  | 108 |

## REVIEWS

|  |     |
|--|-----|
| <i>Konyratbay T. A.</i> Review on the book: M. Akhetov. Kazakh oratory: genesis, typology, poetics. Almaty: “Kazyna”, 2024, 3 vols. .... | 124 |
|--|-----|

## CHRONICLE

|   |     |
|---|-----|
| <i>Grigoreva V. G.</i> On the release of books for the Republican Ysyakh Olonkho in Amga..... | 129 |
|---|-----|

## ANNIVERSARIES

|  |     |
|--|-----|
| <i>Mandzhieva B. B.</i> In alliance with the beauty and wisdom of folklore (for the anniversary of T. G. Basangova)..... | 134 |
|--|-----|



Л. Х. Мухаметзянова

Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН Республики Татарстан

## АРХАИЧЕСКИЕ ПЛАСТЫ И ИСЛАМСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В ТАТАРСКОЙ ВЕРСИИ ДАСТАНА «ТУЛЯК»

**Аннотация.** Татарская версия архаико-героического дастана о Туляке и Сусылу глубоко отражает мировоззрения тюркских народов, своеобразно сохраняя при этом поэтическую значимость татарского народного творчества; содержит лаконизм, героизм, приключенческий характер; рукописные списки «Туляка» доносят историческую память, преемственность поколений до сегодняшних дней. Незнученность татарской версии дастана как источник эпической культуры этноса обуславливает актуальность заявленной темы.

В статье систематизируются все известные варианты национальной версии данного фольклорного произведения. Цель статьи – определить своеобразие татарской версии дастана «Туляк» в целом. В рамках описания вариантов автор дает описательную характеристику текстам татарских вариантов дастана, определяет, что на сегодняшний день найдены всего шесть вариантов татарского «Туляка»; отмечает лексические, стилистические, семантические отличия между вариантами, время и место переписывания и другие особенности текстов; особо подчеркивает, что каждый вариант дастана «Туляк» одинаково ценен и имеет большое научное значение. Кроме этого в круг научного интереса автора входят прояснение роли мифологических и религиозных воззрений этноса в книжной версии дастана «Туляк»; выявление специфики татарских вариантов дастана на фоне версий других тюркских народов, в частности, башкирской версии. В статье также отмечена живучесть сюжета не только в форме книжной разновидности эпоса, но и в устном творчестве татар; на примере самых полных текстов исследованы некоторые мифологические представления татар в данном произведении; обращено внимание на то, что в текстах наряду с мусульманскими верованиями хорошо сохранились и следы архаических элементов традиционного мировоззрения древних тюрков.

Научная новизна исследования заключается в комплексном анализе всех известных татарских вариантов дастана «Туляк» с отдельным акцентом на отражении этнического мировоззрения в эпосе. Источником исследования послужили татароязычные тексты дастана «Туляк», найденные в разные годы в местах компактного проживания этноса. В исследовании автором применены структурно-описательный, текстологический, герменевтический методы исследования.

В результате доказано, что выражающий и транслирующий духовный опыт и творческое сознание народа татарский дастан «Туляк» имеет свое достойное место в непрерывном процессе развития эпоса, определен высокий потенциал темы для дальнейшего изучения проблемы.

**Ключевые слова:** дастан; эпическая культура татар; фольклор; эпос; текст; версия; вариант; мифологические представления; архаика; традиция ислама

**Для цитирования:** Мухаметзянова, Л. Х. Архаические пласты и исламские воззрения в татарской версии дастана «Туляк» // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 5–14. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-5-14.

© Мухаметзянова, Л. Х., 2024

© Mukhametzyanova, L. Kh., 2024

*МУХАМЕТЗЯНОВА* Лилия Хатиповна – доктор филологических наук, доцент, главный научный сотрудник отдела народного творчества обособленного структурного подразделения Академии наук Республики Татарстан «Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова», Казань, Россия. ORCID: 0000-0002-0071-7058. E-mail: lilmuhat@mail.ru

*MUKHAMETZYANOVA* Liliya Khatipovna – Doctor of Philological Sciences, Asst. Prof., Senior Researcher, Department of Folk Art of a separate structural unit of Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan “G. Ibrahimov Institute of Language, Literature and Art”, Kazan, Russia. ORCID: 0000-0002-0071-7058. E-mail: lilmuhat@mail.ru

L. Kh. Mukhametzyanova

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

## Archaic layers and Islamic views in the Tatar version of *Tulyak* dastan

**Abstract.** The Tatar version of the archaic-heroic dastan about Tulyak and Susylu deeply reflects the worldviews of the Turkic peoples, while preserving the poetic significance of Tatar folk art in a peculiar way; contains laconism, heroism, adventure character; handwritten copies of *Tulyak* convey historical memory, the continuity of generations to the present day. The unexplored Tatar version of dastan as a source of the epic culture of the ethnic group determines the relevance of the stated topic.

The article systematizes all known variants of the national version of this folklore piece. The purpose of the article is to determine the originality of the Tatar version of the *Tulyak* dastan as a whole. As part of the description of the variants, the author gives a detailed description of the texts of the Tatar variants of the dastan, determines that to date only six variants of the Tatar *Tulyak* have been found; notes the lexical, stylistic, semantic differences between the variants, the time and place of rewriting, etc. features of the texts. He emphasizes that each variant of the *Tulyak* dastan is equally valuable and has great scientific significance. In addition, the author's scientific interest includes clarifying the role of mythological and religious views of the ethnic group in the book version of the *Tulyak* dastan; revealing the specifics of Tatar variants of the dastan against the background of versions of other Turkic peoples, in particular, the Bashkir version. The article also notes the vitality of the plot not only in the form of a book version of the epic, but also in the oral work of the Tatars; using the example of the most complete texts, some mythological representations of the Tatars in this work are investigated; attention is drawn to the fact that in the texts, along with Muslim beliefs, traces of archaic elements of the traditional worldview of the ancient Turks are well preserved.

The scholarly novelty of the study consists in a comprehensive analysis of all known Tatar variants of the *Tulyak* dastan, focusing on the reflection of the ethnic worldview in the epic. The source of the study was the Tatar-language texts of the *Tulyak* dastan, found in different years in places of compact residence of the ethnic group. In the study, the author applied structural-descriptive, textual, and germanistic research methods.

As a result, it is proved that the Tatar *Tulyak* dastan, expressing and transmitting the spiritual experience and creative consciousness of the people, has its rightful place in the continuous process of epic development. The potential of the topic for further study of the problem is very high.

**Keywords:** dastan; epic culture of the Tatars; folklore; epic; text; version; variant; mythological representations; archaic; tradition of Islam

**For citation:** Mukhametzyanova, L. Kh. Archaic layers and Islamic views in the Tatar version of *Tulyak* dastan. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 5–14. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-5-14.

### Введение

Дастан «Туляк» («Туляк китабы» или же «Туляк и Сусылу») давно известен научному миру. Еще в XIX в. этот сюжет привлек внимание русских ученых. Известны труды В. И. Даля [1], Л. С. Суходольского [2], Р. Г. Игнатъева [3], Г. Н. Потанина [4] и др., имеющие непосредственное отношение к этому эпическому памятнику. В начале XX в. один из вариантов дастана опубликовал в русской печати Султангарей Султанов<sup>1</sup>, в 1910 г. известный поэт Мажит Гафури (Габдельмаджит Гафуров) издал произведение отдельной книгой [5]. В последние годы выяснилось, что вариант М. Гафури является сводным текстом, составленным из старотатарских рукописных книг [6, с. 4–5]. Обращение к сюжету татарского эпоса «Туляк» («Түләк») продолжалось и во второй половине XX в. Писатель и ученый Н. И. Исанбет вдохнул новую жизнь в это произведение, написав либретто для оперы «Туляк» [7]. «Туляк» Н. И. Исанбета напечатан в первом томе его трехтомного издания «Избранные произведения» («Сайланма эсэрләр») [8, с. 310–367]. Татарская версия дастана о Туляке была переведена на немецкий язык и издана в 1971 г. [9].

<sup>1</sup> Султанов, С. Зоя-Тюляк и Су-сулу: башкирское предание // Самарская газета. – 1902. – № 83. – С. 5.

В фольклористике из трудов, посвященных татарским вариантам дастана о Туляке, самыми основательными являются статьи Ф. И. Урманчеева [10, с. 10–25; 11, с. 72–89], М. И. Ахметзянова [12; 13], М. А. Усманова [14, с. 225–300], Р. Марданова [6], Д. Ф. Исакова [15, с. 36–71] и др. Татарский «Туляк» – это поистине национальный книжный эпос, дошедший до нас в рукописях [16, с. 68–76].

Тема исследования относится к области эпосоведения в целом и книжной разновидности эпоса в частности. Незавершенность заявленной темы в татарской фольклористике в полном объеме создает необходимость в проведении новых исследований. Вновь найденные экспедиционные материалы доказывают неисчерпанность изучения татарской версии дастана.

### Основной сюжет дастана «Туляк»

Произведение основано на довольно древнем сюжете. С точки зрения времени возникновения, эпос «Туляк» относится к XIII–XV вв. [6, с. 6]. Формирование дастана происходило в среде кипчакских племен и их наследников – татар, башкир, ногайцев и др. Из мифологических особенностей произведения видно, что его архаические корни уходят в фольклор древних тюрков. Произведения, связанные с именем Туляка, известны в регионах проживания татар и башкир. У башкирского народа дастан или отрывки из дастана имели устное бытование [17, с. 214], а у татар, наряду с устными вариантами, пользовались большой популярностью рукописные списки дастана, ибо известно, что у татар дастан – эпический жанр с огромным влиянием письменной культуры [18, с. 15–125]. По словам М. А. Усманова, «тот факт, что один эпос существует в репертуаре двух народов, вполне объясним: татары и башкиры, общаясь с древнейших времен, до сих пор живут бок о бок. Не удивительно, что в результате этого многовекового соседства, постоянно обновляющегося братства в фольклоре появляются такие общие сюжеты» [14, с. 235].

Кратко остановимся на содержании дастана. Как говорится в татарской версии, посвященной Туляку, товарищи Туляка его постоянно обижают, из охотничьих птиц выделяют ему лишь маленького филина, из коней ему тоже достается сивый стригун, т. е. двухгодичный жеребенок, а себе его товарищи выбирают хороших аргамаков. По традиции и канонам эпоса, сивый стригун Туляка превращается в настоящего скакуна, способного обгонять ветер, а филин Туляка становится ясным соколом. Успешное решение проблем Туляка, естественно, вызывает зависть его товарищей. Они, сговорившись, вбивают гвозди в копыта его коня-аргамака. Все эти события происходят в местности близ горы Балкантау. Вынесший много испытаний главный герой дастана уходит из общины. В одном варианте Туляк уходит от ста товарищей, в другом – от сорока юношей или же от злонравных соседей. Эта часть дастана, содержащая мотив героического детства Туляка, в некоторых вариантах не сохранена, произведение начинается сразу со второй части.

Последующий сюжет дастана с предыдущим связывается через образ главного героя. Туляк продолжает свой путь и проходит через новые испытания. В подавляющем большинстве вариантов дастана рассказывается о встрече Туляка с Сусылу (букв.: *су* ‘вода’, *сылу* ‘стройная’, т. е. ‘девушка-красавица воды’, ‘водяная’). Сусылу – образ водяной в татарском фольклоре, и ее появление в сюжете дастана связано с древним культом воды у тюркских народов. Поверья и верования по отношению к воде по сегодняшний день встречаются у татар. Например, считается, что у воды имеется хозяин *су иясе*, его зовут *Су анасы* (букв. ‘мать воды’) и *Су атасы* или *Су бабасы* (букв. ‘отец воды’), что вытекает из мифологического представления татар, связанного с древним доисламским мышлением о существовании подводного царства [19, с. 58–74]. Осознание тождества и сходства человека с природой связывает судьбу героя в дастане «Туляк» с мифологическим атрибутом Сусылу. Между ними завязывается разговор:

Андан кыз әйтде:  
Хуш хәмаил, хуш йөзек  
Алмадың син, Түләгем!  
Алтын сырғам, ал йөзек –  
Янә бирдем – бүләгем.  
Бүләк биреп алмыйсән,  
Нидер сәнәң теләгән?  
Сүзең әйтче, Түләгем?  
Андан Түләк әйтде:  
Хуш хәмаил, хуш йөзек –  
Зифа йөзең бизәгел!  
Алтын тарак, ал көзгәне  
Мән ни итим, Сусылу?  
Йөзек-бүләк кирәкмәс,  
Зифа буең – теләгем!  
Сүзем шулдыр, Сусылу!

[20, с. 127]

Девушка сказала:  
Красивое ожерелье и перстень  
Ты не взял, о мой Туляк!  
Золотые серьги и кольцо  
Я вновь подарила тебе.  
Раз ты не берешь подарков,  
Ответь, что же ты хочешь, Туляк?  
Туляк сказал:  
– Пусть прекрасные серьги и кольцо  
Украшают нежный твой лик.  
На что мне, скажи, сдались  
Золотой гребень и волшебное зеркало?  
Не надо мне кольца в подарок.  
Я желаю, чтоб твой нежный стан  
Стал моим. Вот слово мое, Сусылу!

[21, с. 162]

Дева воды никак не поддается уговорам Туляка, ему не удается сделать Сусылу своей. Словесный диалог между героем и длинноволосой красавицей воды постепенно приобретает форму физического столкновения, Сусылу хочет уйти под воду, в свою стихию. А Туляк не хочет ее отпускать. Увидев в определенный момент, что он может упустить ее, он хватается за ту часть волос, которые остались на воде, и начинает ее волосы обвертывать вокруг руки своей, стараясь вытащить Сусылу из воды.

По мифологическим поверьям татар, хозяин воды *су иясе* и его род (*су бабасы* (отец воды), *су анасы* (мать воды), *су кызы* (дочь воды) и др.) живут под водой и ведут свое хозяйство [22, с. 162]. Культ воды, широко распространенный в тюркской мифологии, художественно-фантастически раскрывается в дальнейшем сюжете татарской версии архаико-героического дастана. В борьбе с подводной красавицей Туляк терпит поражение, он сам оказывается в подводном царстве вместе с Сусылу, предстает перед хозяином водной стихии, отцом Сусылу. Чачдархан отдает за Туляка свою дочь Сусылу. Туляк некоторое время живет с Сусылу безбедно и счастливо. Олицетворяя жизнь и хозяйство *су иясе* под водой, дастан «Туляк» доносит древние представления татар до наших дней.

Далее по сюжету, постепенно Туляк начинает скучать по родине, понимает, что без родной земли жить не может. Не приносит утешения и попытка Чачдархана перенести на дно моря родную гору героя – Балкантау, о которой упоминалось и в первой части сюжета. Туляк возвращается на свою землю.

### Известные татарские варианты дастана «Туляк»

Сегодня известно шесть вариантов татарского «Туляка». Тексты отличаются друг от друга в основном временем и местом перевода, полнотой или отрывочностью, использованием встречающейся в тексте архаичной лексики и некоторыми особенностями поэтических частей и т. д. Каждый татарский вариант дастана «Туляк» одинаково ценен и имеет большое научное значение.

Вариант, изданный в сборнике «Татарская литература XVIII в. Поэзия» («XVIII гасыр татар әдәбияты. Поэзия») [23, с. 267–284], рассмотрим как первый вариант дастана. Рукопись среди татарских письменных дастанов отличается своим объемом. Она найдена в 1991 г. ученым-текстологом М. И. Ахметзяновым в г. Казани в архиве инженера, писателя Зуфара Курмашева, текст дастана им же подготовлен к изданию. Находку в 1985 г. передала в фонд Центра письменного наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук



Республики Татарстан (ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ) жена покойного Зуфара Курмашева – Мунира Зялялетдиновна Курмашева. Условное название дастана – Казанский вариант «Туляка». Этот дастан переписан на бумагу в 1887 г. Переписчик – Мухаметгарей бине мелла Шакирзян, шакирд медресе Габделжаббар хазрата в с. Глянче Тамак Мензелинского р-на. Текст зафиксирован в рукописи, состоящей из 162 листов, хранится в ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ [24]. Были изданы несколько научных статей, посвященных Казанскому варианту дастана «Туляк китабы» [12; 13].

В этом наиболее оригинальном варианте татарской версии дастана «Туляк» упор делается на занимательные истории главного героя, повествование в дастане приобретает приключенческий характер с усилением исламского влияния. Исходя из того, что главные герои дастана носят чисто тюркские, а не арабо-мусульманские имена, можно предположить, что сюжетная канва произведения возникла еще в среде доисламских тюрков. В источнике приводятся географические названия, связанные с территорией Волго-Камья и Приуралья; по мнению исследователей, гора Балкан (*Балкантау*), упоминающаяся в дастане, тождественна с находящейся между современной Республикой Башкортостан и Челябинской областью горой под тем же названием [15, с. 47–51].

В то же время в дастане фигурируют и персонажи из Корана, а также описываются сугубо мусульманские обряды и обычаи. В начале текста в сюжете появляется коранический герой – Хызр<sup>2</sup>. Он приходит во сне Туляку и учит его молитве «Исме Агзам» («Великие имена Аллаха»), где перечисляются 99 прекрасных имен Аллаха. Для того, чтобы решить все свои проблемы и избежать происков врагов, Туляк должен принести в жертву Аллаху барана, угостить жертвенным мясом стариков, а также прочитать молитву. Главный герой так и поступает. Упование Аллаху приносит ему успех. В дальнейшем в критические моменты Туляк всегда использует этот проверенный метод в своих деяниях. Например, чтобы обратить на себя внимание хана Чачдара, после утреннего намаза он читает два ракаата<sup>3</sup> дополнительного намаза, «Исме Агзам» и просит Аллаха ниспослать на его страну непереносимую жару. Это было сделано для того, чтобы страдающий от неимоверной жары Чачдар пришел к Туляку с покаянием и предложил за освобождение от напасти руку своей дочери Сусылу. Когда Туляк добивается своего, он вновь просит Аллаха вернуть все на место:

*«Туляк вышел из дворца, в безлюдном месте провел таяммум<sup>4</sup>, совершил два ракаата хаджят-намаза<sup>5</sup>. Искренне прочитал молитву “Исме Агзам”, поклоняясь, обратился с мольбой:*

*– О Аллах, все мои трудности для тебя легки, покажи свою милость, заведи у этого народа изнуряющую жару, ниспошли свою милость!*

*Так взмолился от всей души, что тотчас пронесся живительный прохладный ветер, потекли медовая, молочная, водная реки...»*<sup>6</sup> [24, с. 7].

Исполнение обряда *таяммум* присущ скорее для обитателей пустынь, чем для жителей средней полосы. Присутствие данного элемента в татарском варианте говорит о том, что часть сюжета или определенные детали перекочевали в дастан с Востока. Хорошо известные на Востоке некоторые такие сюжеты, например, как выход на прогулку в пустыню (*чүлгә китү*), отдых на природе (*сәхрәгә чыгу*), были широко распространены и в других книжных дастанах татар, они многократно повторяются, например, во многих вариантах «Тахира и Зухры», «Лейли Маджнун», сюжет которых заимствован из древневосточных письменных памятников [18, с. 258, 318, 319]. Но в то же время не исключаем возможность появления данного элемента

<sup>2</sup> Как известно по Корану, он посвятил пророка Мусу (г. с.) в сокровенную мудрость. Подробнее об этом см. в Коране (18:60–82).

<sup>3</sup> *Ракаат* – порядок слов и действий, составляющих мусульманскую молитву во время совершения намаза.

<sup>4</sup> *Таяммум* – обряд у мусульман ритуального очищения песком, землей или камнем в случае отсутствия воды.

<sup>5</sup> *Хаджят-намаз* (тат.: *хажэт намазы*) – намаз, совершаемый помимо обязательного пятикратного намаза по необходимости.

<sup>6</sup> Перевод автора

в татарском варианте непосредственно под влиянием исламских традиций и Корана. Обряд *таямму* в тексте дастана описывается в связи с непереносимой жарой, которая установилась в подводном царстве Чачдархана. Пересохли все реки и водные источники, стало невозможно совершать пятикратное обязательное омовение водой перед намазом. Переписчик дастана, будучи мусульманином, был хорошо осведомлен о порядках совершения *таямму*, знал, в каких именно случаях положено совершать *таямму*, и самостоятельно мог использовать этот элемент в сюжете дастана.

В этом варианте Туляк изображен как правоверный мусульманин, он не пропускает намаз, а позже и его жена – Сусылу также начинает исполнять основные предписания шариата. Просьбы Туляка в дастане мгновенно воплощаются в жизнь. Аллах незамедлительно исполняет любые желания молящегося героя. В постановке такого акцента в сюжете скорее всего большую роль играет менталитет переписчика дастана, хорошо знакомого с тюркскими эпическими традициями; беспрекословно верующего в то, что природные силы незамедлительно приходят на помощь человеку. Здесь также присутствует стремление информанта-переписчика возвеличить эпического героя, создать для него лучшие условия, показать и восхвалять его возможности. Реалии ислама в дастане смешаны с традиционными мировоззрениями, т. е. в структуру дастана героико-религиозного характера легко вписаны и некоторые архаические представления человека о мире. В пользу такого расположения этнокультурных пластов в дастане говорят и типично тюркские, а не арабские имена главных героев: *Туляк*, *Сусылу*, *Чачдархан* и др.

Второй вариант дастана – сводный текст, составленный М. Гафури в 1910 г. Во введении книги на татарском языке он пишет, что в 1909 г. ездил в Белебеевский уезд, где услышал, как пели и играли на мелодию «Заятуляк», слышал, что есть книга под названием «Заятуляк». «Раньше я слышал, что эта книга была переведена на русский одним известным в Уфе человеком и не была издана из-за его смерти. Услышав, что и здесь есть эта книга, я сразу же отыскал ее. Хотя значимость книги в сравнении с многочисленными рукописями дастана не оправдала мои надежды, я все-таки решил ее перевести и издать дастан при первой возможности» [5, с. 3]. Поэтическая составляющая произведения, его стиль говорят о некотором сходстве с другими вариантами дастана «Туляк», но есть незначительные различия в сюжете. Вариант дастана М. Гафури был переиздан в более поздних изданиях писателя, затем включен в сборник «Башкирское народное творчество» на башкирском языке как образец башкирского эпоса [25].

Текст М. Гафури наиболее близок к рукописи, найденной в Олы Кариле (об этой рукописи речь пойдет далее). Их можно даже рассматривать как два варианта одной рукописи. Об этом говорят и общие, почти одинаковые, устойчивые места, стихотворные части и общность стиля. Основные различия заключаются во времени и месте переписывания, почерке и уровне грамотности переписчиков.

Рукопись еще одного варианта (возможно и рукописи нескольких вариантов) «Туляк» хранится в личном архиве Н. И. Исанбета. В свое время руководитель литературного отдела театра оперы Муса Джалиль предложил Н. И. Исанбету написать либретто к опере. Как известно, основываясь на имеющейся у себя рукописи дастана о Туляке, в 1929 г. Н. И. Исанбет начал писать пьесу и в итоге создал драматическую поэму «Туляк». «Туляк» в варианте Н. И. Исанбета впервые опубликован в 1944 г. [7].

О том, на основе каких именно источников возник этот текст, к сожалению, пока известно очень мало. Время создания рукописи также неизвестно, она характеризуется как дефектный вариант (утрачены последние страницы документа) дастана о Туляке. Композитор Х. Ибрагимов написал к «Туляку» Н. И. Исанбета песни, арии. Композитор Н. Жиганов создал оперу с этим именем. Опера была поставлена в годы Великой Отечественной войны, а также в 1970-е гг.

Еще один вариант дастана «Туляк» найден в 1969 г. в деревне Олы Кариле (Большие Кариле) Камско-Устьинского района во время археографической экспедиции, организованной Казанским (Приволжским) федеральным университетом под руководством ученого-историка

Миркасыма Усманова. Этот список «Туляка» хранится в отделе редких книг и рукописей научной библиотеки им. Н. И. Лобачевского Казанского (Приволжского) федерального университета [26]. Документ состоит из 64 страниц, довольно старый, изношенный, неполный экземпляр на 32 листах. Последние листы документа, где зафиксирован конец дастана, пострадали больше всего. Известно, что рукопись была переписана во второй половине XIX в. Переписчик дастана – Хасан из деревни Большие Кариле. Рукопись найдена, изучена, переведена на современную графику, частично реконструирована академиком М. Усмановым. Об этом варианте «Туляка» подробно изложено историком в его статье [14, с. 117–132], в приложении к которой он опубликовал и текст дастана в транскрипции. Этот вариант дастана «Книга о Туляке» («Туляк китабы») имеет условное название «Кариле варианты», т. е. «Вариант Кариле».

Пятый вариант – рукопись, найденная в с. Большой Менгер Атнинского р-на Республики Татарстан – Менгерский вариант (*Олы Мәңгәр кулязмасы*). Дастан найден М. И. Ахметзяновым в 1994 г. в с. Большой Менгер Атнинского р-на Татарстана. Рукопись ученому передала семья Закировых, проживающих в селе. Она состоит из четырех листов. Текст неполный, некоторые листы утеряны, текст носит фрагментарный характер. Стиль и язык, использованные бумага и чернила этого варианта дастана относят ко второй половине XVIII в. Информации о переписчике не имеется. Рукопись хранится в ЦПН ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ [27].

Шестой вариант обнаружен в 1996 г. археографом, текстологом Р. Мардановым в с. Камышлы Самарской области. Сведения об этом варианте дастана, подробная специальная научная статья и сам текст были опубликованы Р. Мардановым [6]. Текст дастана зафиксирован в переписанном в первой половине XIX в. сборнике, состоит из 10 листов. Текст был переведен муллой Сибгатуллой бине Фахретдином Мударрисом (1820–1875), выходцем из с. Муслюмкино Чистопольского уезда Казанской губернии (ныне Чистопольского р-на Республики Татарстан), жившим в с. Большие Тиганали Спасского уезда (ныне Алькеевского р-на Республики Татарстан). Этот вариант довольно полный, имеет много общего с каждым из других известных рукописей «Туляка». Сюжет дастана во многом совпадает с предыдущими вариантами. Основным отличием текста следует указать различное написание арабских слов, почерк переписчика, некоторые стилистические и орфографические особенности и т. д. Лексика в диалогах Туляка с Сусьлу в последнем варианте более эмоциональная, живая. Р. Марданов сам об этом подробно излагает, в конце книги представлены факсимиле рукописи, перевод текста на современный татарский язык и сравнительная таблица с ранее найденными вариантами по возможности с указанием времени и места переписывания. Оригинал текста хранится в отделе рукописей и редких книг Национальной библиотеки Республики Татарстан [28].

Сегодня во время научных экспедиций, организованных ИЯЛИ им. Г. Ибрагимова АН РТ в регионы компактного проживания татар, обнаруживаются отголоски дастана «Туляк» в форме эпической песни из дастана или же информанты рассказывают краткие рассказы фабульного характера на данный сюжет<sup>7</sup>. Эти находки являются редкими образцами, доказывающими существование живучести обратной связи в фольклоре, т. е. известный изустный рассказ, в определенный период трансформировавшийся в книжный эпос, в некоторой степени изменив вид и жанр, вновь возвращается в устное бытование уже в XXI в.

### Заключение

Дастан о Туляке является одним из наиболее архаичных образцов татарского эпического фольклора. Обнаруживается, что текст эпического памятника создан в классической для тюркского эпоса форме чередования стихов и прозы. В дастане «Туляк» нашли отражение пласты и архаического, и средневекового, и доисламского, и мусульманского периодов. В заключение следует сказать, что дастан «Туляк китабы» – это плод народного творчества, версии дастана

<sup>7</sup> Туляк. Фрагменты (эпическая песня, фабула). Записаны от информантов, проживающих в Республике Татарстан. 2017–2023 // Личный архив фольклориста Мухаметзяновой Л. Х.

имеются у нескольких родственных народов с близкой традиционной культурой, которых издревле связывали близкие кровнородственные отношения. В целом в дастане в тесной связи со сказочно-мифологическим языком и эстетикой эпос-дастана нашли свое отражение борьба этноса за выживание и приспособление к суровой окружающей среде, а также патриархальные отношения и идеалы в период разрушения родового общества и социально-культурные изменения более позднего времени. Рукописные татарские варианты эпоса «Туляк» свидетельствуют о том, что дастан был достаточно распространен среди татарского населения, имеет достойное место в словесно-поэтическом творчестве народа. Тема исследования дастана о Туляке на этом не исчерпана. Потенциал дальнейшего изучения татарских вариантов дастана с разных аспектов очень высок, возникшие в рамках устных эпических традиций и со временем трансформированные в книжную разновидность татарские тексты, а также обнаруживающиеся сегодня устные отголоски дастана в форме эпических дастанных песен, являясь редчайшим фольклорным материалом, создают широкие возможности для дальнейших исследований по теме.

### Литература

1. Даль, В. И. Башкирская русалка // Москвитянин. – 1843. – №1. – С. 97–119.
2. Суходольский, Л. С. Легенда о Туляке // Вестник императорского Русского географического общества. – 1858. – Ч. 24. – № 12. – С. 65–72.
3. Игнатъев, Р. Г. Сказания, сказки и песни, сохранившиеся в рукописях татарской письменности и в устных пересказах у инородцев-магометан Оренбургского края // Записки Оренбургского отдела императорского Русского географического общества. Вып. 3. – Оренбург : Типография И. И. Евфимовского-Мировицкого, 1875. – С. 207–222.
4. Потанин, Г. Н. Дочь моря в степном эпосе // Этнографическое обозрение. Кн. XII. – 1892. – № 1. – С. 38–69.
5. Заятуляк берлә Сусьлу: башкорт хикясеннән / составитель М. Гафури. – Уфа : Типография «Товарищество Каримов, Хусаинов и Ко», 1910. – 24 б. (На татарском яз.)
6. Түләк китабы: дастан / төз.-авт. Р. Ф. Мәрданов. – Казан : Милли китап, 2008. – 75 с. (На татарском яз.)
7. Исәнбәт, Н. Түләк батыр: опера өчен либретто // Совет әдәбияты. – 1944. – № 4. – Б. 27–36 ; № 5. – Б. 25–33. (На татарском яз.)
8. Түләк // Исәнбәт Н. Сайланма әсәрләр. 3 томда. Т. 1. – Казан : Татарское кн. изд-во, 1960. – Б. 310–367. (На татарском яз.)
9. Csikai, V. Eine unveröffentliche baschische Volksmärchen-variante // Acta orientalia. – 1971. – Т. XXVIII. – С. 55–77. (На немецком яз.)
10. Урманчеев, Ф. И. Татарско-башкирские сказания о Туляке // Советская тюркология. – 1979. – № 6. – С. 10–25.
11. Урманчеев, Ф. И. Героический эпос татарского народа. – Казань : Татарское книжное изд-во, 1984. – 312 с.
12. Ахметзянов, М. И. Казанский список дастана «Туляк и Суслу» // Старотатарский литературный язык: исследования и тексты. – Казань : ИЯЛИ, 1991. – С. 89–97.
13. Әхмәтжанов, М. Түләк белән Сусьлу. Түләк китабы // Әдәби мирас. Дүртенче китап. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1997. – Б. 14–33. (На татарском яз.)
14. Госманов, М. А. Каурый каләм эзеннән: археограф язмалары. Тулыландырылган икенче басма. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1994. – 463 с. (На татарском яз.)
15. Исхаков, Д. М. Халкыбызның эпик әсәрләрендә милли тарих («Түләк һәм Сусьлу», «Ак Күбәк», «Идегәй», «Чура батыр» дастаннары һәм тарихи риваятьләргә анализ): монография. – Казан : ООО «Грумант», 2022. – 160 с. (На татарском яз.)
16. Мухаметзянова, Л. Х. Эпическая культура татар. Дастаны. – Казань : ИЯЛИ, 2023. – 120 с. – (Обычай и традиции татарского народа).
17. Юлдыбаева, Г. В. Башкирский народный эпос «Заятуляк и Хыухылу» (история собирания, издания и исследования) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 8 (50): в 3-х ч. – Ч. III. – С. 214–217.

18. Мухаметзянова, Л. Х. Татарский эпос: книжные дастаны. – Казань : ИЯЛИ, 2014. – 380 с.
19. Урманче, Ф. И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек. 3 томда. Т. 3 (С–Я). – Казан : Татар. кит. нәшр., 2011. – 199 б. (На татарском яз.)
20. Татар халык ижаты. Дастаннар. Томны төзүче, кереш мәкалә һәм искәртмәләргә язучы – Әхмәтова Ф. В. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1984. – 384 с. (На татарском яз.)
21. Татарское народное творчество. В 15 т. Т. 8. Дастаны / составитель тома, автор вступительной статьи и комментариев Ф. В. Ахметова. – Казань : Татарское кн. изд-во, 2019. – 471 с.
22. Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2 т. Т. 2. К–Я / главный редактор С. А. Токарев. – Москва : Советская энциклопедия, 1992. – 719 с.
23. XVIII гасыр татар әдәбияты. Поэзия / составитель М. Ахметзянов. – Казань : Дом печати, 2006. – 363 с. (На татарском яз.)
24. Түләк китабы // Центр письменного наследия им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Колл. 39, ед. хр. 5011, оп. 1, 162 л. (На татарском яз.)
25. Башкорт халык ижады. Эпос. 1-се китап / Төзөүсе, баш һүз язучысы, аңлатмалар биреүсе М. М. Сәғитов. – Өфө : Башкорт китап нәшр., 1972. – 242 б. (На башкирском яз.)
26. Түләк // Научная библиотека им. Н. И. Лобачевского Казанского федерального университета. Отдел редких книг и рукописей, шифр 4474т., ед. хр. 4474-т, 32 л. (На татарском яз.)
27. Түләк // Центр письменного наследия им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан. Колл. 39, ед. хр. 1, оп. 1, 4 л. (На татарском яз.)
28. Түләк китабы // Национальная библиотека Республики Татарстан. Отдел рукописей и редких книг, шифр 1761т., ед. хр. 1761-т, 10 л. (На татарском яз.)

#### References

1. Dal', V. I. Bashkir mermaid. *Moskvityanin*. 1843, No. 1, pp. 97–119. (In Rus.)
2. Sukhodolsky, L. S. Legend of Tulyak. *Bulletin of the Imperial Russian Geographical Society*. 1858, Part 24, No. 12, pp. 65–72. (In Rus.)
3. Ignatiev, R. G. Tales, fairy tales and songs preserved in manuscripts of Tatar writing and in oral retellings among the Mohammedan foreigners of the Orenburg Region. *Notes of the Orenburg Department of the Imperial Russian Geographical Society*. Iss. 3. Orenburg, Printing house of I. I. Evfimovskiy-Mirovitskiy, 1875, pp. 207–211. (In Rus.)
4. Potanin, G. N. The daughter of the sea in the steppe epic. *Ethnographic review*. Book 12. 1892, No. 1, pp. 38–69. (In Rus.)
5. Zayatulyak and Susylu: from a Bashkir story. Compiler M. Gafuri. Ufa, Association of Karimov, Khusainov and Co Publ., 1910, 24 p. (In Tatar)
6. The book about Tulyak: dastan. Author-compiler R. F. Mardanov. Kazan, Milli kitap Publ., 2008, 75 p. (In Tatar)
7. Isanbet, N. Tulyak-batyr: libretto for opera. *Soviet literature*. 1944, No. 4, pp. 27–36; No. 5, pp. 25–33. (In Tatar)
8. Tulyak. In: Isanbet N. Selected works. In 3 vol., vol. 1. Kazan, Tatar Book Publ., 1960, pp. 310–367. (In Tatar)
9. Csikai, V. An unpublished Baschian folk tale variant. *Acta orientalia*. 1971, V. 28, pp. 55–77. (In German)
10. Uрманчев, F. I. Tatar-Bashkir tales of Tulyak. *Soviet Turkology*, 1979, No. 6, pp. 10–25. (In Tatar)
11. Uрманчев, F. I. The heroic epic of the Tatar people. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, 312 p. (In Rus.)
12. Akhmetzyanov, M. I. Kazan list of dastan “Tulyak and Suslu”. Old Tatar literary language: studies and texts. Kazan, ILLA, 1991, pp. 89–97. (In Rus.)
13. Akhmetzyanov, M. Tulyak and Susylu. A book about Tulyak. Literary heritage. Book 4. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1997, pp. 14–33. (In Tatar)
14. Usmanov, M. A. In the footsteps of the pen: notes of an archaeographer. Expanded 2<sup>nd</sup> edition. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1994, 463 p. (In Tatar)
15. Iskhakov, D. M. National history in folk epic works. (Analysis of the dastans “Tulek and Susylu”, “Ak Kubek”, “Idegey”, “Chura Batyr” and historical legends). Monograph. Kazan, Grumant LLC, 2022, 160 p. (In Tatar)

16. Mukhametziyanova, L. Kh. The epic culture of the Tatars. Dastans. Kazan, ILLA, 2023, 120 p. (Customs and traditions of the Tatar people). (In Rus.)
17. Yuldybayeva, G. V. Bashkir folk epic “Zayatulyak and Khyukhylyu” (the history of collecting, publishing and research). *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2015, No. 8(50): in 3 part, part 3, pp. 214–217. (In Rus.)
18. Mukhametziyanova, L. Kh. *Tatar epic: book dastans*. Kazan, ILLA, 2014, 380 p. (In Rus.)
19. Urmanche, F. I. Tatar mythology. An encyclopedic dictionary. In 3 vol. Vol. 3 (S–Y). Kazan, Tatar Book Publ. House, 2011, 199 p. (In Tatar)
20. Tatar folk art. Dastans. The compiler of the volume, the author of the introductory article and comments Akhmetov F. V. Kazan, Tatar Book Publ. House, 1984, 384 p. (In Tatar)
21. Tatar folk art. In 15 vol., vol. 8. Dastans. The compiler of the volume, the author of the introductory article and comments Akhmetov F. V. Kazan, Tatar Book Publ. House, 2019, 471 p. (In Rus.)
22. Myths of the peoples of the world. Encyclopedia in 2 volumes. Vol. 2. Edited by S. A. Tokarev. Moscow, Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1992, 719 p. (In Rus.)
23. Tatar literature of the 18<sup>th</sup> century. Poetry. Compiler M. Akhmetzyanov. Kazan, Dom pechati Publ., 2006, 363 p. (In Tatar)
24. The book of Tulyak. The G. Ibragimov Center of Written Heritage of the Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Collection 39, storage unit 5011, inventory 1, 162 sh. (In Tatar)
25. Bashkir folk art. Epic. Book 1. The compiler, the author of the introductory word and comments M. M. Sagitov. Ufa, Bashkir Book Publ. House, 1972, 242 p. (In Bashkir)
26. Tulyak. N. I. Lobachevsky Scientific library of the KFU. Department of rare books, code 4474t., storage unit 4474-t, 32 sh. (In Tatar)
27. Tulyak. G. Ibragimov Center of Written Heritage of the Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan. Collection 39, storage unit 1, inventory 1, 4 sh. (In Tatar)
28. The book about Tulyak. The National Library of the Republic of Tatarstan, code 1761t., storage unit 1761-t, 10 sh. (In Tatar)



*М. Д. Чертыкова*

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова

## БЛАГОПОЖЕЛАНИЯ КАК ЯЗЫКОВОЕ ОТРАЖЕНИЕ ТРАДИЦИОННЫХ ЦЕННОСТЕЙ ХАКАСОВ: МЕТОДОЛОГИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

*Посвящаю светлой памяти моего Учителя  
– профессора Майи Ивановны Черемисиной.*

**Аннотация.** В настоящей статье мы представили наше видение задач, методов и перспектив исследования текстов благопожеланий в хакасском языке, которые являются наиболее распространённой, яркой и древней формой языковой репрезентации духовной культуры хакасов. Если в фольклористических и этнографических исследованиях данный фольклорный жанр рассматривался в системе мировоззренческих ценностей и этикетного поведения этноса, то его языковой корпус остаётся пока ещё нетронутой областью. Однако базовой основой традиционных благопожеланий является его язык – особая словесная форма проявления этнической ментальности, поэтому он должен получать научное освещение на всех лингвистических уровнях: семантическом, грамматическом, синтаксическом, прагматическом и др. Для более углубленного рассмотрения с целью выявления системы традиционных ценностей и мировидения этноса применяются комплексные лингвофольклористические, этно-/лингвокультурологические методы.

Цель статьи – описание методов, задач и перспектив исследования текстов благопожеланий. Для достижения цели ставятся задачи, связанные с обозначением текстов благопожеланий как объекта исследования и предлагаются методы для более углубленного всестороннего изучения их плана выражения и плана содержания. Тем самым исследование комплексных проблем ценностных категорий благопожеланий, прагматических ситуаций их реализации и других форм пожеланий добра, отражённых во взаимоотношениях языковых личностей, образуют самостоятельное научное направление.

Актуальность исследования обусловлена отсутствием исследований языка текстовой структуры благопожеланий и необходимостью развития их лингвофольклористической парадигмы, а также формирования нового понятийного аппарата.

Новизна исследования заключается в том, что впервые тексты благопожеланий становятся предметом специального исследования по лингвистическим параметрам, соотнесёнными с прагматическими, коммуникативными, фольклористическими и другими признаками.

В статье обозначены вопросы для потенциальных исследований текстов благопожеланий и расписаны методы достижения поставленных целей. Данная тематика имеет хорошие перспективы дальнейших исследований в плане междисциплинарных направлений. К тому же популяризация текстов традиционных благопожеланий в общественной среде, их духовных и ментальных установок внесёт определённый вклад в сохранение и развитие хакасского языка. Прежде всего, использование традиционных выражений благопожеланий в современном дискурсивном пространстве позволяет расширить онтологическую функцию хакасского языка.

© Чертыкова, М. Д., 2024

© Chertykova, M. D., 2024

*ЧЕРТЫКОВА Мария Дмитриевна* – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института гуманитарных исследований и саяно-алтайской тюркологии ФГБОУ ВО «Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова», Абакан, Россия. ORCID: 0000-0002-7467-4388. E-mail: chertikova@yandex.ru

*CHERTYKOVA Maria Dmitrievna* – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher the Institute of Humanitarian Studies and Sayan-Altai Turkology of the N. F. Katanov Khakas State University, Abakan, Russia. ORCID: 0000-0002-7467-4388. E-mail: chertikova@yandex.ru

**Ключевые слова:** хакасский язык; традиционные благопожелания; исследование; приоритетные направления; методы; перспективы исследования; языковые модели; структура текста; национально-мировоззренческие ценности

**Для цитирования:** Чертыкова, М. Д. Благопожелания как языковое отражение традиционных ценностей хакасов: приоритетные направления исследования // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 15–29. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-15-29.

*M. D. Chertykova*

N. F. Katanov Khakas State University

## Good wishes as a linguistic reflection of the traditional values of the Khakas: research methodology

*Dedicated to the blessed memory of my Teacher  
– Professor Maya Cheremisina.*

**Abstract.** In this article, we presented our vision of the tasks, methods and prospects for studying texts of good wishes in the Khakas language, which are the most widespread, vibrant and ancient form of linguistic representation of the spiritual culture of the Khakas. While in folkloristic and ethnographic studies this folklore genre was considered in the system of ideological values and etiquette behavior of the ethnic group, its linguistic corpus remains an untouched area. However, the basic basis of traditional good wishes is its language – a special verbal form of manifestation of the ethnic mentality, therefore, it should receive scientific coverage at all linguistic levels: semantic, grammatical, syntactic, pragmatic, etc. For a more in-depth consideration in order to identify the system of traditional values and worldview of the ethnos complex linguo-folkloristic, ethno-, linguocultural methods are used.

The purpose of the article is to describe the methods, tasks and prospects for studying texts of good wishes. To achieve the goal, tasks related to the designation of texts of good wishes as an object of research are set and methods are proposed for a more in-depth comprehensive study of their plan of expression and plan of content. Thus, the study of complex problems of value categories of good wishes, pragmatic situations of their implementation and other forms of good wishes, reflected in the relationships of linguistic individuals, form an independent scientific direction.

The relevance of the study is due to the lack of research into the language of the textual structure of well-wishes and the need to develop their linguistic-folkloristic paradigm, as well as the formation of a new conceptual apparatus.

The novelty of the study lies in the fact that for the first time texts of good wishes are becoming the subject of special research on linguistic parameters correlated with pragmatic, communicative, folkloristic and other characteristics.

The article identifies questions for potential research into texts of good wishes and describes methods for achieving these goals. This topic has good prospects for further research in interdisciplinary areas. In addition, the popularization of texts of traditional good wishes in the public environment, their spiritual and mental attitudes will make a certain contribution to the preservation and development of the Khakas language. First of all, the use of traditional expressions of good wishes in the modern discursive space allows us to expand the ontological function of the Khakas language.

**Keywords:** Khakas language; traditional good wishes; study; priority areas; methods; research prospects; language models; text structure; national and ideological values

**For citation:** Chertykova, M. D. Wishes as a language reflection of the traditional values of the Khakas: research methodology. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 15–29. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-15-29.

### Введение

Благопожелание (общетюркское название: *алгыс / алкыс / алкыш*) репрезентирует коммуникативную стратегию, основанную на вере в магическую и энергетическую мощь слова, сказанного на пике позитивного эмоционального переживания говорящего. Этот жанр имеет корни



в древних языческих призывах о помощи высших сил к исполнению своих желаний. Благопожелания выражают желание говорящего привлечь адресату благополучие, успех, здоровье и отвлечь от него различного рода жизненные невзгоды. Тексты данного фольклорного жанра являются объектом изучения в различных областях: лингвистики, фольклористики, философии, культурологии и этнографии. Языковой материал данной категории духовного наследия интересен для изучения тем, что он, восходя к древней ритуально-мифической архаике, и в настоящее время служит наиболее значимым элементом взаимоотношений и речевых коммуникаций людей в обществе. Как и в древности, сегодня слово является инструментом/оружием для психологического воздействия на человеческое сознание. Благоие пожелания добра в адрес другого человека актуальны во все времена и имеют большую значимость во взаимоотношениях.

Уникальные тексты традиционных благопожеланий содержатся в богатырских сказаниях, в частности, при описании ситуаций имянаречения, женитьбы эпического персонажа, в обрядовой поэзии, а также в жанре шаманских песнопений. Известно, что они являются исконным лексическим пластом – выразителем народной культуры, отношение к древнейшим истокам которых может проявляться в наличии устаревших слов, не зафиксированных в лексикографических источниках, например, *Аар умсе, ар чуллыг пол, / Пеер умсе, чир чуллыг пол* [1, с. 77]. Смысл данного выражения не совсем понятен, в Хакасско-русском словаре [2] слово *ар* трактуется как усилительная частица, но не используется в языке, а лексема *чуллыг* отсутствует. Однако интуитивное чутьё носителя языка подсказывает, что это пожелание адресату крепкого духа, жизненной энергии и неиссякаемой силы.

В традиционных благопожеланиях затрагиваются разные стороны материальной и духовной жизнедеятельности человека с характерными чертами семантической двуплановости, зафиксировавших образ национального мышления и мировидения наших предков. В настоящее время, к сожалению, наблюдается процесс исчезновения с речевого обихода и повседневной жизни традиционных текстов благопожеланий. Они используются исключительно в современных обрядовых действиях, однако продолжают иметь ценность в ментальном и духовном пространствах носителей языка. В повседневной жизни, как правило, чаще используются русские варианты пожеланий здоровья, благополучия, успехов и др. Но, с другой стороны, в соответствующих жизненных ситуациях наблюдаются вкрапления трансформированных вариантов и/или выборочных частей традиционных благопожеланий в какие-либо приветственные и/или поздравительные тексты, например, частотны выражения: *Чайааның пөзік ползын! / Чазың узах ползын! / Иргектіге сиртетпе, / Ээнніге настырба* [3, с. 231] – ‘Пусть к тебе судьба будет благосклонна (букв. пусть [твой] Творец будет высоким)! / Пусть [твои] года будут длинными! / Не давай себя в обиду (букв. Имеющему большой палец не давай трогать себя), / Плечистому не позволяй победить себя (букв. Имеющему плечи не давай подавить себя)<sup>1</sup>. *Ўзілбес-нарбас тынныг пол, / Ўребес-нарбас чурттыг пол!* [4, с. 120] – ‘Живи долго (букв. будь с непрерывающимся дыханием), / И пусть [твой] дом будет прочным (букв. будь с неветшающим домом)’. *Тоозылбастаг астыг полчадыңар, / Түгенместег күстіг полын, / Чуртапчадыңар!* [4, с. 46] – ‘Пусть [ваша] пища будет обильной (букв. будьте с нескончаемой пищей), / Будьте сильными по жизни (букв. Живите, будучи с неиссякаемой силой)’. *Иб-чуртыңарга толдыра пала ползын, / Чазаа толдыра мал-хустыг полыңар, / Хазааңарга олар сыыспин турзын. / Төліңер хоних тойларын ит турзыннар* [1, с. 109] – ‘Пусть [у вас] будет детей полный дом, / Пусть [у вас] в степи будет полно скота и птицы, / Пусть они не помещаются в вашей стайке. / Пусть ваши потомки всегда устраивают свадьбы’ и др. Основная функция такой передачи благопожеланий в современных условиях состоит в эстетическом воздействии на адресата путём усиления своих слов экспрессивной, ассоциативной нагрузкой с оттенком причастности к мудрости предков.

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

Современная жизнь диктует новые условия и человеческие потребности, например, если раньше конь был лучшим другом мужчины, то сегодня неотъемлемой частью социального быта стали автомобили, самолёты. В традиционных благопожеланиях – наставлениях актуально упоминание коня, который был ценным и незаменимым помощником в разных сферах жизнедеятельности человека. Обычно наименование *лошадь* выступает ключевым компонентом во второй и/или последующей части образной параллелистической конструкции, например, *Kuntigñi čalaas itne, аттыгны чазаг итнес кизи [пол]* [5, с. 23] – ‘Будь внимательным к людям, помогай им (букв. Того, кто в пальто, не делай голым; того, кто на лошади, не делай пешим)’. *Алты азыр настыг ах өрге ибде чуртирзар, / Өкіс хулунны ат өскірерзер, / Өкіс олганны ир өскірерзер; / Ады чох кизее ат мундирин, / Кибі чох кизее кип кизиртин чуртирзар* [4, с. 115] – ‘[Вы] будете жить в шестиугольной белой юрте, / Из жеребёнка – сироты вырастите коня, / Из ребёнка – сироты вырастите мужчину; / Будете жить, безлошадного сажая [верхом] на коня, / Бедному (букв. человеку без пальто) одевая пальто’. Прагматическая особенность традиционных хакасских, как и других тюркских, благопожеланий заключается в формулировании истинных понятий через образы конкретных предметов и явлений. Современные же варианты благопожеланий так же, как и явления молодёжного социолекта, переходящи и потому ненадёжны для фиксации. Таким образом, благопожелания являются быстро реагирующим на изменения в обществе жанром, и потому проблема их изучения остаётся актуальной во все времена.

*Актуальность* данной тематики в хакасском языке определяется необходимостью специального исследования довольно распространённой стратегии речевого поведения – благопожеланий – в условиях недостаточного внимания лингвистов-тюркологов к этой проблеме. Несмотря на наличие отдельных работ культурологического и этнографического характера по этой тематике, пока отсутствуют комплексные, монографические и сравнительные исследования. На современном этапе, в эпоху глобализации, традиционные благопожелания утратили своё живое бытование; они сохранили свои позиции, как правило, большей частью в письменной форме (их можно обнаружить в текстах богатырских сказаний, в шаманских песнопениях, архивных документах, в художественных произведениях и т. д.).

Важность изучения текстов благопожеланий в лингвистике связана с их популярностью и частотностью в реализации языкового материала, поскольку благожелательные формы коммуникации являются необходимой и распространённой формой взаимоотношений в лингвосоциуме. Из данного же феномена вытекают научная и практическая значимости изучения текстов благопожеланий. *Научная значимость* исследования состоит в решении целого комплекса задач, связанных с исследованием языковой репрезентации благопожеланий в хакасском языке. Выявление характерных для данных речевых и поэтических формул особенностей, их аксиологических составляющих позволяют рассматривать их с лингвокультурологических, семантико-когнитивных и лингвофольклористических и духовно-нравственных позиций. Определение статуса благопожеланий, как жанровой разновидности тюркского фольклора, в системе традиционной культуры будет способствовать дальнейшему углубленному изучению нравственных ценностей наших народов. *Практическая значимость* исследования данного феномена фольклорного наследия связана со стремлением сохранения и развития ключевых основ традиционной концептуальной картины мира хакасов. К тому же популяризация текстов традиционных благопожеланий в общественной среде, в частности, их духовных и ментальных установок, внесёт определённый вклад в сохранение и развитие хакасского языка. Прежде всего, использование традиционных выражений благопожеланий в современном дискурсивном пространстве позволяет расширить онтологическую функцию хакасского языка. Подобный подход к рассмотрению текстов благопожеланий в лингвофольклористическом ракурсе обладает *новизной*, определяющейся в создании единой базы данных, обеспечивающей необходимые для научного и социально-общественного применения лингвокультурологические основы благопожеланий, как уникального жанра фольклорного наследия хакасов.

### Степень изученности темы в сибирской тюркологии

Тематика благопожеланий в полярном соотношении с понятием проклятий обсуждалась на материале разноструктурных языков с применением междисциплинарного [5; 6], сравнительного [7; 8], структурно-семантического [9; 10; 11] подходов. А также чаще в русистике исследованию привлекаются современные варианты благопожеланий по разным поводам (например, тексты поздравительных открыток из интернет-сайтов) [12; 13]. Исследователи выделяют несколько типов благопожеланий, зафиксированных на интернет-страницах, например, профессиональные пожелания удачи, успеха охотнику, учителю, выдающихся достижений учёным и т. д. Данный факт означает, что благопожелания, являясь элементом богатейшей речевой культуры, являются тематически многообразными и специализированными аспектами социальных взаимоотношений. В указанных и других работах, как правило, обращается внимание на структурно-семантические, лингвокультурологические, системно-семантические особенности данного пласта лексической системы. Вместе с тем исследователи признают, что благопожелания, как акты речевого этикета и «средства регуляции поведения, без которых не может обойтись ни один человек, ни одно общество» [14, с. 207], относятся к категории культурно-исторических ценностей.

Как видим, в ряде разноструктурных языков благопожелания получили некоторое научное освещение в лингвистическом плане. Но в тюркских языках, в частности, в хакасском и в других сибирских тюркских языках, несмотря на распространённость данного вида малого фольклорного жанра, они пока остаются нетронутой областью.

В тюркской фольклористике традиционные благопожелания (*алгыс / алкыс / алкыш*), изданные и/или хранящиеся в архивных фольклорных материалах, наряду с молениями, благословениями, заклинаниями включены в категорию обрядовой поэзии. В целом же сведения о благопожеланиях (реже, о проклятиях) содержатся в работах фольклористов и этнографов и имеют только историко-этнографическое значение, которое позволяет определить пути формирования и развития национальных традиций. В шорской фольклористике жанры благопожеланий и проклятий привлекались Л. Н. Арбачаковой в исследовании взаимодействия разных жанров на материале шорских героических сказаний [15]. Ситуация с исследованием текстов благопожеланий выглядит лучшим образом и у тувинцев, алтайцев и якутов. В частности, на тувинские благопожелания (и проклятия) в своё время обращали внимание этнографы Л. П. Потапов [16], В. П. Дьяконова [17], Н. А. Алексеев [18], М. Б. Кенин-Лопсан [19], С. И. Вайнштейн [20], Г. Н. Курбатский [21]. Отдельное фольклористическое исследование жанров обрядовой поэзии представлено Ч. Ч. Куулар в разделе «Благопожелания» («Алгыш-йөрээлдер») в учебном пособии на тувинском языке «Очерки тувинского фольклора» («Тыва улустун аас чогаалы») [22, с. 132–141]. В этой работе автор впервые дал научную классификацию благопожеланий. При этом, анализируя каждый вид благопожеланий, Ч. Ч. Куулар описывает обрядовые действия и приводит характерные для них образцы, а также даёт краткий анализ их поэтического языка. В 1990 г. в свет вышел сборник «Тувинские благопожелания» («Алгыш-йөрээлдер»), составленный этномузыковедом-фольклористом З. К. Кыргыз. В нём представлены ранее не опубликованные архивные тексты тувинских благопожеланий (86 образцов) с краткими описаниями обрядов [23]. В 2009 г. в тувинской фольклористике появилась монография Ж. М. Юша «Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика», где описываются фольклорные традиции тувинцев России и тувинцев, проживающих на территории Китая и Монголии, в частности, подвергаются анализу мотивы благопожеланий детского и свадебного циклов в обрядовых традициях тувинцев Китая [24]. Анализ языковых особенностей благопожеланий при описании модальных значений, а именно грамматического выражения модальности желания в тувинском языке, проводилась Б. Ч. Ооржак [25].

В алтайской фольклористике на тему благопожеланий одним из первых обратил внимание С. С. Каташ в своих работах «Алкыш сөс как древний жанр алтайского фольклора» [26,

с. 46–57] и «Алкыш сөс (Благопожелания) – как древний жанр алтайского фольклора» [27, с. 63–76]. Чуть позже в работе «Алтайские благопожелания» («Алтай алкыштар») К. Е. Укачиной и Е. Е. Ямаевой представлены результаты описания жанровых особенностей алтайских благопожеланий [28]. Затем благопожелания рассматривались в контексте обрядовой поэзии детского цикла [29]. Особая разновидность алтайских благопожеланий – *баишады* – благопожелания молодым на свадьбе получила этнографическое описание в монографии Н. А. Тадиной «Алтайская свадебная обрядность (XIX–XX вв.)» [30]. Также тема *алкышей* в тематическом порядке рассматривались в ряде работ, например, в обычаях алтайских охотников [31, с. 237], в речевом этикете [32, с. 32–34; 33, с. 44–47]. Благопожелания же у северных алтайцев – челканцев и тубаларов – были исследованы рядом учёных [34; 35, с. 309–313; 36, с. 111–114].

В якутской фольклористике благопожеланиям посвящена диссертационная работа Л. С. Ефимовой, где автор впервые рассматривает якутские *алгысы* (благопожелания) в комплексе с жанровой обрядовой поэзией тувинцев, алтайцев, хакасов и бурят, проводит классификацию и выделяет их общие признаки. Также автор провела классификацию якутских алгысов по их целевой направленности, содержанию и адресно-персональному ряду, при этом осуществила их подробное описание [37]. Н. А. Сивцева проанализировала с функционально-семантической точки зрения глаголы каузации [38] и глаголы бытия на материале текстов благопожеланий в поэтических произведениях А. Е. Кулаковского [39].

В телеутском языке под руководством доктора филологических наук, профессора Л. А. Араевой предпринималась попытка описания фольклорных материалов в лингвокультурологическом аспекте. Фольклорные материалы представлены в электронном словаре «Лингвострановедческий мультимедийного типа». Большой вклад в изучение фольклора телеутов внесли научные труды доктора исторических наук, профессора, этнолога Д. А. Функа. В коллективной монографии «Телеутский фольклор» представлен богатый материал – героический эпос, сказки, нравоучения, предания и легенды, загадки. Отдельная глава посвящена ритуальным текстам – *алкыштар* (благопожелания), *алас* (обращение), *чымыр* (заговоры) и *каргыштар* (проклятия) [40].

Тексты хакасских традиционных благопожеланий (*алгысов*) содержатся в изданном В. В. Радловым в IX томе «Образцов...» [41], записях Н. Ф. Катанова во время экспедиции по Сибири и Восточному Туркестану 1878–1892 гг. [42], в полевых материалах по обрядовому фольклору в серии «Несказочная проза хакасов» «Памятников фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [43]. Данный пласт фольклорной лексики получил научное освещение в монографии М. А. Унгвицкой, В. Е. Майнагашевой «Хакасское народное поэтическое творчество» [44]. Вопросы хакасских благопожеланий, как образцов культовой обрядовой поэзии, с фольклорных и этнографических позиций обсуждались в работах В. Я. Бутонаева [45], С. К. Кулумаевой [46], В. В. Миндибековой [47]. Как значимая часть совершения обрядов, благопожелания произносились при молениях различным божествам и духам, связанных с «... необходимостью установления упорядоченных взаимоотношений между человеком и природой. В нём содержатся представления о нормах поведения человека» [47, с. 73].

Как видим, почти все названные здесь работы имеют этнографическую, историческую и культурологическую направленности. К сожалению, в хакасском языке, как и в ряде других тюркских языков, тема благопожеланий в плане изучения их языкового статуса ещё остаётся открытой. Язык фольклора – это сложная живая система, закодировавшая информацию о человеческом бытии, традиции и культуре. И благопожелания, как фрагмент этого древнейшего фольклорного наследия, в данном бескрайнем информационном пространстве, помимо традиционных мировоззренческих, межличностных алгоритмов, проецируют и языковую модель поведения, которая является наиболее важным критерием психической деятельности человека.

### Методы исследования текстов благопожеланий

Изучение образных и выразительных текстов благопожеланий, как имеющих большую магическую и иносказательную силу коммуникативных изречений, даёт возможность выявить характерные мировоззренческие черты и ценностные приоритеты этноса. Н. Г. Раджабова отмечает, что на особенности текстов благопожеланий и проклятий значительное влияние оказывают «... социально-экономические условия, обусловленные природно-географической зоной проживания того или иного народа, а также общественно-политический строй, морально-нравственные устои, этические и правовые нормы присущие этносу, религиозные и иные факторы» [48, с. 5]. Принимая в учёт сказанное, считаем, что более глубокие и всесторонние исследования данного фольклорного жанра возможны только в междисциплинарном аспекте. Комплексный подход к изучению текстовой структуры благопожеланий предусматривает сочетание их семантических и культурологических параметров, учитывая то, что тексты благопожеланий обычно имеют стихотворную форму и создают психологические образы благополучных событий и явлений, например, *Ирiнiге сiлетпе, / Ирiектiге настырба! / Хадарганның халын ползын, / Хаптагың толы ползын!* – букв. ‘Пусть тебя не оскорбляют те, кто имеет губы, / Пусть на тебя не давят те, кто имеет большой палец! / То, что ты сторожишь пусть будет толстым, / То, что у тебя есть в мешке пусть будет полным!’.

Именно во взаимосвязи когнитивного сознания этноса с его языком концентрируются традиционные ценностные приоритеты. Исходя из таких установок, целесообразно проводить исследование текстов благопожеланий с лингвофольклористических, лингвокультурологических, этнографических (и, по мере необходимости, сравнительно-сопоставительных) позиций, которые способствуют выявлению лингвистических параметров во взаимосвязи с мировоззренческими установками этноса. Также предстоит решать немало вопросов относительно системы формы высказывания пожеланий добра в определённых условиях взаимоотношений языковых личностей. Ключевые, частотные слова в текстах благопожеланий являются выразителями ценностных приоритетов этноса, например, часто встречаются лексемы: *чурт/иб* «дом», *мал* «скот», *тiл* «дети, потомки», *тын* «душа, дух, дыхание», *улiс* «доля, судьба», *ас/тамах* «еда, пища» и др. *Айга тутхан ибиңер / Алтыннаң хурчал турзын! / Кiнге тутхан ибиңер / Кiмiснең хурчал турзын! / Тiлiглерге тiдiртпеңер, / Холлыгларга саптыртпаңар* [2, с. 224] – ‘[Ваш] дом под лунным сиянием / Пусть будет объят золотом! / [Ваш] дом под солнечными лучами / Пусть будет объят серебром! / Не позволяйте языкастым оскорблять себя, / Не позволяйте рукастым ударять себя’. *Хазааңа толдыра мал ползын, / Ибиңе толдыра тiлiң iссiн. / Ас-тамах толдыра столлыг пол, / Айна-чикке настырбас пол* [3, с. 63] – ‘Пусть [у тебя] будет полная стайка скота, / Пусть растёт полный дом детей (потомков). / Пусть [твой] стол будет полон яств, / Пусть черти не смогут тебя победить’. *Кiннерiң толдыра ползын, / Улiстерiң ырыстыг ползын* [4, с. 67] – ‘Пусть [твои] дни будут полны, / Пусть [твоя] доля будет счастливой’ и др.

Для текстов традиционных пожеланий также характерно использование терминов родства. Помимо пожеланий добра для близких и родственников, обнаруживаются тексты благопожеланий – призывов к установлению братских отношений. *Харындас наары хатпаан, хадох полып одырааңар, туған наары тунмаан, хадох полып одырааңар* [49, с. 23] – ‘Печень брата не затвердела, давайте быть вместе, печень родственника не затвердела, давайте быть вместе’. *Туған-туусхан полааңар, аарлыг ас-тамах чизеңер* [49, с. 19] – ‘Давайте быть родственниками, давайте есть различные яства’.

Думается, что подобное смысловое, прагматическое и коммуникативное пространство хакасских благопожеланий создаётся благодаря особенностям структуры языка, т. е. языковым отражением стремления говорящего воздействовать на судьбу адресата именно магической силой слова.

**Задачи и перспективы исследования текстов благопожеланий**

Семантика данной категории языковых явлений, как древнейшего пласта фольклорного наследия, сложна и своеобразна, поскольку часто имеет формы образно-коннотативных возможностей и клишированных символов, по сути, скрытых смыслов. «Поэтико-стилистические средства выражают специфические черты мифологического мышления древних людей» [47, с. 73]. Известно, что у хакасов, как и у других тюркских народов, этот особый, дошедший до нас от далёких предков, дискурсивный феномен отмечен национально-культурным своеобразием: иносказательностью, образностью, лаконичностью, экспрессивностью и крылатостью коллективного мышления, которые доступны для понимания только носителям языка, тонко чувствующим язык изнутри. Примеры: *Чирібіс чир полчатсын, / Суубыс суз полчатсын* [4, с. 86] – ‘Пусть наша земля и дальше живёт и процветает (букв. Пусть [наша] земля будет землёй, / Пусть [наша] река будет рекой)’. *Амыр уйабыс амырох халзын* [50, с. 30] – ‘Пусть [наш] благополучный дом остаётся таковым (букв. Пусть наше спокойное гнездо так и остаётся спокойным)’. *Хадарганың халын ползын, / Хаптагың тоолы ползын! / Көйген одың соглыг ползын, / Аххан сууң табырах ползын!* – ‘Пусть [твой] дом будет благополучным / Пусть твой дух будет крепким (букв.: То, что [ты] стережёшь, пусть будет плотным, / Пусть [твой] мешок будет полон! / Пусть [твой] очаг будет с горячими углями, / Пусть [твоя] текущая река будет быстрой)’. Для носителя языка важны, прежде всего, образные и символические смыслы таких конструкций, но семантика самих слов – конкретизаторов остаётся на вторичных уровнях восприятия. По этой же причине желательно изучение подобных фольклорных жанров исследователями, имеющими не только хороший научный потенциал, но и совершенное знание родного языка.

Начальная стадия исследования данного материала предполагает их общую семантическую классификацию: выделение отдельных подсистем по общности их категориально-лексических, категориально-грамматических, ситуативно-семантических, ассоциативно-коннотативных и понятийных признаков. Хотя описание данных парадигматических группировок благопожеланий имеет лингвистический характер, набор этнокультурных, мировоззренческих элементов в содержании отдельных слов или конструкций позволяет привлекать экстралингвистические инструменты их рассмотрения.

При систематизации текстов благопожеланий также важен учёт *дискурсивно-прагматических ситуаций* их репрезентации. Отдельным жанром обрядовой поэзии в системе благопожеланий являются тексты, используемые в ритуальных и религиозных сценариях. Наиболее ярким показателем такой дискурсивно-прагматической реализации благопожеланий является включение императива, т. е. обращение к высшим силам, например, обращение к *Öörki Чайаан* (Творцу), *Ымай іче* (Матери Ымай, оберегающей младенцев), *От ине* (Матери огонь), *Ээлер* (к духам земли; букв. к хозяевам) с просьбой о защите и благосклонности к простым людям, например, обрядовое обращение к *Суг Ээзі* (Духу воды; букв. Хозяину реки) в молении о дожде: *Суга пай ээлерібіс, хуурган хулгабыс суглап пириңер, кизіп тооспас ас өссін. Хазаалыг турган малыбыс хазаага сыыспас өс турзын, кічиг хапсаг даа пілбезін. Амыр хоныхтыг чоныбыс айначикке пастырбазын. Көгеген от илбек ползын, көпен уламга көп тасталзын. Аймах ас-тамах тоозылбас ползын, ачыг-чобаг пісте чох ползын* [51, с. 67] – ‘[Наши] хозяева, богатые водой, полейте засохшие [наши] всходы, пусть растёт трава, которую невозможно будет скосить. [Наш] скот, стоящий в стайке, пусть размножается и не помещается в стайку, и пусть они не знают ни малейшей эпидемии (эпизоотии). Пусть [наш] спокойно живущий народ не терзают черти-дьяволы. Пусть будет много зелёной травы, пусть будут большие копна. Пусть будет нескончаемая пища, и пусть не будет у нас бед и горя’. Во время проведения тех или иных обрядов через обращение к небесным и земным покровителям и божествам звучали благопожелания, адресованные обычно всему роду, народу и родной земле, но не отдельному человеку. Как отмечает Л. Ц. Санжеева, такие обрядовые благопожелания «... имели возвышенный пафос, магическую функцию, стихотворную форму» [52, с. 31]. Далее автор пишет об особенностях

благопожеланий, характерных и для остальных их категорий: «... Примечательно, что сравнения, употребляемые в благопожеланиях, довольно часты, они выполняют важные идейно-стилистические функции, усиливают красочность и эмоциональную выразительность живой речи. Существенное место в поэтическом стиле, идейно-художественной структуре благопожеланий занимают эпитеты. С помощью изобразительных эпитетов в благопожеланиях создаются характерные для традиционного общества ценностные стереотипы» [52, с. 31].

Благопожелания активно реализовались в памятных социо-коммуникативных событиях/ситуациях, например, благословение от старшего родственника по случаю свадьбы молодых: *Аалга чөрерге / Ала асхырлыг өөр чылгы пирербін, / Тойга чөрерге / Торасхырлыг өөр чылгы пирербін! / Очых – тазыңар төөле изіг ползын, / Органыңар хачан даа чылгы ползын! / Ирін піріктіріп иркелезіңер, / Пасты піріктіріп паарсазыңар! / Алын идееңерні пала пассын, / Кизін идееңерні мал пассын! / Төріңер истіг ползын, / Төліңер илбек ползын! / Адыңар чүгүрік ползын, / Арагаңар хатыг ползын!* [53, с. 160–161] – ‘Чтобы ездить по гостям / Подарю табун лошадей с пегим жеребцом – жожаком, / Чтобы ездить на свадьбу / Подарю табун лошадей с гнедым жеребцом! / Пусть всегда горит ваш очаг, / Пусть [ваша] постель всегда будет тёплой! / Соединяя губы, ласкайте друг друга, / Соединяя головы, утешайте друг друга! / Пусть у вас будет много детей (букв. пусть на [ваш] передний подол наступает ребёнок) / Пусть у вас будет много скота (букв. пусть на [ваш] задний подол наступает скот) / Пусть [ваша] горница будет уютной, / Пусть ваши потомки будут великими! / Пусть [ваши] лошади будут быстрыми! / Пусть [ваша] водка будет крепкой’. Дублирующий по семантике и структуре вариант выражения из данного благопожелания: *Алын идееңерні пала пассын, / Кизін идееңерні мал пассын!* – ‘Пусть у вас будет много детей (букв. пусть на [ваш] передний подол наступает ребёнок) / Пусть у вас будет много скота (букв. пусть на [ваш] задний подол наступает скот)’, мы встречаем и в татарском языке: *Ал итәгеңне бала бассын, арт итәгеңне мал бассын!* – ‘Пусть дом будет полон детей, живите в богатстве!’ [54, с. 17].

В отдельную семантическую категорию можно выделить благопожелания, связанные с посещением чужого дома в ситуации, когда гость благодарит хозяев за угощение и желает неиссякаемых яств их столу во все времена, богатства, добра и благополучия их дому. *Чуртазыңар салылган тойыңар осхас тадылыг ползын* [51, с. 110] – ‘Пусть [ваша] жизнь будет такой же сладкой, как ваш богатый стол (букв. свадьба)’. *Аңчы кўли си паланы / Алгап аарлап килдїбін, / Алтын столдагы ас-тамааңны, / Аалчы полбин, изіп чирбін. / Ах порчо чили сіліг өңде / Абахайыңнаң өңзіңер, / Амал часкалыг хониңарда / Алтын-кўмўснең сулганыңар!* [53, с. 165] – ‘Я пришёл, / Уважая тебя, удалого охотника, / [Твою] пищу на золотом столе, / Я буду есть, не как гость. / Цветите, словно белый цветок / Со своей красавицей. / В своём счастливом браке / Кутайтесь в золото и серебро’.

По объёму и содержанию благопожелания представляют собой устойчиво-поэтические тексты, поэтому существенную роль в ходе их анализа играют структурно-семантические и синтаксические элементы речевых формул, среди которых наиболее частотным является императивный глагол *пол-* букв. «будь» / *ползын* букв. «пусть будет».

В текстах благопожеланий часто встречается параллельное упоминание солнца (*кўн*) и луны (*ай*), которые, на наш взгляд, символизируют истинную ценность жизни и окружающего мира: *Кўнге назырып, / Кўлўк хыстарны төрїдїңер. / Айга назырып, / Алып ооларны төрїдїңер* [53, с. 161] – ‘Поклоняясь солнцу, / Рожайте трудолюбивых дочерей, / Поклоняясь луне, / Рожайте сыновей – богатырей’. *Кўнге тутхан ибїң / Кўмўснең сулганзын! / Айга тутхан ибїң / Алтыннаң ораалзын!* [53, с. 157] – ‘[Твой дом] под солнцем (букв. [твой] дом, которого держишь на солнце) / Пусть кутается серебром! / [Твой дом] под луной (букв. [твой] дом, которого держишь на луну) / Пусть заворачивается золотом’.

Прагматический фактор коммуникативного процесса высказывания может проявляться и в звучании благопожеланий в форме напутствия. В таких конструкциях основные глаголы

обычно принимают форму повелительного наклонения: *Астың чахсызын алтын-күмүс айахтаң чип, киптиң чахсызын парча-торгыдаң идиңип, күн чили, сурлан чөр* [53, с. 115] – ‘Кушная яства из золотисто-серебряной посуды, одевая лучшую одежду из шёлка и парчи, ходи, светись, как солнце’.

В других благопожеланиях звучат предостережения от нежелательных поступков и/или нападков со стороны злых сил. Злые силы часто обозначаются конкретными именами с аффиксом обладания. *Илбек күстіге иде састырбин, артых сыырахха аңдара тастатпин чөр. Хара чирні халтырада, хан тигірни сохлада ник нас чөр* [55, с. 211] – ‘Ходи, не позволяя сильному толкнуть себя, не позволяя крепкому побороть себя. Ходи прочно, пусть земля трясётся под ногами, пусть небо звенит над головой’. *Иргектиге сиртірбес полыңар, мунзурухтыга саптырбас полыңар, тілліге тиртпес, харахтыга хазыр көртіспес полыңар* [51, с. 110] – ‘От имеющего большой палец не получайте щелчок, имеющему большой палец не позволяйте ударить себя, языкастому (букв. имеющему язык) не позволяйте оскорбить себя, не позволяйте глазастому (имеющему глаз) сглазить себя’. Понятие негативных сил, выраженное словами с конкретной семантикой типа *ээнніг* «с плечами», *иргектиг* «с большим пальцем», *харахтыг* «с глазами» и др. включает когнитивно-ассоциативные признаки данных лексем, проявляющиеся только в фольклорных текстах.

Огромный лингвофольклористический потенциал исследований обнаруживается также в таких изобразительных приёмах высказывания благопожеланий, как образность, лаконичность, художественность и яркость выражения и др., локализованных в семантике отдельных лексических элементов, параллельных конструкций или устойчивых фраз. В целом взаимосвязанность и взаимообусловленность организации слов, наполненных дополнительными ассоциативными и эмоциональными оттенками, образует образную систему.

Все перечисленные здесь структурно-семантические и другие детали, свойственные для текстов благопожеланий требуют более глубокого и всестороннего изучения. В ходе их анализа предстоит обращать особое внимание на их этно-, лингвофольклористические, культурологические аспекты, в частности, через такие определения, как мотив, структура, прагматика и семантика речевых формул, клишированных выражений, ключевых слов и др., выявляем элементы системы традиционных ценностей и мировидения этноса. Кроме того, сравнительный анализ текстов благопожеланий в других тюркских и разноструктурных языках позволит выявить ряд национальных универсальных и национально-специфических особенностей.

### Заключение

До настоящего времени вопросы относительно хакасских благопожеланий обсуждались в фольклористических и этнографических исследованиях, но их текстовый и содержательный корпус до сих пор оставался за рамками внимания лингвистов. В силу того, что традиционные хакасские благопожелания в последние десятилетия вызывают широкий общественный интерес и, в некоторой степени, переживают семантико-когнитивные, мировоззренческие, дискурсивные трансформации, возникает необходимость комплексного исследования их языковой структуры. В настоящей статье мы представили наше видение задач, методов и перспектив исследования текстов благопожеланий в хакасском языке. Традиционные благопожелания в хакасском языке, как и в других тюркских языках, имеют этно-мировоззренческую основу, связанную с верой древних людей в силу слова, и с упованием на высшие силы. На наш взгляд, при исследовании данного жанра нужно особо обращать внимание на его текстовую структуру и лексический состав, изучение которых возможно в применении синтеза комплексных и взаимосвязанных подходов. В качестве основного подхода выделяется лингвистический анализ структуры текста, способствующий выявлению семантико-когнитивных, грамматических и синтаксических особенностей. Далее содержательные категории текстов благопожеланий ведут к разрыванию мировоззренческих и культурных установок этноса. Также одним из значимых исследовательских направлений является анализ ключевых единиц и поэтических формул, рассмотрение их языковых параметров и взаимосвязанных с ними ассоциативных образов, а



также многообразии прагматических отношений, позволяющих выявлять традиционные системы ценностей и мировидения этноса. Выявление и разносторонний анализ семантических типов текстов благопожеланий, как репрезентантов дискурсивно-прагматических ситуаций, способствует более глубокому изучению взаимоотношений языка с психической деятельностью человека, запечатлённых в данном древнейшем жанре.

### Литература

1. Топоев, Ю. Кӧннӱм чайҕам айабин... Любовь дарил, не жалея. Пьесы, рассказы, стихи, очерки. – Абакан : Хакасское книжное издательство, 2012. – 400 с. (На хакасском яз.)
2. Хакасско-русский словарь – Хакас – орыс сӧстӱгӱ: около 22 тыс. слов / Авторы : О. П. Анжиганова, Н. А. Баскаков, М. И. Боргояков, А. И. Инкижекова-Грекул и др. ; под общей редакцией О. В. Субраковой. – Новосибирск : Наука, 2006. – 1114 с.
3. Котожеков, Г. Г. Айдолайның хаңалчостары. Пьесалар. Сборник пьес. – Абакан : Хакасское отд-е Красноярского книжного изд-ва, 1991. – С. 218–263.
4. Айдолай. Алыптыҕ ныхам / сказитель П. В. Курбижеков ; текст записала Т. Г. Тачеева. – Абакан : Бригантина, 2016. – 196 с. (На хакасском яз.)
5. Сомкина, Н. А. Китайская традиция благопожеланий: символика животных и растений // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика. – 2009. – № 2. – С. 77–86.
6. Виноградова, Л. Н. Семейные ценности традиционной культуры: аксиологический аспект изучения славянских проклятий // Славяноведение. – 2012. – № 6. – С. 29–34.
7. Алиева, П. М. Лингвокультурологические параметры «зложеланий» арабского и аварского литературных языков // Вестник Дагестанского государственного университета. Серия 2 : Гуманитарные науки. – 2015. – № 3. – С. 92–99.
8. Ветрова, Э. С. Пожелания зла в коммуникативной культуре украинцев и лезгин // Научный диалог. – 2016. – № 1 (49). – С. 16–31.
9. Раджабова, Н. Г. Структурно-семантический анализ благопожеланий и проклятий даргинского языка: автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Махачкала, 2012. – 22 с.
10. Михайлова, Н. Д. Калмыцкие народные благопожелания: автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Элиста, 2013. – 25 с.
11. Миндибекова, В. В. Жанр *алгас* в обрядовой поэзии хакасов // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2023. – № 1 (45). – С. 58–66.
12. Завершинская, И. К. Речевой жанр пожелания и рекламное объявление // Лингвокультурология. – 2008. – № 2. – С. 107–114.
13. Тихонова, А. В., Чибисова, О. В. Благопожелания в России и Китае: лингвистическая точка зрения // Вестник Кемеровского государственного университета. – 2017. – № 4. – С. 211–218.
14. Шатилова, Л. М. Речевые акты пожеланий при прощании в современных интернет-источниках (на материале немецкого и русского языков) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2015. – № 5 (47) в 2 частях. Ч. II. – С. 207–211.
15. Арбачакова, Л. Н. Текстология шорского героического эпоса (на примере материалов Н. П. Дыренковой и А. И. Чудоякова). – Новосибирск : Наука, 2001. – 158 с.
16. Потапов, Л. П. Очерки народного быта тувинцев. – Москва : Наука, 1969. – 400 с.
17. Дьяконова, В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. – Ленинград : Наука, 1976. – С. 268–291.
18. Алексеев, Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск : Наука, 1984. – 233 с.
19. Кенин-Лопсан, М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства: конец XIX–нач. XX в. – Новосибирск : Наука, 1987. – 164 с.
20. Вайнштейн, С. И. Мир кочевников Центра Азии. – Москва : Наука, 1991. – 296 с.
21. Курбатский, Г. Н. Тувинцы в своём фольклоре: историко-этнографические аспекты тувинского фольклора. – Кызыл : Тувинское книжное изд-во, 2001. – 462 с.
22. Куулар, Ч. Ч. Алгыш-йөрээлдер // Тыва улустун аас чогаалы / составитель З. К. Калзан. – Кызыл : ТывНУЧ, 1976. – С. 132–141. (На тувинском яз.)

23. Кыргыз, З. К. Тыва улустун алгыш-йөрээлдери. – Кызыл : Тувинское книжное изд-во, 1990. – 144 с. (На тувинском яз.)
24. Юша, Ж. М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. – Новосибирск : Апельсин, 2009. – 165 с.
25. Ооржак, Б. Ч. Императив в обрядовой поэзии тувинцев // Филология и культура. – 2017. – № 4 (50). – С. 45–51.
26. Каташ, С. С. *Алкыш сөс* как древний жанр алтайского фольклора // Сибирский фольклор. Вып. 4. – Новосибирск : Госпединститут, 1977. – С. 46–57.
27. Каташ, С. С. *Алкыш сөс* (Благопожелания) – как древний жанр алтайского фольклора // Улагашевские чтения. Вып. 1. – Горно-Алтайск : [б. и.], 1979. – С. 63–76.
28. Укачина, К. Е., Ямаева, Е. Е. *Алтай алкыштар*. – Горно-Алтайск : Ак-Чечек, 1993. – 144 с. (На хакасском яз.)
29. Чочкина, М. П. Алтайский детский фольклор. – Горно-Алтайск : Издательство Горно-Алтайского гос. ун-та, 2003. – 16 с.
30. Тадина, Н. А. Алтайская свадебная обрядность (XIX–XX вв.). – Горно-Алтайск : Горно-Алтайское республиканское книжное издательство «Уч-Сюмер», 1995. – 207 с.
31. Турлунова, С. Н. Традиционный экологический этикет алтайских охотников // Этнография Алтая и сопредельных территорий. – Барнаул : Изд-во Барнаульского пед. ун-та, 1998. – С. 237–240.
32. Минакова, Р. С. Благопожелания как образцы речи // История и современность Республики Алтай : материалы республиканской конференции (24 мая 2012 г.). – Горно-Алтайск : Комитет по делам архивов Республики Алтай, 2012. – С. 32–34.
33. Минакова, Р. С. Использование благопожеланий в поздравительной речи // Тюркская руника: язык, история и культура (к 120-летию дешифровки орхоно-енисейской письменности) : материалы Международной научной конференции (г. Кызыл, 10–11 июля 2013 г.). – Абакан : Хакасское книжное изд-во, 2013. – С. 44–47.
34. Кандаракова, Е. П. Алтайские благопожелания и обряды их исполнения. – Горно-Алтайск : Горно-Алтайская типография, 1993. – 19 с.
35. Пустогачева, О. Н. Этнолингвистические особенности челканского языка: слова-благопожелания в лексиконе охотников и рыбаков // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. – Санкт-Петербург : Изд. дом Санкт-Петербургского гос. ун-та, 2008. – С. 309–313.
36. Кучукова, Д. А. Благопожелания северных алтайцев: традиция и современность // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 7 (21). – Ч. 1. – С. 111–114.
37. Ефимова, Л. С. Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири: классификация, общая характеристика. – Новосибирск : Наука, 2013. – 178 с.
38. Сивцева, Н. А. Глаголы каузации начала существования в поэтическом тексте А. Е. Кулаковского «Былыргылы алгыс» («Благословение по-старинному») // Вопросы национальных литератур. – 2022. – № 3. – С. 48–55.
39. Сивцева, Н. А. Глаголы бытия в поэтических произведениях А. Е. Кулаковского жанра *алгыс* (благословение) // Мир науки. Социология, филология, культурология. – 2023. – Т. 14. – № 4. – С. 1–9.
40. Телеутский фольклор / составитель, вступительная статья, запись, нормализование текстов, перевод, комментарии Д. А. Функа ; ответственный редактор А. В. Дыбо. – Москва : ИЭА РАН, 2020. – 428 с. (На рус. яз.)
41. Радлов, В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи: Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов: перевод / собрано и переведено Н. Ф. Катановым. VI, XXVI. – Санкт-Петербург : Императорская Академия наук, 1907. – 659 с. (На хакасском и рус. яз.)
42. Катанов, Н. Ф. Шаманские песнопения сибирских тюрков: записи 1878–1892 годов / поэтический перевод А. Преловского ; вступительная статья, научная редакция хакасских текстов, комментариев В. Я. Бутанаева. – Москва : ЛитЭкспресс, 1996. – 192 с. – (Духовное наследие народов Сибири). (На рус. яз.)
43. Несказочная проза хакасов / составители : Л. К. Ачитаева, С. К. Кулумаева, В. В. Миндибекова, Г. Б. Сыченко. – Новосибирск : Наука, 2016. – 540 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 34). (На хакасском и рус. яз.)

44. Унгвицкая, М. А., Майногашева, В. Е. Хакасское народное поэтическое творчество. – Абакан : Хакасское отд-е Красноярского книжного изд-ва, 1972. – 311 с.
45. Бутанаев, В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан : Изд-во Хакасского гос. ун-та, 2006. – 254 с.
46. Кулумаева, С. К. Традиционный «пир волос» (*сас тойы*) у субэтносос хакасов по материалам Н. Ф. Катанова // Возвращение наследия Н. Ф. Катанова на родину : материалы научно-практической конференции. – Москва : Новый ключ, 2003. – С. 56–60.
47. Миндибекова, В. В. Мифологическая основа обрядовых благопожеланий хакасов // Эпосоведение. – 2023. – № 2. – С. 67–75.
48. Раджабова, Н. Г. Структурно-семантический анализ благопожеланий и проклятий даргинского языка: диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Махачкала, 2012. – 146 с.
49. Шулбаева, В. Чуртас салгағында // Ах тасхыл. Литература альманағы. – Ағбан : Хызылчар книга издательствозының Хакасиядағы пөлігі, 1983. – С. 80–106. (На хакасском яз.)
50. Татарова, В. К. Алып айра суг. Повесть // Иртенгі тан. Повесть и рассказы на хакасском языке. – Абакан : White Rock, 1986. – С. 3–101. (На хакасском яз.)
51. Тиников, Н. Арчот хам: сборник рассказов для детей старшего школьного возраста. – Абакан : Дом литераторов Хакасии, 2011. – 160 с. (На хакасском яз.)
52. Санжеева, Л. Ц. Малые фольклорные поэтические формы в бурятском эпосе «Абай Гэсэр Богдо Хаан» // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2017. – № 1 (05). – С. 27–34.
53. Топанов, А. М. Алаахтыртхан Хорхло // Хызыл чазы. – Абакан : Хызылчар книга издательствозының Хакасиядағы пөлігі, 1982. – С. 105–167. (На хакасском яз.)
54. Закирова, И. Г. Жанр благопожеланий в татарском фольклоре // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2017. – № 10 (76) : в 3-х ч. – Ч. 3. – С. 15–18.
55. Тиников, Н. Тіріг кизи өлбечен. Повестьтер. – Абакан : Хызылчар книга издательствозының Хакасиядағы пөлігі, 1982. – 239 с. (На хакасском яз.)

## References

1. Khakas-Russian dictionary: about 22 thousand words. Authors: O. P. Anzhiganova, N. A. Baskakov, M. I. Borgoyakov, A. I. Inkizhekova-Grekul et al., Under the general editorship of O. V. Subrakova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2006, 1114 p.
2. Kotozhekov, G. G. *Idolai's Jokes. Plays. Collection of plays.* Abakan, Khakas branch of Krasnoyarsk Book Publ. House, 1991, pp. 218–263. (In Khakas)
3. *Aidolai. A heroic tale / narrator P. V. Kurbizhekov. Text recorded by T. G. Tacheeva.* Abakan, Brigantina Publ., 2016, 196 p. (In Khakas)
4. Topoev, Y. *He gave love without regret. Plays, short stories, poems, essays.* Abakan, Khakas Book Publ. House, 2012, 400 p. (In Khakas)
5. Somkina, N. A. The Chinese tradition of benevolence: the symbolism of animals and plants. *Bulletin of St. Petersburg University. Series 13. Oriental studies. African studies.* 2009, No. 2, pp. 77–86. (In Rus.)
6. Vinogradova, L. N. Family values of traditional culture: an axiological aspect of the study of Slavic curses. *Slavonic Studies.* 2012, No. 6, pp. 29–34. (In Rus.)
7. Alieva, P. M. Linguistic and cultural parameters of the “evil desires” of the Arabic and Avar literary languages. *Bulletin of Dagestan State University. Series 2: Humanities.* 2015, No. 3, pp. 92–99. (In Rus.)
8. Vetrova, E. S. Wishes of evil in the communicative culture of Ukrainians and Lezgins. *Scientific dialogue.* 2016, No. 1(49), pp. 16–31. (In Rus.)
9. Radzhabova, N. G. Structural and semantic analysis of the benevolence and curses of the Darginian language: dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Makhachkala, 2012, 22 p. (In Rus.)
10. Mikhailova, N. D. *Kalmyk folk benevolences: dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences.* Elista, 2013, 25 p. (In Rus.)
11. Mindibekova, V. V. The *algas* genre in the ritual poetry of the Khakas. *Languages and folklore of the indigenous peoples of Siberia.* 2023, No. 1(45), pp. 58–66. (In Rus.)

12. Zaverchinskaya, I. K. Speech genre wishes and advertisement. *Linguoculturology*. 2008, No. 2, pp. 107–114. (In Rus.)
13. Tikhonova, A. V., Chibisova, O. V. Benevolence in Russia and China: a linguistic point of view. *Bulletin of Kemerovo State University*. 2017, No. 4, pp. 211–218. (In Rus.)
14. Shatilova, L. M. Speech acts of wishes at parting in modern Internet sources (based on the material of German and Russian languages). *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2015, No. 5(47) in 2 parts, Part 2, pp. 207–211. (In Rus.)
15. Arbachakova, L. N. Textual history of the Shor heroic epic (on the example of materials by N. P. Dyrenkova and A. I. Chudoyakov). Novosibirsk, Nauka Publ., 2001, 158 p. (In Rus.)
16. Potapov, L. P. Essays on the national life of Tuvinians. Moscow, Nauka Publ., 1969, 400 p. (In Rus.)
17. Dyakonova, V. P. Religious representations of Altaians and Tuvinians about nature and man. In: Nature and man in religious representations of the peoples of Siberia and the North. Leningrad, Nauka Publ., 1976, pp. 268–291. (In Rus.)
18. Alekseev, N. A. Shamanism of the Turkic-speaking peoples of Siberia. Novosibirsk, Nauka Publ., 1984, 233 p. (In Rus.)
19. Kenin-Lopsan, M. B. Ritual practice and folklore of Tuvan shamanism: the end of the XIX–beginning XX century. Novosibirsk, Nauka Publ., 1987, 164 p. (In Rus.)
20. Weinstein, S. I. The world of nomads of the Center of Asia. Moscow, Nauka Publ., 1991, 296 p. (In Rus.)
21. Kurbatsky, G. N. Tuvinians in their folklore: historical and ethnographic aspects of Tuvan folklore. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 2001, 462 p. (In Rus.)
22. Kuular, Ch. Ch. Best wishes. In: Oral folklore of the Tuvan people. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1976, pp. 132–141. (In Tuvan)
23. Kyrgyz, Z. K. Well wishes of the Tuvan people. Kyzyl, Tuvan Book Publ. House, 1990, 144 p. (In Tuvan)
24. Yusha, Zh. M. Ritual poetry of Tuvinians: structure and semantics. Novosibirsk, Orange Publ, 2009, 165 p. (In Rus.)
25. Oorzhak, B. Ch. Imperative in the ritual poetry of Tuvinians. *Philology and culture*. 2017, No. 4(50), pp. 45–51. (In Rus.)
26. Katash, S. S. Alkysy syos an ancient genre of Altai folklore. *Siberian folklore. Issue 4*. Novosibirsk, State Pedagogical Institute Publ. House, 1977, pp. 46–57. (In Rus.)
27. Katash, S. S. Benevolence – as an ancient genre of Altai folklore. In: Ulagashev readings. Issue 1. Gorno-Altaysk, 1979, pp. 63–76. (In Rus.)
28. Ukachina, K. E., Yamaeva, E. E. Altai benevolence. Gorno-Altaysk, Ak-Chechek Publ. House, 1993, 144 p. (In Rus.)
29. Chochkina, M. P. Altai children's folklore. Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk State University Press, 2003, 16 p. (In Rus.)
30. Tadina, N. A. Altai wedding ceremony (XIX–XX centuries). Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk republican Book Publ. House “Uch-Syumer”, 1995, 207 p. (In Rus.)
31. Turlunova, S. N. Traditional ecological etiquette of Altai hunters. In: Ethnography of Altai and adjacent territories. Barnaul, Barnaul Pedagogical University Press, 1998, pp. 237–240. (In Rus.)
32. Minakova, R. S. Benevolence as samples of speech. In: History and modernity of the Altai Republic: materials of the republican conference (May 24, 2012). Gorno-Altaysk, Committee for Archives of the Altai Republic, 2012, pp. 32–34. (In Rus.)
33. Minakova, R. S. The use of benevolence in a congratulatory speech. In: Turkic Runic: Language, History and Culture (on the 120<sup>th</sup> anniversary of the deciphering of the Orkhon-Yenisei script): materials of the International Scientific Conference (Kyzyl, July 10–11, 2013). Abakan, Khakas Book Publ. House, 2013, pp. 44–47. (In Rus.)
34. Kandarakova, E. P. Altai benevolences and rituals of their fulfillment. Gorno-Altaysk, Gorno-Altaysk Printing House, 1993, 19 p. (In Rus.)
35. Pustogacheva, O. N. Ethnolinguistic features of the Chelkan language: words of benevolence in the lexicon of hunters and fishermen. In: Culture and traditions of the indigenous peoples of the Northern Altai. Saint Petersburg, Saint Petersburg State University Press, 2008, pp. 309–313. (In Rus.)
36. Kuchukova, D. A. The benevolence of the northern Altaians: tradition and modernity. *Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural studies and art criticism. Questions of theory and practice*. 2012, No. 7(21), Part 1, pp. 111–114. (In Rus.)

37. Efimova, L. S. The benevolence of the Sakha (Yakuts) in the light of folklore traditions of the Turkic-Mongolian peoples of Siberia: classification, general characteristics: monograph. Novosibirsk, Nauka Publ., 2013, 178 p. (In Rus.)
38. Sivtseva, N. A. The verbs of causation of the beginning of existence in the poetic text of A. E. Kulakovskiy "Blessing in the old way". *Questions of national literatures*. 2022, No. 3, pp. 48–55. (In Rus.)
39. Sivtseva, N. A. Verbs of being in the poetic works of A. E. Kulakovskiy of the genre algyys (blessing). *The world of science. Sociology, Philology, Cultural Studies*. 2023, Vol. 14, No. 4, pp. 1–9. (In Rus.)
40. Teleut folklore. Compiler, introduction, recording, text normalization, translation, comments by D. A. Funk, editor-in-chief A. V. Dybo. Moscow: EAI RAS, 2020, 428 p. (In Rus.)
41. Radlov, V. V. Samples of folk literature of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe: Part 9: Dialects of the Uriankhai (Soyots), Abakan Tatars and Karagases: translation. Collected and translated by N. F. Katanov. VI, XXVI. Saint Petersburg, Imperial Academy of Sciences, 659 p. (In Khakas and Rus.)
42. Katanov, N. F. Shamanic chants of the Siberian Turks: records of 1878–1892. Poetic translations by A. Prelovskiy, introductory article, scientific edition of texts, commentary by V. Ya. Butanaev. Moscow, LitExpress Publ., 1996, 192 p. (The spiritual heritage of the peoples of Siberia). (In Rus.)
43. Non-fairy prose of Khakas. Compilers L. K. Achitaeva, S. K. Kulumaeva, V. V. Mindibekova, G. B. Sychenko. Novosibirsk, Nauka Publ., 2016, 540 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 34). (In Khakas and Rus.)
44. Ungvitskaya, M. A., Mainogasheva, V. E. Khakas folk poetic creativity. Abakan, Khakas branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1972, 311 p. (In Rus.)
45. Butanaev, V. Ya. Traditional shamanism of Hongorai. Abakan, Khakas State University Press, 2006, 254 p. (In Rus.)
46. Kulumaeva, S. K. The traditional "feast of hair" among the Khakas subethnoses based on the materials of N. F. Katanov. In: The return of N. F. Katanov's legacy to his homeland: materials of the scientific and practical conference. Moscow, Novy Klyuch Publ., 2003, pp. 56–60. (In Rus.)
47. Mindibekova, V. V. The mythological basis of the ritual benevolence of the Khakas. *Epic Studies*. 2023, No. 2, pp. 67–75. (In Rus.)
48. Radzhabova, N. G. Structural and semantic analysis of the benevolence and curses of the Darginian language: dissertation thesis for the degree of Candidate of Philological Sciences. Makhachkala, 2012, 146 p. (In Rus.)
49. Shulbaeva, V. On the waves of life. In: White rock. Literary almanac. Abakan, Khakas branch of the Krasnoyarsk Book Publ., 1983, pp. 80–106. (In Khakas)
50. Tatarova, V. K. White ayra. The story. In: Morning dawn. A novel and short stories in the Khakas language. Abakan, Khakas branch of the Krasnoyarsk Book Publ. House, 1986, pp. 3–101. (In Khakas)
51. Tinikov, N. Shaman Archot: a collection of short stories for high school children. Abakan, The House of Writers of Khakassia, 2011, 160 p. (In Rus.)
52. Sanzheeva, L. Ts. Small folklore poetic forms in the Buryat epic "Abai Geser Bogdo Khaan". In: *M. K. Ammosov Vestnik of the North-Eastern Federal University. Series Epic Studies*. 2017, No. 1(05), pp. 27–34. (In Rus.)
53. Topanov, A. M. Fooled by Horkhlo. In: Red steppe. Abakan, Khakas branch of the Krasnoyarsk Book Publ., 1982, pp. 105–167. (In Khakas)
54. Zakirova, I. G. Genre of benevolence in Tatar folklore. *Philological sciences. Questions of theory and practice*. 2017, No. 10(76) in 3 parts, Part 3, pp. 15–18. (In Rus.)
55. Tinikov, N. The living do not die. Stories. Abakan, Khakas branch of the Krasnoyarsk Book Publ., 1982, 239 p. (In Khakas)



Р. И. Бравина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## ЧУЧУНА: АВТОХТОННЫЕ ПЛЕМЕНА В ИСТОРИЧЕСКИХ ПРЕДАНИЯХ И ЛЕГЕНДАХ ЯКУТОВ

**Аннотация.** Актуальность статьи связана с перспективой междисциплинарного подхода при исследовании фольклорных текстов в качестве источника для изучения древних этапов освоения якутами различных ландшафтных зон Якутии. Цель и задачи – систематизация, анализ и историко-культурная интерпретация фольклорных материалов об автохтонах Якутии с привлечением данных лингвистики, этнографии и археологии. Для систематизации фольклорных сюжетов и классификации персонажей используются бинарные концепты «свой/чужой». Доминирующее значение отводится при этом категории «иной», которая предполагает дифференциацию понятий «дикий», «чужой», «другой». В исследовании использованы описательный, сравнительно-сопоставительный, историко-генетический, историко-системный и ретроспективный методы. При анализе историко-географической периодизации фольклорных сюжетов задействован историко-географический подход.

По данным фольклора, автохтонные племена Якутии можно условно разделить на группы «диких» (*чучуна, мулен*), «чужих» (волосатые великаны, крошечные инородцы, длинноголовые сахалар) и «других» (хара сагылы, иноплеменники *омук*, засыпающие зимой, *туматы, сортолы*). На начальном этапе освоения территория воспринимается как неизведанное «иное», а ее насельники как часть «дикой» природы. По мере обживания образ аборигенов приобретает реальные антропоморфные черты, хотя сохраняет некоторые анатомические аномалии как печать «чужого» периферийного мира. Автор особое внимание обращает на трансформации представлений о чучуна: от «полулюдей-полуживотных», вызывающих первобытный страх, до периферийных «худых духов», а затем к «диким людям», на которых иногда охотятся, и, наконец, к похищавшим женщин *чукчам-чучуна*. Предлагается версия, что под образом загадочных *чучуна* этнографического времени скрывались так называемые «скитальцы» – группы молодых чукчей, овеванных желанием «повидать мир», о которых писал В. Г. Богораз.

На заключительном этапе освоения автохтоны, несмотря на «другие» обычаи и традиции, входят в поле активного социокультурного взаимодействия с потомками пришельцев и в результате ассимиляции растворяются в их составе. Об этом свидетельствуют как памятники археологии, так и топонимы и этнонимы (*омук, тумат, сортол*).

**Ключевые слова:** якуты; фольклор; освоение; ландшафтные зоны; «свои»-«дикие»-«чужие»-«другие»; инаковость; чучуна; аборигенные племена; этнокультурное взаимодействие; археологические культуры

**Благодарности:** Исследование выполнено с использованием научного оборудования ЦКП ФИЦ «ЯНЦ СО РАН».

**Для цитирования:** Бравина, Р. И. Чучуна: автохтонные племена в исторических преданиях и легендах якутов // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 30–45. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-30-45.

© Бравина, Р. И., 2024

© Bravina, R. I., 2024

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

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

R. I. Bravina

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian Branch  
of the Russian Academy of Sciences**Chuchuna: autochthonous tribes in the historical legends  
and myths of Yakuts**

**Abstract.** The article is devoted to the study of folklore texts as a source for studying the ancient stages of Yakuts' settlement in various landscape zones of Yakutia. The purpose and objectives are to systematize, analyze and interpret folklore materials about the aboriginals of Yakutia using data from linguistics, ethnography and archeology. To systematize folklore plots and classify characters, binary concepts of “ours” and “others” are used. The dominant role is given to the category of “other”, which implies the differentiation of concepts such as “wild”, “alien”, “different”. In the study, descriptive, comparative-correlative, historical-genetic, historical-systemic and retrospective methods were used. The historical-geographical approach was involved in analyzing the historical-geographical periodization of folklore plots.

According to the folklore, the aboriginal tribes of Yakutia can be divided into groups of “wild” (*chuchuna*, *mulen*), “alien” (hairy giants, tiny foreigners, long-headed *sakhalar*), and “different” (*kara sagyl*, foreigners *omuk*, sleeping in winter, *tumats*, *sortols*). At the initial stage of settlement, the territory is perceived as an unexplored “other”, and its inhabitants as part of the “wild” nature. As the area becomes inhabited, the image of the natives acquires real anthropomorphic features, although it retains some anatomical anomalies as a mark of the “alien” peripheral world. The author pays special attention to the transformation of ideas about chuchuna: from “half-people–half-animals” causing primitive fear, then to marginal “thin spirits”, then to “wild people” on whom they sometimes hunt, and finally to Chukchi chuchunas who kidnap women. It is suggested that under the image of mysterious chuchunas of the ethnographic time there were so-called “wanderers” – groups of young Chukchi, inspired by the desire to “see the world”, as described by V. G. Bogoraz.

At the final stage of settlement, despite their “different” customs and traditions, the aborigines enter the field of active socio-cultural interaction with the descendants of immigrants and eventually assimilate into their ranks. This is evidenced by both archaeological monuments and toponyms and ethnonyms (*omuk*, *tumat*, *sortol*).

**Keywords:** Yakuts; folklore; development; landscape zones; “ours”-“wild”-“others”-“different”; otherness; chuchuna; aboriginal tribes; ethnocultural interaction; archaeological cultures

**Acknowledgements:** The study was carried out using the scientific equipment of the SB RAS Yakutsk Science Center Research and Development Center.

**For citation:** Bravina, R. I. Chuchuna: autochthonous tribes in the historical legends and myths of Yakuts. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 30–45. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-30-45.

**Введение**

*Актуальность* статьи связана с перспективой междисциплинарного подхода при исследовании фольклорных текстов в качестве источника для изучения древних этапов освоения различных ландшафтных зон Якутии. Г. У. Эргис, классифицируя жанры якутского фольклора, среди исторических преданий особо выделил цикл легенд и преданий о неякутских племенах Якутии, отметив «их ценности в качестве источника по изучению истории северных аборигенных племен» [1, с. 244–246]. Иного взгляда придерживался другой якутский фольклорист В. М. Никифоров, по мнению которого якутские сюжеты идентичны хронологически поздним долганским преданиям о «беглых русских» и по этой причине не представляют интереса ни в информативном, ни в источниковом отношении [2, с. 48–49]. Но даже и с этой точки зрения любой этнокультурный ландшафт сохраняет в себе разновременные и разнородные, различные по своему происхождению пласты знаний и представлений о его обитателях, о чем свидетельствуют работы Г. В. Ксенофонтова [3; 4], А. П. Окладникова [5; 6], С. И. Николаева [7], И. С. Гурвича [8], И. В. Константинова [9], А. Е. Аникина [10], Р. И. Бравиной, Д. М. Петрова [11; 12] и др. Следует отметить, что начало историографии этой и поныне актуальной проблемы

было положено статьей П. Л. Драверта «Дикие люди мулены и чучуна»<sup>1</sup>. (1933), которых он видел как «своеобразных представителей человеческой породы, близких по образу жизни к людям каменного века». Эта гипотеза получила своеобразное продолжение в статье якутских ученых, написанной в междисциплинарном ключе с привлечением данных палеогенетики и архаичных сюжетов якутского эпоса олонхо [13]. По заключению авторов, в основу формирования эпического образа враждебных сил *абааны* легли, возможно, древнейшие контакты людей с реликтовыми гоминоидами – неандертальцами и денисовцами.

В данном контексте мы полагаем, что источниковый потенциал фольклорных текстов по изучаемой проблеме еще далеко не исчерпан. Следовательно, *цель* и *задачи* исследования заключаются в систематизации, анализе и историко-культурной интерпретации фольклорных материалов об автохтонах Якутии с привлечением данных лингвистики, этнографии и археологии.

В статье использованы фольклорные тексты народов Северной Азии, в т. ч. полевые материалы Северной фольклорно-диалектологической (1939–1941) и диалектологической (1957) экспедиций Института языка и культуры при СНК ЯАССР, хранящиеся в архиве Якутского научного центра СО РАН, а также документы из фонда Якутского отделения Императорского Русского географического общества Национального архива РС (Я).

В основу систематизации фольклорных сюжетов и классификации персонажей использованы бинарные концепты *свой/чужой* в якутском языке, в которых вариативность межкультурных отношений представлены категориями «свой» (як. *бэйэ*), «иной» (як. *урааты, туспа*), «чужой» (як. *туора*), «другой» (як. *атын*) [14]. При этом доминирующее значение отводится категории «иной», предполагающей дифференциации понятий «дикий», «чужой», «другой». Степень проявления *инаковости* зависит от биологических факторов *человек/нечеловек*, географической и социальной близости/дальности, объективности/субъективности представлений и суждений, что позволяет разделить племена автохтонов из фольклорных текстов на «дикие», «чужие» и «другие». При анализе историко-географической периодизации фольклорных сюжетов задействован историко-географический подход.

#### «Свои» и «иные»

«Свои». Сюжеты в исторических преданиях якутов об автохтонных племенах разворачиваются на достаточно реальном историко-географическом фоне, что органически сочетается с этапами освоения якутами различных природных ландшафтов. По археологическим данным, ранний железный век Якутии в этническом отношении связывается с протоюкагирами и другими неизвестными по этнонимам палеоазиатскими народами, в культуре которых сохраняются традиции позднего неолита и эпохи бронзы. На первом этапе освоения, начиная с III–IV вв., происходят эпизодические проникновения тюрко-монгольских групп из Прибайкалья и Забайкалья. На втором этапе – в конце I тыс., эти процессы принимают устойчивый характер, в результате чего в X–XIII вв. в Лено-Амгинском и Лено-Алданском междуречье появляются дисперсные поселения якутов-скотоводов. На заключительном этапе – в середине – второй половине II тыс., с заселением якутов бассейнов Вилюя, Яны, Индигирки и выходом к побережью арктических морей начинается процесс внутрирегиональной этнокультурной дифференциации.

В якутском эпосе олонхо срединный мир представляется изначально сакральным как творение светлых божеств *айыы* и духов *иччи*, предназначенным для проживания племени *айыы аймаба*, которое осмысливается как весь человеческий род, противостоящий «нелюдям» – мифологическим демонам и враждебным иноплеменникам. И неслучайно центральные якуты, проживающие на лено-амгинском междуречье, называют себя *дойду дьоно*. В мифологическом сознании *дойду* – это «мир под солнцем, земля, страна, где живут люди, имеющие происхождение от Айыы (светлых божеств)» [15, с. 157]. Осью сакрального мира якутов-скотоводов выступает *алаас* – луга и поляны, представляющие собой «дарованные божествами» сенокосные

<sup>1</sup> Драверт П. Л. Дикие люди мулены и чучуна // Будущая Сибирь. – 1933. – № 6. – С. 43.



угодья и пастбища. Центральные якуты гордо именуют себя *алаас обото* (букв. дитя алааса). По легендам, до прихода якутов здесь обитали племена *хара сагыл*, в дальнейшем «ставших ветром» и загадочных *сахалар* «с продолговатыми головами». Освоив долины средней Лены, первые насельники вышли на отдаленный «глухой» Вилюй, где встретили племена охотников и рыболовов *тигишлээх сирэйдэр* (букв. люди с шитыми лицами, «шитолицы»), *туматов-дьирикинэй* и *сортолов*, с которыми вступили в тесные контакты, в т. ч. семейно-брачные. Примечательно, что центральные якуты Вилюйский регион иногда называют «землей зятьев» *кутүөттэр дойдулара*, подчеркивая тем самым его некую отстраненность от сакрального центра. В мифологическом сознании вилюйские якуты, географически находящиеся на «недоосвоенной» периферии, адаптировавшиеся в условиях таежно-озерного ландшафта, сочетающие скотоводство с охотой и рыболовством, представляются как *тыа дьоно*, *мас саха* (букв. таежные люди, лесной якут). В свою очередь якуты-скотоводы Лено-Вилюйского междуречья насельников Крайнего Севера, как бы дистанцируясь, именовали собирательно «северниками» *хотулар* [16]. Сами же северные якуты иноэтнические племена называли *таас омуктара* (горные инородцы) или *байбал омуктара* (приморские инородцы) [17, с. 99]. В фольклоре северных якутов сохранились рассказы о «нелюдях» – *чучуна*, «крошечных» инородцах *кырбас омук*, волосатых великанах и иноплеменниках *омук*, засыпающих на зиму.

Таким образом, при удалении от центра «своего» мира освоенное пространство постепенно теряет свою сакральность, переходя в свою противоположность – inferнальный мир.

**«Дикие».** Наиболее архаичными персонажами этого цикла преданий, преимущественно распространенного среди северных якутов, являются *чучуна* (ср. эвенк. *сучан*, *чучани* ‘беглец’) – «полулюди-полуживотные» фантастического облика (голова срослась с туловищем, челюстей нет; безголовые людоеды, рот и глаза находились на груди; жевали они, приподнимая плечи) [5, с. 85; 7, с. 56–57]. Якуты арктических побережий относили их к «приморским людям» (як. *байбал киһи*), которым были свойственны весьма причудливая внешность и способность к волшебству. «Схватíš его, например, рукою, а тамь... пустое место, человек исчезь, – говорится в записях В. Л. Серошевского, сделанных в Колымском округе в 1883 г. – Или есть среди них люди, которые могут расколоться надвое, придет одинь, а окажется их двое... Эти чудовища отлично ныряют и плавают по морю» [18, с. 73].

В рассказах более позднего периода якутский *чучуна* приобретает вполне реальные антропоморфные черты, хотя остается по образу жизни и нраву все еще «диким». Об этом свидетельствует статья С. П-ва «Чучуна», опубликованная в газете «Автономная Якутия» от 26 апреля 1929 г. с подзаголовком «к сведению Якутской экспедиции Академии Наук СССР». В открытом доступе существуют различные версии этой статьи, что побудило нас опубликовать её в качестве первоисточника, сохранив при этом авторский стиль и орфографию:

«Еще при царизме в Верхоянском, Колымском и Якутском округах было слышно, что на далеком Севере находится никому не ведомый народ – чучуна. Никто этим слухам, упорно циркулирующим до сих пор значения не придавал и не придает. Многие говорят, что рассказы о чучуна – просто выдумки. С этим нельзя согласиться и вот почему. В Верхоянском округе, в г. Верхоянске и его окрестностях расспросите местных жителей о чучуна и вам расскажут многое. Верхоянцы знают, что чучуна – не Фантазия. Есть и очевидцы.

Чучуна часто появлялись до революции. Излюбленное ими место Бутантайский наслег Верхоянского улуса (в сторону Жиганска) где их видели и даже убивали (по многим сообщениям). Появлялись по 2–3 человека рано весной и уходили неизвестно куда (говорят – к чукчам) поздней осенью. Чучуна – высокого роста, крепкого телосложения, одет в звериные шкуры, имеет очень длинные волосы, развевающиеся при беге, вооружен луком со стрелами, сторонится местных жителей, иногда забирается в погреба за съедобным, бегаёт очень быстро (быстрее лошади).

За чучуна при царизме и во время военного коммунизма пробовали “охотиться”. 2–3 чучуна в разное время удалось убить из бердан[ки]. Трупы закопаны и “охотники” упорно скрывают

это, боясь преследования за убийство. В 1926 и 1927 гг. было в Бутантайском наслеге [убито?] 2 чучуна (по одному в год). Последних сведений нет. Население полагает, что чучуна приходят из Чукотского района и туда же уходят...

В начале 1928 г. Секретарь Верхоянского окрком ВКП(б) т. А. Новгородов<sup>2</sup> в своем отчете в Як. обком ВКП(б) упомянул, что рассказы о чучуна не легенды, а действительность. По его же сообщению тунгус Шадрин (коммунист) специально проверил сообщения о чучуна и целиком подтвердил. Подтвердят несколько верхоянцев и теперь. Население чучуна не интересуется и говорит "пусть ходит".

В 1928 г. Комиссия ВЦИК и ЦК ВКП(б) по якутским делам заинтересовалась данными о чучуна. Один верхоянец взялся за проверку сведений о чучуна. Результат нам неизвестен. Член комиссии ВЦИК и ЦК ВКП(б) т. Асаткин (Владимирский) А. И.<sup>3</sup> летом 1928 г. в Москве удивился, почему никто не заинтересовался чучуна в Якутии. В 1927 г. чукотский делегат, прибывший на съезд туземных народностей, сообщил, что чукчи осведомлены о чучуна. Не подлежит сомнению, что все сообщения о чучуна – не выдумка. В 1926 г. на горном Памире одна научная экспедиция обнаружила деревню (с жителями), в течение многих веков не соприкасавшуюся с нашим миром и существовавшую обособленно от нас. Что мудреного если кто-нибудь обнаружит неведомый нам народ – чучуна?

Якутская экспедиция Академии наук, располагающая средствами, обязана до мельчайших деталей проверить существование чучуна<sup>4</sup>.

По всей вероятности, публикация появилась как отклик на совместный доклад геолога, работавшего долгое время в Якутии, профессора П. Л. Драверта и студента-якута Сибирского Института сельского хозяйства и лесоводства Д.И. Тимофеева «Люди-мулены и чучуна по сказаниям тунгусов и якутов», прозвучавшего 9 марта 1929 г. на заседании Комиссии по выявлению и изучению памятников природы и старины при Западносибирском отделе географического общества. Заслушав сообщение, комиссия постановила «1) Обратить внимание исследовательского общества «Саха Кескиле» в Якутске на желательность сбора и проверки сведений о муленах и чучуна; 2) Снести по данному вопросу также с Якутской секцией Восточно-Сибирского отдела Государственного Русского географического общества» [19].

Более подробную версию своего сообщения П. Л. Драверт изложил в статье «Дикие люди мулены и чучуна», опубликованной в 1933 г. в краеведческом журнале «Будущая Сибирь». В основе публикации легли рассказы, записанные в 1920-х гг. Д. И. Тимофеевым<sup>5</sup> у своих земляков – жителей наслегов Восточно-Кангаласского и Баягантайского улусов, работавших до революции в перевозе грузов по Аянскому и Охотскому трактам, а также по верхоянским и усть-янским дорогам. Подытоживая свое исследование, автор заключил, что в области Джугджура (часть Станового хребта) и на севере бывшего Верхоянского округа обитают неизвестного племени люди, которые находятся на «весьма низшей ступени культурного развития». Помимо некоторых особенностей они отличаются сильно развитым волосяным покровом; не владеют «членораздельной речью», а может их язык просто непонятен туземцам; ведут бродячий образ жизни, свойственный первобытным охотникам; передвижения совершают в одиночку или мелкими группами, придерживаясь малонаселенных или пустынных мест; прирученных

<sup>2</sup> Новгородов А. И. (1902–1983) – советский партийный работник и учёный, д. и. н., профессор. В 1926–1930 гг. – секретарь Верхоянского, затем Алданского окружкомов ВКП(б).

<sup>3</sup> Асаткин-Владимирский А. Н. (1885–1937) – революционер, советский военный и хозяйственный деятель. В 1925–1928 гг. член Центральной ревизионной комиссии ВКП(б), председатель правления Всесоюзного сельскохозяйственного банка.

<sup>4</sup> Чучуна // Автономная Якутия. – 1929 г. – 26 апреля.

<sup>5</sup> Тимофеев Д. И. (1903–1939) – уроженец Нерюктяйского наслегу Западно-Хангаласского улуса Якутии. В 1930 г. окончил агрономический факультет Сибирского института сельского хозяйства и лесоводства в г. Омске. Работал в Якутске заведующим отделом сельского хозяйства СНК ЯАССР. Один из основателей Покровской селекционной станции. Защитил диссертацию в виде научного доклада на соискание степени кандидата сельскохозяйственных наук. Принимал активное участие в организации и становлении колхозов в республике.

животных, даже собаки не имеют; им известно употребление огня; в качестве оружия используют лук со стрелами и копье. Они нападают на отдельных охотников при случае опасности или же с целью завладеть их одеждой и снаряжением. При этом имеют привычку стрелять без перерыва, пока не кончатся стрелы (их около 100 с перьями), которые носят на плече в колчане.

Автор призвал спасти древнейшие человеческие существа Северной Азии, взять их «подобно всем гражданам Союза» под охрану советского закона и организовать планомерное их изучение, начав с повсеместного сбора материалов силами местных краеведческих обществ и кружков, а затем обратиться в Якутскую экспедицию АН СССР с предложением выделить отдельный отряд, который на основе собранных материалов занялся бы «выяснением этого вопроса»<sup>6</sup>.

В этом же номере была опубликована рецензия якутского этнографа Г. В. Ксенофонтова, который оценил рассказы о диких людях «как пережиток древних верований туземцев Севера, перешедших в настоящее время в область народного фольклора». По его мнению, *мээлкээн* (по Драверту мулен) «это то же, что и злой дух (*абаасы*), но с просьбой о даровании удачи в промысле к нему не обращаются..., а убийство этих духов тунгусами нужно отнести к разряду обычных «охотничьих рассказов». Вместе с тем он отметил, что рецензируемая статья «представляет большой научный интерес», так как дополняет новыми сведениями материалы по верованиям и фольклору якутов и тунгусов<sup>7</sup>.

По данным П. Л. Драверта, якуты ужасно боятся *мулена*, называют его духом-хояином *иччи* перевала Джугджур и приносят ему подарки, а тунгусы его признают «диким человеком» и при случае убивают.

Известный якутский диалектолог П. П. Барашков в 1957 г. в Аллаиховском районе записал рассказ 91-летнего якута И. Д. Жиркова о его столкновении с *чучуна*. «Это было весной в горной местности Таалалаах Көлүйэ. Мне тогда было лет 25–26 (примерно в 1891 г. – *Р. Б.*). Чучуна первым напал на меня, метнув из-за кустов копье с длинным кожаным ремнем, который я сразу же перерезал ножом. Притянув к себе остаток ремня, он высунулся, видимо, чтобы разобраться в чем дело. Я тут же выстрелил в него почти в упор и убил наповал. Чучуна был высокого роста, волосатый, лицо черное, то ли по рождению, то ли из-за многолетнего пота, шапки не было, а одежда похожа на клеенку. Старики рассказывали, что их одежда не промокает в воде и они через любой водоем, будь то река или озеро, переправляются вплавь, глубоко ныряя. При нем был простой лук и копье из тонкой березы, привязанное кожаным ремнем к руке. Сильно испугавшись, я прибежал домой, потом полтора года сильно болел. Перестал кушать, ходил в забытьи, родители боялись, что сойду с ума. Раньше чучуна было много, но с приходом новой власти полностью исчезли» [20].

По записям А. А. Саввина, сделанным во время Северной экспедиции в 1940 г. в том же Аллаиховском районе, местные юкагиры считали, что *чучуна*, *кучуна* – дух моря – *байбал иччитэ*. Он ростом с человека, худого телосложения, с черным лицом, покрытым волосами. Носит одежду из рыбьей кожи с шерстью (нерпы? – *Р. Б.*) типа кухлянки. Вооружен «худым» луком *чаачар саа* и копьем, носит за спиной колчан с 8–9 стрелами с костяными наконечниками. *Кучуна* летом обитает в прибрежной тундре. Он не умеет говорить, только тьявкает подобно песцу и издает пронзительный свист. Говорят, кто посмотрит на *кучуну* – ума лишится или умрет в скором времени. Поэтому, когда обнаруживают следы его присутствия, приглашают шамана, чтобы он выпроводил его обратно в море. Однажды юкагиры отправили свою дочь пригнать оленей. Через год тело ее нашли на берегу моря. *Кучуна* соорудил из трех жердей остов вроде чума. Дух порвал тело девушки на две части. Верхнюю половину усадил внутри остова лицом к морю, вероятно, поднося жертвоприношение морю [21].

<sup>6</sup> Драверт П. Л. Дикие люди мулены и чучуна // Будущая Сибирь. – 1933. – № 6. – С. 43.

<sup>7</sup> Ксенофонтов Г. В. По поводу статьи проф. Драверта // Будущая Сибирь. – 1933. – № 6. – С. 44–45.

В эту группу текстов уместно включить рассказы о *чукчах-чучуна*. В рассказе «Дьиикэй киһи туһунан (букв. Про дикого человека)», записанном со слов М. Ф. Лебедева – 81-летнего жителя Бьягнырского наслега, говорится о старике Хабырылла, убившего до революции «много» *чучуна* в горах, где водились снежные бараны *чубуку*. «Обычно их видели летом с июля по сентябрь. Хотя он двуногий, бегаёт на четвереньках. Очень быстро бегаёт, даже когда просто шагом идет, и то собака не может догонять». Однажды Хабырылла разом убил четверых *чучуна*, а пятый скрылся. Через несколько лет он с земляками оказался в гостях у известного чукотского князца Араарап<sup>16</sup>. Во время застолья к нему подошел один чукча и предложить выпить за встречу. А Хабырылла его впервые видит. И тогда чукча сказал, что он тот самый пятый из *чучуна*, которых Хабырылла-то и поубивал. По словам чукчи, которого звали Ньылбыл, он с 13-ти лет ушел «повидать мир». Был в Булуна, на Оймяконье и т. д. После того случая он два года следил за Хабырылла, однако отомстить так и не удалось. Их звали *сир чукчалара* (букв. земные, т. е. оседлые чукчи) [22].

В рассказе «О похищении женщин чукчами», записанном в Чокурдахе Аллаиховского района она говорится, что родную сестру матери информанта похитил «земной плут чукча» (якут. *сир албына чукча*). Спустя 5–6 лет, однажды летом в дом ее родителей зашел «шитойлицый» человек, обвязанный с ног до головы кожаным ремнем. Старик-хозяин схватился за пальму *батыяа*, тогда человек показал ему женскую вышитую сумочку, по которой и узнал, что вернулась дочь. Оказалось, что ее украл беглый одичавший чукча. Лицо ее он прошил ниткой из оленьего сухожилия, вместо прохудившей одежды тело целиком обвязал ремнем из сырой шкуры. Зимой они живут в землянке, а летом бродят по окрестностям. Женщина пришла со своим ребенком. Через некоторое время они ушли, и больше их не видели [23].

В представленных текстах прослеживается эволюция образа *чучуна*: от «полулюдей-полуживотных», вызывающих первобытный страх, до периферийных «худых духов», затем к «дикиим людям», на которых иногда охотятся, и наконец, к похищавшим женщин *чукчам-чучуна*.

«**Чужие**». В 1925 г. во время этнографической поездки к «полярным якутам» Г. В. Ксенофонтовым был собран целый цикл легенд и преданий о волосатых и бородатых обитателях побережья и островов северных морей. В них рассказывается об охотнике (варианты: якут, тунгус, долган, казак, промышленник), объезжавшем песцовые пасти, который, придя в свое зимовье, застаёт бородатого человека громадного роста с волосатым лицом, жарящим на огне целую ногу оленя. Несмотря на предупреждение великана, уехавшего по льду в открытое море, охотник, тайком следуя за ним, прибывает в поселение, состоящее из нескольких жилищ. Войдя в крайний дом, он замечает в сенях развешанную меховую одежду. Обитатели дома, лежа в постелях, слушают песню, подбадривая певца якутским возгласом «ноо!». Охотник, заглянув за полог, обнаруживает белолицую женщину, тело которой сплошь покрыто волосами. Из разговора с ней он узнает, что пришел к «волосатому народу». Интерес представляют и примечания информаторов. Один из них упоминает имя барона Толля, который якобы погиб во время поисков этого таинственного народа. Другой добавляет, что когда будет найден бородатый народ, то должно быть с ним великое сражение [4, с. 288–291]. Этот сюжет имеет свое развитие в предании, зафиксированном А. П. Окладниковым на Нижней Лене. В Туматском наслеге местные рассказывали, что лет семьдесят тому назад, т. е. в середине XIX в., выстрелом с острова был убит капитан корабля, предположительно американского. После этого русские построили здание для охранного поста от возможного нападения дикого островного племени [5, с. 100]<sup>9</sup>.

Среди фольклорных текстов этого цикла особняком стоит бытовавшая среди оленёкских эвенков легенда о племени крошечных инородцев *кырбас ому* (як. *кырбас* – кусочек, кроха,

<sup>8</sup> «Далеко на востоке жил богатый чукча Араарап. Он будто бы рассказывал, что вдвоем с одним товарищем, превратившись в чучуна, ходил по речке Джаардаан (впадает в Лену с восточной стороны ниже Жиганска)» [4, с. 293].

<sup>9</sup> Речь, видимо, идет об Усть-Ленской полярной станции Сагастыр, построенной под эгидой РГО в 1882 г. возле эвенкийского поселения Тумат.

омук – инородец) из Ледяной горной страны, расположенной посреди Ледовитого океана. Эти люди были настолько малы ростом, что из шкуры белки шили одну шубу, песка – три, волка – пять, белого медведя – десять. Это было многолюдное племя, во главе которого стоял мудрый вождь. Они ездили на собачьих упряжках, жили в домах из снега и льда, охотились на тюленей, белых медведей и белугу. Однажды вождь собрал свой народ и поведал, что под вечным льдом слышится какой-то гул, сопровождаемый дрожанием морского дна, и предложил перебраться на материковую землю. «За Ледовитым морем находится земля-материк, покрытая деревьями и реками. Перекочуйте туда, мы старики остаемся здесь, – сказал он. – Там вы встретите сначала волосатых людей ростом в 3 аршина, затем *чучуна* со ртом на плечах, затем воинственный шитолицы народ *дырикинэй*. Вас ждет долгая и трудная дорога, останутся в живых лишь единицы. Но иного выхода нет». Как только люди покинули остров, гора изверглась со страшным грохотом, до небес поднялся столб огня, и все разрушилось. От оставшихся в живых крошечных людей произошли малорослые тунгусы [24, с. 92–93].

Подобного рода предания были распространены и у кобайских якутов, проживающих рядом с Эвено-Бытантайским улусом. Старый охотник Дмитрий Сметанин слышал от отца и деда рассказы о том, что в горной местности Таас Тумус, что в 40 км от с. Куокуй, живут маленькие люди ростом с белку (*тиин саба дьон*). Живут под камнями в многочисленных норах. Иногда они выходят собирать орехи. Разговаривают они на своем языке, однако каким-то образом улавливается смысл их разговора. «Торопитесь, если люди заметят нас, то не дадут спокойно жить. Мы не должны попадаться им в глаза, мы из иной (як. *тусна*) страны», – говорят они [25, с. 433].

В фольклоре центральных якутов эта группа преданий представлена единственным рассказом, записанным С. И. Боло в 1934 г. в Усть-Алданском районе. В нем повествуется о племени *сахалар*, жившем на Лене до прихода первопродков якутов Омогой Бая и Элэй Ботура. Они якобы отличались продолговатыми головами и «худыми бедрами без ляжек», занимались охотой на диких оленей и лосей и рыбной ловлей, в еде были неразборчивы, не брезговали даже насекомыми и личинками (*араас куһаган үөнү*). Они были настолько древними, что откуда они пришли, как долго жили на Лене, куда потом подевались, остались ли от них потомки, воевали ли с тунгусами или якутами – ничего не неизвестно [26, с. 22].

«Другие». По преданиям якутов, на территории Борогонского (ныне Усть-Алданского) и Мегинского улусов до прибытия якутов жили племена *хара сагыл* – «ставшие ветром» или «развеянные ветром» (якут. *тыал буолбуттар*). Жили они изолированно, якуты боялись их колдунов и шаманов, которые были намного могущественнее якутских. Во времена междоусобных сражений таттинские кыргыз-воины решили избавиться от опасных соседей. Обстреляв снаружи юрту-балаган, где укрылись *хара сагылы*, войдя, они никого не обнаружили. Посчитав, что враги превратились силой своего колдовства в вещи домашнего обихода, они дотла сожгли дом, а пепел развеяли. Чудом спасшийся младший сын *хара сагылов* ушел в сторону Охотского моря. Однако вскоре вернулся и от него остался сын – «страшный шаман-губитель», умерший в 1880-х гг. [26, с. 20–21].

К приморским «другим» людям относились инородные племена *омук*. Верхоянские якуты, например, к ним относили эвенов и эвенков, а аллаиховские же якуты – чукчей [11, с. 75]. Среди *омук* попадались люди со странными повадками. В 1908 г. П. В. Слепцов записал рассказ о тунгусе, откочевавшем на запад и встретившем людей *омук*, вполне нормальных с виду. Он женил своего сына, и они увезли молодую с собой. На прощание тесть сказал зятю, чтобы он не вздумал навещать их зимой. Молодой человек удивился, но подстрекаемый любопытством, как только наступила зима, ничего не сказал жене и поехал к тестю. Подъезжая заметил, что снег возле дома не утопан, никто по нему не ходил. Влетев в дом, увидел, что все домашние сидели с поникшей головой, скрестив ноги, а из носа свешивались ледяные сосульки, примерзшие к полу. Испугавшись, зять разбил у тестя сосульку и тот молча упал. Вернувшись домой,

он рассказал обо всем жене. Она заплакала и сказала, что он убил ее отца. «Вот какие странные люди бывали, говорят далеко на Севере. Они зимою, когда из носа опускались вниз сосульки, умирали, весной же, когда льдинки оттаивали, воскресали» [27, с. 114].

По преданию, записанному С. И. Боло в 1942 г. в Жиганском районе, в древности на Нижней Лене жил лесной народ *сортолы* (як. *соруол*). Жили они в тайге у озер, занимаясь охотой и рыбной ловлей. Дома их имели вид якутского балагана, в которых не было ни труб для камельков, ни окон. «Недогадливые и темные» *сортолы*, чтобы осветить свои жилища, будто бы собирали солнечный свет в кожаные сумы и вносили в дом, а темноту так же собирали в суму, завязывали и выбрасывали из домов. По другой версии, сортолы жили вместе целыми родами, во главе которых стояли военные вожди – *кылыс-хосун*<sup>10</sup>. Они одевались в белые одежды из горностая, носили косы, спускавшиеся до самых колен. *Хосуны* имели до девяти жен, добывая их у соседних племен во время войн. После победы над врагами нагромождали их трупы кучами и сжигали [6, с. 339–340].

По преданиям кобяйских якутов, *сортолы* жили в таежной глуши в землянках. Их потомком являлся древний шаман Сортуол ойуун, который славился колдовством. Он охотился на летящих гусей и лебедей с помощью кисета на длинном ремне. Он кисет свой бросал в летящую стаю, ремень обвивался вокруг шеи птицы, и она падала на землю [25, с. 301].

Среди фольклорных текстов этого цикла обширным ареалом выделяются распространенные у центральных, вилюйских и северных якутов легенды о *туматах*. «Туматцы были многочисленны; какого они племени и происхождения, неизвестно, – говорится в предании, записанном у центральных якутов. Люди западной тайги – вилюйские якуты, говорят, в старину сильно и постоянно воевали с туматским племенем. Поэтому по преданиям выходит, что туматцы были особым племенем или народом (*туспа омур*)» [27, с. 103]. Кобяйские якуты полагали, что *туматы-дьирикинэй* имели родственную связь с *майаатами* (нганасанами) [25, с. 181].

*Туматы* не держали скот, существовали за счет рыболовства, охоты и сбора сосновой заболони. Жили в укрытых дерном полуземлянках *холомо*, носили одежду из звериных шкур. Из-за наличия цветных швов на одежде якуты называли их племенем *дьирикинэй* (якут. *дьирики* – бурундук), а из-за обычая татуировать лицо – «тигиилээх сырайдаах» (с прошитыми лицами). «Народ этот занимался людоедством» – поедали мясо убитых врагов и военнопленных. У них существовал своеобразный обычай гостеприимного каннибализма: «для дорогих гостей» они откармливали дочерей. Для заклятия «своих лучших девиц» туматы применяли «особые топоры и ножи не из железа» [6, с. 339].

«Как-будто, – говорят сказители, – в те века были также и тунгусы, например, *сологоны*, разводившие оленей и кочевавшие с ними по Вилюю... Позднее, когда на Вилюю пришли якуты и размножились там, туматы спустились вниз по Вилюю на Лену, а затем ушли вниз по Лене до моря, где и положили начало морским туматам» [27, с. 284].

#### Племена, «ставшие ветром»: аутентификация и локализация

Приведенные выше материалы свидетельствуют, что в традиционном обществе коллективное сознание оставалось глубоко мифологизированным и воспринимало аборигенные племена как обитателей иных миров. Е. М. Мелетинский отмечает, что в якутском эпосе олонхо «в весьма сложных образах» богатырей-иноплеменников «безусловно переплелись (или, вернее, еще недостаточно дифференцированы) представления о стихийных силах природы и о чужих племенах, с которыми якуты сталкивались и воевали при своем продвижении» [28, с. 275].

Анализ сюжетов показывает, что архаичные представления о *чучуна* «полулюдях-полуживотных» (безголовые, с одной рукой и ногой и т. п.) из первой группы легенд и рассказов в районах Крайнего Севера близки к распространенным мотивам асимметрии демонических персонажей и хтонических духов в фольклоре. Им приписываются зооморфные признаки и следы

<sup>10</sup> *Кылыс* – клинковое оружие типа палаша; *хосун* (як. *хоһуун*) – витязь, герой, богатырь [4, с. 314].

первобытного состояния – волосатость, нагота, невладение человеческой речью, умение быстро бегать на четвереньках, неприязнительность и небрежливость в еде, обитание в земляных норах или пещерах, способность к природному колдовству. По всей вероятности, последнее свойство породило представление о «худых» духах *кучуна* и *мулен/мюлен*. В отличие от «поклоняемых» духов, например, духа морских островов, объезжающего свои владения на собачьей упряжке и любителя поиграть в карты с промышленниками [11, с. 75–76], *кучуна* и *мулен* – это локальные духи, привязанные к определенной местности, избегающие контакта с людьми, что исключает необходимость ритуального общения с ними.

Название *мулен* в якутских фольклорных текстах почти не встречается, хотя, по И. С. Гурвичу, в верхоянских наслеггах «были распространены рассказы о *мюленах*, *бюлюнах* (врагах) [28, с. 59]. Похожие слова *мулуэн* (от эвен. *миэлэн* – мстить) в обозначении «нечистого духа» зафиксированы Е. И. Коркиной у индигирских якутов, а Г. В. Ксенофонтовым *мээлкээн* – у верхоянских. А. Е. Аникин – автор специальной статьи, посвященной якутским названиям диких людей, слово это связывает со старорусским *молен* ‘дикий человек’ [10, с. 215]. В этой связи следует отметить, что некоторые черты фантастической внешности древних людоедов из якутского фольклора неслучайно совпадают с описанием самоедов из сочинения «О человецех незнаемых в восточной стране и о языцех розных», датируемого XV в. В нем, в частности, говорится: «аки человеци, но без голов; рты у них меж плечима, а очи в грудех; иная самоядь такова: как почнут ясти, и они плечима движут вверх и вниз» [29, с. 4–5].

На последующих этапах освоения персонажи из первой подгруппы претерпевают существенное изменение: образы чудовищ приобретают вполне антропоморфные черты, они пользуются огнем, снаряжены луком и стрелами, которые до ста штук носят в колчане на плече, что предполагает активную охоту на животных. По мнению исследователей, одной из основных форм преодоления «демонизации» является избавление от внешних признаков зверя, переход к человеческой еде, наличие человеческой одежды и изготовление орудий труда. В качестве примера вслед за С. Ю. Неклюдовым можно привести героя-иноплеменника Мас Батыйа из олонхо, который жил в снежном домике, не употреблял якутской пищи, не одевался в якутские одежды, не обзаводился семьей, не занимался даже охотой. «Настоящим человеком» (*Обин саха*) становится лишь после того, как начинает есть молочную пищу, овладевает якутским языком и якутскими обычаями [30, с. 132; 31, с. 255–256].

На этом этапе коренным образом меняется и форма контактов. «По рассказу местных жителей, когда чочуна бывает где-либо, дичи, дикого оленя и песцов тогда не бывает. Ведь он чочуна – охотник. Местные охотники поэтому с ним встречаются боем, обязательно его стреляют» [5, с. 100].

По определению Э. К. Пекарского, якут. *чучунаа* – «дикий человек или одичавший беглец» [32, стлб. 3701]. И. А. Худяков, подчеркивая широкое распространение слухов о диких людях среди верхоянцев, отмечает, что «воры, конечно, пользуются этим слухом в свою пользу» [17, с. 81]. Прежде всего речь идет о *чукчах-чучуна*. По мнению И. С. Гурвича, *чучуна* – это потерпевшие бедствие морские зверобои – чукчи и эскимосы, которых, считая умершими, не пускали к себе в стойбища [8, с. 82–88]. По нашим материалам, *чукчи-чучуна* – это странствующие молодые люди, обуянные желанием «повидать мир». В. Г. Богораз писал, что среди чукчей были группы так называемых «скитальцев», которые «влекомые жаждой увидеть далекие страны, покидают свою родину и уходят в заманчивую даль». В основном это были молодые люди. Оленные часто ходили небольшими группами пешком, а приморские летом – в челноке, а зимой пешком, как и эскимосы [33, с. 152–156, 160]. К якутам под видом *чучуна* приходили, видимо, как оседлые, так и приморские чукчи. В преданиях говорится о непромокаемой, похожей на клеенку их одежде. Поверх основного костюма приморские чукчи надевали *камлейку* – глухую рубаху с капюшоном, сшитую из кишок и горловой ткани моржа, нерпы, сивуча, кита или же рыбьего пузыря. Только в противоположность чучуна, этнографические чукчи и эскимосы не умели плавать.

«Чужие» племена в отличие от «диких», хотя и обладают необычным ростом и внешностью, уже «вполне» реальные люди. Они умеют разговаривать, занимаются охотой и рыболовством, волосатые великаны собирают мамонтовую кость, имеют жилища и одежду, готовят пищу на огне, живут семьями внутри племени. Взаимоотношения с пришельцами разные – от агрессивного (волосатые великаны) до инертно-пассивного (люди малого роста). Их пространственная удаленность от сакрального центра подчеркивается островной изоляцией, так же, как и чукотских великанов, приходящих из-за моря [34, с. 18, 19].

О происхождении и сущности легенд из этой группы преданий высказывалось немало гипотез. По мнению Г.В. Ксенофонтова, легенда о волосатых людях, вероятно, была занесена в высокие широты либо оленными тунгусскими родами, вышедшими с Амура, либо казаками, которые в своих походах на Охотское море встречали бородатых айнов в южной части Сахалина [3, с. 388–390]. В мифах народов Приамурья духи-хозяева воды изображались в виде седоволосых людей с длинными бородами и волосами, которым во время праздника «кормления воды» приносили жертвы. А «рыбьекожие» нивхи, живущие на морском побережье, и ороки Сахалина ставили у самого берега моря наклонно друг к другу прутья, на концах которых вырезали стилизованные изображения мужских и женских лиц [35, с. 77]. Описываемый ритуал мог быть одним из сюжетообразующих мотивов предания о *кучуне*, приносящем похищенную им девушку в жертву морю.

В варианте легенды, записанном Б. О. Долгих, охотник видит в сених жилища бородатых людей, «сложенные как поленница дров клыки мамонта», что скорее присуще русским старожилам, промышлявшим сбором мамонтовой кости. А. П. Окладников, частично соглашаясь с ним, отмечает, что на этот «мифологический комплекс наслоились элементы различного происхождения, в т. ч. реальные черты из быта приморских оседлых зверобоев Арктики...» [36, с. 151–152]. Тем более что в древнерусской рукописи «О человецех незнаемых» рассказывается об «иной Самоеди», где «по пупь люди мохнаты до долу, а оть пупа вверхъ – какъ и прочіи человекъ» [29, с. 4].

Определенный интерес представляет рассказ о маленьких человечках *кырбас дьон* из фольклора оленёкских эвенков и кобьейских якутов. С одной стороны, жилище из снега и льда, охота на тюленей и белуг указывает на быт северо-восточных палеоазиатов, что подкрепляется описанием извержения ледяной горы подобно вулкану. С другой – среди эвенкийских мифов первотворения, выделяется *улгур* о происхождении эвенков, записанный в Амурской области. В нем повествуется о том, что «на небе Буга люди жили: шкурку белки ободрав, прямо так целиком на себя надевали как шубу... От них эвенки пошли» [37, с. 92]. В то же время в верховьях Нижней Тунгуски в дотунгусское время обитали дикие аборигены *чури* (эвенк. карлик). Их еще называли *чулирэ*, *чулурэ-сэлэргун* (эвенк. *сэлэ* – металл, железо) [38, с. 169]. Данный сюжет соотносится с преданиями ненцев о малорослом народе *сихиртя*, *сиртя*, который жил в пещерах гор и занимался металлургией [39].

Со временем, когда между исконным и пришлым населением установились достаточно адекватные отношения, меняются и взаимные оценочные характеристики. Это не «дикие» «полулюди-полуживотные» и не «чужие» по облику и нравам племена, а «другие» люди, которые отличаются от «своих» в основном по образу и циклу жизни. К ним относятся племена, засыпающие на зиму. В фольклоре Русского Устья говорится о *чандалах*, которые «жили только летом, на зиму засыпали. Во время спячки у них текут сопля, до земли дотекают и замерзают. У которого изломается, этот человек умирает» [40, с. 217]. В упомянутом выше древнерусском сказании «О человецех незнаемых» говорится, что где-то за Обью на восток есть страна «*молгонзиев*» – засыпающих на зиму. Исследователи связывают этот регион с Мангазеей, допуская, что часть предков русскоустыинцев вероятно шла на Север через это древнерусское полярное поселение [40, с. 60].



Интерпретируя предание о племени *сахалар*, А. П. Окладников и И. В. Константинов полагают, что, несмотря на совпадение его названия с самоназванием якутов – «саха, сахалар», ничего общего в их этногенезе нет [6, с. 339; 9, с. 57]. Хотя некоторый интерес представляют их «худые бедра без ляжек» и может быть упомянуты неслучайно – в тазобедренной кости, согласно шаманским представлениям монгольских народов, размещается «дурная» душа человека, которая после его смерти становится бесприютным духом – *чутгуром* [31, с. 234]. Может вкупе с названием племени это является той нитью, что связывает легендарных сахалар с древним миром степных кочевников. Кстати, Г. В. Ксенофонов в рецензии к статье П. Л. Драверта пишет, что, хотя представления о *чучуна* характерны для северных якутов, занесены в приполярье они могли быть якутами-скотоводами. В якутском языке есть слово *чуучус* – привидение, которое «находится в лингвистическом родстве названием *чучуна*»<sup>11</sup>. Относительно их «продолговатых голов» можно отметить, что по краниологическим материалам неолитических погребений Туой-Хайа на Вилюе и Диринг-Юрэх на средней Лене, антропологический тип современных якутов, вероятно, сложился в результате смешения пришлых центральноазиатских групп с племенами местных арктических палеоазиатов и прасамодийцев [12, с. 122].

К «другим» племенам относятся *хара сагылы*, овечьи чарами колдовства и шаманства. Похожие рассказы были распространены в приполярных Верхоянском и Булуномском районах и согласно им *хара дьукаагырдар* (черные юкагиры) произошли от людей племени *хара сагыл*, впоследствии перекочевавшим из лесистых мест в тундру [27, с. 282].

А. П. Окладников считает, что *туматы* принадлежали к тунгусским племенам или отунгусившимся юкагирам [6, с. 339]. В то же время есть все основания предполагать, что в этих преданиях отразились представления о древних *дубо-туматах*, среди потомков которых оказались как тюркоязычные, так и монгольские этнические группы [12, с. 120]. В ясачных книгах XVII в. туматские якуты были отмечены в числе плательщиков ясака в Средневилюйском зимовье, а также в центральноякутских волостях [41, с. 355, 373, 464].

«Недогадливые и темные» *сортолы* также представляются вполне реальной исторической общностью. Во всероссийской переписи 1897 г. сортольский род зафиксирован на Вилюе. А. П. Окладников соотносит их с поселениями «*сортол этэх*», исследованными им в низовьях Вилюя и на Нижней Лене вблизи Сангар-хая и определяет как северный вариант культуры «малых домов», уходящей своими корнями в местную бронзовую и неолитическую культуру. По материалам раскопок, это были бродячие охотники и рыболовы, хозяйство и быт которых, сохранили следы «еще очень крепкого первобытно-родового уклада» [6, с. 347–351]. Автор раскопок поселений склонен был связывать *сортолов* с предками долган, позднее выселившимся на северо-запад, в бассейны Попигая и Хатанги. Одним из традиционных жилищ долган было *холомо*, представлявшее собой пирамидальный или конусовидный остов из тонких брёвен, покрытых дерном. Окон порой не делали, и в таком случае пользовались светом дымового отверстия, что, по всей вероятности, усиливало их «инаковость» в глазах якутов. В то же время легендарные *кылыс-хосуны*, одетые во всё белое, не совсем укладываются в образ «тёмных» *сортолов*. Воинственность, многоженство, трупосожжение характерны для культуры чукчей. На северо-востоке Азии наиболее древние свидетельства ритуала кремации найдены на территории Чукотки в Усть-Бельском могильнике (конец II – начало I тыс. до н.э.) [42, с. 148, 160]. В чукотско-корякской оленеводческой культуре практика сожжения умерших не прерывалась многие столетия вплоть до этнографической современности [43]. Примечателен и кобьяйский вариант предания, где шаман Сортуол охотится на птиц с помощью ремня, что похоже на охотничье приспособление из связанных ремней – «бола», которое применялось эскимосами и оседлыми чукчами для охоты на летящих птиц [44, с. 105–107]. По мнению археологов, это оружие имеет эскимосское происхождение и использовалось еще в первой половине I тыс. [42, с. 190].

<sup>11</sup> Драверт П. Л. Дикие люди мулены и чучуна // Будущая Сибирь. – 1933. – № 6. – С. 43.

В свое время Е. М. Мелетинский отметил, что в процессе освоения Севера якуты-скотоводы, в отличие от саяно-алтайских народов, оказались в окружении чуждых по языку и культуре тунгусских и палеоазиатских народностей – охотников и рыболовов – которые в представлении якутов легко приобретали мифологические черты [28, с. 318]. Фольклорные тексты якутов об «иных» племенах содержат в себе разновременные, в том числе глубоко архаичные, пласты мифологических представлений и народных знаний, присущих как якутам, так и тунгусо-маньчжурским, самодийским, палеоазиатским, тюрко-монгольским народам, а также русским старожилам Севера.

### Заключение

Легенды и предания о древних автохтонных племенах Якутии в соответствии с этапами заселения и освоения ее территории можно условно разделить на три группы, в которых представлены следующие племена: 1) «дикие» (*чучуна*, *мулен*); 2) «чужие» (волосатые великаны, крошечные инородцы *омук*, длинноголовые *сахалар*); 3) «другие» (*хара сагылы*, иноплеменники, засыпающие зимой, *туматы-дыркинэй*, *сортолы* и др.). По степени проявления «инаковости» *чучуна* и *мулен*, по своей антропоморфности, географической отчужденности и социальной изолированности располагаются на границе когнитивной картины мира. В отличие от них «чужие», хотя и имеют вполне антропоморфный вид, сохраняют некоторые анатомические аномалии как печать периферийного (островного) мира. «Другие», располагающиеся в одном географическом и контактном пространстве со «своими», отличаются сугубо этнокультурными особенностями.

Таким образом, любой этнокультурный ландшафт несет в себе следы исторического развития его древних обитателей, впитывая в себя региональные особенности мифологии и фольклора. Этнографические группы, существовавшие в Якутии во времена освоения ее территорий тюрко-монгольскими предками якутов, в значительной степени изменились – большинство из них исчезли, уступив место новым этническим образованиям.

### Литература

1. Эргис, Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва : Наука, 1974. – 404 с.
2. Никифоров, В. М. Якутские народные предания: художественные особенности и историческое развитие жанра. – Новосибирск : Наука, 1994. – 120 с.
3. Ксенофонов, Г. В. Ураангхай-сахалар: очерки по древней истории якутов. В 2 кн. Кн. 1. – Якутск : Бичик, 1992. – 416 с.
4. Ксенофонов, Г. В. Ураангхай-сахалар: очерки по древней истории якутов. В 2 кн. Кн. 2. – Якутск : Бичик, 1992. – 317 с.
5. Окладников, А. П. Исторические рассказы и легенды нижней Лены // Сборник МАЭ. Т. 11. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1949. – С. 73–109.
6. Окладников, А. П. История Якутской АССР. Т. 1: Якутия до присоединения к Русскому государству. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1955. – 432 с.
7. Николаев, С. И. К вопросу о происхождении якутских легенд о древних людоедах // Сборник статей и материалов по этнографии народов Якутии. Вып. 2. – Якутск : Якутское книжное изд-во, 1961. – С. 47–66.
8. Гурвич, И. С. Таинственный чучуна (история одного этнографического поиска). – Москва : Мысль, 1975. – 96 с.
9. Константинов, И. В. Происхождение якутского народа и его культуры. 2-е издание, исправленное. – Якутск : Триада, 2003. – 92 с.
10. Аникин, А. Е. О якутских названиях «диких людей» // Языки коренных народов Сибири. Вып. 5. – Новосибирск : НИЦ «Сибирский хронограф», 1999. – С. 214–220.
11. Бравина, Р. И. Археология фольклора: древние обитатели Восточносибирской Арктики // Genesis: исторические исследования. – 2023. – № 8. – С. 73–82. – DOI : 10/25136/2409-868X.2023.8.39818.

12. Бравина, Р. И., Петров, Д. М. Племена, «ставшие ветром»: к вопросу об автохтонном субстрате в этнокультурогенезе якутов // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2018. – № 2 (41). – С. 119–127. – DOI : 10.20874/2071-0437-2018-41-2-119-127.
13. Тихонов, Д. Г., Захарова, А. Е., Неустроева, Т. С. Содержит ли якутский фольклор сведения о неандертальцах и денисовцах? // Историческая этнология. – 2018. – Т. 3. – № 1. – С. 14–28. – DOI: 10.22378/he.2018-3-1.14-28.
14. Готовцева, Л. М., Николаева, Т. Н., Прокопьева, А. К. Базовые бинарные концепты как фрагменты языковой картины мира якутов // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. – 2017. – Вып. 3. – С. 21–30.
15. Большой толковый словарь якутского языка. В 15 т. Т. 1 / под общей редакцией П. А. Слепцова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 680 с.
16. Ландшафт и культура народов Якутии: сакрализация, символические стратегии, геокультурные образы / под общей редакцией Е. Н. Романовой, Н. К. Даниловой. – Новосибирск : Наука, 2023. – 344 с.
17. Худяков, И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Ленинград : Наука, 1969. – 439 с.
18. Серошевский, В. Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. Т. 2 : Материалы, варианты, заметки и сказки, оставшиеся от 1-го тома / составление, комментарии, примечания, текстологическая редакция А. Е. Захаровой. – Якутск : Алаас, 2022. – 320 с.
19. Выписка из протокола заседания Комиссии по выявлению и изучению памятников природы и старины при Западно-Сибирском Отделе Государственного Русского Географического Общества, состоявшегося 9 марта 1929 года // Национальный архив РС (Я). Ф. И-490. Оп. 1. Д. 68. Л. 294 об.
20. Дьийкэй киһи туһунан // Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 246. Л. 141–142. (На якутском яз.)
21. Чучунаа // Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 44. Л. 359–362. (На якутском яз.)
22. Дьийкэй киһи туһунан // Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 246. Л. 145–147. (На якутском яз.)
23. Сир албына чукча (Чукчалар дыахтары уоруулар) // Архив Якутского научного центра СО РАН. Ф. 4. Оп. 12. Д. 46. Л. 431. (На якутском яз.)
24. Анисимова, М. А. Оленек – по следам Юрэн Хосуна. В 2 кн. Кн. 2. – Якутск : Бичик, 2012. – 192 с. (На якутском яз.)
25. Кобяйский фольклор / ответственный редактор М. Т. Сатанар. – Якутск : Айар, 2022. – 760 с.
26. Боло, С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену: по преданиям бывшего Якутского округа. – Якутск : Бичик, 1994. – 320 с. (На якутском яз.)
27. Исторические предания и рассказы якутов. В 2 т. Т. 1. / под редакцией А. А. Попова. – Москва ; Ленинград : Издательство АН СССР, 1960. – 322 с.
28. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. 2-е издание, исправленное. – Москва : Восточная литература, 2004. – 462 с.
29. Титов, А. А. Сибирь в XVII веке: Сборник старинных русских статей о Сибири и прилежащих к ней землях: С приложением снимка со старинной карты Сибири. – Москва : Г. Юдин, 1890. – 250 с.
30. Емельянов, Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 374 с.
31. Неклюдов, С. Ю. Фольклорный ландшафт Монголии. Миф и обряд. – Москва : Индрик, 2019. – 520 с.
32. Пекарский, Э. К. Словарь якутского языка. В 3 т. Т. 3. 2-е изд. – Москва : Издательство АН СССР, 1959. – стлб. 2509–3858.
33. Богораз, В. Г. Чукчи. В 2 ч. Ч. 1: Социальная организация / авторизованный перевод с английского; предисловие редактора Я. П. Алькор. – Ленинград : Издательство Института народов Севера ЦИК, 1934. – 191 с.
34. Богораз, В. Г. Чукчи. В 2 ч. Ч. 2: Религия / авторизованный перевод с английского; под редакцией Ю. П. Францова. – Ленинград : Издательство Главсевморпути, 1939. – 196 с.
35. Таксами, Ч. М. Общие черты в духовной культуре народов Приамурья и Сахалина // Этнокультурные контакты народов Сибири. – Ленинград : Наука, 1984. – С. 74–83.
36. Окладников, А. П. Русские полярные мореходы XVII века у берегов Таймыра. – Москва ; Ленинград : Издательство Главсевморпути, 1948. – 158 с.

37. Варламова, Г. Н. Эпические традиции в эвенкийском фольклоре: (очерки). – Якутск : Северовед, 1996. – 134 с.
38. Туголуков, В. А. Этнические корни тунгусов // Этногенез народов Севера. – Москва : Наука, 1980. – С. 152–176.
39. Хомич, Л. В. Ненецкие предания о сихиртя // Фольклор и этнография. – Ленинград : Наука, 1970. – С. 59–69.
40. Фольклор Русского Устья / ответственные редакторы и авторы предисловия С. Н. Азбелев, Н. А. Мещерский. – Ленинград : Наука, 1986. – 382 с.
41. Долгих, Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVI в. – Москва : Издательство АН СССР, 1960. – 622 с.
42. Диков, Н. Н. Древние культуры Северо-Восточной Азии: (Азия на стыке с Америкой в древности). – Москва : Наука, 1979. – 352 с.
43. Коломиец, О. П., Нувано, В. Н. Обряд кремации в современной погребальной практике чукчей-оленеводов // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2022. – № 1 (56). – С. 171–181. – DOI : 10.20874/2071-0437-2022-56-1-14.
44. Нефёдкин, А. К. Военное дело чукчей (середина XVII–начало XX в.). – Санкт-Петербург : Петербургское Востоковедение, 2003. – 352 с.

### References

1. Ergis, G. U. Essays on Yakut folklore. Moscow, Nauka Publ., 1974, 404 p. (In Rus.)
2. Nikiforov, V. M. Yakut folk legends: artistic features and historical development of the genre. Novosibirsk, Nauka Publ., 1994, 120 p. (In Rus.)
3. Ksenofontov, G. V. Uraanghai-sakhalar: essays on the ancient history of the Yakuts. In 2 book. Book 1. Yakutsk, Bichik Publ., 1992, 416 p. (In Rus.)
4. Ksenofontov, G. V. Uraanghai-sakhalar: essays on the ancient history of the Yakuts. In 2 book. Book 2. Yakutsk, Bichik Publ., 1992, 317 p. (In Rus.)
5. Okladnikov, A. P. Historical stories and legends of the lower Lena. In: Collection of AEM. Vol. 11. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1949, pp. 73–109. (In Rus.)
6. Okladnikov, A. P. History of the Yakut Autonomous Soviet Socialist Republic. Vol. 1: Yakutia before joining the Russian state. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1955, 432 p. (In Rus.)
7. Nikolaev, S. I. On the origin of Yakut legends about ancient cannibals. In: Collection of articles and materials on the ethnography of the peoples of Yakutia. Iss. 2, Yakutsk, Yakut Book Publ. House, 1961, pp. 47–66. (In Rus.)
8. Gurvich, I. S. Mysterious Chuchuna (the story of an ethnographic search). Moscow, Mysl' Publ., 1975, 96 p. (In Rus.)
9. Konstantinov, I. V. Origin of the Yakut people and their culture. 2nd edition, revised. Yakutsk, Triada Publ., 2003, 92 p. (In Rus.)
10. Anikin, A. E. About the Yakut names of “wild people”. In: Languages of the indigenous peoples of Siberia. Iss. 5. Novosibirsk, APC “Siberian Chronograph”, 1999, pp. 214–220. (In Rus.)
11. Bravina, R. I. Archaeology of folklore: ancient inhabitants of the East Siberian Arctic. *Genesis: historical research*. 2023, No. 8, pp. 73–82. DOI: 10/25136/2409-868X.2023.8.39818. (In Rus.)
12. Bravina, R. I., Petrov, D. M. Tribes “became the wind”: on the issue of the autochthonous substrate in the ethnocultural genesis of the Yakuts. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*. 2018, No. 2(41), pp. 119–127. DOI: 10.20874/2071-0437-2018-41-2-119-127. (In Rus.)
13. Tikhonov, D. G., Zakharova, A. E., Neustroeva, T. S. Does Yakut folklore contain information about Neanderthals and Denisovans? *Historical ethnology*. 2018, Vol. 3, No. 1, pp. 14–28. DOI: 10.22378/he.2018-3-1.14-28. (In Rus.)
14. Gotovtseva, L. M., Nikolaeva, T. N., Prokopyeva, A. K. Basic binary concepts as fragments of the Yakut linguistic picture of the world. *Tomsk Journal of Linguistic and Anthropological*. 2017, iss. 3, pp. 21–30. (In Rus.)
15. Large explanatory dictionary of the Yakut language. In 15 vols. Vol. 1. Under general editorship P. A. Sleptsov. Novosibirsk, Nauka Publ., 2004, 680 p.
16. Landscape and culture of the peoples of Yakutia: sacralization, symbolic strategies, geocultural images. Under general editorship E. N. Romanova, N. K. Danilova. Novosibirsk, Nauka Publ., 2023, 344 p. (In Rus.)

17. Khudyakov, I. A. Brief description of the Verkhoyansk district. Leningrad, Nauka Publ., 1969, 439 p. (In Rus.)
18. Seroshevsky, V. L. Yakuts: Experience of ethnographic research. Vol. 2: Materials, options, notes and tales remaining from the 1st volume. Compilation, comments, notes, edition by A. E. Zakharova. Yakutsk, Alaas Publ., 2022, 320 p. (In Rus.)
19. Extract from the minutes of the meeting of the Commission for the Identification and Study of Natural and Historical Monuments at the West Siberian Department of the State Russian Geographical Society, held on March 9, 1929. In: National Archives of the Republic of Sakha (Yakutia). F. I-490. Op. 1. D. 68. L. 294 rev. (In Rus.)
20. About wild man. In: Archive of the Yakut Scientific Center SB RAS. F. 5. Op. 6. D. 246. L. 141–142. (In Yakut)
21. Chuchunaa. In: Archive of the Yakut Scientific Center SB RAS. F. 4. Op. 12. D. 44. L. 259–362. (In Yakut)
22. About wild man. In: Archive of the Yakut Scientific Center SB RAS. F. 5. Op. 6. D. 246. L. 145–147. (In Yakut)
23. Chukchas the liars (Chukchas steal women). In: Archive of the Yakut Scientific Center SB RAS. F. 4. Op. 12. D. 46. L. 431. (In Yakut)
24. Anisimova, M. A. Olenek – hosun's camp. In 2 book. Book 2: Folklore. Yakutsk, Bichik Publ., 2012, 192 p. (In Yakut)
25. Kobyai folklore. Editor-in-Chief M. T. Satanar. Yakutsk, Ayar Publ., 2022, 760 p. (In Rus.)
26. Bolo, S. I. The past of the Yakuts before the Russians came to Lena: according to the legends of the Yakuts of the former Yakut district. Yakutsk, Bichik Publ., 1994, 320 p. (In Yakut)
27. Historical legends and stories of the Yakuts. In 2 vol. Vol. 1. Edited by A. A. Popov. Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1960, 322 p. (In Rus.)
28. Meletinsky, E. M. The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments. 2nd edition, revised. Moscow, Oriental Literature Publ., 2004, 462 p. (In Rus.)
29. Titov, A. A. Siberia in the 17<sup>th</sup> century: collection of old Russian articles about Siberia and its adjacent lands: With the attachment of a photo from an ancient map of Siberia. Moscow, G. Yudin Publ., 1890, 250 p. (In Rus.)
30. Emelyanov, N. V. Plots of the Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 374 p. (In Rus.)
31. Neklyudov, S. Yu. Folklore landscape of Mongolia. Myth and ritual. Moscow, Indrik Publ., 2019, 520 p. (In Rus.)
32. Pekarsky, E. K. Dictionary of the Yakut language. In 3 vols. Vol. 3. 2nd ed. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1959. clmn. 2509–3858. (In Rus.)
33. Bogoraz, V. G. Chukchi. At 2 parts. Part 1: Social organization. Authorization lane from English, editor's foreword Ya. P. Alcor. Leningrad, Publ. House of the Institute of the Peoples of the North CEC, 1934, 191 p. (In Rus.)
34. Bogoraz, V. G. Chukchi. At 2 parts. Part 2. Religion. Authorization lane from English, edited by Yu. P. Frantsova. Leningrad, Glavsevmorput' Publ., 1939, 196 p. (In Rus.)
35. Taksami, Ch. M. Common features in the spiritual culture of the peoples of the Amur region and Sakhalin. In: Ethnocultural contacts of the peoples of Siberia. Leningrad, Nauka Publ., 1984, pp. 74–83. (In Rus.)
36. Okladnikov, A. P. Russian polar sailors of the 17<sup>th</sup> century off the coast of Taimyr. Moscow, Leningrad, Glavsevmorput' Publ., 1948, 158 p. (In Rus.)
37. Varlamova, G. N. Epic traditions in Evenki folklore: (essays). Yakutsk, Severoved Publ., 1996, 134 p. (In Rus.)
38. Tugolukov, V. A. Ethnic roots of the Tungus. In: Ethnogenesis of the peoples of the North. Moscow, Nauka Publ., 1980, pp. 152–176. (In Rus.)
39. Khomich, L. V. Nenets legends about sikhirtya. In: Folklore and ethnography. Leningrad, Nauka Publ., 1970, pp. 59–69. (In Rus.)
40. Folklore of the Russian Ustye. Editors-in-Chief and Authors of the Preface S. N. Azbelev, N. A. Meshchersky. Leningrad, Nauka Publ., 1986, 382 p. (In Rus.)
41. Dolgikh, B. O. The clan and tribal composition of the peoples of Siberia in the 16th century. Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1960, 622 p. (In Rus.)
42. Dikov, N. N. Ancient cultures of Northeast Asia: (Asia at the junction with America in ancient times). Moscow, Nauka Publ., 1979, 352 p. (In Rus.)
43. Kolomiets, O. P., Nuvano, V. N. The rite of cremation in the modern funeral practice of Chukchi reindeer herders. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, 2022, No. 1(56), pp. 171–181. DOI: 10.20874/2071-0437-2022-56-1-14. (In Rus.)
44. Nefedkin, A. K. Military Affairs of the Chukchi (mid-17<sup>th</sup>–early 20<sup>th</sup> centuries). Saint Petersburg, Peterburgskoe vostokovedenie Publ., 2003, 352 p. (In Rus.)



М. В. Дарчиева

Владикавказский научный центр РАН

## МОТИВ УЯЗВИМОГО МЕСТА В ОСЕТИНСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

**Аннотация.** Мотив как один из важнейших элементов сюжета всегда представляет интерес для исследователей фольклора. Осетинский эпический фольклор составляют «Сказания о Нартах», «Легенды о Царциата» и «Легенды о Даредзанта». Цель данного исследования: анализ мотива уязвимости в осетинском фольклоре. Актуальность исследования обоснована малоизученностью частотного для осетинского эпоса мотива уязвимого места на неуязвимом теле эпического.

Новизна исследования состоит в комплексном рассмотрении эпического фольклора, включающего три известных цикла, а также в обнаружении не только основных, но и второстепенных сюжетов, содержащих указанный мотив. Для решения поставленной цели решаются следующие задачи: выявление сюжетов, содержащих рассматриваемый мотив; классификация разновидностей уязвимости в осетинском фольклоре; привлечение данных некоторых кавказских национальных версий эпоса «Нарты» для проведения более структурированного анализа; градация универсальных и специфических черт функционирования мотива.

В ходе исследования были выявлены разнообразные типы уязвимости эпического героя, отмечена их привязка к сюжету в соответствии с исполнительской традицией и вариативностью фольклорного текста; раскрыта связь мотива уязвимого места на теле неуязвимого героя с соматическим кодом культуры. Наиболее яркими примерами здесь служат образы Сослана и Батраза, а указанный мотив связан с сюжетами о рождении, закаливании и смерти героев. Уязвимость от своего же оружия свойственна как собственно нартам, так и их недругам. Вместе с тем в осетинских «Сказаниях о Нартах» встречаются герои, душа которых мыслится вне тела, что соответствует древним анималистическим представлениям. В данном типе уязвимости обнаруживается индоевропейская трехчастность. Неуязвимость, достигаемая героями благодаря чудесному воинскому снаряжению, доспехам, условна и связана с панцирем / кольчугой *Церчы згъæр* и шлемом *Бидасы така*. В осетинском эпосе, помимо уязвимости физического тела, встречается уязвимость психосоматического характера, свойственная определенному роду героев и встречающаяся в сюжете о женитьбе нарта Хамыща.

Перспективным представляется кроссжанровый анализ мотива уязвимости в осетинском фольклоре в целом, а также его сравнительно-сопоставительное исследование во всех кавказских версиях эпоса «Нарты».

**Ключевые слова:** осетинский фольклор; эпос; «Сказания о Нартах»; соматический код культуры; тело; мотив; неуязвимость; закаливание; уязвимое место; соматизм; колено; пята; подмышка

**Для цитирования:** Дарчиева, М. В. Мотив уязвимого места в осетинском эпическом фольклоре // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 46–58. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-46-58.

© Дарчиева, М. В., 2024

© Darchieva, M. V., 2024

*ДАРЧИЕВА* Мадина Владимировна – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник отдела фольклора и литературы, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научного центра Владикавказский научный центр РАН, Владикавказ, Россия. ORCID: 0000-0002-9064-738X. E-mail: m.darchieva@gmail.com

*DARCHIEVA* Madina Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of the Department of Folklore and Literature, V. I. Abaev North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Studies – the Filial of the Vladikavkaz Science Centre of the Russian Academy of Sciences, Vladikavkaz, Russia. ORCID: 0000-0002-9064-738X. E-mail: m.darchieva@gmail.com

M. V. Darchieva

Vladikavkaz Science Centre of the Russian Academy of Sciences

## The motif of a vulnerable part of the body in Ossetian epic folklore

**Abstract.** A motif as one of the most important elements of a plot is always interesting to folklore researchers. The Ossetian epic folklore consists of *Narts Sagas*, *Legends of Tsartsyata* and *Legends of Daredzanta*. The purpose of this study is to analyze the vulnerability motif in Ossetian folklore. The relevance of the study is substantiated by the understudied nature of the motif of the vulnerable place on the invulnerable body of the epic, which is frequent in the Ossetian epic.

The novelty of the research lies in the complex consideration of epic folklore, including three known cycles, as well as in the discovery of not only major but also minor plots containing the mentioned motif. The following tasks are being solved in order to achieve this goal: identification of plots containing the motif in question; classification of varieties of vulnerability in Ossetian folklore; attraction of data from some Caucasian national versions of the *Narts* epic for a more structured analysis; gradation of universal and specific features of the motif's functioning.

The study revealed various types of epic hero's vulnerability, noted their connection to the plot in accordance with the performing tradition and variation of the folklore text; revealed the connection of the motif of a vulnerable place on the body of an invulnerable hero with the somatic code of culture. The most vivid examples here are the images of Soslan and Batraz, and the above motif is connected with the plots of birth, hardening and death of heroes. Vulnerability from their own weapons is characteristic of both the Narts and their enemies. At the same time, in Ossetian *Narts Sagas* there are heroes whose soul is thought to be outside the body, which corresponds to ancient animalistic ideas. This type of vulnerability reveals an Indo-European tripartite nature. The invulnerability achieved by the heroes through miraculous military equipment and armour is conventional and is associated with the armour / chain mail of Tserék (*Tserechy zǵær*) and the helmet of Bidas (*Bidasy taka*). In the Ossetian epic, in addition to the vulnerability of the physical body, there is a vulnerability of a psychosomatic nature, peculiar to a certain kind of heroes and found in the story of the marriage of Nart Khamyts.

Cross-genre analysis of the vulnerability motif in Ossetian folklore as a whole, as well as its comparative study in all Caucasian versions of the *Narts* epic is promising.

**Keywords:** Ossetian folklore; epic; *Narts Sagas*; somatic code of culture; body; motif; invulnerability; hardening; vulnerable part; somatism; knee; heel; armpit

**For citation:** Darchieva, M. V. The motif of a vulnerable part of the body in Ossetian epic folklore. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 46–58. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-46-58.

### Введение

Эпические тексты осетин большей частью представлены «Сказаниями о Нартах», немногим меньше известны «Легенды о Царциата» и «Легенды о Даредзанта». Малоизученным в осетинском эпическом фольклоре, несмотря на свою частотность, является мотив уязвимости. Авторы в основном отмечают его в связи с сюжетами о закаливании Сослана и Батраза, не углубляясь в другие тексты. Вместе с тем, не вызывает сомнений архетипическая природа рассматриваемого мотива и его универсальный характер. Цель настоящего исследования – анализ мотива уязвимости в осетинских эпических текстах, выявление в нем универсальных и специфических черт.

Мотив уязвимости/неуязвимости в фольклоре интересовал исследователей различных мировых эпосов [1; 2; 3; 4] и др. Как известно, и в русской былинной традиции присутствует мотив физической неуязвимости богатырей: «... в целом русская былина не любит изображать смерть героя. Более того, наличие нескольких сюжетов, посвященных главным персонажам русского эпоса, не выстроенных в “биографическую последовательность”, создает иллюзию их вечности, бессмертия» [5, с. 79].

О мотивах неуязвимости и «ахиллесовой пяты» в древнегреческой мифологии, средневековом немецком героическом эпосе «Песнь о Нибелунгах» и эпосе «Нарты» пишет Р. Н. Абисалова.

Автор сопоставляет, во-первых, процесс закалки мифологического героя (и героя гомеровского эпоса) Ахилла с закаливанием нартовского Батраза [6, с. 138]. По одной версии, Ахилл был закален в огне, по другой – в водах подземной реки Стикс, тогда как Батраза последовательно закалили в огне и в воде.

К перекрестным сказочно-эпическим мотивам в абхазском фольклоре относил мотив «магической неуязвимости» Ш. Д. Инал-Ипа [7, с. 60]. В настоящей статье предпринята попытка обосновать сюжетообразующую роль рассматриваемого мотива в осетинских эпических текстах.

#### **Уязвимое место на неуязвимом теле**

##### *Анималистические представления*

Еще Е. М. Мелетинский в связи с тюрко-монгольским эпосом отмечал антропоцентризм богатырства – «признание ценности человеческой личности, доходящее до богоборчества» [2, с. 348]. По его мнению, представление о неуязвимости эпического богатыря «выступает как метафорическое выражение непобедимости героя, в то время как у его противников – полумифических чудовищ – эта “внешняя” душа далеко запрятана, и, чтобы умер уже побежденный в бою противник, богатырь (иногда его чудесный помощник или побратим) должен найти и уничтожить эту душу» [2, с. 348].

В осетинском фольклоре рассматриваемый мотив связан с анималистическими воззрениями. С. Ш. Габараев писал о том, что нартовский мотив пребывания души вне тела великана в эпосе отражает представления о «материальности души» [8, с. 86–87]. Анализируя феномен уязвимости в адыгской мифоэпической традиции, И. А. Ципинов возводил его к доисторическим представлениям о дихотомии души и тела, проследив их эволюцию: «... ставший впоследствии архетипическим мотив уязвимости-неуязвимости вызван к жизни поиском первобытным человеком ответа на вопрос о местонахождении (вместилище) души физической, шире – жизненной силы. По логике первобытного мышления только путем обнаружения этого вместилища и прямого воздействия на него можно убить человека» [9, с. 191].

Как в адыгском, так и в осетинском эпосе указанный мотив встречается в связи с великанам. Однако и в этом случае осетинский эпос обнаруживает индоевропейскую трехчастность; сразить врага удастся, сломив его душу, силу и веру: *уд – ныфс – тых* (душа – надежда, вера/уверенность – сила/мощь). Мотив весьма устойчив и встречается в большинстве вариантов сюжетов о борьбе с великанами или маликами: *Уырызмаг акъаертт кодта таерхъусы аема жы аертæ баелоны систа: уыу йæ уд уыд маликкаен, иннаейы – йæ ныфс, аертыккаджы – йæ тых.* – ‘Уырызмаг разрезал зайца и вытащил из него трех голубей: в одном из них была душа малика, в другом – его уверенность, в третьем – его сила’<sup>1</sup> [10, кн. 1, с. 168, 171–172]; *Иу дзы йæ уд у, инна – йæ ныфс, аертыккаг – йæ тых.* – ‘Одна из них (ласточек. – М. Д.) – его душа, другая – его уверенность, третья – его сила’ [10, кн. 2, с. 364, 311, 373]. Три ипостаси врага могут быть связаны с птицами, животными, тремя волосинками на его макушке, или с его же оружием: *Уагъыгаен йæ сæрастау уыди аертæ урс хъуыны: уу дзы йæ ныфс уыд, инна йæ тых уыд. Аертыггаджы та йæ уд æвсæрд уыд.* – ‘У уаига посреди головы были три белые волосинки: одна из них была его уверенность, другая была его сила. А в третьей хранилась его душа’ [11, с. 96].

В интереснейшем тексте «*Уархæджы малæт*» («Смерть Уархага») недруг нартов гумир Карамаз (*Хъæраемаедз*) рожден вместе с восемнадцатирогим оленем; мать вдохнула его в утробу беременной оленихи, когда умирала. Карамаз говорит о своей неуязвимости: *...маенаен сæ фатæй малæт нæ, с’ арц ма н’ ахиздæен, сæ кард ма н’ алыг кандзæен.* – ‘...мне нет смерти от их стрелы, их копье меня не пронзит, их нож меня не поранит’. Из его ответа Уархаг заключает, что он рожден не от матери, и оказывается прав. Данный пример еще раз подтверждает мысль о связи неуязвимости с чудесным рождением героя. При этом нарт Уархаг, прежде чем отправиться сражаться с Карамазом, искупался в воде из родника на Черной горе, т.е. прошел

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора.



процесс закаливания: *Уархаг сэй ытсæвд кæнын кодта 'мæ дзы йæхи ныннадта. Æмæ Уархагæн йе уæнгтæ сæхи систой.* – ‘Уархаг попросил ее разогреть и искупался в ней. И Уархаг ощутил легкость в теле’ [11, с. 207]. В олени, рожденном вместе с Карамазом, находится его душа. Уархаг раскалил свой меч, а затем окунул его в мочу оленя – только так можно было расправиться и с оленем, и с Карамазом.

### **Смерть от своего же оружия**

Представления древних о душе эволюционировали. С «внешней» душой можно соотнести мотив смерти героя только от своего же оружия, в некоторых вариантах рожденного вместе с героем (*Фæлæ Созырыхъо уæддæр Гуыбатаейы буар йемæ райгуыргæ кардæй фæхъæн кодта.* – ‘Но Созырыко все же ранил Гуыбата его ножом, рожденным вместе с ним’ [10, кн. 2, с. 288]; *Арахсæйæн та йæхи кардæй фæстæмæ мæлæт ницæмæй уыдис.* – ‘Арахса мог умереть только от своего же ножа’ [10, кн. 2, с. 240]; *Йæхи кардæй уыд йæ мæлæт.* – ‘От своего же меча была его смерть’ [10, кн. 2, с. 387]; *Сайнаг-æлдар Зауырбегæн йæхи кард йеддæмæ амарæн ницæмæй ис.* – ‘Сайнаг-алдара Заурбека только его же ножом можно убить’ [10, кн. 3, с. 348]). Он частотный для осетинского эпического фольклора и подтверждается множеством образов: Мукара, Гуыбата, Елтаган, Сайнаг-алдар, Албег, Хамыц, Бурафарныг, Буры-фырт, Сау Афсарон, Карадзау и др. В «Легендах о Царциата» криворотого Еугара можно убить только тремя его стрелами, закаленными в его моче [12, с. 153]. Следует отметить, что мотив уязвимости и смерти от своего же оружия касается как самих нартов, так и их недругов, как главных, так и второстепенных героев эпоса.

Нельзя не упомянуть Батраза, который неотделим от своего оружия, и смерть его возможна только после того, как меч будет брошен в море. Обстоятельства данного эпизода побудили Ж. Дюмезиля к выводам о том, что оружие Батраза наделено душой и равнозначно ему самому [1, с. 256; 13, с. 31].

### **Незакаленные колени**

Мотив об уязвимости колен является, пожалуй, самым частым в эпическом фольклоре народов Северного Кавказа. В осетинском эпосе он связан с образом Сослана. Небесный кузнец Куырдалагон закаляет его в огне, а затем опускает в колоду с волчьим молоком. Но из-за вмешательства Сырдона кузнец изготовил колоду короче, чем нужно было, поэтому Сослану пришлось согнуть колени. В результате закаливания у небесного Куырдалагона тело Сослана становится крепким, как сталь, но незакаленными остаются колени, которые не удалось погрузить в волчье молоко.

Е. М. Мелитинский допускал общность сказаний о рождении Сослана, Митры и Улликумми – героя хетто-хурритского эпоса (бог Эа советует подрезать ему колени инструментом, которым небо отделили от земли) [2, с. 176].

По мнению А. И. Алиевой, для эпоса «Нарты» характерным является архаический мотив уязвимого места на неуязвимом теле [14]. И в адыгском эпосе А. С. Куек связывает мотив уязвимого места с образом Соусэрука. Кузнец Тлепш берет раскаленного младенца Саусэрука щипцами и семь раз окунает в воду: незакаленным на теле героя остается место, где его касались щипцы Тлепша. В разных вариантах это оба бедра младенца, либо колени, либо только одно из колен [15, с. 58–59]. Согласно одному из вариантов сказания о рождении Сослана осетинского эпоса, Шатана, держа новорожденного за ноги, окунает его в воду, и от этого тело его становится стальным [10, кн. 2, с. 5]. В зачине кадага «Нарты Сослан куыд амарди» («Как умер Нарт Сослан») говорится: *Нарты Сослан уыд æндонæй сæрст. Æнæ сæрстæй ма базадысты йæ зæнгты бацæбидтæ, уæларв Куырдалагон ын æртыскаенæй кæм хæцъд, уыдон* ‘Нарт Сослан был закален сталью. Незакаленными остались только его подколенные ямки, за которые небесный Куырдалагон держал его щипцами’ [10, кн. 2, с. 666].

В связи с циклом о Сосруко в адыгском эпосе А. Т. Шортанов называл рассматриваемый мотив «ахилло-зигфридовским» и считал, что он является «рамкой всего цикла» о герое, потому

как с него начинается и им кончается повествование о Сосруко [4, с. 212–213]. В. Михайлин относит осетинских Созырыко / Сослана и Батрадза к «цельнометаллическим» неуязвимым героям – представителям «маргинальной воинской страты», обязательным персонажам индоевропейских воинских эпических традиций [16, с. 26–27]. Вместе с тем для осетинского эпоса более характерно (за исключением двух приведенных выше примеров) *внешнее вмешательство* (см. роль Сырдона в процессе закалки Сослана), вследствие которого колени остаются уязвимыми. Р. Н. Абисалова при анализе мотива «ахиллесовой пяты» обратила на это внимание и отметила большую драматичность и экспрессивность данного эпизода в «Нартиаде», благодаря обусловленности человеческим фактором, по сравнению с другими эпосами [6, с. 138].

Соматизм *уæраг* (мн. *уæрджытæ* / син. *зæнгтæ*) ‘колени’ является компонентом некоторых устойчивых сочетаний, имеющих соответствия, например, в русском языке, таких, как ‘пасть на колени’, ‘колени подкашиваются’, ‘ставить на колени’ и др. В. И. Абаев отмечал, что лексема *уæраг* восходит к \**warāka-* от *war-* ‘изгибать’, собственно «изгиб» [17, т. 4, с. 88].

Предельно ясно, насколько значимы здоровые колени (как и локти) для воина, как и то, что с ранением колена невозможно продолжать схватку. Безымянный сын Уырызмага пообещал некой женщине не убивать ее сына, который должен был отправиться за ним в погоню. Когда же юноша, несмотря на уговоры Безымянного сына Уырызмага, не желал отставать, тому пришлось нейтрализовать его: *Уый куына лæууыд, уæд ын йæ рæмбыныкъæдзтæ æмæ йæ уæраджычъирутæ раæфтæ кодта æмæ йæ уæлвæндаг æрæвæрдта.* – ‘Когда он так и не остановился, юноша ударил его по локтям и коленным чашечкам, затем уложил его на обочину’ [10, кн. 1, с. 388; 18, №4, с. 111]. У героя Ростомы из эпоса о Даредзанах к коленям прикреплены алмазы, ими он разрубает надвое своего врага (*Rostom jæ uærdžytyl nalmastæ dardta, xærdmæ jæ skhuyrdta jæ uærdžytæj æmæ jæ astæuyl akhuyrdta jæ læbpujy* [19, с. 62]).

Особая уязвимость колен подтверждается в осетинском эпосе еще одним мотивом: когда герой притворяется мертвым, чтобы выманить из неприступной крепости своего врага. Такой встречается чаще в связи с образом Сослана, например, в вариантах сюжета о завоевании крепости Хыз. Так, Челахсартон, догадываясь, что Сослан лишь притворяется мертвым, предлагает своим воинам проверить свои догадки: *Уæдæ ма æфсæн уæхст сырх зынг акæнут || Æмæ йын æй йæ зæвæты ныззилут, || Уæраджы сæргæй тахъа куыд сæппара, афтæ.* – ‘Раскалите тогда докрасна железный шампур || И вкрутите ему в пятку, || Чтобы из колена вышла пена’ [10, кн. 2, с. 111]; *Уæдæ ма бырау ахæссут æмæ йын æй йæ зæвæты сзилут æмæ йын йæ уæраджы магъзæй рахæссут.* – ‘Тогда возьмите сверло и вкрутите ему в пятку и принесите костного мозга из его колена’ [10, кн. 2, с. 125]. Следовательно, для данного мотива характерно упоминание, помимо колена, соматизмов ‘пятка’ (*зæвæт* / *счыл*) и ‘костный мозг’ (*уæраджы магъз*).

В целом, в осетинском эпическом фольклоре эпизод об уязвимых коленях репрезентирован соматизмами *уæрджытæ* / *зæнгтæ* ‘колени’, *уæраджы чъири* ‘коленная чашечка’, *уæраджы кæхц*, *уæраджы магъз* ‘костный мозг’, *баæбидтæ* ‘подколенные ямки’, *уæраджы фæтасæн* ‘коленный изгиб / коленный сустав’.

Ярко представлена сцена состязания в искусстве танца между Ацамазом и сыном Бурафарныга. Юноши танцуют на краю кипящего котла. Сырдон подбросил дров, и огонь под котлом разгорелся еще больше. Языки пламени обжигали подошвы ног юношей. Тогда сын Бурафарныга окунул свои колени в бульон, а Ацамаз, напротив, начал танцевать еще ловчее (*Бурæфæрныджы фырт йæ зæнгтæ басы фæтъыста, фæлæ Ацæмæз, йæ дæлфæдтæ куы ссыгъдысты, уæд фæцъыррдæр кодта йæ кафт* [18, №7, с. 95]).

Другой неуязвимый нарт – Батраз – так же, как и Сослан, осознает необходимость закаливания. И даже его пребывание в детском возрасте у Донбеттыров – часть этого замысла. Незавершенный процесс закаливания в будущем грозит ему неприятностями, и, когда нарты узнают о нем и просят его пойти с ними, он отвечает: *Нæ, нырма мæ доны махи сæрдын хъæуы, кæннод мын фæстагмæ æвзæр уыдзæни. Рæстæг куы уа, уæд уæм зындзынæн...* – ‘Нет, мне необходимо

пока закалиться в воде, иначе потом мне будет плохо. Когда настанет время, я приду к вам ...» [10, кн. 7, с. 240].

Все тексты о закаливании Сослана отличаются некоей традиционностью по сравнению с разнообразием вариантов о закаливании Батраза. В сказании «Батраз и дочь Солнца» («*Батырадз æмæ Хуры чызг*») Солнце советует герою отправиться к родственникам матери – Донбеттырам, поскольку у них водятся особые рыбы (*бер кæфтæ*). Жир и молоко этих рыб Батразу нужно пить в течение недели, после этого он выдержит закаливание в кузнице Куырдалагона, иначе – сгорит [10, кн. 7, с. 247]. Далее приводится подробное и красочное описание процесса закаливания, завершившегося в море. От жара раскаленного Батраза высохло море, в которое он погрузился. Не хватило воды, и одна кишка героя осталась незакаленной: *Батырадзы тъанджы кæрон ма донхъæстæ нæ фæцис, иннæ цууылдæр цъæх æндон фестæди* [10, кн. 7, с. 250; 546]. В варианте сказитель добавляет: *Уый Хуыцауы фæндонæй баззади æнæ сæрст, уæд ын амæлын нæ уайд*. – ‘Это по велению Хуыцау (Бога) она осталась незакаленной, иначе он был бы бессмертен’ [10, кн. 3, с. 70].

### Волосы

Уязвимое место на теле Батраза в вариантах – голова: незакаленными остаются три белые (!) волосинки на его лбу / макушке. Об этом знает Хуыцау (Бог), который помогает небожителю одолеть нарта: *Батрадзæн йæ ныхы ис æртæ урс æнæсæрст æрдуйы, болат æндонæй. Гъемæ йын уæ кæд исчи йæ ныхы зыгъар фæцæф кæна, æндæр ын мæлæт ницæмæй ис*. – ‘У Батраза на лбу три не закаленные булатной сталью волосинки. И если только кто-то из вас смог бы нанести ему удар по этому белому пятну, иначе никак не убить его’ [10, кн. 3, с. 439]; *Фæхаудта фурдмæ цу мæйдæр æхсæв, сывдылди донь ‘мæ фестæди цъæхболат æндон. Æрмæст ма йæ фæтæн ныхыл аззади зыгъар æртæ урс æрдуйы æнæвдылдæй* ‘Выскочил он в море одной лунной ночью, окунулся в воду и стал стальным как серый булат. Только на широком его лбу остались белым пятном три светлых волоса незакаленными’ [18, №8, с. 89]. Этот же эпизод встречается в югоосетинском тексте: *...æмæ ма йæ сæры астæу æртæ æрдуйы æнæсæрст баззади* [10, кн. 3, с. 17]. В одном из вариантов сказания отмечены два уязвимых места на теле Батраза – кишка и три волосинки на лбу [10, кн. 3, с. 494, 663].

Представляет интерес также связанный с Патаразом мотив уязвимости в адыгском эпосе. И. А. Ципинов приводит сказание, в котором «нарты смогли одолеть Батараза только после того, как в аркан, которым его связывали, были вплетены волосы матери» [9, с. 192]. В эпосе о Царциата волосы матери Ахуы – Бонварнон – вплетаются в веревку для тетивы лука, иначе она рвется [12, с. 35]. Прямая связь между материнскими волосами и силой героя есть в осетинских «Легендах о Даредзанах». У жены Йамона – золотые волосы, отрезав которые ее лишают жизни (*Утæн уыд дзыгкæтæй жæ мæлæт*. – ‘Ее смерть заключалась в волосах’). Но в тот же день из ее утробы достают раскаленного младенца Амырана, его тут же бросают в море, где он и живет до юности. В тексте говорится, что он был бы неуязвим, если бы был вскормлен материнским молоком [19, с. 11–12].

На лбу как уязвимом месте на неуязвимом теле осетинского Батраза сверкает волшебная бусина *Цыкура*: *Батрадзæн уыдис йæ ныхы цыкурайы фæрдыг æмæ æхсæв цæхæр калдта йæ ныхæй стъальыйæу. Йæ ныхы ыззади æртæ урс æрдуйы æнæсæрст болаты æндонæй, æмæ фæрдыг æрттытæ уырдыгæй*. – ‘У Батраза на лбу была волшебная бусина *цыкура*, и светила она ночью со лба, словно звезда. На лбу у него выросли три белые волосинки, не закаленные булатной сталью, и сверкала оттуда волшебная бусина *цыкура*’ [10, кн. 3, с. 440]. Очевидно, данный эпизод связан с представлениями о третьем глазе. Именно в эту бусину поражает Батраза трехгранной стрелой меткий громовержец Уацилла. Подтверждением того, что лоб (и глаза) – уязвимое место на теле Батраза, являются относящиеся только к нему эпитеты – *къуыппых æмæ дзыгъырдаст* ‘крутолобый и с вытаращенными глазами’, *цæгæрсæр* ‘плешивый, лысый, без волос’.

В каждом из вариантов сюжета о рождении Батраза обязательно упоминается, что у небесного кузнеца Куырдалагона недостаточно воды для закаливания Батраза, поэтому его опускают / бросают / он бросается в море, и море высыхает полностью.

Связь с водной стихией важна для Батраза на протяжении всей его жизни. В кадаге о сражении с небожителями *Хуыцау* (Бог) подсказывает им, как одолеть стального нарта: *Уымæн йæ иу сæрыфахс æрхуыйæ у 'мæ йын уый куы стæвд уа, æмæ йæм уый куы ныхъхъара, уæд уымæй у йæ мæлæт, æндæр ницæмæй. Ныр æй сымах сæндон бæстæм асайут æмæ дзы уым хæст ракъахут. Æмæ æз, афæдзæй афæдзмæ цы хур кæсы, уый иу бон фæкæсынкæндзынæн æмæ йæ сæрыфахс ыстæвд уыдзæни, 'мæ уымæй у йæ мæлæт.* – 'Часть его черепа сделана из меди, и если она раскалится и потечет (просочится), он умрет от этого, больше ни от чего. Теперь выманите его в такую сторону, где нет воды, и затейте с ним ссору. А я заставлю солнце, которое светит в течение года, светить в один день, часть его головы раскалится, и он погибнет [18, № 3, с. 95]. Из данного отрывка можно понять, что и часть черепа героя уязвима, потому что она из другого, менее прочного, чем сталь, металла – меди. Однако еще в одном варианте говорится, что макушка Батраза не погрузилась воду при закаливании героя, потому как море от его жара стало высыхать. Таким образом, уязвимой остается голова, которая раскалится при сильном солнце и доставляет неудобства герою [10, кн. 3, с. 36]. Лейтмотив незавершенности закаливания в сюжете о рождении Батраза можно назвать устойчивым; он выражается устойчивыми формулами *фаг сæрст / дзæбæх сæрст* – достаточно / хорошо закаленный: *Фаг сæрст не 'рцыдтæн, æмæ мæ байсæрсут!* – 'Я был не в полной мере закален, закалите меня еще!' [10, кн. 3, с. 39]; *Нæй йын адзал – йæхи байсæрста фаг.* – 'Нет ему смерти – он закалил себя в полной мере' [10, кн. 3, с. 313]; *«Додой, – дам, – дæ сæр кæны, куыддæр дзæбæх сæрст нæ уон, афтæ.* – 'Несдобровать, мол, тебе, если не закалишь меня хорошенько' [10, кн. 3, с. 501].

#### **Подмышки**

В дигорском кадаге о том, как Батраз спас нартовских воинов, говорится о том, что уязвимыми остались его подмышки, и ему пришлось вернуться к небесному кузнецу, чтобы закалиться окончательно. Однако, как отмечено в комментариях к тексту [10, кн. 3, с. 152; 624], данный эпизод характерен скорее для исторических преданий об Ос-Багатаре. В «Нартиаде» он встречается в связи с образом Бора – одного из представителей старшего поколения нартов. Его недруг Буртаг отправляет своего слугу, чтобы выведать уязвимое место на теле Бора. Тот попросился к нему в услужение, сообщив, что перешел на сторону нартов: *Борæ йыл баууандыди 'мæ йæ йæхимæ хæстæг сæрбакодта. Буртæджы цумагæнæг аивсæй хъахъхъæдта Борæйы, фæфиппайдта, ызгъæр ын йæ дæлæрмиттæ кæй не мбæрзы.* – 'Бора доверился ему, и приблизил его к себе. Слуга Буртага осторожно караулил Бора, и понял, что кольчуга не защищает его подмышки' [11, с. 25].

Болатбарзай, младший брат Бора, сражается с гумирами и уаигами, но его кольчуга неуязвима для их мечей: *Уæд ын йæ уæнтырдыгæй сысчыл кодтой йе згъæр. Уым ын гомæй фæдтой йæ буар. Арцыл æй систой. Æрсагътой арц зæххыл æмæ йæ афтæмæй хъеллаугæнæг ныууагътой тыгъд быдыры.* – 'Тогда они на спине приподняли его кольчугу. Увидели под ней оголенное тело. Подняли его на копье. Всадили копье в землю и оставили его, качаясь, в открытом поле' [11, с. 45].

#### **Чудесные доспехи**

По мнению В. М. Жирмунского, «магическая неуязвимость» – одно из чудесных свойств эпического героя, характерное для героического эпоса и богатырской сказки тюркских и монгольских народов, а также для эпосов индоевропейских народов. Вместе с тем ученый выделил «условно уязвимых» героев в эпосе народов Северного Кавказа, отмечая, что данный мотив более поздний, а его «дальнейшей рационализацией» служит обоснование неуязвимости героя его чудесным обмундированием [3, с. 18–20].

Как отмечает Р. М. Гайфутдинова, в эпосе татарского народа батыр изначально наделен магической уязвимостью, которая является неотъемлемой чертой эпической биографии. При этом автор развивает идею неуязвимости «героя-архетипа» из эволюции самого мотива: «Если у героя-архетипа данную черту составлял его характер или нрав, то в произведениях эпоса поздних вариантов магическая уязвимость становится характерным признаком или качеством боевых принадлежностей героев» [20, с. 55]. И далее автор приводит пример из эпоса «Идегей»: неуязвимый панцирь (олпак) Токтамыш хана.

Чудесный панцирь, защищающий героя от любого вражеского удара, есть и в осетинском эпосе – *Церечы згъар*, особенность которого заключается еще и в том, что он мгновенно, по призыву к бою, надевается сам на хозяина; его невозможно повредить мечом или пронзить стрелой [10, кн.1, с. 545]. В некоторых сказаниях его обладателем становится Сослан, который согласен поставить его на кон в состязании в танце с сыном Хыза: *Кæд мæ ды амбулай, уæд æз та ратдзынæн дауæн мæ номдзыд Церечы згъар...* – ‘Если ты меня обыграешь, я отдам тебе свой знаменитый панцирь Церека...’ [10, кн. 2, с. 140]. Приведенный текст впервые опубликован в 1871 г. Дж. Шанаевым, который отмечал в комментариях: «*Церечы згъар*, *Бидасы така* – панцирь Церека, шлем Бидаса. Церек и Бидас – это были какие-то герои нартовские. Панцирь Церека и Бидасов шлем обладали тем замечательным достоинством, что их не могли пробить никакой меч, никакая пуля или стрела. Панцирь же вдобавок боелюбив» [10, кн. 2, с. 858]. А. А. Туаллагов связывает его с образом другого героя эпоса – Скал-Бессона, и проводит параллель с панцирем из индийского фольклора, в случае опасности появившимся на теле Сканды [13, с. 212].

В сказании о мести Уырызмага за убийство его сына войска Уырызмага и Хамыца сражаются с Нартами и Чинтами, у которых оказывается невероятно сильный, облаченный в кольчугу, воин. Он взбирается на семирусную башню и истребляет войска Уырызмага и Хамыца. Тогда Шатана поднимается к нему и, якобы, подбадривая его, говорит, что ему следует заткнуть за пояс полы его платья, мол, они мешают ему в бою. На что герой отвечает, что ему некогда этим заняться, и что Шатана сама могла бы заправить их. Тогда Шатана, воспользовавшись моментом, оторвала три звена от его кольчуги и отнесла их небесному Куырдалагону с просьбой отлить из них три пули. Этими пулями затем Уырызмаг убил облаченного в чудесную кольчугу нартовского воина [10, кн. 1, с. 228]. Данный пример в некотором роде схож с мотивом смерти героя от своего же оружия.

У юного Созырыко от рождения есть чудесная кольчуга / панцирь: *Уæларæв Куырдалагон дын аразы згъар, бахъуыды бон дын дæ бахы дæр æмбæрздæенис; топпы намгуытæ дзы æмбырд кæндæенис фондзыссæдз цæджы, карды цæфтæ дзы æмбырд кæндæенис дыууæ фондзыссæдз цæджы; æнæуи бон та дын хæдоны йас йеддæмæ нæ уыдæенис.* – ‘Небесный Куырдалагон тебе куёт панцирь, что в час опасности будет прикрывать не только тебя, но и твоего коня; против ружейной пули в нем будет сто колец собираться, против удара меча – двести колец; а в обычный день он будет словно рубаха’ [10, кн. 2, с. 604].

В числе даров *Хуыцау* (Бога) нартам – чудесные щит и панцирь: *...дыккаг лæвар у сыгъдæг къандзæг уарт, йæ минуæг та у, цыфæнды цæф ыл æмбæла – нæ дзы ахиздæн; æртыккаг лæвар – мæ хæстон згъар, йæ минуæг у: куы йæ æркæнай дæ уæлæ, уæд дæ нæ кард кæрддæени, нæ дæ фат ныхсдæн.* – ‘...второй дар – чистый (?) щит, свойство его таково, что он отражает любой нанесенный удар; третий дар – мой военный панцирь, его свойства таковы: если наденешь его, тебя ни нож не ранит, ни стрела не пронзит’ [10, кн. 2, с. 28]. Небожители решили преподнести щит Хамыцу, а панцирь – Сослану.

#### **Уязвимость словом**

Сюжет о женитьбе Хамыца связан с мотивом Мелюзины. Род жены Хамыца (Быцентæ / Быценты Дыченæг / Дурагонтæ / *Хæдмаст Псалтæ*) уязвим несколько иначе: *уайдзæф нæ барыны, маст нæ уромыны* – ‘укора / замечания они не прощают, обиды не терпят’; *уайдзæфæй*

*рынчын кæныц, фидисæй мæлгæ* – ‘от укора / замечания они заболели, от порицания / хулы – умирают’ [10, кн. 6, 493–494]; *Быцента фидисæн нæ фæразыц.* – ‘Род Быцента не может вынести укоров / обиды’ [10, кн. 7, с. 198]; *Нартæ сты фидисгæнаг, æмæ мах та фидисæн нæ лæууæм.* – ‘Нарты любят обидеть словом, а мы не выдерживаем укоров’ [10, кн. 7, с. 209]. Жена Хамыца называет себя и своих родственников эпитетом *карзмаст* (*карз* – суровый / жестокий / яростный, *маст* – горечь / обида / досада / гнев / неприятность): *...фæлæ мах стæм карзмаст, фидисæй рынчын кæнæм, уайжæфæй мæлгæ кæнæм.* – ‘...но мы восприимчивы к обиде, от упреков мы заболеваем, от укоров / замечаний умираем’ [10, кн. 3, с. 13]. В одном из текстов их родовое имя также содержит корень *маст* – *Хæдмаст Псæлтæ* [10, кн. 3, с. 5]. Следует отметить, что мы имеем дело с фольклорной эпической формулой, устойчивой для сюжета о женитьбе Хамыца. Компоненты формулы *фидис* и *уайдзæф*, как видим, могут быть переставлены местами, при этом она встречается во всех текстах, зафиксированных как в Северной, так и Южной Осетии.

Мать Бидас-алдара случайно раскрывает тайну уязвимости своего сына. Он рожден необычным образом: мать изрыгает раскаленные угли, вместе с которыми выскакивает ребенок. *Уый гуыргæ нæ ракодта, мæ хъалæсæй райгуырди, æмæ йын куыддæр исчи бафидис кæна, уомдзæгæй гуыр дæ, уæд зæрдæскъуыд фæуыдзæни.* – ‘Он не рожден [обычным способом], а рожден из моей гортани, и, если вдруг кто-то поставит ему в укор, что он рожден из блевотины, его сердце разорвется’ [10, кн. 7, с. 149].

#### **Уязвимость чудесного коня**

Помимо уязвимости самого героя в осетинском эпосе встречается мотив в отношении боевого коня, и зачастую уязвимы копыта коня. С. Ш. Габараев предполагал, что душа коня Сослана спрятана в единственном уязвимом месте – его копытах (подошвах) [8, с. 86–87]. То же уязвимое место у коня адыгского Сосуко: «...Ни одно животное в мире не догонит меня, но мои подошвы мягкие. По камням много не пройду. Мои силы на этом иссякнут» [9, с. 192]. В бесленейском тексте «О том, как был убит конь Соосуруко Тхожей» главный герой говорит о своей неуязвимости: «...если в копыта Тхожея не попадет пуля, если она не заденет мои бедра, я буду жить» [21, с. 227].

Секрет уязвимости богатырского коня стремятся выведать недруги нартвов. В осетинском эпосе зачастую они узнают его, подслушав диалог коня с наездником: *Мæ адзал мæнæн мæ къæхты хæфсытæй у; бынай мын мæ хæфсытæ куы нæ срахойай, уæд мын мæлæт нæй: хъандзалæфтæг дæн.* – ‘Моя смерть заключена в копытах’ [10, кн. 2, с. 529, 587]. Словосочетание *къæхты хæфсытæ* (*къæхтæ* – ноги, *хæфсытæ* – лягушки) не находит трактовки ни в одном словаре осетинского языка. Однако в комментариях к тестам [10, кн. 2, с. 839] находим описание, из которого очевидно, это так называемая стрелка на копыте, в которой выделяют верхушку, ножки и межножковый желоб. Вероятно, в осетинском языке она получила свое название благодаря сходству с лягушкой (*хæфс*).

Несмотря на то, что богатырский конь отличается крепкими, стальными копытами (устойчивый эпитет *хъандзалæфтæг* – твердокопытный, стальнокопытный в осетинском эпосе; медные, стальные, булатные или железные, тверже чугуна копыта в эпосе балкарцев и карачаевцев [22, с. 54, 397, 437, 440]), уязвимо не копыто целиком, а определенная его часть: *Цалынмæ мын мæ сæфтæджы сæртæм хъавой, æмæ уыдон фæцæф уой, уæдмæ мын ницы уыдзæн.* – ‘Пока они не прицелятся мне в верхушки копыт, и не ранят их, со мной ничего не случится’ [10, кн. 2, с. 699]. Сырдон, выведав уязвимое место на теле коня Сослана, во время боя кричит нартам, чтобы они целились в белые пятна на копытах лошади и в колени самого героя: *Йæ бахы сæфтæджыты урс ыстæлфтæм ын хъавут, ыстæй йæхи уæрджытæм* [10, кн. 2, с. 706]. И здесь следует вспомнить о роли цветовой символики. Можно заметить, что *урс* ‘белый’ выступает неким показателем уязвимости: белые волосинки, белое пятно на лбу Батраза, белые пятна на копытах Сослана.

Богатырский конь с единственно уязвимым местом (копытами), кроме Сослана, есть и у нарта Быдзага. Сразить его берутся далимоны – нечистая сила, обитающая под землей, оттуда они стреляют по мягким местам на копытах коня: *Далимонтæ Быдзагъы бæхы сæфтæджыты фæлмаенты бынæй æхсын байдыдтой. Бæх ныццудыдта æмæ æрхаудта.* – ‘Далимоны начали стрелять по мягким местам на копытах коня Быдзага. Конь споткнулся и упал’ [10, кн. 7, с. 405]. Вместе с тем, в осетинской традиции сами далимоны называются *сæфтæджынтæ* – имеющие копыта, с копытами, копытные.

Помимо копыт, богатырский конь уязвим и несколько иначе. Известны его выдающиеся способности – выносливость, сила и др., приобретенные им при чудесном рождении или возвращении при определенных обстоятельствах. Так, например, выкормленным в подземном мире у далимонов (нечисти) конь Албега / Тотрадза боится волчьего запаха. *Уымæн йæ бæх дæлимонтæ хаст у, æмæ йын бирæгъæй йеддæмæ тæрсæн ницæмæй ис.* – ‘Его конь возвращен далимонами, и боится он только волка’ [10, кн. 5, с. 193]. Созрыко, по наущению Шатаны, надевает шубу из волчьих шкур и вешает на себя колокольчики, чтобы спугнуть чудесного коня Албега. В варианте сказания *Къулбадæг ус* (ведунья) советует Сослану, как одолеть Тотраза: у отца маленького Тотраза есть конь, возвращенный далимонами. Сослану нужно выманить Тотраза пострелять из лука, тот попросит у отца коня: *...дæхæдæг бавдæл æмæ æфтаугæты бæсты дæ саргъы бын бирæгъдæрмттæ бавæр. Уый ахæм бæх у, æмæ бирæгъдæрмтты тæф бафиппайдзæн, иу ран ын нал лæудзæн, лидздзæни йын, стæй йæ фæстейы ды сур æмæ цæв.* – ‘...а ты возьми и вместо попоны постели под седло волчьей шкуры. Это такой конь, что он учует запах волчьих шкур, не устоит на месте, понесет, а ты догоняй его и бей’ [10, кн. 5, с. 330]. Этот мотив характерен только для сюжета о борьбе Сослана с маленьким Тотразом (в вариантах Албегом).

Связь *богатырский конь – волк* встречается и в сказании «Бурæфарныджы дугъ» («Скачки Бурафарныга»), по сюжету которого Батраз и Уастырджи участвуют в ритуальных скачках. Родственники Батраза – подводные жители Донбеттыры – предоставляют ему коня и советуют: *Дугъы ку’ ацæуай, уæд дын дæ разы бирæгъ фæстын кæндзысты. Ды-иу бирæгъы лалымыстыгъд акæ ‘мæ йæ ныддым, стæй йæ фехс æмæ барæгыл куы сæмбæла, уæд рахаудзæн, æмæ ды баразæй уыдзынæ.* – ‘Когда ты поскачешь, они сделают так, что перед тобой окажется волк. Ты сними с него шкуру и надувай ее, затем швырни, и когда она попадет во всадника, он выпадет из седла, и ты окажешься впереди’ [18, № 11, с. 110]. И здесь функциональные свойства связаны не с самим волком, а с его шкурой.

### Заключение

Мотив уязвимости в осетинском эпосе проявляется весьма разнообразно. Начиная с анималистических представлений, когда нахождение души мыслится вне тела, когда смерть героя связана с его же оружием (в некоторых случаях рожденным вместе с ним), эпос обнаруживает известную индоевропейскую трехчастность. Она выражена фольклорной формулой единства души, веры и физической мощи: *уд – ныфс – тых*. Ярко представлена следующая разновидность мотива – уязвимость вследствие незавершенного или частичного закаливания героя; она устойчиво связана с соматическим кодом культуры и раскрывает уязвимые места на теле неуязвимого героя. В качестве наиболее очевидных примеров здесь можно рассматривать образы нартов Сослана и Батраза. При этом можно утверждать, что черты уязвимости в осетинском эпосе индивидуальны для каждого героя. Так, хромота или уязвимые колени являются отличительным признаком нарта Сослана, белое пятно или белые волосы на лбу, незакаленная кишка свойственны Батразу. В обоих циклах данный мотив является сюжетообразующим для определенного пласта сказаний, повествующих о рождении и детстве героев.

Отличительная черта мотива уязвимости в осетинском эпосе заключается в том, что в отличие, например, от былин, где он «находится на той стадии развития, когда налицо попытки рационализации древнейших представлений о неуязвимости героя – и магическая неуязви-

мость превращается в мотив спасительности христианской веры или надежности богатырского снаряжения» [5, с. 85], наблюдается обратное: чудесное снаряжение (панцирь или доспехи) более характерны для первого поколения нартов. Так, кольчуга защищает нарта Бора, оставляя уязвимыми лишь его подмышечные впадины. Данный мотив является перекрестным и встречается в исторических преданиях об Ос-Багатаре. Кроме того, в эпосе имеется магическое обмундирование: панцирь и шлем – *Церечи згъаер*, *Бидасы така*, придающие неуязвимость своему обладателю.

Помимо уязвимости физического тела, в эпосе есть примеры психосоматической формы. Так, уязвимость словом встречается в сюжете о женитьбе Хамыца и характерна для определенного эпического рода – родственников жены Хамыца.

Отдельно выделяется в эпосе мотив уязвимого места на теле неуязвимого богатырского коня – мягкая часть на копыте. Вместе с тем чудесному коню свойственна еще одна форма уязвимости – боязнь волчьей шкуры.

### Литература

1. Дюмезиль, Ж. Осетинский эпос и мифология. – Москва : Главная редакция восточной литературы, 1976. – 276 с.
2. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. – Москва : Восточная литература, 2004. – 462 с.
3. Жирмунский, В. М. Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки. – Москва ; Ленинград : Гослитиздат, 1962. – 435 с.
4. Шортанов, А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва : Наука, 1969. – С. 188–225.
5. Хлыбова, Т. В. Теме бессмертия и мотив «магической неуязвимости» героев русского песенного эпоса // Функционально-структуральный метод П. Г. Богатырева в современных исследованиях фольклора: Сборник статей и материалов / ответственные редакторы С. П. Сорокина и Л. В. Фадеева. – Москва : Государственный институт искусствознания, 2015. – С. 78–94.
6. Абисалова, Р. Н. О мотивах неуязвимости и «ахиллесовой пяты» в Нартовском и некоторых европейских эпосах // Всероссийские Миллеровские чтения. – 2008. – № 1. – С. 137–139.
7. Инал-Ипа, Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва : Наука, 1969. – С. 30–68.
8. Габараев, С. Ш. К вопросу о народном мировоззрении в Нартовском эпосе // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва : Наука, 1969. – С. 69–102.
9. Ципинов, И. А. Феномен уязвимости как элемент образостроения персонажей мифо-эпической традиции адыгов // Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН. – 2012. – № 1 (45). – С. 191–196.
10. Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Книга 1. – Владикавказ : Ирystон, 2003. – 592 с. ; Книга 2. – Владикавказ : Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2004. – 896 с. ; Книга 3. – Владикавказ : Издательско-полиграфическое предприятие им. В. А. Гассиева, 2005. – 712 с. ; Книга 5. – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2010. – 766 с. ; Книга 6. – Владикавказ : ИПО СОИГСИ, 2011. – 544 с. ; Книга 7. – Владикавказ : ИПЦ СОИГСИ, 2012. – 617 с. (На осетинском яз.)
11. Сказания о Нартах ; В пяти томах. Том I / составитель К. Ц. Гутиев. – Орджоникидзе : Ир, 1989. – 496 с. (На осетинском яз.)
12. Легенды о Царциата: эпос осетинского народа / составитель Ф. М. Таказов. – Владикавказ : РИО СОИГСИ, 2007. – 312 с. (На осетинском яз.)
13. Туаллагов, А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. – Владикавказ : Изд-во СОГУ, 2001. – 315 с.
14. Алиева, А. И. Нартский эпос. Жанровые особенности Большая российская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL : <https://bigenc.ru/c/nartskii-epos-28fe5e>. (Дата обращения : 10.12.2023).
15. Куек, А. С. О мотивах в адыгском нартском эпосе // Доклады Адыгской (Черкесской) международной академии наук. – 2019. – Т. 19. – № 1. – С. 54–63.



16. Михайлин, В. Тропа звериных слов: Пространственно-ориентированные культурные коды в индо-европейской традиции. – Москва: Новое литературное обозрение, 2005. – 528 с.
17. Абаев, В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. – Ленинград : Наука, 1989. – 325 с.
18. Сказания о нартах; в пяти томах. Том III / составитель К. Ц. Гутиев // Мах дуг. 2005. – № 3. – С. 84–111; № 4. – С. 94–121; № 7. – С. 93–137; № 8. – С. 74–111; № 11. – С. 101–134. (На осетинском яз.).
19. Сказания о Даредзанах, мифы и местные предания. Кн. II. – Цхинвал : [б. и.], 1929. – 168 с. (На осетинском яз.).
20. Гайфутдинова, Р. М. Некоторые сравнительно-типологические черты Батыра в эпосе татарского народа // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова: Серия Эпосоведение. – 2016. – № 1 (01). – С. 51–57.
21. Нарты. Адыгский героический эпос / составители А. И. Алиева, А. М. Гадагатль, З. П. Кардангушев. – Москва : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1974. – 415 с.
22. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / ответственный редактор А. И. Алиева. – Москва : Наука, 1994. – 656 с.

### References

1. Djumezil' Zh. Ossetian epic and mythology. Moscow, Main Editorial Board of Oriental Literature Publ., 1976, 276 p. (In Rus.)
2. Meletinskij, E. M. Origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments, 2<sup>nd</sup> ed. Moscow, Oriental literature Publ., 2004, 462 p. (In Rus.)
3. Zhirmunskij, V. M. Folk heroic epic. Comparative-historical essays. Moscow, Leningrad, Goslitizdat Publ., 1962, 435 p. (In Rus.)
4. Shortanov, A. T. Heroic epic of Adygs “Narts”. In: Tales of Narts – epic of the peoples of the Caucasus. Moscow, Nauka Publ., 1969, pp. 188–225. (In Rus.)
5. Khlybova, T. V. The theme of immortality and the motif of “magical invulnerability” of the heroes of the Russian epic song. In: Functional-structural method of P. G. Bogatyrev in modern folklore research: Collection of articles and materials. Executive editors S. P. Sorokina, L. V. Fadeeva. Moscow, State Institute of Art History, 2015, pp. 78–94. (In Rus.)
6. Abisalova, R. N. On the motives of invulnerability and the “Achilles heel” in the Nartovsky and some European epics. *All-Russian Miller Readings*. 2008, No. 1, pp. 137–139. (In Rus.)
7. Inal-Ipa, Sh. D. Historical roots of the ancient cultural community of the Caucasian peoples (experience of comparative study of the Nart epic). In: Tales of the Narts – the epic of the peoples of the Caucasus. Moscow, Nauka Publ., 1969, pp. 30–68. (In Rus.)
8. Gabaraev, S. Sh. On the issue of the folk worldview in the Nart epic. In: Tales of the Narts – the epic of the peoples of the Caucasus. Moscow, Nauka Publ., 1969, pp. 69–102. (In Rus.)
9. Tsipinov, I. A. Vulnerability phenomenon as an element of person’s image of characters of myth-epic Adyge tradition. *News of the Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences*. 2012, No. 1 (45), pp. 191–196. (In Rus.)
10. Narta Sagas: Epic of the Ossetians. Book 1. Vladikavkaz, Iryston Publ, 2003, 592 p.; Book 2. Vladikavkaz, V. A. Gassiev Publishing and printing enterprise, 2004, 896 p.; Book 3. Vladikavkaz, V. A. Gassiev Publishing and printing enterprise, 2005, 712 p.; Book 5. Vladikavkaz, Publishing and printing department of North Ossetian Institute of Humanities and Social Studies, 2010, 766 p.; Book 6. Vladikavkaz, Publishing and printing department of North Ossetian Institute of Humanities and Social Studies, 2011, 544 p.; Book 7. Vladikavkaz, Publishing and printing center of North Ossetian Institute of Humanities and Social Studies, 2012, 617 p. (In Ossetian)
11. Narta Sagas; in vol. Vol. 1. Compiler K. C. Gutiev. Ordzhonikidze, Ir Publ., 1989, 496 p. (In Ossetian)
12. Legends about Tsarciata: epic of the Ossetians. Compiler F. M. Takazov. Vladikavkaz, EPD NOIHSS, 2007, 312 p. (In Ossetian)
13. Tuallagov, A. A. The Scythian-Sarmatian world and the Nart epic of the Ossetians. Vladikavkaz, North Ossetian State University Press, 2001, 315 p. (In Rus.)
14. Alieva, A. I. Nart epic. Genre features. Great Russian Encyclopedia [Web recourse]. URL: <https://bigenc.ru/c/nartskii-epos-28fe5e>. (Accessed December 10, 2023). (In Rus.)

15. Kuek, A. C. About motives in the Adyghe Nart epic. *Reports of the Adyghe (Circassian) International Academy of Sciences*. 2019, Vol. 19, No. 1, pp. 54–63. (In Rus.)
16. Mihajlin, V. the path of animal words: spatially oriented cultural codes in the Indo-European tradition. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2005, 528 p. (In Rus.)
17. Abaev, V. I. Historical and etymological dictionary of the Ossetian language. Vol. 4. Leningrad, Nauka Publ., 1989, 325 p. (In Rus.)
18. Narta Sagas; in vol. Vol. 3. Compiler K. C. Gutiev. *Mah dug*, 2005, No. 3, pp. 84–111; No. 4, pp. 94–121; No. 7, pp. 93–137; No. 8, pp. 74–111; No. 11, pp. 101–134. (In Ossetian).
19. Legends about Darezanta, myths and local traditions. Book 2. Chinval, 1929, 168 p. (In Ossetian).
20. Gaifutdinova, R. M. Some comparative-typological features Batyr in the epos of the Tatar people. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Epic Studies*. 2016, No. 1 (01), pp. 51–57. (In Rus.)
21. Narta. Adyghe heroic epos. Compilers A. I. Alieva, A. M. Gadagatl', Z. P. Kardangushev. Moscow, Nauka Publ., 1974, 415 p. (In Rus.)
22. Narta. Heroic epic of the Balkars and Karachais. Executive editor A. I. Alieva. Moscow, Nauka Publ., 1994, 656 p. (In Rus.)



*Е. В. Тюттешева, О. Ю. Шагдурова, А. В. Байыр-оол*  
Институт филологии СО РАН

## СРАВНЕНИЯ С ПАРАМЕТРОМ «РАЗМЕР» В ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ ТЮРКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ

**Аннотация.** Рассматриваются в сопоставительном плане устойчивые сравнения, описывающие размер объектов, в алтайских, хакасских и тувинских героических сказаниях. Выявлены их семантические модели, анализируются компоненты: параметр («размер»), эталоны и предметы сравнения.

Большая часть моделей (12) относится к обозначению большого размера. Выявлено всего две модели сравнений, указывающих на малый размер предметов. Сравнения с эталонами-объектами ландшафта, горного и равнинного описывают размер самых важных персонажей эпоса – богатыря и его коня. Посредством сравнения с размером животных определяется величина предметов, что в основном характерно для тувинского эпоса. Предметы быта служат эталонами для описания как больших, так и маленьких предметов; части тела человека или животных являются эталонами преимущественно малого размера. Предметом сравнения с аспектами параметра «маленький» и «тонкий» может быть и абстрактное понятие.

Определены общие и специфичные черты содержательной структуры сравнений в этих языках. Так, сравнения с компонентами, называющими объекты горного ландшафта особенно распространены в тувинском эпосе, они характерны для описания объемных, округлых мышц героя. В алтайских и хакасских сказаниях, напротив, превалирует характеристика ширины частей тела богатыря, и для этого используются сравнения, включающие названия объектов равнинного ландшафта. Ширина в тувинском эпосе описывается посредством сравнения с озером. В хакасских сказаниях отмечается сравнение толщины частей тела с деревьями. Характерной чертой тувинского эпоса являются многочисленные сравнения с эталонами – половозрастными названиями животных. Это отмечается также в якутском эпосе и является, скорее всего, монгольским влиянием.

© Тюттешева, Е. В., Шагдурова, О. Ю., Байыр-оол, А. В. 2024  
© Tyunteshева, E. V., Shagdurova, O. Yu., Bayyr-ool, A. V., 2024

*ТЮНТЕШЕВА Елена Валерьевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0002-4819-8306; WoS Researcher ID: K-6651-2017. E-mail: tyunteshvae@mail.ru

*TYUNTESHEVA Elena Valerievna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Sector of the Languages of the Peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0002-4819-8306; WoS Researcher ID: K-6651-2017. E-mail: tyunteshvae@mail.ru

*ШАГДУРОВА Ольга Юрьевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0003-1372-8685; WoS Researcher ID: AAC-2982-20-22. E-mail: kokoshnikova@mail.ru

*SHAGDUROVA Olga Yurievna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Sector of the Languages of the Peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0003-1372-8685; WoS Researcher ID: AAC-2982-20-22. E-mail: kokoshnikova@mail.ru

*БАЙЫР-ООЛ Азияна Витальевна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0003-2844-2700; WoS Researcher ID: U-3573-2019. E-mail: azikoa@mail.ru

*BAYYR-OOL Aziyana Vitalievna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Sector of the Languages of the Peoples of Siberia, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0003-2844-2700; WoS Researcher ID: U-3573-2019. E-mail: azikoa@mail.ru

В рассматриваемых языках в сравнениях выделяются эталоны большого и малого размера, которые относятся в целом к одним и тем же тематическим группам, и обнаруживаются одни и те же закономерности определения размера объектов. Однако для эпоса каждого народа характерен во многом свой набор сравнений.

**Ключевые слова:** алтайский язык; хакасский язык; тувинский язык; героический эпос; фольклор; устойчивые сравнения; семантическая модель; параметр сравнения; эталон сравнения; предмет сравнения

**Для цитирования:** Тюнтешева, Е. В., Шагдурова, О. Ю., Байыр-оол, А. В. Сравнения с параметром «размер» в героическом эпосе тюрков Южной Сибири // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 59–74. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-59-74.

*E. V. Tyuntешеva, O. Yu. Shagdurova, A. V. Bayir-ool*  
Institute of Philology of the Siberian Branch of the RAS

## Comparisons with the parameter “size” in the heroic epic of the Turks of Southern Siberia

**Abstract.** Stable comparisons describing the size of objects in Altai, Khakas and Tuvan heroic tales are considered in comparative terms. Their semantic models are revealed, the components are analyzed: parameter (“size”), standards and objects of comparison. Most of the models (twelve) refer to the large size designation. Only two models of comparisons were identified, indicating the small size of objects. Comparisons with the reference objects of the landscape, mountain and plain describe the size of the most important characters of the epic – the hero and his horse. By comparing the size of animals, the size of objects is determined, which is mainly characteristic of the Tuvan epic. Household items serve as standards for describing both large and small objects; human or animal body parts are mostly small-sized standards. An abstract concept can also be the subject of comparison with the aspects of the “small” and “thin” parameter. The general and specific features of the meaningful structure of comparisons in these languages are determined. Thus, comparisons with components naming objects of the mountain landscape are especially common in the Tuvan epic, they are characteristic of describing the voluminous, rounded muscles of the hero. In the Altai and Khakas legends, on the contrary, the characteristic of the width of the body parts of the hero prevails, and comparisons are used for this, including the names of objects of the plain landscape. The width in the Tuvan epic is described by comparing it with a lake. In Khakas legends, a comparison of the thickness of body parts with trees is noted. A characteristic feature of the Tuvan epic is the numerous comparisons with the standards: the sex and age names of animals. This is also noted in the Yakut epic and is most likely a Mongolian influence. In the languages under consideration, large and small size standards are distinguished in comparisons, which generally belong to the same thematic groups, and the same patterns of determining the size of objects are found. However, the epic of each nation is characterized in many ways by its own set of comparisons.

**Keywords:** Altai language; Khakas language; Tuvan language; epic; stable comparisons; semantic model; comparison parameter; comparison standard; subject of comparison

**For citation:** Tyuntешеva, E. V., Shagdurova, O. Yu., Bayir-ool, A. V. Comparisons with the parameter “size” in the heroic epic of the Turks of Southern Siberia. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 59–74. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-59-74.

### Введение

Сравнения в сибирских тюркских языках привлекают лингвистов как в структурно-типологическом и семантико-функциональном, так и – в последние десятилетия – в когнитивном, лингвокультурологическом аспектах. Сравнительные конструкции и способы выражения сравнительных отношений исследовали на материале разных сибирских тюркских языков, а также в сопоставительном плане Ю. И. Васильев [1], Л. А. Шамина [2; 3], Л. Н. Тыбыкова [4], Б. Е. Ескельдиева [5], Э. В. Кыржинакова [6], И. А. Невская, С. Ж. Тажибаева [7] и др.

Сравнительная конструкция, как и любая другая, имеет план выражения и план содержания. М. И. Черемисина выделяла «синтаксическую конструкцию» и «сравнительный смысл»

– семантическую функцию сравнительной конструкции [8, с. 24]. В содержательной структуре сравнения выделяют разное количество компонентов [9; 10; 11; 12]. Н. Б. Кошкарева, Н. Н. Федина и И. М. Плотников, исследуя сравнительные конструкции в урало-алтайских языках Сибири, разработали систему терминов, подробно описывающих содержательную сторону сравнительной конструкции. В этой терминологической системе «исчисляются смысловые компоненты, формирующие отношение сравнения, каждый из которых может быть выражен различными способами – лексическим, морфологическим, синтаксическим – или оставаться невербализованным» [11, с. 55; 12]. В таком аспекте А. А. Озоновой проведено исследование структурных и семантических типов сравнительных конструкций на материале алтайского эпоса «Очы-Бала» [13]. В нашей работе мы также опираемся на данную систему терминов, определяющих смысловые компоненты сравнения, но не рассматриваем саму синтаксическую конструкцию и формальные средства выражения сравнительных отношений.

Сравнения, в первую очередь устойчивые, используемые в них образы-эталоны, характерные для той или иной лингвокультурной общности, являются важным источником культурно-национальной интерпретации. В этом отношении большой интерес представляют также сравнения в героическом эпосе. Их анализу посвящен ряд работ якутских исследователей: С. Д. Львовой [14; 15; 16; 17; 18; 19], В. И. Харабаевой [20], Т. Н. Николаевой [21], А. М. Захаровой [22]. Рассматривались также сравнения в тувинских [23; 24], хакасских [25; 26], алтайских [27] и шорских [28] сказаниях.

В исследованиях сравнительно-сопоставительного характера ярко высвечиваются как общие черты образных сравнений родственных и неродственных языков, так и особенности в каждом из них. Так, И. В. Шенцова исследовала содержательную структуру компаративных конструкций на материале эпоса алтайцев, хакасов, тувинцев и шорцев [28]. Автором выявлены предметы сравнения, образующие смысловые зоны эпического текста, которые описываются с помощью сравнений. Большое внимание уделяется «инвентарю эталонов», которые приобретают функцию символов. Автор приходит к выводу о функциональной эквивалентности этих эталонов-символов у тюрков Саяно-Алтая, что свидетельствует о существовании у них единой системы культурных кодов [28, с. 160].

С. Д. Львова рассматривала объекты и образы сравнений якутского олонхо и южносибирских героических сказаний (алтайского, хакасского, шорского, тувинского), их общие и специфические черты [15]. В ее работе приводятся статистические данные по частотности употребления и повтора сравнений в якутском и алтайском текстах «Могучий Эр Соготох» и «Маадай-Кара».

Сравнения в якутском и алтайском героическом эпосе, предметы сравнения и эталоны, а также формальные средства выражения отношений сравнения подвергнуты анализу в коллективной монографии «Категория образности в языке» [29] и в статье А. М. Захаровой [22].

Для южносибирских языков актуально исследование сравнений с привлечением монгольского материала, что представлено в работе М. В. Ондар [24]. Важным является также сопоставление выразительных средств тюркских сказаний с эпическими текстами на иносистемных языках. Результаты такого анализа являются базой для типологических исследований сравнений. Так, Е. П. Войтенко в сопоставительном аспекте описаны образные средства, в том числе устойчивые сравнения, хакасского эпоса и русских былин [26]. Во всех этих работах описываются предметы и эталоны сравнений в эпических сказаниях.

Новизну нашего исследования составляет обращение к еще одному важному компоненту смыслового содержания сравнительной конструкции – параметру. Параметр – «совокупность свойств компарата, выделяемых как актуальные для данного сравнения» [12, с. 192], на основе параметра устанавливается сходство между двумя предметами и событиями [11, с. 53].

Особой многочисленностью в эпосе тюрков Южной Сибири выделяются сравнения, параметром в которых являются «размер», «множественность», «форма», «блеск», «общая эстетическая оценка» (во всех рассматриваемых эпосах), «скорость», «цвет», «звук» (в алтайском и

хакасском). Эти параметры могут быть основанием как для предметных, так и для событийных сравнений.

Цель нашей статьи – выявление семантических моделей сравнений, основанием которых является параметр «размер», и описание плана их содержания в алтайском, хакасском и тувинском героическом эпосе в сопоставительном аспекте.

Сопоставительный анализ проводится как на уровне семантических моделей, показывающих формирование устойчивых образных сравнений эпических произведений, так и на уровне конкретных сравнений.

Материалом исследования послужили тексты сказаний на алтайском, хакасском, тувинском языках. Алтайские тексты: Маадай-Кара [30], Очы-Бала, Кан-Алтын [31], Алтай-Буучай, Алып-Манаш, Ак-Тайчы, Козын-Эркеш, Кёзюйке, Малчы-Мерген [32]; хакасские: Хан Мирген [33], Алтын Тайчы [34], Ах пора аттыг Алып Ах Хан [35], Алтын Арыг [36], Хан Орба [37], Ай-Хуучын [38], Албынчы [39], Алыптыг нымах [40; 41]; тувинские – Алдай-Буучу [42], Далай-Байбын хаан [43] Найгы-Майгы маадыр [43], Ары-Хаан [44], Мёге Шагаан-Тоолай [45], Хунан-Кара [46], Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей [46].

Рассматриваются следующие компоненты модели: CMPR1 – первый компарат (предмет сравнения); CMPR2 – второй компарат (стандарт, эталон сравнения); PRM – параметр сравнения (свойства компаратов, являющиеся основанием для их сопоставления). Последний включает два признака: PRM.FUND – основание параметра (свойство компарата, на которое направлено внимание, в данном случае «размер»), PRM.ASP – аспект параметра (конкретное качество или признак, проявление которого оценивается, например, «большой»/«маленький», «широкий», «тонкий») [11, с. 55].

#### Компонент «параметр» (PRM)

В основании рассматриваемых нами сравнений в эпосе встретились такие аспекты параметра, как «большой», «объемный», «высокий», «широкий», «маленький», «узкий», «короткий».

Параметр – наиболее сложно выделяемый компонент сравнений, поскольку он часто не получает вербального выражения и в этом случае «либо домысливается благодаря устойчивым ассоциативным связям, либо вычленяется из контекста, с ним могут ассоциироваться разные компоненты конструкции» [11, с. 53].

Поскольку сравнения в фольклорном тексте носят чаще всего устойчивый характер, аспект параметра в их основе восстанавливается благодаря устойчивой ассоциации носителей языка:

хак. *Мунзурух осхас ах кёбиктер / Анда-мында чачыразып халып одырчалар* [41, с. 495] ‘Белая пена, как кулак, / Там-сям разбрызгивается’<sup>1</sup>.

тув. *Хөл болган хову-шөл дег чонаа* [Широкий], *как озеро*, потник’ [46, с. 118–119].

Кроме того, он может быть подсказан контекстом:

алт. *Ак јаландый арказына / Алтан үүр кой тургадый...* [30, с. 75] ‘На [широкой], как белый луг, спине / Шестьдесят отар могли бы стоять’.

алт. *Јаан казандый көстү* [32, с. 176] ‘С глазами, как большие казаны’.

Параметр обязательно выражен в сравнительных конструкциях, указывающих на большую / меньшую, по сравнению с эталоном, степень проявления качества (конструкции с исходным падежом): алт. *кылдан чичке кызыл учук* [30, с. 207] ‘тоньше волоса красная нитка’.

Для выражения параметра «размер» в хакасском и алтайском языках используется специальный формальный показатель – аффикс *-ча*, который в сравнительных конструкциях передает сравнение по размеру с эталоном, выраженным основой. При этом аспект параметра может оставаться не выраженным:

хак. *Хараңат=ча синің харааңны / Паза тіріге көрбесіні* [37, с. 148] ‘Больше не увижу живыми / Глаза твои [размером] с черную смородину’.

<sup>1</sup> Здесь и далее, где ссылка размещена до русского перевода, перевод авторов.

В фольклорном тексте имеются лишь немногие примеры сравнений с эксплицитно выраженным аспектом параметра:

алт. *Јети кырду согоондоры... / Ийне=че ле чичкечек артыптыр*. [32, с. 644] ‘Семигранные стрелы их... / Только с иголку тонюсенькими остались, оказывается’.

В хакасском языке дополнительным указанием на параметр, некоторым его уточнением (величина в толщину, в длину и др.) в сравнительной конструкции выступают параметрические слова. Э. В. Султрекова в своей монографии указывает на параметрические слова в сравнительной конструкции с формой *-ча* и *-даг*: *улии* ‘величина, размер’ (субстантиват от *улуз* ‘большой’ с показателем принадлежности 3 л.); *син* ‘размер, рост’ (линейный); *пöзиш* ‘высота’ (субстантиват от *пöзик* ‘высокий’ с показателем принадлежности 3 л.); *чооны* ‘толщина’ (субстантиват от *чоон* ‘толстый’ с показателем принадлежности 3 л.); *сун* ‘длина’ [47, с. 209–219]:

хак. *Арба улиин=ча харахтыг поладыр, Чпн чоонын=ча харыхтыг поладыр* (Алтын Арыг, с. 64) ‘Глаза у неё величиной с ячменное зерно, Переносица в нить толщиной’ [47, с. 213].

хак. *От сунын=ча обалым чогыл, Чпн чоонын=ча чазим чогыл* ‘И на длину травинки греха на мне нет, И в толщину нитки вины на мне нет’ (Ай-Хуучын, с. 380) [47, с. 213].

#### Компоненты «эталон сравнения» (СМРР2) и «предмет сравнения» (СМРР1)

На материале алтайских, хакасских и тувинских героических сказаний мы выделили эталоны, относящиеся к нескольким тематическим группам: объекты ландшафта (горного, равнинного, водного), животные, деревья, части тела, предметы быта, меры длины. Предметами сравнения служат главные герои – богатырь и его конь, вражеский богатырь и чудовища, части их тела и детали снаряжения. При анализе моделей наблюдаются некоторые закономерности между предметами и эталонами сравнений.

#### Семантические модели сравнений в героических сказаниях тюрков Южной Сибири (на примере сравнений с параметром «размер»)

Семантические модели сравнений, основанием которых является параметр «размер», – это в основном образные сравнения, описывающие большую величину героев сказаний, частей их тела, принадлежащих им предметов. Мы выделили 12 моделей, указывающих на большой размер объектов и 2 модели – на малый.

#### 1. Модели сравнений, описывающих большой размер объектов

##### 1.1. Живое существо (СМРР1) ↔ огромный размер (PRM.ASP) ↔ часть горного рельефа (СМРР2)

В качестве СМРР1 выступает персонаж эпоса: богатырь, его конь, животное, СМРР2 – часть горного рельефа: скала (алт. *кайа*, хак. *хая*), гора (алт., тув. *тайга* ‘гора, покрытая тайгой’, тув. *таңды* ‘высокая гора, высокогорная тайга’), скалистая вершина (хак. *кизек тигей*), Большой курган (хак. *Улуг күрген*):

алт. *Бүдүн кайа бу бүдүштү...* [30, с. 75] ‘С видом [как] целая скала...’; *Айры муузи алмыс кептү, / Алкы бойлоры тайга кептү...* [30, с. 169] ‘Ветвистые рога их как алмаз, / Сами как горы...’.

хак. *Сохпах хая чоонындаг осхас* [36, с. 90] ‘Словно огромный размер его подобен массивной скале’; *Кизек тигей улиндаг осхас* [36, с. 90] ‘Словно большая величина его подобна вершине’; *Тасхыл осхас Хан Харахчынны / Хай пиреери, төзіне теере хаап* [37, с. 145] ‘Хана Харахчына подобного Тасхылу / Кое-кто схватив за грудки’.

тув. *тайга дег сарыг аът* [46, с. 512–513] ‘желтый, [высотой] как гора, конь’; *Таңды дег Хан-Шилги аът бооп...* ‘Как высокая гора, конем Хан-Шилги став...’ [46, с. 494–495]; *Өгже чоруп олуларга, / Ийи тайга дег сарыг ыттар халчыл орган* ‘И, когда к юрте направился, / Две рыжие собаки [ростом] с гору бросились на него’ [46, с. 506–507].

В тувинском эпосе богатырь часто сравнивается с конкретным топонимом *Көгей* ‘Когей’. Гора с тем же названием *Хухий* есть в Монголии.

тув. *Хаваан көөрге, / Кадыр тайга арны-биле дөмей, / Хөлчүк дег ала карактыг, / Көгей дег эр бооп / Көстүп олуруп-тур эвеспе* ‘Смотри на лоб: / Наподобие чистого склона отвесной

скалы / С ясными, как озера, глазами, / **Как [гора] Когей**, богатырь / Так выглядеть стал, оказывается' [46, с. 312–313].

### 1.2. Часть тела (CMPR1) ↔ огромный размер (PRM.ASP) ↔ часть горного рельефа (CMPR2)

Эта модель характерна для тувинского языка. Сравнения описывают мышцы героя, выпирающие части его тела (бедро, мускулы шеи, мышцы спины), подчеркивая сильные мышцы. Эталонами сравнения служат такие части горного рельефа, как *тайга* 'гора, покрытая тайгой', *тей* 'сопка, невысокая гора', *мажылык* 'холм, сопка', *оорга* 'небольшой горный хребет'. Округлая форма, выпуклость частей тела подчеркивается употреблением слов *мокулчак* 'круглый, выпуклый' и *дөкүлчек* 'шарообразный, круглый' при названиях горных объектов:

тув. *Мойнунуң ээдин көөрге / Мокулчак ак тайга* [42, с. 55] 'Когда смотрел мускулы шеи / – **Округлая белая гора**' [24, с. 228].

тув. *Дөңмээниң ээди / дөкүлчек ак тайга-биле дең* [42, с. 52] 'Мышцы бедра равны круглой белой горе' [24, с. 228].

Кроме того, используются и цветовые определения (*ак* 'белый', *сарыг* 'желтый'):

тув. *Ийи дөңмээниң ээди / Ийи мажылыгы тей дег, / Ийи ээн ээди / Ийи сарыг оорга дег...* [45, с. 79] 'Два бедра его, / **Как сопка с двумя холмами**, / Мясо наружной части спинного хребта его, / **Как два желтых горных хребта**'.

В алтайском эпосе имеются лишь единичные примеры таких сравнений:

алт. *Жарым кайа бу лай жаакту...* [30, с. 75] 'Со щеками [как] **полскалы...**'; *Өркөштөри куу сойоктый болтыр...* [30, с. 154] 'Горбы его как высокие голые сопки были, оказывается...'

хак. *Өскөні таг осхас* [41, с. 520] 'Рост его как **гора**'; *Чалым хая чардын[н]ыг осхас* [41, с. 568] 'С плечами **будто** отвесная скала'.

### 1.3. Часть тела (CMPR1) ↔ огромный размер в ширину (PRM.ASP) ↔ часть равнинного ландшафта (CMPR2)

В отличие от тувинского эпоса, в алтайском и хакасском больше внимания уделяется ширине частей тела героев, поэтому они сравниваются с частями равнинного ландшафта: лугом (алт. *жалаң*), степью (хак. *казы*). В алтайском эпосе сравнениями описывается ширина груди, спины, лопаток, ладоней (в устойчивой формуле приветствия героев):

алт. *Ак жалаңдый бу жардына / Алтан жүр кой жүргедий...* [30, с. 131] 'На лопатках, **подобных** белому лугу, / Шестьдесят отар могут пастись'; *Ак жалаңдый арказына / Алтан жүр кой тургадый...* [30, с. 75] 'На [широкой], **как луг**, спине / Шестьдесят отар могут стоять'; *Жалан кептү жал дар төжи / Жалтырашкан турбай кайтты* [30, с. 157] '[Широкая], **как луг**, грудь / Сверкала – таким он стоял'; *Жалаң болгон алаканын / Жайа тудуп жакишылалты* [32, с. 76] 'Ладони, с поляной схожие, / Распрямив, поздоровался'.

В хакасских сказаниях со степью сравниваются спина богатыря, бедро его коня.

хак. *Агаа удур ээн парган иңменниг / Чазы парган чарынныг, ... / Алып, пас килп, теен* [37, с. 158] 'Ему навстречу с широкими плечами, / С [широкой] **как степь** спиной, / Богатырь, подойдя, говорит'; *... Чазы пудына хамчы сапхан* [38, с. 98–99] 'По бедру [размером с] **поле** плетью стегнул'.

### 1.4. Предмет (CMPR1) ↔ огромный размер (PRM.ASP) ↔ часть горного рельефа (CMPR2)

В качестве CMPR1 выступают предметы, принадлежащие богатырю, снаряжение коня, CMPR2 – названия горных объектов: холм (алт. *межелик*, *кырлан*), перевал (тув. *арт*):

алт. *Күлер межелик алтын ээрин / Ат сыртына салган турды* [32, с. 130] '[Как] бронзовый **холм**, золотое седло / На спину коня положил'; *Туура түшкен кичинек кырлан / Бу кеберлү жастык болды* [30, с. 87] 'Подобной в сторону упавшему маленькому **холму** / Эта подушка была'; *Коо кырланг кеберлү / Ат айланбас сынду / Тос кеме көңкөрө жатты* [32, с. 78] '**Подобная высокой горе**, / Протяженностью, что на коне не объехать, / Берестяная лодка вверх дном лежала'.



Иногда в основании сравнения содержатся два параметра: размер и форма:

тув. *Арт болган алдын кангай эзерлиг-дир, / Хову болган чонактыг-дыр* [43, с. 26] ‘С громадным, как перевал, золотым седлом, / С широким, как степь, потником’.

**1.5. Предмет (CMPR1) ↔ огромный размер в ширину (PRM.ASP) ↔ часть равнинного ландшафта (CMPR2) / тув. водный объект (озеро)**

CMPR1 в таких сравнениях – предметы снаряжения богатыря и его коня (потник, чепрак), CMPR2 – луг (алт. *јалан*), степь (тув. *хову*), в тувинском также *хөл* ‘озеро’:

алт. *Јалаг кептү јал дар төжи / Јалтыраган бу отурат...* ‘[Широкий] нагрудник ее, подобный долине, сверкает [украшениями]’; *Көбөн јалаг бу токумын / Көдүргенче бу тудунган...* ‘[Широкий, как] луг хлопковый потник, / Держал на весу...’.

тув. *хову болган чонактыг-дыр* [43, с. 26] ‘с широким, как степь, потником’; *хөл болган хову-шөл дег чонаа* ‘[большой], наподобие озера, потник его’ [46, с. 118–119]; *Хөл болган хөлбөң кара чонак* ‘Как озеро, широкий развешающийся черный потник’.

Как видно по примерам, эталоном сравнения часто выступают географические объекты для описания огромного размера или ширины частей тела, предметов. Огромный размер предметов, принадлежащих богатырю и его коню, подчеркивает размер самого богатыря и его коня.

**1.6. Предмет (CMPR1) ↔ огромный размер в длину (PRM.ASP) ↔ часть равнинного ландшафта (CMPR2)**

В алтайском эпосе описывается также удлинённая форма посредством сравнения с ложбиной:

алт. *Кобы кептү бу лай колын / Коштой тудуп эзендешти...* [30, с. 158] ‘[Длинные], как ложбины, руки / Друг другу подав, поздоровались’; *Узада барган јаан кобы / Бу кеберлү кабай болды.* [30, с. 87] ‘Длинной большой ложбине / Подобная люлька получилась’.

**1.7. Часть тела (CMPR1) ↔ большой размер в толщину (PRM.ASP) ↔ дерево (CMPR2)**

В хакасском эпосе в качестве эталона толщины части тела богатыря может выступать дерево (береза, осина):

хак. *Ас пил тартызып, күрезібіскен ікі хыс / Хазың чонынча хабыргаларын / Хазыра тартыс чөредірлер. / Ос чонынча орхаларын / Олыстыра тартыс чөредірлер* [34, с. 99] ‘Схватившись за талии, начали бороться две девушки. / Размером с березу ребра свои / Выдергивают. / Размером с осину позвонки свои / Расшатывают’.

Такие сравнения не характерны для эпоса алтайцев и тувинцев. В хакасском эпосе такие примеры тоже немногочисленны. По замечанию А. М. Захаровой, исследовавшей сравнения в якутском олонхо и алтайском эпосе, если в образе алтайского богатыря частым эталоном сравнения являются скалы и горы, то при описании “якутского богатыря в качестве эталона выступает лиственница (пр.: Крепкие, мощные мышцы его, / Словно корни лиственниц вековых. / Голени прямые его, / Как два толстых длинных бревна / Из очищенных лиственниц молодых)” [22, с. 30].

**1.8. Предмет / часть тела (CMPR1) ↔ большой размер (PRM.ASP) ↔ животное / птица (CMPR2)**

CMPR2 – половозрастное название домашнего животного / название дикого животного / хак. название птицы, CMPR1 – предмет (чаще всего камень):

тув. *Илби-шиди-биле / Хунан инек дег / Ак дажы-биле / Соңгу эдээнден базыра каай каапкаштың* ‘Но он волшебством-колдовством / Белым камнем / С корову-трехлетку / Ее заднюю полу прижал’ [46, с. 178–179]; *Эр-даа хорадаан хевээр / Ийи кодан дег дашты хоора соп алгаи* ‘Богатырь, по-прежнему в гневе, / Два камня величиной с зайца [от скалы] оторвал’ [46, с. 322–323]; *Үш кижги ийи шары дег кара, / Бир шары дег ак, / Үш дашты эмеглен / Чууп чоруп олурар болган* [45, с. 22] ‘Три человека катали, помогая друг другу, три камня, черный (камень с размером), как два вола, один белый (камень с размером), как один вол’; *Аьдының кудуруунга хунан инек дег / Кара дашты даап алгаи...* [43, с. 34] ‘К хвосту коня с теленка-трехлетку / Камень скрутив...’; *Хой дег дашты чуура бастырып, / Кодан дег черни оя тепсип хап олургаи*

‘Ступит – камни [размером] с овцу выбивает, Ступит – [комья] земли [размером] с зайца выбивает’ [46, с. 352–353].

хак. *Инек улиинча хара тас полтыр* [33, с. 16] ‘Размером с корову черный камень был, оказывается’; *Ат улиинча ах кӧӧбиктерни* / *Чарга сыгара чайхапчададыр* [34, с. 5] ‘Размером с коня белую пену / Выплескивает на берег’.

CMPR1 – часть тела человека (тув. *кежеге* ‘косичка’, хак. *харах* ‘глаза’, алт. *мен*), а также тув. *кӧвук* ‘пена’:

тув. *Кежегези чуктүг кара буура дег* ‘Заплетенная косичка-кежеге его, словно навьюченный черный верблюд-производитель’ [45, с. 92]; *Ийи колдуундан / Ийи хунан инек дег ак кӧвук уштунуп чаштап* ‘Из обеих подмышек ее / Белые [хлопья] пены с двух коров-трехлеток стали падать-слетать’ [46, с. 404–405].

хак. *Агаа удур ... / Хартыгача харахтыг, ... / Алып, пас килип, теен* [37, с. 158] ‘Ему навстречу... / С глазами [размером] с ястреба, ... / Богатырь, подойдя, говорит’.

алт. *Онын баштарынын белтиринде / Кунан койдый јаан / Кызыл-күрен мен бар* [32, с. 37] ‘У основания его [девяти] голов / [Величиной] как овца-двухлетка родинка есть’.

В хакасском и алтайском эпосе данная модель представлена единичными случаями, но она характерна для тувинских и якутских сравнений.

як. *Тингэһэ ынах саба* / *Дэриэспэ таас тибшитэ, / Кунан обус саба* / *Лочугурас таас буурбата* (ДьНьБ 263) ‘Ураганный ветер с камнями дресвами / Величиной с молодняка, / Пурга с огромными камнями / Величиной с молодого быка’ [29, с. 128]; *Торбос саба* / *Чоху кыыллардаах, / Байтаһын биэ саба* / *Баарабай бабалардаах* (ДьНьБ 105) ‘С подтелка величиной / С водяными жуками зверями, / С лошадь величиной / С огромными лягушками’ [29, с. 129]; *Өгүрүмэр обус саба* / *Үрүг үөннээх, / Кунан обус саба* / *Хончоннос чохулаах* (ДьНьБ 185) ‘С белыми личинками / С теленка двухтравного величиной, / С жуками с торчащими рогами / С быка-трехлетка величиной’ [29, с. 129].

Употребление названий животных для обозначения размера предметов отмечает в монгольских языках Г. Ц. Пюрбеев: *ухэр буу* ‘пушка, орудие’ (букв.: бык ружье), *ухэр чулуу* ‘валун’ (букв.: бык камень), *морин хонх* ‘большой колокол’ (букв.: конь колокол), *тэмээн хараацай* ‘стриж’ (букв.: ‘верблюд ласточка’. ‘Наименование крупного животного в составе композита указывает соответственно на большой размер обозначаемого предмета... Наименования мелких животных в составе композита служат указанием на малый размер, небольшую величину обозначаемого предмета’ [48, с. 76–77]. В рассматриваемых сказаниях тюркских народов имеются сравнения, указывающие только на большой размер предмета / части тела. Возможно, такие сравнения отражают монгольское влияние, так как они характерны для монгольских языков. Однако особенностью тюркских сравнений является употребление в качестве эталона половозрастные наименования домашних животных: тув. *хунан инек* ‘корова-трехлетка’, *шары* ‘вол’, *буура* ‘верблюд-производитель’; алт. *кунан кой* ‘овца-двухлетка’.

Более типично в сибирских тюркских языках сравнение предметов с головой животного (лошади, овцы, быка, волка).

### 1.9. Предмет / живое существо (небольшая птица) (CMPR1) ↔ большой размер (PRM. ASP) ↔ часть тела (CMPR2)

Чаще всего встречаются сравнения, где CMPR1 – лексемы со значением ‘золото’, ‘серебро’, ‘камень’, а также обозначение кукушки, которая в реальности является небольшой птицей, но в эпосе подчеркивается большой размер мифической кукушки. В качестве эталона сравнения выступает голова животного (чаще всего коня, а в тувинском также волка и быка).

алт. *Ат бажынча алтын кӧбүк* / *Алтын куштый јүзүн јүрү* [32, с. 120] ‘Золотая пена с конскую голову / Как золотая птица здесь плавала’; алт. *ат пажынды алтын күүк* ‘С конскую голову золотая кукушка’; *кой пажынды конгыр күүк* [31, с. 86] ‘[Размером] как овечья голова бурая кукушка’.

как. *Ат пазынча көөк хус / Ханат саап учух парыбысхан* [39, с. 62] ‘Кукушка [размером] с конскую голову, / Взмахнув крыльями, улетела’.

тув. *Буга бажы дег кара даш* [43, с. 47] ‘Черный камень с бычьей головой’; *Аът бажы дег алдын, / Бору бажы дег мөңгун / Суй-белээм сунган мен* ‘Золота – с конскую голову, / Серебра – с волчьей голову / Сговорные дары я поднес’ [46, с. 382–383].

В хакасском встретился пример с мылом, которое имеет большой размер:

как. *Ат пазынча ах сабынны, / Илбек сугнань изилдирин...* [40, с. 102] ‘Белое мыло размером с конскую голову, / Великой водой распенив’.

#### 1.10. Предмет (CMPR1) ↔ большой размер (PRM.ASP) ↔ предмет (CMPR2)

Примеры на эту модель немногочисленны:

как. *Алыптар айланызыбысханда, / Изик улиинча чир хыртызы оя чачырас тур* [36, с. 67] ‘Когда богатыри повернулись все вместе [увидели], / Край земли размером с дверь разрывается’; *Хара көлнүң түбінде / Хара сундук сини тас пар* [33, с. 76] ‘На дне Черного озера / Есть камень размером с большой сундук’; *Харысча халыны, кичім улиинча / Хагас-пичикти ол хыгырча* [40, с. 129] ‘Толщиной с пядь, размером с потник / Бумагу-письмо она читает’.

тув. *Аяк дег / Кызыл үрүлени / Тарбыдааштың, / Илби-шиди-биле / Хунан-Каразынга / Чидиртип берген туруп-тур эвеспе аан* ‘В красный шарик / [размером], как пиала / Заклинанием ее превратила, / Волшебством-колдовством / Своего Хунан-Кара / Покормила, оказывается’ [46, с. 224–225].

#### 1.11. Часть тела (CMPR1) ↔ большой размер (+форма) (PRM.ASP) ↔ предмет (CMPR2)

CMPR1 – часть тела, в тувинском эпосе – грудь, ногти, родинка; в хакасском, алтайском – глаза; CMPR2 чаще всего предмет быта (чаша, крышка казана и др.). Чаще всего в основании сравнения два параметра – размер и форма.

PRM.ASP большой + PRM.ASP объемный:

тув. *Антара болган ак чагай хэрээн / Чада тудуп берип олуруп-тур* [44, с. 83] ‘Огромную белую грудь, как сундук-антара, / Распахнув, сидит, оказывается’; *Боктуг-Кириш антара дег ак хэрээниң кырынга / Сандайланып олуруп алгаиш* ‘Боктуг-Кириш на его белую грудь наподобие сундука, / Как на сидение, сел’ [46, с. 484–485].

PRM.ASP большой + PRM.ASP круглый:

как. *Хазан түбі хамахтыг, / Хара чірче харахтыг* [36, с. 76] ‘Со лбом [размером как] дно казана, / С глазами [размером] с большую чашку’; как. ...*Харачича настыг осхас килипча* [41, с. 568] ‘С головой [размером] с дымоход словно идет [богатырь]’; *Хараңатча синиң харааңны / Паза тіріге көрбеспін* [40, с. 148] ‘[Размером] с черную смородину глаза твои / Больше не увижу живыми’; *Хазанча харахтыг полды, / Хараачыча настыг полды* [40, с. 129] ‘Размером с казан глазами стал, / Размером с карачы (обруч, скрепляющий жерди юрты) головой стал’.

тув. *Ширең паштың аксы дег / Көк меңниң ортузунче / Чиге адын өлүрген-дир* [43, с. 46] ‘Как крышка чугунной чаши, / Родимого синего пятна в середину / Прямо, выстрелив, убил ведь’.

алт. *Јаан казандый көстү* [32, с. 176] ‘С глазами как большие казаны’.

PRM.ASP большой + PRM.ASP сужающийся к концу, заостренный:

тув. *демир хүүрек дег дыргак* ‘ногти, как железная лопата’ [23, с. 124].

PRM.ASP большой + PRM.ASP круглый + PRM.ASP белый:

как. *Ньмарха осхас харагын суура сиртібіскен* [41, с. 223] ‘Как яйцо глаза его выдернул’.

#### 1.12. Живое существо / часть тела (CMPR1) ↔ большой размер (PRM.ASP) ↔ мера длины (CMPR2)

Эта модель представлена в нашей выборке только примерами из хакасского эпоса. Таким способом описываются персонажи эпоса, их плечи, спина, шея, расстояние между глазами, ушами. Используются слова, обозначающие меры длины – как. *хулас*, тув. *кулаиш* ‘сажень’, как. *харыс* ‘пядь’ – и числительные ‘пятьдесят’, ‘шестьдесят’, ‘шесть’, ‘три’, которые вообще характерны для эпических текстов:

хак. *Иңні-мойны илiг харыс осхас*, / *Арға-мойны алтон харыс осхас* [36, с. 47] ‘Плечи-шея ее [богатырши] **словно пятьдесят пядей**, / *Спина-шея ее словно шестьдесят пядей*’; *Алты хулас сунындаг*, / *Аран-чула Ах ой ат турчадыр* [36, с. 113] ‘Похоже, что длиной **в шесть саженей**, / Богатырский Бело-сивый конь-скакун стоит’.

В алтайских и тувинских сказаниях употребляются слова, обозначающие меру длины, гиперболлизированно представляющие предметы, части тела богатырей. Но конструкции с этими словами, не являются сравнительными:

тув. *Ужен кулаш дурттуг*, / *Уш куска кудуруктуг* ‘Длиной **в тридцать саженей**, / **С хвостом в три обхвата**’ [46, с. 494–495].

Маленький размер предмета описывается через сравнение с предметом быта небольшого размера или частью тела человека.

## 2. Модели сравнений, описывающих малый размер объекта

Различаются модели сравнений, описывающие маленькие и тонкие объекты.

### 2.1. Предмет / часть тела (CMPR1) ↔ малый размер (PRM.ASP) ↔ часть тела (CMPR2)

CMPR1 в таких сравнениях – живое существо, предмет; а эталоном (CMPR2) служат части тела человека и животного: мизинец (тув.), коленная чашечка (тув.), кость-бабка (тув.), кулак (хак.), ладонь (хак.), сердце (алт.).

Б. Е. Ескельдиева отмечает, что в алтайском языке в качестве стандарта сравнения маленького размера обычно выступают такие небольшие объекты, как ладонь, большой палец руки, кулак, глаз, сердце [5].

алт. *Арбын малдын ортозында* / *Жүрек кире айыл көрүнөт...* [30, с. 144] Между стадами многочисленного скота / Маленькая, **как сердце**, юрта виднеется...

Практически такие же эталоны малого размера выявляются в хакасском языке:

хак. *Мунзурух улиинча пора нарчын хус* ‘Птица **размером с кулак** – серый сокол’ [38, с. 112–113]; *Мунзурух осхас ах көбиктер* / *Анда-мында чачыразып халыт одырчалар* [41, с. 495] ‘Белая пена **как кулак** / Там-сям разбрызгивается’; *Айның-күннің чарши түгенчі там чир алтында* / *Ая чалбаанча көрінген чили пілдірче* [33, с. 56] ‘Свет луны-солнца в самом дне земли / Казалось, виднеется **шириной с ладонь**’; *Изер хамаанда ая чалбаанча* / *Ах пічік чапсынтыр, чалбрапча* [40, с. 128] ‘На передней части седла размером с ладонь / Белое письмо прикреплено, сверкает’.

В тувинском эпосе частым эталоном малого размера являются кости: коленная чашечка и бабка:

тув. *Муңган ээм довук-дорзук дег болгуже* / *Чоруп кээр мен* [43, с. 37] ‘Буду идти до тех пор, пока оседлавший (меня) хозяин не станет **с коленную чашечку-подбедерок**’; *Эьдин чүмү-биле быжырткаш*, / *Кажык дег* / *Кызыл үрүнээзин* / *Тарбыдааш*, / *Илби-шиди-биле* / *Демир-Могеге* / *Чидиртип-чиртип турган иргин ийин* ‘Целиком его тушу зажарив / В красный шарик / [размером], как **кость-бабка**, / Заклинанием ее превратил / И волшебством-колдовством / Демир-Моге / Им питал-кормил’ [46, с. 222–223].

В тувинском эпосе встречаются примеры и с абстрактным CMPR1:

тув. *Эргек дег шаавыста...* [43, с. 32] ‘В наши [прежние] времена, (которые были) **с мизинцем...**’; *Улуг-улуг чүмени көөр болзуңза*, *Карааңга эргек дег*, / *Биче-биче* / *Боор чүме болгай* ‘Что-то большое большое увидишь – / В глазах твоих / **как палец** / Малым-малым / Может оно показаться’ [46, с. 116–117]; *Ол-даа канчаар эргектен эгече болган*, / *Кажык дегден хонача болган* / *Эргил-Сендил кадының уттундуруп* / *Каар чуве-дир бе?* ‘Как бы то ни было, ставшая зажиточной женщиной [из того, что размером] **в мизинец**, / Ставшая приезжей из [того, что размером] **как кость-бабка** / Эргил-Сендил царица твоя забудется / Что ли?’ [43, с. 49].

### 2.2. Живое существо / предмет (CMPR1) ↔ малый размер в толщину (PRM.ASP) ↔ предмет быта / часть тела / трава (CMPR2)

CMPR1 в основном – живое существо или предмет, CMPR2 – предмет или часть тела, являющиеся в представлении носителей языка эталоном маленького размера в толщину (алт. *кыл*

‘волос’, хак. *чип* ‘нить’, *от* ‘травинка’, алт. *жүлүн* ‘спинной мозг’, хак. *сыбысха тили* ‘муравьиная талия’):

алт. *Алып-Манаш баатырдыг / Кыл мойнына чапты...* [32, с. 97] Богатырю Алып-Манашу / По его **шее с волосинку** ударил...; *Жүлүнче ле ыш чөйшлет* [30, с. 144] ‘[Тоненький], **как спинной мозг**, дым тянется’; *Јети кырду согоондоры... / Ийнече ле чичкечек артыптыр* [32, с. 644] ‘Семигранные стрелы их, / Ржавчиной все покрывшись, / Только **с иголку тонюсеньки-ми** остались, оказывается’.

хак. *Пора нарчынның ізі-чолы, / Ах чип чили, тартыл халган* [38, с. 130–131] ‘Путь-след серого сокола / **Подобно** белой **нити** протянулся’; *Сылаган от чили, ат чаксы / Сылалып чолга, сыырыгып килген ‘как тоненький стебель, достойный конь / Истончившись в пути, дрожит’* [38, с. 344–345]; *Атха талалып, ир чаксы / Сыбысха сини тартылып одыр* ‘От скачки устав, достойный муж / Со втянутым [животом], **размером**, [как] у **муравья**, едет’ [38, с. 344–345].

Отдельные примеры на эту модель представляют собой сравнительную конструкцию с исходным падежом, которая указывает на размер SMPR1, меньший по сравнению с SMPR2:

алт. *Кылдан чичке кызыл учукла / ... казаннын Кулагына буулап күйтир.* [30, с. 207] ‘Красной ниткой **тоньше волоса** / За ушко казана привязала’.

В рассмотренных текстах тувинских героических сказаний нами не было обнаружено примеров на данную модель, однако в фольклоре имеются такие сравнения:

тув. *Уруг сени сактыр дээшитиң, / Удазындан чингеледим!* [из народной песни] ‘Девушка, тебя, вспоминая, / [Тоньше] **нитки истончился** я!’.

Встречаются и абстрактные понятия (вина, грех) в качестве предмета сравнения:

хак. *Отча обалы чох час пала / Орлап, чоохтан турадыр, / Чипче чазыгы чох хыс пала / Чобалып тиллен турадыр* ‘Младенец, у которого и **с травинку** греха нет, / Ревет и говорит сам с собою, / Девочка, у которой и **с нитку** вины нет, / Страдает и приговаривает’ [38, с. 254–255].

### Заключение

Таким образом, нами выявлено 14 семантических моделей сравнений с параметром «размер», встретившихся в алтайском, хакасском и тувинском эпосе. В сказаниях этих народов данные модели являются в основном общими. Своеобразие проявляется главным образом в конкретных сравнениях. Обнаруживаются также прямые параллели между сравнениями алтайского и хакасского эпосов, меньше параллелей с тувинскими сказаниями.

В эпосе встречается большое количество сравнений, с помощью которых описывается большой размер героев, частей их тела, животных, в первую очередь богатырского коня, предметов, принадлежащих богатырям, и конского снаряжения. Все они выполняют функцию гиперболизации в героических сказаниях. При этом в основе сравнения может быть более одного параметра, например, «размер» и «форма».

Эталонами, передающими большой размер, служат прежде всего объекты ландшафта: горного и равнинного. Первые особенно распространены в тувинском эпосе, вторые – в алтайском и хакасском. Сравнения, в которых в качестве SMPR2 выступают объекты ландшафта, описывают в основном самых важных персонажей эпоса: богатыря и его коня. Но, если для тувинских сказаний характерно описание объемных, округлых мышц героя (на спине, бедрах), то в алтайских и хакасских превалирует характеристика ширины частей тела богатыря (груди, спины, плечей). В тувинском эпосе в качестве эталона ширины выступает водный объект – озеро.

Во-вторых, эталоном сравнения являются части тела человека и животных. Характерны для всех рассматриваемых языков сравнения предметов (обычно драгоценностей: золота, серебра) с головой животного. Кроме того, имеются сравнения предметов, где эталоном служит размер самого животного. Такие сравнения – отличительная черта монгольских языков. Обычно предметы сравнения в таких конструкциях – камень или часть тела человека (родинка, косичка),

хлопья пены. Среди рассматриваемых языков тувинский выделяется многочисленностью и разнообразием сравнений, в которых в функции эталонов используются половозрастные названия домашних, реже диких животных. Такая же особенность отмечается и в якутском языке.

Эталонами сравнения в эпических произведениях служат также предметы быта, например, посуда в отношении большого размера, иголка, нитка при описании малой толщины, тонкости.

Характеристика маленьких и тонких предметов встречается гораздо реже. При этом предметом сравнения с аспектами параметра «маленький» и «тонкий» может быть и абстрактное понятие (время, вина, грех и др.).

Отличительная черта хакасского эпоса – сравнение частей тела с деревьями, что сближает его с якутскими сказаниями.

Исследование сравнений в эпосе показало, что для этого жанра во многом характерен свой набор сравнений. Однако в некоторых случаях не встретившиеся в сказаниях какого-либо народа эталоны имеются в других жанрах фольклора (сказках, песнях). Среди предметов сравнения в эпосе алтайцев, хакасов и тувинцев наблюдаются как общие (богатырь, его конь, конское снаряжение), так и специфичные объекты. Так, в алтайских текстах с помощью сравнений описан размер ладоней, щек; в хакасском – расстояние между глазами, ушами; в тувинском предметом сравнения выступает коса героя.

### Литература

1. Васильев, Ю. И. Способы выражения сравнения в якутском языке / ответственный редактор М. И. Черемисина. – Новосибирск : Наука, Сибирское отделение, 1986. – 109 с.
2. Шамина, Л. А. Стратегия маркирования компаративной семантики в тувинских текстах // Вестник Тувинского государственного университета. № 1 Социальные и гуманитарные науки. – 2022. – № 1 (88). – С. 35–46. – DOI : 10.24411/2221-0458-2022-88-35-46.
3. Шамина, Л. А. Морфосинтаксические средства актуализации семантики сравнения в тувинском языке (в сопоставительном аспекте) // Вестник Бурятского государственного университета. Филология. – 2022. – № 2. – С. 41–46. – DOI : 10.18101/2686-7095-2022-2-41-46.
4. Тыбыкова, Л. Н. Сравнительные конструкции алтайского языка : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Новосибирск, 1989. – 177 с.
5. Ескельдиева, Б. Е. Сравнительные конструкции в казахском и в тюркских языках Сибири : диссертация на соискание ученой степени доктора философии (Ph.D.). – Астана, 2016. – 170 с.
6. Кыржинакова, Э. В. Сравнительные конструкции хакасского языка. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2017. – 324 с.
7. Невская, И. А., Тажибаева, С. Ж. Исследование сравнительных конструкций в тюркских языках (сравнительно-сопоставительный аспект) // Предложение как единица языка и речи : материалы Всероссийского научного симпозиума с международным участием / ответственный редактор Е. В. Тюнтешева. – Новосибирск : Академиздат, 2019. – С. 183–187.
8. Черемисина, М. И. Некоторые вопросы синтаксиса (сравнительные конструкции русского языка). – Новосибирск : НГУ, 1971. – 181 с.
9. Черемисина, М. И, Соловар, В. Н. Выражение сравнения в хантыйском языке // Народы северо-западной Сибири. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1995. – С. 23–39.
10. Невская, И. А. Типологические особенности шорских эквативных и симилиативных конструкций // Сибирский филологический журнал. – 2022. – № 4. – С. 286–299. – DOI : 10.17223/18137083/81/22.
11. Федина, Н. Н., Кошкарева, Н. Б. Редукция как механизм варьирования сравнительных аналитико-синтетических полипредикативных конструкций с послелогом *шылап* // *шылап* // *цынап* ‘как, как будто’ в чалканском языке // Языки и фольклор коренных народов Сибири. – 2023. – № 2. – Вып. 46. – С. 53–64. – DOI : 10.25205/2312-6337-2023-2-53-64.
12. Кошкарёва, Н. Б., Плотников, И. М. Метаязык описания семантики сравнения как языкового знака // Критика и семиотика. – 2023. – № 2. – С. 180–216. – DOI : 10.25205/2307-1753-2023-2-180-216.
13. Озонава, А. А. Способы выражения сравнения в алтайском эпосе (на материале эпоса «Очы-Бала») // Эпосоведение. – 2023. – № 3. – С. 42–55. – DOI : 10.25587/2782-4861-2023-3-42-55.

14. Львова, С. Д., Герасимова, Л. Н. Объекты и образы сравнений в якутском и хакасском эпосах (на примере текстов олонхо «Кыыс Дэбилийэ» алыптых ныхам «Ай-Хучин») // Эпическое наследие народов мира: традиции и этническая специфика. Международная научная конференция. – Якутск : Алаас, 2017. – С. 72–74.
15. Львова, С. Д. Сравнения в якутском и алтайском эпосах (на материале олонхо «Могучий Эр Соготох» и кай чэрчэк «Маадай-Кара») // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2019. – № 3. – С. 126–139. – DOI : 10.25587/SVFU.2019.15.36605.
16. Львова, С. Д. Сравнения в олонхо: устойчивость и трансформации (на материале текстов северной эпической традиции якутов) // Научный диалог. – 2020. – № 4. – С. 203–219. – DOI : 10.24224/2227-1295-2020-4-203-219.
17. Львова, С. Д. О сравнениях якутского и шорского эпосов: сравнительный аспект // Ысыах Олонхо в Олёмке: пути возрождения, популяризация и сохранения эпического наследия. Сборник тезисов по материалам XI Республиканской научно-практической конференции. Сер. «Ысыах Олонхо». – Олекминск : Алаас, 2020. – С. 92–96.
18. Львова, С. Д. Сравнение в олонхо «Хаан Дьаргыстай»: средства выражения, объекты и образы // Якутский героический эпос олонхо: сохранение, изучение и развитие. Сборник по материалам Всероссийской научно-практической конференции. – Якутск : Алаас, 2020. – С. 96–101. – (Серия «Ысыах Олонхо»)
19. Львова, С. Д. Сравнения в якутском и тувинском эпосах: общее и специфичное // Новые исследования Тувы. – 2021. – № 1. – С. 202–216.
20. Харабаева, В. И. Сравнения в языке якутского эпоса олонхо // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2019. – Т. 18. – № 2. – С. 47–53. – DOI : 10.25205/1818-7919-2019-18-2-47-53.
21. Николаева, Т. Н. Сравнение как репрезентант образа эпической природы // Вестник Северо-восточного федерального университета им. М. К. Аммосова. Серия Эпосоведение. – 2020. – № 3 (19). – С. 75–85. – DOI : 10.25587/y0939-8831-8102-k.
22. Захарова, А. М. Вербализация сравнения в героическом эпосе П. А. Ойунского «Дьулуруйар Ньургун Боотур» и в алтайском эпосе «Маадай Кара» // Вопросы национальных литератур. – 2023. – № 2. – С. 27–32. – DOI : 10.25587/litteraesvf.2023.73.16.004.
23. Байсклан, С. М. Изобразительные средства тувинских героических сказаний // Исследования по тувинской филологии. – Кызыл : Тип. Госкомиздата Тувинской АССР, 1986. – С. 118–127.
24. Ондар, М. В. Особенности языка тувинских героических сказаний (в сопоставительном аспекте). – Кызыл : Журналист, 2022. – 320 с.
25. Субракова, О. В. Язык хакасского героического эпоса. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 2007. – 182 с.
26. Войтенко, Е. П. Образные языковые средства в хакасском и русском эпосе: на материале хакасского героического эпоса «Ай-Хуучин» и русских былинных текстов Сибири и Дальнего Востока : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Новосибирск, 2010. – 214 с.
27. Байжанова, Н. Р. Структурные и семантические особенности сравнений в типических местах алтайского героического эпоса // Гуманитарные науки в Сибири. – 2002. – № 3. – С. 44–50.
28. Шенцова, И. В. Прагматика компаративных конструкций в эпических текстах тюрков Саяно-Алтая // Критика и семиотика. – 2022. – № 2. – С. 158–173. – DOI : 10.25205/2307-1737-2022-2-158-173.
29. Прокопьева, А. К., Захарова, А. М. Экспликация сравнения в якутском эпосе П. А. Ойунского «Дьулуруйар Ньургун Боотур» и алтайском эпосе А. Г. Калкина «Маадай-Кара» // Категория образности в языке (на материале сопоставления якутского языка с казахским, киргизским, алтайским и монгольским языками): коллективная монография / ответственный редактор С. М. Прокопьева. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2019. – С. 109–134.
30. Маадай Кара. Алтайский героический эпос / сказитель А. Г. Калкин. – Москва : Глав. ред. вост. лит-ры издательства «Наука», 1973. – 474 с. (На алтайском и рус. яз.)
31. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск : Наука, 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 15). (На алтайском и рус. яз.)
32. Алтай-Баатырлар (Алтайские богатыри). Т. II / подготовка, переводы текстов, примечания к алтайским текстам, комментарии к русским переводам, составление словаря выполнены З. С. Казагачевой, А. А. Конуновым, Т. К. Шутиной, К. В. Ядановой ; вступительная статья А. А. Конунова. – Горно-Алтайск : ООО «Горно-Алтайская типография», 2016. – 800 с. (На алтайском и рус. яз.)

33. Хан Мирген. Богатырские сказания / сказитель М. К. Добров ; подготовлено В. Е. Майногашевой. – Абакан : Хакасское кн. изд-во, 1969. – 209 с.
34. Алтын Тайчы. Героическое сказание / сказитель Е. Н. Кулагашева ; текст записала и обработала З. И. Кулагашева. – Абакан : Красноярское кн. изд-во, Хакасское отделение, 1973. – 147 с. (На хакасском яз.)
35. Ах пора аттыг алып Ах Хан. Богатырское сказание / сказитель С. И. Шулбаев, текст записан А. К. Майтаковой ; литературная обработка А. Е. Султреков. – Абакан : Хакасское книжн. изд-во, 2007. – 276 с. (На хакасском яз.)
36. Алтын Арыг. Алыптыг ныхмах. Богатырские сказания, записанные от С. П. Кадышева / подготовка к изданию Т. Г. Тачеевой. – Абакан : Красноярское книжн. изд-во, Хакасское отд-ние, 1987. – 232 с. (На хакасском яз.)
37. Хан Орба: богатырское сказание / записано С. И. Шулбаевым ; подготовка к изданию А. К. Майтаковой. – Абакан : Хакасское изд-во, 1989. – 208 с. (На хакасском яз.)
38. Ай-Хуучин. Хакасский героический эпос / вступительная статья, запись и подготовка текста, перевод, примечания и комментарии, приложение В. Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 16). (На хакасском и рус. яз.)
39. Албынчы. Алыптыг ныхмах. 2-е изд. / сказитель С. П. Кадышев, составители Ю. И. Чаптыкова, Н. С. Чистобаева. – Абакан : Хак. книжн. изд-во им. В. М. Торосова, 2020. – 126 с. (На хакасском яз.)
40. Алыптыг ныхмах. Героические сказания. / составители : В. И. Доможаков, Д. И. Чанков. – Абакан : Хакасское обл. гос. изд-во, 1951. – 400 с. (На хакасском яз.)
41. Алыптыг ныхмах. Героические сказания. Т. II / составители : Н. В. Майнагашева, Е. С. Торокова Ю. С. Чаптыкова, Н. С. Чистобаева. – Абакан : Хак. книжн. изд-во им. В. М. Торосова, 2023. – 688 с. (На хакасском яз.)
42. Тыва улустун маадырлыг тоолдары. II т. / составители С. И. Орус-оол. – Кызыл : ТывНУЧ, 1993. – 288 ар. (На тувинском яз.)
43. Тыва маадырлыг тоолдар. III т. / составители С. И. Орус-оол. – Кызыл : ТывНУЧ, 1994. – 240 ар. (На тувинском яз.)
44. Тыва улустун маадырлыг тоолдары. V т. / составители С. И. Орус-оол. – Кызыл : ТывНУЧ, 1996. – 208 ар. (На тувинском яз.)
45. Тыва маадырлыг тоолдар / составители С. И. Орус-оол. – Кызыл : ТывНУЧ, 1990. I т. – 272 ар. (На тувинском яз.)
46. Тувинские героические сказания / составители С. М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока ; Т. 12). (На тувинском и рус. яз.)
47. Султрекова, Э. В. Сравнительные конструкции хакасского языка. – Абакан : Хак. книжн. изд-во, 2017. – 324 с.
48. Пюрбеев, Г. Ц. Современная монгольская терминология (Лексико-семантические процессы и деривация). – Москва : Наука, 1984. – 120 с.

## References

1. Vasil'ev, Yu. I. Ways of expressing comparison in the Yakut language. Executive editor M. I. Cheremisina. Novosibirsk, Nauka Publ., Siberian Branch, 1986, 109 p. (In Rus.)
2. Shamina, L. A. The strategy for marking comparative semantics in Tuvan texts. *Vestnik of Tuvan State University. Iss. 1. Social Science and Humanities*. 2022, No.1 (88), pp. 35–46. DOI: 10.24411/2221-0458-2022-88-35-46 (In Rus.)
3. Shamina, L. A. Morphosyntactic means of actualization of comparative semantics in the Tuvan language (a comparative aspect). *Bulletin of Buryat State University. Philology*. 2022, No. 2, pp. 41–46. DOI: 10.18101/2686-7095-2022-2-41-46 (In Rus.)
4. Tybykova, L. N. Comparative constructions of the Altai language. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philological Sciences. Novosibirsk, 1989, 177 p. (In Rus.)
5. Eskel'dieva, B. E. Comparative constructions in Kazakh and Turkic languages of Siberia. Dissertation for the degree of Doctor of Philosophy (Ph.D.). Astana, 2016, 170 p. (In Rus.)
6. Kyrzhinakova, E. V. Comparative constructions of the Khakas language. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2017, 324 p. (In Rus.)



7. Nevskaya, I. A., Tazhibaeva, S. Zh. The study of comparative constructions in Turkic languages (comparative aspect). Sentence as a unit of language and speech: materials of the All-Russian Scientific Symposium with international participation. Executive editor E. V. Tyuntesheva. Novosibirsk, Akademizdat Publ., 2019, pp. 183–187. (In Rus.)
8. Cheremisina, M. I. Some syntax issues (comparative constructions of the Russian language). Novosibirsk, NSU Publ., 1971, 181 p. (In Rus.)
9. Cheremisina, M. I, Solovar, V. N. The expression of comparison in the Khanty language. Peoples of Northwestern Siberia. Tomsk, Tomsk University Press, 1995, pp. 23–39. (In Rus.)
10. Nevskaya, I. A. Typological features of Shor equative and similitive constructions. *Siberian Journal of Philology*, 2022, No. 4, pp. 286–299. DOI: 10.17223/18137083/81/22. (In Rus.)
11. Fedina, N. N., Koshkareva, N. B. Reduction as a mechanism of variation of comparative analytical-synthetic polypredicative constructions with the postposition *shylap* // *schylap* // *schynap* ‘as if’ in the Chalkan language. *Languages and Folklore of Indigenous Peoples of Siberia*. 2023, No. 2, iss. 46, pp. 53–64. DOI: 10.25205/2312-6337-2023-2-53-64. (In Rus.)
12. Koshkareva, N. B., Plotnikov, I. M. Metalingistic representation of the semantics of comparison as a linguistic sign. *Critique and Semiotics*. 2023, No. 2, pp. 180–216. DOI: 10.25205/2307-1753-2023-2-180-216. (In Rus.)
13. Ozonova, A. A. Expression of comparison in Altaian epics (on example of Ochy-Bala). *Epic studies*. 2023, No. 3, pp. 42–55. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-3-42-55. (In Rus.)
14. Lvova, S. D., Gerasimova, L. N. Objects and images of comparisons in the Yakut and Khakas epics (on the example of the texts of olonkho “Kyys Debiliye” alypty nymah “Ai-Huchiin”). In: Epic heritage of the peoples of the world: traditions and ethnic specificity. International Scientific Conference. Yakutsk, Alaas Publ., 2017. pp. 72–74. (In Rus.)
15. Lvova, S. D. Comparisons in Yakut and Altai epics (on the material of the olonkho “Mighty Er Sogotokh” and kai-cherchek “Maadai-Kara”). *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2019, No. 3, pp. 126–139. DOI: 10.25587/SVFU.2019.15.36605. (In Rus.)
16. Lvova, S. D. Comparisons in olonkho: stability and transformation (based on the texts of the northern epic tradition of the Yakuts). *Nauchnyi dialog*. 2020, No. 4, pp. 203–219. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-4-203-219. (In Rus.)
17. Lvova, S. D. On the comparisons of the Yakut and Shor epics: a comparative aspect. In: Ysyakh Olonkho in Olekma: ways of revival, popularization and preservation of the epic heritage. Collection of abstracts based on the materials of the 11<sup>th</sup> Republican scientific and practical conference. Ser. “Ysyakh Olonkho”. Olekminsk, Alaas Publ., 2020, pp. 92–96. (In Rus.)
18. Lvova, S. D. Comparison in olonkho “Khaan Dargystai”: means of expression, objects and images. In: Yakut heroic epic of olonkho: preservation, study and development. Collection of materials of the All-Russian scientific and practical conference. Yakutsk, Alaas Publ., 2020, pp. 96–101. (Series “Ysyakh Olonkho”). (In Rus.)
19. Lvova, S. D. Comparisons in the Yakut and Tuvan epics: general and special. *The New Research of Tuva*. 2021, No. 1, pp. 202–216. DOI: 10.25178/nit.2021.1.11. (In Rus.)
20. Kharabaeva, V. I. Comparisons in the language of the Yakut epic olonkho. *Bulletin of the Novosibirsk State University. Series: History, philology*. 2019, vol. 18, No. 2, pp. 47–53. DOI: 10.25205/1818-7919-2019-18-2-47-53. (In Rus.)
21. Nikolaeva, T. N. Comparison as a representative of the image of epic nature. *Vestnik of North-Eastern Federal University. Series Epic studies*. 2020, No. 3(19), pp. 75–85. DOI: 10.25587/y0939-8831-8102-k. (In Rus.)
22. Zakharova, A. M. Verbalization of comparison in P. A. Oyunsky’s heroic epic “Nyurgun Bootur the Swift” and in the Altai epic “Maadai Kara”. *Issues of national literature*. 2023, No. 2, pp. 27–32. DOI: 10.25587/litteraesvf.2023.73.16.004. (In Rus.)
23. Baisklan, S. M. Figurative means of Tuvan heroic tales. *Studies in Tuvan philology*. Kyzyl, Printing House of the State Publishing Committee of the Tuvan ASSR, 1986, pp. 118–127. (In Rus.)
24. Ondar, M. V. Features of the language of Tuvan heroic tales (in a comparative aspect). Kyzyl, Zhurnalst Publ., 2022, 320 p. (In Rus.)
25. Subrakova, O. V. The language of the Khakas heroic epic. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2007, 182 p. (In Rus.)

26. Voitenko, E. P. Figurative linguistic means in Russian and Khakas epic: based on the material of the Khakas heroic epic "Ai-Huuchin" and Russian epic texts of Siberia and the Far East. Dissertation for the degree of Candidate of Philological Sciences. Novosibirsk, 2010, 214 p. (In Rus.)
27. Baizhanova, N. R. Structural and semantic features of comparisons in typical places of the Altai heroic epic. *Humanitarian Sciences in Siberia*. 2002, No. 3, pp. 44–50. (In Rus.)
28. Shentsova, I. V. Pragmatic aspect of comparative constructions in the Sayano-Altai Turks' epic texts. *Critique and Semiotics*, 2022, No. 2, pp. 158–173. DOI: 10.25205/2307-1737-2022-2-158-173. (In Rus.)
29. Prokopyeva, A. K., Zakharova, A. M. Explication of comparison in the Yakut epic by P. A. Oyunsky "Dyuluruyar Nyurgun Bootur" and the Altai epic by A. G. Kalkin "Maadai-Kara". In: Category of imagery in the language (on the comparison of the Yakut language with Kazakh, Kyrgyz, Altai and Mongolian languages). Executive editor S. M. Prokopyeva. Yakutsk, NEFU Publ., 2019, pp. 109–134. (In Rus.)
30. Maadai Kara. Altai Heroic Epic. Storyteller A. G. Kalkin. Moscow, Nauka Publ., 1973, 474 p. (In Altai and Rus.)
31. Altai heroic tales: Ochi-Bala. Kan-Altyn. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 668 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 15). (In Altai and Rus.)
32. Altai heroes. Vol. 2. Preparation, translations of texts, notes to Altai texts, comments to Russian translations, compilation of the dictionary performed by Z. S. Kazagacheva, A. A. Konunov, T. K. Shutina, K. V. Yadanova, introductory article by A. A. Konunov. Gorno-Altaysk, Gorno-Altai Printing House, 2016, 800 p. (In Altai and Rus.)
33. Khan Mirgen. Heroic tales. Narrator M. K. Dobrov, prepared by V. E. Mainogasheva. Abakan, Khakas Book Publ. House, 1969, 209 p. (In Khakas)
34. Altyn Taychy. Heroic tales. Storyteller E. N. Kulagasheva, text recorded and processed by Z. I. Kulagasheva. Abakan, Krasnoyarsk Book Publ. House, Khakas branch, 1973, 147 p. (In Khakas)
35. Akh pora attyg alyp Akh Han. Alyptyg nymakh. Narrator S. I. Shulbaev, text recorded by A. K. Maitakova, literary adaptation by A. E. Sultrekov. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2007, 276 p. (In Khakas)
36. Altyn Aryg. Alyptyg nymakh. Heroic tales recorded by S. P. Kadyshv. Preparation for publication by T. G. Tacheeva. Abakan, Krasnoyarsk Book Publ. House, Khakas branch, 1987, 232 p. (In Khakas)
37. Khan Orba. Heroic tale. Recorded by S. I. Shulbaev, prepared for publication by A. K. Maitakova. Abakan, Khakas Publ. House, 1989, 208 p. (In Khakas)
38. The Khakas heroic epic "Ai-Huuchin". Introductory article, recording and preparation of the text, translation, notes and comments, appendix by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka Publ., 1997, 479 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East; Vol. 16). (In Khakas and Rus.)
39. Albynchy. Alyptyg nymakh. Heroic tales recorded by S. P. Kadyshv. Compilers Y. S. Chapykova, N. S. Chistobaeva. Abakan, V. M. Torosov Khakas Book Publ., 2020, 126 p. (In Khakas)
40. Alyptyg nymakh. Heroic tales. Compilers V. I. Domozhakov, D. I. Chankov. Abakan, Khakas Regional State Publ. House, 1951, 400 p. (In Khakas)
41. Alyptyg nymakh. Heroic tales. Vol. 2. Compilers N. V. Mainogasheva, E. S. Torokova, Y. S. Chapykova, N. S. Chistobaeva. Abakan, V. M. Torosov Khakas Book Publ. House, 2023, 688 p. (Folklore heritage of the Khakas people). (In Khakas)
42. Tyva ulustung maadyrlyg tooldary. Vol. 2. Compiler S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Publ., 1993, 288 p. (In Tuvan)
43. Tyva maadyrlyg tooldar. Vol. 3. Compiler S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Publ., 1994, 240 p. (In Tuvan)
44. Tyva ulustung maadyrlyg tooldary. Vol. 5. Compiler S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Publ., 1996, 208 p. (In Tuvan)
45. Tyva maadyrlyg tooldar. Vol. 1. Compiler S. M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Publ., 1990, 272 p. (In Tuvan)
46. Tuvan heroic tales. Compiler S. M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka, Publ., 1997, 584 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East, vol. 12). (In Tuvan and Rus.)
47. Sultekova E. V. Comparative constructions of the Khakas language. Abakan, Khakas Book Publ. House, 2017, 344 p. (In Rus.)
48. Pyurbeev, G. Ts. Modern Mongolian terminology (Lexico-semantic processes and derivation). Moscow, Nauka Publ., 1984, 120 p. (In Rus.)

УДК 398.224(=35)

DOI 10.25587/2782-4861-2024-3-75-84

*М. Г. Куёк*

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

**МАГИЧЕСКОЕ ОРУЖИЕ ГЕРОЕВ ЭПОСА «НАРТЫ»**

**Аннотация.** В статье рассматривается архаичный культ бога железа и покровителя металла Тлепша, возникновение металлургии, создание первого оружия и доспехов из металла, которые нашли отражение в адыгском героическом эпосе «Нарты».

Актуальность статьи обусловлена тем, что в научной литературе почти не рассматривается героический эпос «Нарты» как источник информации для изучения предметов и орудий труда, создания первого оружия, сложения комплекса вооружения и доспехов всадников. Цель исследования заключается в сопоставлении оружия героев нартского эпоса, наделенных магическими свойствами, имеющих определенные качественные характеристики, технологические особенности изготовления, с материалами археологических памятников Северо-Западного Кавказа. Для реализации поставленных целей был использован сравнительно-исторический метод исследования, позволяющий определить особенности зарождения и сложения разных видов наступательного и защитного вооружения, отражения этапов развития кузнечного и оружейного производства в историческом контексте.

Трансформация хтонического «огненного» бога в покровителя железа и кузнечного ремесла нарта Тлепша транслирует в сказаниях нартского эпоса исторические и экономические предпосылки зарождения металлообработки в эпоху раннего железного века, создание первых орудий труда и оружия нартов, которые стали образцами для создания лучшего защитного и наступательного вооружения в Евразии. Археологические памятники Северо-Западного Кавказа подтверждают непрерывное развитие металлургии и металлообработки с древнейших времен и создание высокохудожественных изделий бронзы, золота, серебра.

Начатое исследование по данной теме имеет долгосрочную перспективу и требует продолжения работы по изучению оригинальных текстов адыгского героического эпоса «Нарты» для сопоставления с найденными на территории Северо-Западного Кавказа археологическими артефактами.

**Ключевые слова:** Нарты; нартские сказания и сюжеты; героический эпос; бог-кузнец Тлепш; оружие нартов; копьё; дротик; пика; лук; стрелы; меч; кольчуга

**Для цитирования:** Куек, М. Г. Магическое оружие героев эпоса «Нарты» // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 75–84. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-75-84.

*М. Г. Куек*

T. M. Kerashev Adyghe Republican Research Institute of the Humanities

**The magical weapon of the heroes of the epic Narts**

**Abstract.** The article examines the archaic cult of the god of iron and the patron saint of metal Tlepsh, the emergence of metallurgy, the creation of the first weapons and armor made of metal, which are reflected in the Adyghe heroic epic *Narts*. The relevance of the article is due to the fact that the heroic epic *Narts* is almost not

© Куек, М. Г., 2024

© Kuek, M. G., 2024

*КУЕК Марьет Гиссовна* – кандидат искусствоведения, ведущий научный сотрудник отдела этнологии и народного искусства Адыгейского Республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева, Майкоп, Россия. ORCID: 0000-0002-6128-644X. E-mail: kuek.marina@yandex.ru

*KUEK Maryet Gissovna* – Candidate of Art History, Leading Researcher, Department of Ethnology and Folk Art, T. M. Kerashev Adyghe Republican Institute of Humanitarian Studies, Maykop, Russia. ORCID: 0000-0002-6128-644X. E-mail: kuek.marina@yandex.ru

considered in the scientific literature as a source of information for the study of objects and tools, the creation of the first weapon, the addition of a complex of weapons and armor of horsemen. The purpose of the study is to compare the weapons of the heroes of the Nart epic, endowed with magical properties, having certain qualitative characteristics, technological features of manufacture, with the materials of archaeological sites of the Northwestern Caucasus. To achieve these goals, a comparative historical research method was used to determine the features of the origin and composition of various types of offensive and defensive weapons, reflecting the stages of development of blacksmithing and weapons production in a historical context.

The transformation of the Chthonic «fire» god into the patron saint of iron and blacksmithing of the nart Tlepsha translates in the legends of the Nart epic the historical and economic prerequisites for the origin of metalworking in the Early Iron Age, the creation of the first tools and weapons of the sleds, which became models for creating the best defensive and offensive weapons in Eurasia. The archaeological sites of the Northwestern Caucasus confirm the continuous development of metallurgy and metalworking since ancient times and the creation of highly artistic bronze, gold, and silver products.

The initiated research on this topic has a long-term perspective and requires continued work on the study of the original texts of the Adyghe heroic epic «Narts» for comparison with archaeological artifacts found in the Northwestern Caucasus.

**Keywords:** Narts; Nart legends and plots; heroic epic; the blacksmith god Tlepsh; sled weapons; spear; dart; pike; bow; arrows; sword; chain mail

**For citation:** Kuek, M. G. The magical weapon of the heroes of the epic *Narts*. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 75–84. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-75-84.

## Введение

Духовная и материальная культура адыгов (черкесов) складывалась на протяжении многих тысячелетий, отшлифовывалась в произведениях декоративно-прикладного и монументально-го искусства, в мифах и сказаниях, в ритуалах и обрядах, в песнях и игрищах, в своде правил и законов Адыгэ Хабз, регламентирующих поведение адыга от рождения до смерти. Мифо-эпическая традиция адыгов (черкесов), запечатленная в памятниках устного народного творчества, в прошлом являлась главным носителем культурных традиций адыгов. Лейтмотив эпоса «Нарты» – любовь к человеку, защита родного очага, победа добра над злом.

За пределами Кавказа произведения этого архаического эпоса ни в языке, ни в фольклоре других народов не известны.

Оригинальный адыгский эпос «Нарты» состоит из адыгских песен (*орэд*), былин (*пцыналь*), сказаний (*Иотэжь*) и легенд (*хъишьэ*) о нартах.

В сознании адыгского народа нарты – это их героические предки, это воины и витязи. Эпос состоит из цикла сказаний о нартах: Саусэрыко (*Саусэрыкъу*), Шэбатныко (*Шэбатныкъу*), Ащэмэз (*Ащэмээ*), Пэтэрэз (*Пэтэрээ*), Тлепш (*Льэпшь*), Малечипх (*Малэчыпхъ*), Шэуай (*Шэуай*), Дэхэнаго (*Дэхэнагъу*). Нарты имеют множество отраслевых богов и покровителей: Псатхэ (*Псатхэ*) – бог души, Тлепш (*Льэпшь*) – бог-кузнец, покровитель кузницы, Мэзитх (*Мэзытхъ*) – бог леса и охоты, Тхагэлэдж (*Тхэгьэлэдж*) – бог земледелия и изобилия, Амыш (*Амышъ*) – бог мелкого скота (овец и коз), покровитель крупного скота Ахын редко встречается в эпических сказаниях, Псыхогуаш (*Псыхогуаш*) – богиня рек, Уашхо (*Уашхьо*) – бог неба, Громовержец (*Шьблэ*), Пако (*Пако*) – покровитель атмосферных явлений, олицетворение зла, а также родовые покровители.

А главным богом адыгского пантеона в мифоэпической традиции адыгов, которому поклоняются все отраслевые и родовые боги, является Тхэшко (*Тхэшихо*, *Тхэ*) – верховный бог, создатель всего сущего на земле, творец мира, с именем которого связаны все ритуалы и обряды, именем которого приносились клятвы.

У нартов есть Нарт Хабз, в котором отражены и регламентированы все стороны жизни в этом мире, который считается временным (*Дунэ хьаф*) и Главным миром (*Дунэ шхьаI*),

миром ушедших, который имеет своего покровителя – Хадрыхатх (*Хьадрыхатхь*), покровитель загробного мира.

В адыгском эпосе «Нартхэр» нами рассматриваются и исследуются вопросы происхождения и зарождения металлургии, культа бога кузнечного ремесла Тлепша, сакрализации оружия и доспехов и связанные с этим сюжеты и образы.

В нартском эпосе запечатлены обряды и ритуалы, связанные с культурами железа, камня, огня, изготовления первого магического оружия, доспехов, украшений, а также орудий труда нартов, подтверждаемые многочисленными археологическими исследованиями на территории Северо-Западного Кавказа.

Актуальность статьи обусловлена тем, что в научной литературе почти не рассматривается героический эпос «Нарты» как источник информации для изучения предметов и орудий труда, создания первого оружия для охоты, сложения комплекса вооружения и доспехов всадников.

Примером обращения исследователей к героическому эпосу для изучения истории создания разных видов древнего оружия являются недавние публикации в журнале «Эпосоведение» автора А. А. Бакирова со статьей «Художественное изображение военного искусства кыргызов в героическом эпосе “Манас”» [1], а также авторов А. Ю. Пахомова и Л. С. Ефимовой со статьей «Боевое вооружение якутских богатырей по материалам Олонхо» [2].

Известный тезис Е. И. Крупнова о создании нартского эпоса в период железного века подтверждается археологическими материалами поздней бронзы и эпохи железа, которые определены в науке Прикубанский очаг металлургии и металлообработки [3].

Новые результаты радиоуглеродных и металлографических спектральных исследований художественного металла, результаты исследований международной группой ученых ДНК древних жителей Кавказа, извлеченных и секвенированных из 45 скелетов, возраст которых датируется от 3500 лет до 6500 лет, рассматриваются нами при изучении и сопоставлении данных археологии и нартского эпоса. «Во все времена Кавказ с его разнообразными ландшафтами являлся регионом культурного разнообразия и мостом трансферта технических и социальных инноваций между высокими культурами Переднего Востока и евразийской степной зоны. Особенно в эпоху бронзы с IV по II тыс. до н. э. для этих смежных областей Кавказ играл ведущую роль как поставщик металлических руд. Технические инновации преодолевали эти мнимые барьеры, а культуры гор и 254 предгорий были источниками нового образа жизни, в т. ч. в степях. Особенно в эпоху бронзы с IV по II тыс. до н. э. для этих смежных областей Кавказ играл ведущую роль как поставщик металлических руд [4, с. 17–18].

#### **Эпоха железа. Бог – кузнец Тлепш. Оружие нартов**

Эпоха железа на Северо-Западном Кавказе характеризуется высоким достижением металлургии – появлением бронзы, получением железа и стали, а также расцветом художественного металла, транслируемые в материалах эпоса «Нарты» как отражение социальных, экономических, культурных изменений исторического периода.

На основе этих данных логично утверждение о преемственности развитой металлургии и металлообработки в эпоху железа, которая открыла новые возможности для изготовления оружия, орудий труда из сыродутного железа; из бронзы создавались художественные детали конского снаряжения, защитные доспехи, зеркала, украшения и т. д. [5].

Железо – небесный металл, культ железа связан с культом небесного камня бога Шыбле. О культе железа и почитании кузницы у абхазов и адыгов писал В. Г. Ардзинба, который отмечает отождествление железа с громовыми камнями бога Грозы Шыбле, понимания космического происхождения метеоритного железа, а также совпадение адыго-абхазской традиции кузнечного ремесла с хатто-хеттской [5, с. 105–106].

В нартском эпосе Громовержец Шыбле связан с богом Тлепшем, который в период раннего железного века трансформировался из хтонического «огненного» бога в бога-кузнеца, бога-покровителя оружия, железа, кузницы и художественного ремесла. В нартском эпосе адыгов есть

цикл сказаний о Тлепше, который придумывает и изготавливает первые орудия труда – молот, серп, клещи, а также первое оружие и воинское снаряжение нартгов.

Культ бога-кузнеца Тлепша связан с культом железа – получением железа из руды, сакрализацией кузни, наковальни, предметов из металла, также сакрализацией атрибутов получения металла – огня, воды, угля, пепла и сажи.

В нартском эпосе есть описание кузни Тлепша, находящейся в глубине пещеры, в которой стоит пень, вкопанный глубоко в землю, который достает седьмой пласт нижнего мира, а на нем стоит наковальня: «...дым оттуда круглым облаком устремлялся в небо, искорки огня изнутри вылетают, словно дыхание дракона... Три раза кличут его, с мечом выходит, заходит обратно и никого не пускает к себе»<sup>1</sup> [7, Т. 1, с. 241].

Тлепш обладал такой силой, что при ударе молотом по наковальне, земля вокруг сотрясалась и дрожала. Молот Тлепша или «орудие бога», обладает огромной силой и поэтому «брошенный им молот пробил землю так, что туда мог вместиться всадник».

Надо отметить, что сакральность кузни, наковальни и атрибутов культа железа сохранилась у адыгов до сегодняшнего времени, и поэтому произнесенные клятвы, слова, пожелания, закалывание младенцев в воде кузни, остаются незыблемыми и архаичными ритуалами.

Для нартгов оружие было предметом первой необходимости, и ратный дух времени способствовал поднятию престижа Тлепша не только в фольклоре, но и в повседневной жизни. Любой вид оружия всегда освещался и благословлялся именем Тлепша, потому что именно с ним было связано появление в мифопоэтической традиции мотива искусного изготовления превосходного оружия. Оружие обладало особыми ритуальными функциями, обусловленными сакральной значимостью железа. Для защиты новобрачных от злых духов, сглаза или колдовства, над их головами скрещивали клинки сабли, кинжалы. Перед входом в дом, невеста и сопровождающие перешагивали через железо, чтобы не принести с собой в дом ничего плохого. У адыгов был обычай не трогать и не причинять вреда человеку, даже врагу, ставшему в очерченный кинжалом круг [8, с. 242].

Возможности Тлепша в наделении оружия нужными заказчику свойствами, в сакрализации процесса изготовления оружия и доспехов нашли отражение в сюжете о мече-самобое, у которого «клинки сами отражают удары слева, справа, спереди и сзади» [7, Т. 1, с. 160].

Мечи Тлепша легко разрубают камни, железные предметы и об этих магических свойствах мы узнаем из сказания «Мечи нарта Тлепша, которые все перерубают и все пронизывают»: «Однажды два воина заказали Тлепшу мечи – один все должен перерубать, другой – пронизывать. Они забрали их, и когда переходили реку, у одного из них из ножен выпал меч, который все рубит. Другой наклонился и, проткнув меч, вытащил из воды. Обиженный воин вернулся к Тлепшу, который в этот момент сидел у наковальни, и он одним ударом разрубил наковальню и отрубил ноги Тлепшу, таким острым он был...» [7, Т. 1, с. 224–226]. Покровитель кузнечного ремесла нарт Тлепш не мог простить воина, который отрубил ему ноги: из текста «Месть Тлепша» мы узнаем, что «Тлепша помирили с воином, отрубившим его ноги. Но он не простил его. Однажды он послал воину в подарок красивый сундук, и посланец сказал ему, что в сундуке столько добра, что хватит ему на всю жизнь, но ему нужно открыть его в комнате, где никого нет. Как только воин попытался открыть сундук, крышка отлетела, оттуда стрелой вылетел меч и пронзил его. А меч был необычный, гибкий (*чэтэ цахь*), его можно было обернуть вокруг пояса и закрепить затвором. Как только открывался замок, тотчас же он выпрямлялся и выстреливал [7, Т. 1, с. 224–226, 231–234].

В других сказаниях Тлепш послал воину не меч, а бомбу и взорвал его.

В сказании «Как нарт Тлепш убил Тлегуц жач гибким мечом» повествуется о том, что «Емынэ жач (*Емынэ жакI*) убил сына нарта Тлепша, но остался неотомщенным. Тлепш поста-

<sup>1</sup> Здесь и далее перевод автора

рел, но работал еще в своей кузнице, и он сделал необычный меч *чэтэ шах* (*чэтэ шахь* – букв. *чатэ* – меч, *шахь* – сворачиваемый), который сворачивался в круг и имел зажим-крючок, который при спуске выстреливал.

Тлепш положил его в сундук и попросил своего хорошего приятеля, которому доверял, доставить его как подарок от его имени Тлегуц жач. «Скажи ему, чтобы он посмотрел подарок один и в темной комнате». Когда подарок доставили Тлегуц жач, он никому в семье не сказал, и когда стемнело, закрылся один в комнате и открыл сундук. Крышка была связана с зажимом, и как только крышка сундука открылась, меч распрямился и убил его» [7, Т. 1, с. 226]. Тлепш создал мечи пружинной формы с сильным магнитом, которые «выстреливали» из ящика или сундука и поражали врага.

Еще одним магическим свойством мечей кузнеца Тлепша является то, что только таким мечом можно убить дракона благо (*благьо*), и в сказании «Как мечом Тлепша убили благо» повествуется так: «У моря поселился дракон и перекрыл нартам путь к морю туда и оттуда. Никто не мог справиться с ним, тогда младший из братьев Гушко сказал, что он пойдет и одолеет дракона благо. Братья пытались отговорить его, но он стоял на своем. Тогда они сказали ему, что если он хочет убить дракона благо, то нужно заказать Тлепшу специальный меч, потому что обычным мечом его невозможно убить. Юноша отправился к кузнецу и тот за одну неделю сделал чудесный меч, которым юноша расправился с драконом» [7, Т. 1, с. 225–226].

Обращаясь к материалам майкопской археологической культуры для определения исторического периода возникновения меча, находим важное подтверждение, что к этой исторической эпохе относится уникальный по своим характеристикам 63,5 сантиметровой бронзовый меч, древнейший для территории Кавказа и Передней Азии, который был обнаружен в гробнице 5 кургана 31 могильника Клады и является изделием местного производства [5, с. 54]. Известный исследователь древнего оружия С. Н. Корневский отмечает, что «оружие с длинным прямым обоюдоострым клинком, имеющим размер более 55 см, исходя из традиций кавказского военного дела, можно называть мечом» [5, с. 41].

В текстах нартского эпоса есть сюжет о том, как Сэтэнэе гуаш отправилась к Тлепшу и заказала ему три стрелы (*цэмыохьу*), которые никогда не промахивались и находили врага, где бы он не находился, стрела летит за ним, пока не убьет его [7, Т. 2, с. 157].

В другом сюжете нарт Чэлэхстэн (*Чэлахьстэнэжь*) заказывает две стрелы Тлепшу, которые поражают непременно, чтобы убить двух женихов дочери: Саусэрука и Шэбатынука. Возвращаясь с готовыми стрелами Тлепша, нарт Саусэрук напугал коня Чэлэхстэна так, что он упал с лошади и поломал одну стрелу. Второй стрелой Тлепша он убил Шэбатынука [7, Т. 3, с. 317].

Стрелы Тлепша наделены свойствами самонаведения и непременно поражают врага, чье имя было названо, в любом месте.

В нартских сказаниях есть сюжет, повествующий о создании двойной пики (*пчы тIаркьу*) нарта Тотреша, которая способна пробивать все на своем пути. Сюжет посвящен борьбе нарта Тотреша с драконом благо, в котором повествуется о создании магической пики: грозный и страшный дракон обитал в морях, и часто выныривая из воды, стоя на хвосте, хватал жертву и уходил обратно. Нарт Тотреш встретился с чудовищем и «...змея, рыча, поползла к нему. Тут поднялась буря, земля задрожала...». У дракона благо семь голов, каждая из которых выполняет свои функции: одна льет кипяток, другая напускает туман, третья сыплет град и т. д. Доблестный нарт Тотреш в жесткой схватке смог отрубить шесть голов дракона, осталась последняя седьмая голова, из которой вылетел ширез (*цэрэз* – маленькая змея в виде жала), пускающий огненные стрелы, но и седьмая голова чудовища была побеждена. Поверженный дракон благо просит еще раз ударить его и убить, но Тотреш не стал этого делать, в ответ чудовище говорит ему: «Возьми мой ширез, насади на древко голыми руками, и он станет пикой. Если даже

весь мир обойдешь, с этой пикой ни один враг не одолеет тебя». Дракон благо умер, и Тотреш наклонился поднять ширез, как советовал дракон, как вдруг змея-стрела взметнулась к нему, снеся половину его меча, пробив щит, устремилась к его шее. Когда змея-стрела, выпущенная семиглавым драконом благо, достигла шеи Тотреша во время их схватки, кольчуга сошлась, вырез на шее сократился, и змея не смогла ужалить нарта. Нарта Тотреша спасла кольчуга, изготовленная первым кузнецом нартов Дабэчем, которая была наделена магической силой. Змея ширез умерла, и тогда Тотрещ насадил ее на древко, как посоветовал дракон, и таким образом «...у него появилась пика, способная пробить дерево в три обхвата и разрубить огромный камень» [7, Т. 7, с. 24, 27].

Как отмечает нартовед А.С. Куек, «Нарт, обладающий таким оружием, непобедим, и заслуга в этой победе не столько героя, сколько самого магического оружия» [8, с. 324–325, 327].

Интересны упоминания в текстах нартского эпоса о кольчуге (*ашьо джан*) первого кузнеца нартов Дабэча, также кольчугах его ученика Тлепша, которые характеризуются и описываются как прочные, легкие и красиво переливающиеся золотом на солнце.

В сказаниях отмечается интересная особенность, характеризующая смелых и бесстрашных нартов, которая подтверждает, что некоторые нарты не принимали и не признавали сначала кольчугу, называя «рубашкой трусливого» (*кьэрэбгъэ джан*), пока они не поняли его назначение [7, Т. 7, с. 59].

Тлепш упоминается и как искусный реставратор оружия и доспехов нартов, который совершенствует и улучшает боевые качества, и они становятся прочнее.

Во многих музейных оружейных коллекциях хранятся адыгские образцы кольчуг и панцирей, которые носились до середины XIX в., и исследователи отмечают их превосходные боевые и технические характеристики: «В эпоху Средневековья и раннего Нового времени территория Северо-Западного Кавказа являлась одним из важных центров по производству защитного и наступательного вооружения в Евразии. В XIII–XIV вв. продукция местных мастеров была хорошо известна и популярна среди оседлых и кочевых народов Восточной Европы. Наряду с клинковым и длиннодревковым оружием предметом черкесского экспорта являлись шлемы, панцири, щиты и дополнительные защитные детали. Доспехи северокавказского производства отличались высоким качеством исполнения и впечатляющими боевыми характеристиками» [9, с. 727–728].

Лучшие образцы адыгских мастеров умещались в ладони, тогда как защитные доспехи европейских рыцарей весили около 100 кг. Различаются кольчуги и панцири по способу крепления колец. Большинство кольчуг были одинарного плетения, т. е. каждое клепаное кольцо захватывало четыре соседних с ним кольца. По описанию исследователя черкесских панцирей Н. В. Гордеева, хранящихся в Государственном Историческом музее в количестве 6 экземпляров, они имеют «кольцо железное, круглое, плоское, средней величины», а диаметр кольца равен 10–11 см при толщине проволоки от 1 до 2 см. Способ крепления колец и техника плетения названы Н. В. Гордеевым первоклассными [10].

Исследователи К. Ривкин и О. Пинчо также подчеркивают в многочисленных публикациях высокое качество кольчужных панцирей: «Сваренные черкесские кольца отличаются чрезвычайной прочностью, разрыв редко происходит по линии сварки... Вес черкесских панцирей варьируется в пределах 3,5–5 кг. Такие кольчуги практически идентичны европейским панцирям. У них такой же вес, число и размер колец, тип крепления колец, за исключением того, что в Европе обычно не производилась качественная горячая сварка, а кольца держались только за счет загнутого шипа» [11, с. 84].

Созданное богом-покровителем кузнечного ремесла, мастером и кузнецом Тлепшем металлическое и защитное оружие, несомненно, обладает магической способностью, ведь он умеет заклинать железо и повелевать им:



*«В кузне железо  
Тлеши заклиняет.  
Повелевает,  
Горной рудой  
Та покорялась беспрекословно,  
Словно железо стало водою» [12, с. 220].*

Магическими способностями обладали и герои нартского эпоса Саусэрук, Тотреш, Пэтэрээ, Шэбатынук, Сэтэнае гуащ, Адыиф: нарт Саусэрук был рожден из камня и имел стальное тело, умел менять погоду, перемещался в параллельный мир и мир мертвых; нарт Тотреш умел напускать ядовитый туман и владел магической пикой; нарт Пэтэрээ мог достать свое сердце из груди и освещать путь, у него была волшебная плеть и волшебная пара обуви; нарт Шэбатынук мог превращаться в коня, петуха и собаку; нарт Ащэмээ создал волшебную свирель и понимал язык всех животных, деревьев и растений; светлорукая Адыиф умела освещать ночью дорогу; Сэтэнае гуащ могла предсказывать будущее, у нее росло золотое дерево нартов, дарующее им молодость и силу [8, с. 24].

В нартском эпосе нашли отражение представления древних адыгов о влиянии дурного глаза на силу и качество предмета в процессе изготовления, на мастерство и магическую способность мастера-кузнеца. Традиция кузнецов не показывать до окончания работы свои изделия, не допускать чужих людей в кузню, не раскрывать секреты работы с металлом существует до сих пор.

В нартском цикле сказаний о Тлепше мы находим сюжет о том, что во время изготовления меча для Саусэрука, он «появился в кузне Тлепша, словно упал с неба», и Тлепш рассердился, отказался работать с мечом и сказал: «Я тебе делал меч, который ранил бы того, кто стал бы на твоём пути, рана от него не заживала бы. Ты сидел бы на месте, а он отправлялся и поражал того, кого ты желал убить и возвращался бы обратно. Но ты увидел то, что я делал, и оно испугалось. Теперь не получился то, что я хотел...» [7, Т. 2, с. 52].

В сказаниях нартского эпоса есть сюжеты о героях, владеющих луком со стрелами, волшебными мечами, золотым шлемом, кольчугой, щитом. Например, в сюжете о строительстве дольменов (*испыун*) великанами (*иныжъ*) для карликов испов рассказывается, что великаны боялись маленьких испов, которые передвигались на зайцах, потому что они имели магический лук со стрелами, который обладал сверхъестественной силой, способной пробить небо, обрушить небо, лишит землю силы.

Важно отметить, что в нартских сказаниях есть упоминания о способах закалки металла, которые зафиксированы в фольклоре и подтверждаются археологическими материалами: холодная закалка (*чыыIэ пцэжъын*), горячая закалка (*машIо пцэжъын*), использование для закалки оружия коровьего молока, придающего изделиям красивый блеск [7, Т. 1, с. 212].

### **Археологические артефакты**

Многочисленные материалы археологических раскопок на Северо-Западном Кавказе, Предкавказье и Прикубанье подтверждают бытование железных мечей, кинжалов, наконечников копий с черенком, наконечников дротиков, стрел, бронзовых наконечников стрел, бронзовых шлемов, щитов, кольчатых панцирей.

Рассмотрим технические и боевые характеристики первого оружия древних нартов – копьё, пики, дротика, меча, лука со стрелами, меча, кольчуги, создание которых в нартском эпосе адыгов занимает определенное место, соотнесем их с археологическими материалами в большом количестве и разнообразии найденными на территории Северо-Западного Кавказа.

Как известно, копьё, пика и дротик представляют собой разновидности колющего и метательного холодного оружия с трех- четырехгранным наконечником на древке и различаются они по длине древка, особенностям наконечников. Копьё – самое древнее метательное или колющее оружие с каменным, костяным или металлическим наконечником, имеющее общую длину от

полтора до пяти метров. У копья и дротика формы наконечников плоские, что неизбежно может приводить к деформации или поломке, в отличие от более совершенного наконечника пики.

В 2016 г. в Сочи был найден древнейший бронзовый наконечник копья с черенковым насадом и передан на хранение в Лазаревский этнографический музей [13]. По классификации известного оружейоведа М. Д. Горелика, найденный уникальный бронзовый наконечник можно отнести к дротикам майкопско-новосвободненской общности, которые встречаются достаточно редко, на территории Предкавказья. Как известно, С. Н. Корневским атрибутированы всего 5 аналогичных артефактов [5, с. 670].

Мы отметили, что к типам метательного оружия относится и дротик, который представляет собой короткое метательное копье, с наконечниками из камня, кости и металла, отличительной особенностью которых может быть зазубренность. В адыгском эпосе «Нартхэр» находим характеристику и оригинальное название дротика: «*лэшэм ялыеу IэшлoкIыр шыплIэм дэлъ*», что в переводе звучит так: «Лучший из оружия нартов дротик лежит на гриве коня (нарта Саусэруко Тхожия)». Как было нами установлено, у одного всадника на вооружении могло быть два-три дротика. Дротик из Национального музея Республики Адыгея, найденный археологом Асланом Товом, был изготовлен в XVI–XVII вв., имеет трехгранный наконечник, округлое основание крепления к древку. Длина начала дротика 15,5 см, основания 16,9 см, диаметр округления для древка 2,5 см. Такой же родовой дротик, переходящий от отца к сыну на протяжении веков, хранится в семье Борокова М. в Майкопе.

Копье неизменно входило в вооружение конника и, как установлено археологом М. Л. Стрельченко, они получили распространение на Северо-Западном Кавказе еще в раннем средневековье, к примеру, в Убинском долговременном могильнике найдено 43 наконечника копий, которые выделены автором в четыре типа [14, с. 155].

Пика является оружием против защитного снаряжения – кольчуг и панцирей, потому как имеет наконечник формы граненого штыка, облегченного долами, способный, не ломаясь и не сгибаясь, пробивать защитные доспехи. Пика может достигать длину до 3,3 м и массу до 4 кг.

Пика является древнейшим видом холодного оружия, которое оставалось на вооружении всадников и пехоты до середины XX в.

В свете новых технических возможностей изучения бронзовых и железных изделий из курганов майкопской археологической культуры исследователями подтверждается, что древнейшие бесчеренковые и черенковые кинжалы, мечи, предметы быта, культовые украшения, множество металлической посуды из бронзы, золота и серебра были изготовлены на месте. Подводя итог многолетним исследованиям, авторы отмечают, что «...не вызывает сомнений местное производство основного количества многообразных по форме майкопских орудий, оружия, культовых и бытовых предметов. Уже нельзя отрицать того, что производство это было тщательно налаженным и поразительно совершенным по своим техническим достижениям» [15, с. 18].

В 2011–2013 гг. были проведены археологические спасательные работы под Майкопом при прокладывании газопровода к олимпийскому Сочи, и подъемный материал оказался разнообразным: в большом количестве были представлены украшения из золота, серебра, бронзы, вооружение, керамика. Найденные артефакты представлены года на экспозиции специально оборудованного зала «Древности Долины яблонь» в Северокавказском филиале Государственного музея Востока.

Предметы вооружения, оставленные в могильниках в качестве ритуальных подношений, представлены наконечниками копий и дротиков, мечами нескольких типов: ранними мечами с серповидным навершием, с гравировкой на клинках; поздними мечами и кинжалами со штырьевыми рукоятями без перекрестий, которые были подвергнуты ритуальной порче или их ритуально «убивали»; наконечниками стрел и бронзовым шлемом закубанского типа. Как считают археологи, «ритуальные действия в святилище на вершине кургана производились в период всего времени существования поселения Псенафа, с конца IV в. до н. э. по I в. н. э., т. е. около 400 лет. На сегодняшний день это самое долговременное святилище из всех нам известных» [16, с. 32].

## Заключение

Адыгский героический эпос «Нарты» представляет в современном научном мире «информационный портал» для углубленного изучения уникальных по своим характеристикам и красоте, защитных и наступательных видов оружия адыгов. Обращаясь впервые к сказаниям нартского эпоса адыгов в исследовании способов и технологии создания первых орудий труда, оружия и доспехов, используя историко-сравнительный метод исследования, обращаясь к археологическим артефактам многочисленных памятников на территории Северо-Западного Кавказа, нами были определены технологические и технические качественные характеристики, обозначены магические свойства оружия и доспехов и их художественные особенности. Надо отметить, что в статье рассматриваются сюжеты и сказания нартского эпоса о создании первых орудий труда и производства, ограничиваясь их упоминанием, несомненно, требующим продолжения исследования в будущем. Исследование выявило, что тексты адыгского героического эпоса «Нарты», которые еще не переведены на русский язык, в оригинальном прочтении обнаруживают малоизученные сведения о создании оружия и доспехов нартов, наделенных магическими и сакральными свойствами, интерпретируемые в контексте историко-культурного развития.

Установлено, что найденные и атрибутированные виды оружия из археологических памятников – копья, дротики, пики, стрелы, мечи, кольчуги и панцири, синхронизируются с рассматриваемым ареалом бытования адыгского нартского эпоса, более того, выявляются и подтверждаются сакральные ритуалы и обряды, связанные с культурами Солнца, огня, камня, железа, художественного ремесла, сохранившимися до наших дней. Изучение и сопоставление текстов сказаний героического адыгского эпоса «Нарты» с археологическими материалами Северо-Западного Кавказа имеет важное значение для сохранения и популяризации историко-культурного наследия народов России.

## Литература

1. Бакиров, А. А. Художественное изображение военного искусства кыргызов в героическом эпосе «Манас» // Эпосоведение. – 2023. – № 2. – С. 26–42. – DOI : 10.25587/SVFU.2023.59.27.003.
2. Пахомов, А. Ю., Ефимова, Л. С. Боевое вооружение якутских богатырей по материалам Олонхо // Эпосоведение. – 2022. – № 4. – С. 66–75. – DOI : 10.25587/SVFU.2022.24.93.007.
3. Иессен, А. А. Прикубанский очаг металлургии и металлообработки в конце медно-бронзового века // Материалы и исследования по археологии СССР. № 23. – Москва; Ленинград : Изд-во Академии наук СССР, 1951. – С. 75–124.
4. Кавказ как связующее звено между Восточной Европой и Передним Востоком: диалог культур, культура диалога (к 140-летию Александра Миллера) : материалы Международной научной конференции и Гумбольдт-лектория. – Санкт-Петербург : Невская Книжная Типография, 2015. – 200 с.
5. Корневский, С. Н. Древнейший металл Предкавказья. Типология. Историко-культурный аспект. – Москва : Таус, 2011. – 336 с.
6. Ардзинба, В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов): собрание трудов в 3-х тт. Том III. Кавказские мифы, языки, этносы. – Москва : Институт Востоковедения РАН ; Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, 2015. – 320 с.
7. Нартхэр. Адыгэ эпос: томибл хьурэ текст угьонгьэхэр зэфэзыхьысыжьыхьихь зэхэзгъэуцаугьэхэр, очеркымрэ комментариэхэмрэ зытхыгьэр А. ХьэдэгьалI (Нарты. Адыгский эпос: в 7 т. Сост., вступ. ст. А.М. Гадагатля). – Майкоп : Адыгейская областная типография управления по печати Краснодарского крайисполкома, 1968–1971. (На адыгском яз.).
8. Куек, А. С. Мифопоэтическая модель мира в адыгской (черкесской) Нартиаде. – Майкоп : Изд-во АГУ, 2018. – 434 с.
9. Бобров, Л. А., Сальников, А. В. «Черкесский доспех» в системе защитного вооружения народов Мусульманского Востока XV–середины XIX вв. // *Bylye Gody*. – 2017. – Vol. 45. – Iss. 3. – pp. 727–753.
10. Гордеев, Н. В. Русский оборонительный доспех // Сборник научных трудов по материалам Государственной Оружейной палаты Московского Кремля. – Москва : Искусство, 1954. – С. 63–114.

11. Ривкин, К., Пинчо, О. Оружие и военная история Кавказа // История оружия: Альманах № 4. – Запорожье: ООО «Роял Принт», 2011. – 127 с.
12. Нарты. Адыгский героический эпос / составители А. И. Алиева, А. М. Гутов, А. М. Гадагатль, З. П. Кардангушев ; вступительная статья А. Т. Шортанова. – Москва : Наука, 1974. – 415 с.
13. Кудин, М. Наконечник копья эпохи ранней бронзы из п. Якорная Щель [Электронный ресурс]. URL: <https://sochived.info/nakonechnik-kopya-epohi-ranney-bronzyi-iz-p-yakornaya-shhel> (дата обращения : 04.09.2024).
14. Стрельченко, М. Л. Вооружение адыгейских племен в X–XV вв. (по материалам Убинского могильника) // Наш край. Материалы по изучению Краснодарского края. Выпуск 1. – Краснодар : [б. и.], 1960. – С. 140–157.
15. Рындина, Н. В., Равич, И. Г. О металлопроизводстве майкопских племен Северного Кавказа (по данным химико-технологических исследований) // Вестник археологии, антропологии и этнографии. – 2012. – № 2 (17). – С. 4–20.
16. Древности долины яблонь. Каталог выставки. – Москва : Государственный музей Востока, 2014. – 144 с.

### References

1. Bakirov, A. A. Artistic portrayal of the military art of the Kyrgyz people in the Manas heroic epic. *Epic Studies*. 2023, No. 2, pp. 26–42. (In Rus.)
2. Pakhomova, A. Yu., Efimova, L. S. Military weapons of the Yakut heroes based on materials from Olonkho. *Epic Studies*. 2022, No. 4, pp. 66–75. (In Rus.)
3. Yessen, A. A. The Kuban center of metallurgy and metalworking at the end of the Copper-Bronze Age. In: Materials and research on the archeology of the USSR, No. 23, Moscow, Leningrad, USSR Academy of Sciences Publ., 1951, pp. 75–124. (In Rus.)
4. The Caucasus as a link between Eastern Europe and the Near East: dialogue of cultures, culture of a dialogue (to the 140th anniversary of Alexander A. Miller). In: Proceedings of the International Scientific Conference and Humboldt Lectures. Saint Petersburg, Nevskaya Book Print House, 2015, 200 p. (In Rus.)
5. Korenevsky, S. N. The oldest metal of the Ciscaucasia. Typology. Historical and cultural aspect. Moscow, Taus Publ., 2011, 336 p. (In Rus.)
6. Ardzinba, V. G. On the history of the cult of iron and blacksmithing (veneration of the forge among the Abkhazians): collected works in 3 vols. Volume 3. Caucasian myths, languages, ethnic groups. Moscow, Institute of Oriental Studies of the RAS ; D. I. Gulia Abkhazia Research Institute for the Humanities of the Academy of Sciences of Abkhazia, 2015, 320 p. (In Rus.)
7. The Narts. Adyghe Epic. Collection of texts in 7 volumes. Collected, summarized, compiled and commented by A. Gadagatl. Maykop, Adyghe regional printing house of the printing department of the Krasnodar regional executive committee, 1968–1971. (In Adyghe)
8. Kuek, A. S. Myth and epic model of the world in Adyghe (Circassian) Nartiada. Maykop, ASU Press, 2018, 434 p. (In Rus.)
9. Bobrov, L. A. Salnikov, A. V. “Circassian Armor” in the system of defensive weaponry of the Eastern Muslim peoples in 15<sup>th</sup>–middle 19<sup>th</sup> centuries. *Vylye Gody*. 2017, Vol. 45, Iss. 3, pp. 727–753. (In Rus.)
10. Gordeev, N. V. Russian defensive mail. State Armory Chamber of the Moscow Kremlin. Moscow, Iskustvo Publ., 1954, pp. 63–114. (In Rus.)
11. Rivkin, K., Pincho, O. Weapons and military history of the Caucasus. *Weapons History. The Almanac*. No. 4. Zaporozhe, Royal Print Publ., 2011, 127 p. (In Rus.)
12. The Narts. Adyghe heroic epic. Compiled by A. I. Alieva, A. M. Gutov, A. M. Gadagatl, Z. P. Kardangushev. Introductory article by A. T. Shortanova. Moscow, Nauka Publ., 1974, 415 p. (In Rus.)
13. Kudin, M. Spear-head of early Bronze Age from Yakornaya Shel settlement [Web recourse]. URL : <https://aheku.net/fljok/files/4612/cherkor.pdf>. (Accessed September 9, 2024). (In Rus.)
14. Strelchenko, M. L. Weaponry of the Adyghe tribes in the 10<sup>th</sup>–15<sup>th</sup> centuries (based on the materials of the Ubinsky Burial Ground). In: Our region: materials on the study of the Krasnodar Region. Iss. 1. Krasnodar, 1960, pp. 140–157. (In Rus.)
15. Ryndina, N. V., Ravich, I. G. On the metal production of the Maykop tribes of the North Caucasus (based on the data of chemical-engineering research). *Bulletin of Archaeology, Anthropology and Ethnography*. 2012, No. 2(17), pp. 4–20. (In Rus.)
16. Antiquities of the Apple Valley. Exhibition Catalogue. Moscow, State Museum of Art Publ., 2014, 144 p. (In Rus.)



Т. Р. Рыжикова

Институт филологии СО РАН

## СПОСОБЫ ВЫРАЖЕНИЯ СРАВНЕНИЯ В ФОЛЬКЛОРЕ БАРАБИНЦЕВ (по материалам В. В. Радлова и Л. В. Дмитриевой)

**Аннотация.** Язык барабинских татар – коренного малочисленного тюркоязычного этноса, проживающего на территории Новосибирской области – находится под угрозой исчезновения. Его уровни чрезвычайно плохо изучены. Исследование способов выражения компаративности на материале данного идиома проводится впервые, что является целью данной статьи. Для реализации поставленной цели были проанализированы фольклорные тексты, представленные главным образом дастанами, т. е. героическими сказаниями, опубликованными в двух работах: В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи» и Л. В. Дмитриевой «Язык барабинских татар». Для анализа языкового материала использовался подход, разрабатываемый в Секторе языков народов Сибири Института филологии СО РАН.

В ходе исследования были выделены следующие способы передачи компаративности: 1) эквивалентность выражается аффиксами =таӱ / =тӱӱ; =лай / =лӱй и =лайын / =лӱйин; предикатами подобия *оша* = 'быть похожим', *оқша* = 'быть похожим'; аналитическим показателем *болыт*; параметрическим именем *сорлугу* 'величиной с, такой величины'; а также другими средствами – словами *ийӱӱллӱ* 'подобный', *кӱбӱк* 'подобный, похожий', *табыннайын* 'точно также'; 2) дифференциация сравниваемых предметов достигается как лексическими средствами – словами *артык* 'лучше, лучший', *эң* 'самый', *отары* 'все более и более', *кичӱ*, *кичӱй* 'меньше', так и при помощи аффикса сравнения =рақ / =рӱк. В большинстве случаев, параметр и / или эталон сравнения выражен имплицитно и выводится дедуктивно из контекста.

Примеры из каждой группы представлены неодинаковым количеством единиц. С одной стороны, это может свидетельствовать о разной частотности употребления тех или иных способов выражения сравнения, с другой стороны, жанровые особенности, возможно, наложили ограничения на узус. В целом, рассмотренные сравнения имеют аналоги в других тюркских языках, но и обладают определенной уникальностью, что может объясняться переходным характером языка барабинских татар – от южно-сибирских тюркских языков к языкам Урала и Поволжья, а также Средней Азии.

В дальнейшем, планируется рассмотреть использование сравнительных конструкций на материале разговорной речи барабинцев.

**Ключевые слова:** барабинские татары; фольклор; сравнение; дастаны; героические сказания; устные фольклорные традиции; компаративы; миноритарные этносы; коренные тюркские народы Сибири; языки под угрозой исчезновения

**Для цитирования:** Рыжикова, Т. Р. Способы выражения сравнения в фольклоре барабинцев (по материалам В. В. Радлова и Л. В. Дмитриевой) // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 85–96. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-85-96.

© Рыжикова, Т. Р., 2024

© Ryzhikova, T. R., 2024

*РЫЖИКОВА Татьяна Раисовна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора языков народов Сибири, Институт филологии СО РАН, Новосибирск, Россия. ORCID: 0000-0001-6337-725X. E-mail: tanya12@mail.ru

*RYZHIKOVA Tatiana Raisovna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Sector of the Languages of Peoples of Siberia, Institute of Philology Siberian Branch of Russian Academy Sciences, Novosibirsk, Russia. ORCID: 0000-0001-6337-725X. E-mail: tanya12@mail.ru

Т. R. Ryzhikova  
Institute of Philology SB RAS

## Ways of expressing comparison in the folklore of the Barabians (based on the materials of V. V. Radlov and L. V. Dmitrieva)

**Abstract.** The language of the Baraba Tatars, an indigenous small Turkic-speaking ethnic group living in the Novosibirsk Region, is considered to be severely endangered. Its levels are extremely poorly understood. The purpose of this article is to study the ways of expressing comparativity based on the material of this idiom and such study is being conducted for the first time. To achieve this goal, folklore texts presented mainly by dastans, i. e. heroic tales, published in two works: V. V. Radlova “Samples of folk literature of Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe” and L. V. Dmitrieva “The language of the Baraba Tatars” were analyzed. An approach developed in the Sector of Languages of the Peoples of Siberia at the Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences was used to analyze the linguistic material.

In the course of the study, the following ways of transmitting comparativity were identified: 1) the equivalence is expressed by affixes =*taw* / =*täw*; =*lai* / =*läi* and =*layin* / =*läyin*; predicates of similarity *osha* = ‘to be similar’, *oqsha* = ‘to be similar’; analytical index *bolyp*; parametric name *sorlugu* ‘the same size as’; and other means – words *shägällü* ‘similar’, *käbäk* ‘similar, alike’, *tagynnajyn* ‘the same way’; 2) differentiation of the compared objects is achieved both by lexical means – the words *artyk* ‘better, best’, *eng* ‘the most’, *otary* ‘more and more’, *kichä*, *kichyä* ‘less’, and with the help of the affix of comparison =*rak* / =*räk*. In most cases, the parameter and/or comparison standard is expressed implicitly and is deduced from the context.

Examples from each group are represented by an uneven number of units. On the one hand, this may indicate a different frequency of use of certain ways of expressing comparison, on the other hand, genre features may have imposed restrictions on usage. In general, the considered comparisons have analogues in other Turkic languages, but also have a certain uniqueness, which can be accounted for by the transitional nature of the language of the Baraba Tatars – from the South Siberian Turkic languages to the languages of the Urals and the Volga region, as well as Central Asia.

In the future, it is planned to consider the use of comparative concepts based on the material of the colloquial speech of the Barabians.

**Keywords:** Baraba Tatars; folklore; comparison; dastans; heroic tales; oral folklore traditions; comparatives; minority ethnic groups; indigenous Turkic peoples of Siberia; endangered languages

**For citation:** Ryzhikova, T. R. Ways of expressing comparison in the folklore of the Barabians (based on the materials of V. V. Radlov and L. V. Dmitrieva). *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 85–96. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-85-96.

### Введение

Одной из характерных черт тюркского фольклора является использование большого количества сравнительных оборотов, особенно в героическом эпосе для описания богатыря и его коня. В статье рассмотрены способы выражения компаративности в фольклорных произведениях барабинских татар, собранных и записанных В. В. Радловым [1] и Л. В. Дмитриевой [2]. Выбор работ данных авторов обусловлен тем, что опубликовано мало барабинских фольклорных текстов. Д. Г. Тумашева, один из основных исследователей языка сибирских татар, в т. ч. и барабинских, – изучала также и их фольклор, однако опубликованные тексты крайне сложно найти. Самая новейшая публикация барабинско-татарских произведений принадлежит Ф. Ф. Юсупову и его коллегам [3]: сборник содержит как ранее собранные и опубликованные тексты, так и экспедиционные материалы авторов, однако они не использовались в данном исследовании. Коллектив авторов также проделал огромную работу по переизданию и переводу монографии В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи» [1]. Русскоязычные тексты представляют собой не художественный, а выполненный достаточно близко к содержанию перевод, что позволяет использовать его при

работе. Таким образом, материалом исследования послужили переведенные на русский язык дастаны и песня, представленные в «В. В. Радлов и его книга “Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и дзунгарской степи...”» [3], а также разножанровые фольклорные произведения, опубликованные и переведенные Л. В. Дмитриевой [2].

При подготовке монографии В. В. Радлов не указывал жанровую принадлежность барабинских текстов, однако исследователи определяют их как дастаны – героические сказания. Л. Х. Мухаметзянова описывает эпос-дастаны как объемные варьирующиеся произведения, изображающие жизнь народа в широком эпическом масштабе [4, с. 3], именно поэтому из всего творческого наследия они считаются наиболее ценными. Название «дастан» содержательно менялось со временем и теперь включает в себя много значений: эпические произведения, созданные как коллективное творчество; варианты произведений средневековой литературы, бытующие в устном исполнении; фольклоризированные произведения, когда-то претендовавшие на историческое повествование. Идеино-эстетическая ценность дастанов определяется их поэтическими особенностями и в первую очередь тесно связана с обязательным присутствием героики, показом богатырства [4, с. 4]. Известный татарский фольклорист Ф. И. Урманчеев дает следующее определение: дастан (фарси) – эпический жанр фольклора и письменной литературы народов Ближнего и Среднего Востока, Юго-Восточной Азии, Среднего Поволжья и Приуралья; в отдельных случаях может представлять собой олитературенные варианты произведений народного творчества (сказок, легенд и преданий). Распространяются в народе как устно, так и письменно. По форме могут быть прозаическими, стихотворными или смешанными – стихотворно-прозаическими; могут быть от начала до конца стихотворными (киргизский «Манас», узбекский «Алпомиш», каракалпакский «Сорок девушек», целый ряд вариантов распространенного у многих народов «Идегея») или частично стихотворными («Тахир и Зухра», «Козы-Корпеш и Баян-сылу») или полностью прозаическими (башкирско-татарский «Джик-Мэрген», известный у ряда тюркских народов «Йир Тюшлюк») [5, с. 32]. Он же приводит классификацию дастанов: 1) ранние героико-мифологические дастаны; 2) героические дастаны; 3) лиро-эпические дастаны или дастаны о любви; 4) дастаны книжного происхождения.

Считается, что у ряда восточных тюркоязычных народов эпос или дастан издавна играл роль катализатора и кода-определителя, отражающего уровень развития эпического фольклора. Эпос – достаточно сложное явление, которое изменяется и формируется одновременно с процессом формирования народов и государств. Устные дастаны, прежде всего, были широко распространены и сохранились у таких этнотерриториальных групп татар, как сибирские и астраханские. Зафиксированные из уст сибирско-татарских сказителей, например, «Алпамыш», «Кузы-Курпяч и Баянсылу», «Йиртюшлек», отдельные устные варианты «Идегея» и других дастанов стали достоянием общетюркского фольклора [4, с. 12–13]. С этой мыслью согласен и Ф. И. Урманчеев: эпические сказания татарского народа сохранились не столько у поволжских, сколько у сибирских, главным образом барабинских, татар, о чем свидетельствует IV часть известного десятитомника академика В. В. Радлова «Образцы народной литературы тюркских племен» (1872), где было опубликовано немалое количество эпических сказаний сибирских татар, а также материалы многочисленных экспедиций в Сибирь казанских фольклористов [5, с. 8–9].

Е. М. Мелетинский, изучая историю происхождения героического эпоса, писал, что героическому эпосу тюркских народов Сибири и бурят по сути чужд историзм в узком и буквальном понимании этого слова. Это, конечно, не значит, что в героическом эпосе не получили отражения история народов – носителей эпоса – и взгляды народа на свое прошлое. Дело лишь в том, что конкретные исторические события (хотя и сильно измененные народной фантазией, полулегендарные) стали предметом разработки особых исторических легенд и преданий, этих своеобразных устных народных исторических хроник. Тем не менее в фольклоре сибирских тюрков существовал принципиальный, почти непреодолимый водораздел между исторической

легендой и героическим эпосом, ядро которого сложилось в догосударственный период, когда в условиях господства родо-племенного мировоззрения в значительной мере сохраняли силу мифологические концепции о племени как о человечестве вообще, а иноплеменная среда недостаточно выделялась из окружающей природы [6, с. 257]. В. Я. Пропп указывал на «героическое сватовство» и «борьбу с чудовищами» как на центральные темы эпического творчества эпохи разложения первобытнообщинного строя. Однако к ним необходимо добавить еще и популярную тему родовой мести и некоторые другие. Он также считал, что основная проблематика «догосударственного» эпоса обращена своим острием против родовых норм, представлений и идеалов (цит. по: [6, с. 259]). Все мотивы и сюжеты, характерные для героического сказания, встречаются и в барабинско-татарских текстах, записанных В. В. Радловым.

Опубликованные Л. В. Дмитриевой барабинские материалы имеют более широкий жанровый охват, чем у В. В. Радлова. Их можно определить следующим образом: 1) легенды и предания об истории барабинцев; 2) разные виды дастанов; 3) байты, стихотворения и песни, в том числе авторские; 4) пословицы, поговорки, загадки. Некоторые дастаны, записанные В. В. Радловым, зафиксированы и Л. В. Дмитриевой, причем иногда в разных населенных пунктах (например, Козыкёрпёч и Баянсылу, ЦанМерген и др.). Особый интерес представляет лирическое стихотворное песенное произведение барабинского поэта-певца XIX в. Эйдуке-Айтуке. Л. В. Дмитриевой удалось записать около 20 куплетов этой песни – 17 в ауле Тармакуль и 8 в ауле Шагыр [2, с. 25].

Целью данной статьи является описание средств выражения сравнения в фольклоре барабинцев. Анализ семантики сравнения и структуры сравнительной конструкции производится в соответствии с подходом, разработанным в Секторе языков народов Сибири Института филологии СО РАН [7].

#### 1. Конструкции со значением эквивалентности

##### 1.1. Конструкции, формируемые аффиксами =*таў* / =*тәў*; =*лай* / =*ләй* и =*лайын* / =*ләйин*

Самой многочисленной является группа сравнительных конструкций, в которой второй компарат оформляется аффиксами: 1) =*таў* / =*тәў*, =*тай* / =*тәй* (с сингармоническими вариантами); 2) =*лай* / =*ләй* (с сингармоническими вариантами); =*лайын* / =*ләйин* (с сингармоническими вариантами). Д. Г. Тумашева отмечает, что аффиксы со сравнительно-уподобительным значением =*лай* / =*ләй* и =*лайын* / =*ләйин* в языке барабинцев довольно продуктивны, в отличие от других диалектов и говоров сибирских татар (за исключением тарского говора, в котором данные аффиксы также встречаются) [8, с. 219]. Элемент *й-ын* (в составе =*лайын*) возводят к деепричастному аффиксу [8, с. 137]. Особенностью ЯБТ являются и аффиксы =*таў* / =*тәў*, не отмеченные в других диалектах сибирских татар [8, с. 219]. Л. В. Дмитриева выделяет такие же аффиксы со значением сравнения [2, с. 221].

При описании богатырского коня в разных текстах используются сходные сравнения.

(1) *Кызыл Орым кылыклу, / кайзан камыш кулаклу, / тостугандай туяклу, / сарымсактай азулу*<sup>1</sup> ... [4, с. 178].

тостуган=**дай**  
блюдо=**CMPR**

туяк=лу  
копыто=**POSSV**

сарымсак=**тай**  
чеснок=**CMPR**

азу=лу  
рот=**POSSV**

букв.: ‘с копытом как блюдо, с коренным зубом как чеснок’

‘Кызыл Ор мой с характером, / Ушки – словно обрубленный камыш, / Копыта – словно плоски, / Зубы, как дольки чеснока...’<sup>2</sup> [3, с. 192].

В данной конструкции второй компарат принимает сравнительный аффикс *-дай* / *-тай* и располагается перед первым компаратом. Возможно также и обратное расположение членов

<sup>1</sup> В барабинских примерах сохранена авторская запись.

<sup>2</sup> Сразу после глоссирования приводится буквальный перевод, а за ним – оригинальный авторский перевод.



сравнительной конструкции, при котором второй компарат располагается после первого, если занимает позицию предиката (а не определения), см. пример (2):

*каның, іаң, төрөң  
сарымсактаі азулу,  
алын өргөңүң май паскан,  
арт өргөңү түйөддөі,  
кәгілін кыстаі сыларған,  
курубун парстаі тараған  
ат нәрәдір Токтамыш іаң  
аны кайдып інін мүнзәңәі! [3, с. 145]  
сарымсактаі азулу,  
кыйған камыш кулаклу,  
тостуғандаі туяаклу,  
цүөңдөддөі көслү,  
алын өргөңү түйөддөі,  
арт өргөңүң май паскан,  
әндәі ат нәрзәдә  
аны кайдып інін мүнөлмөн...*  
[3, с. 145–146]

‘Хан твой, хозяин, Величество,  
даст тебе коня с зубами,  
как дольки чеснока,  
с передним горбом, заплывшим жиром,  
с задним горбом, как у верблюда,  
с мордой, как у девушки намазанной,  
с хвостом расчесанным, как у барса,  
Вернись, сядь верхом на него!’ [3, с. 164]  
‘Вернувшись, не смогу сесть на коня  
с зубами, как дольки чеснока,  
с ушами, как обрубленный камыш,  
с копытами, как ковш,  
с глазами, как пиалы,  
с передним горбом, как у верблюда,  
с задним горбом, заплывшим жиром,  
Если даже такую лошадь отдаст...’ [3, с. 164]

|           |              |              |            |              |
|-----------|--------------|--------------|------------|--------------|
| арт       | өргөңү       | түйө=дөі     | цүөңдө=дөі | көс=лү       |
| задний    | горб=POSS.3  | верблюд=CMPR | чашка=CMPR | глаз=POSSV   |
| кәгілін   | кыс=гаі      | сылар=ған    | алын       | өргөңү       |
| челка=ACC | девушка=CMPR | красить=PP   | передний   | горб=POSS.3  |
|           |              |              |            | верблюд=CMPR |

букв.: ‘задний горб как у верблюда, с глазами как чашка, челка украшена как у девушки, передний горб как у верблюда...’

‘с задним горбом, как у верблюда, с глазами, как пиалы, с мордой, как у девушки намазанной, с передним горбом, как у верблюда’ [3, с. 164].

Здесь, во фрагменте «горб как у верблюда» сравнительная конструкция занимает позицию предиката, а в выражении «с глазами как чашка» – определительную.

В рассмотренных выше конструкциях компаративный аффикс *-май / -mäi* указывает на форму сравниваемых предметов, что является основанием сравнения, например:

$$\begin{aligned} \{\text{глаз, [круглый]}\} &= \{\text{чашка, [круглая]}\}^3 \\ \{\text{горб коня, [форма]}\} &= \{\text{[горб] верблюда, [форма]}\} \\ \{\text{украшена челка [коня]}\} &= \{\text{украшена чёлка девушки}\} \\ \{\text{копыто, [круглое и выпуклое]}\} &= \{\text{блюдо, [круглое и выпуклое]}\} \end{aligned}$$

На наш взгляд, в случае описания формы зубов коня сравнение проводится с целой головкой чеснока, а не с ее частью, т. е. с долькой чеснока, как у [Юсупова], поскольку коренной зуб, зуб мудрости имеет форму, похожую на перевернутую чесночную головку. Кроме того, возможно, так же имеет значение и размер коренного зуба, зуба мудрости, который значительно больше всех остальных зубов.

$$\begin{aligned} \{\text{коренной зуб, [круглый, ребристый]}\} &= \{\text{[головка] чеснока, [круглая, ребристая]}\} \\ \{\text{коренной зуб, [большой]}\} &= \{\text{[головка] чеснока, [большая]}\} \end{aligned}$$

<sup>3</sup> Значение высказываний описывается при помощи метаязыковых репрезентаций, отражающих семантическую структуру сравнения [7, с. 194–195].

Примеры с аффиксом *-таў / -тәў* встречаются у В. В. Радлова несколько реже, чем у Л. В. Дмитриевой.

(3) *Көзи чүячайдәў болған, бойы арбамақдаў болған* [2, с. 102].

|             |            |         |             |              |         |
|-------------|------------|---------|-------------|--------------|---------|
| көз=и       | чүячай=дәў | бол=ған | бой=ы       | арбамақ=даў  | бол=ған |
| глаз=POSS.3 | чашка=CMPR | быть=PP | рост=POSS.3 | аргамак=CMPR | быть=PP |

букв.: 'Глаза его как чашка были, рост его как молодой жеребец был'

'Глаза его были как чаши, рост его как аргамак' [2, с. 102].

Как и в примере (2) сравнительный оборот в позиции предиката сочетается со связкой «быть» для выражения значения времени.

(4) *...казандау кара таш жүдү...* [3, с. 247]

|            |        |        |             |
|------------|--------|--------|-------------|
| казан=дау  | кара   | таш    | жүдү        |
| казан=CMPR | черный | камень | падать=PAST |

букв.: 'как казан черные камни посыпались'

'...посыпались черные камни величиной с казан' [3, с. 252].

(5) *Бир көзи чүячайдәў киши, йылғысыны айағы бағанадаў бизгә...* [2, с. 102].

|            |             |            |         |                   |             |
|------------|-------------|------------|---------|-------------------|-------------|
| бир        | көз=и       | чүячай=дәў | киши    | йылғы=сы=ны       | айағы=ы     |
| один       | глаз=POSS.3 | чашка=CMPR | человек | лошадь=POSS.3=GEN | нога=POSS.3 |
| бағана=даў | биз=гә      |            |         |                   |             |
| столб=CMPR | мы=DAT      |            |         |                   |             |

букв.: 'один человек с глазами как чашка, у его коня ноги как столбы нам (сказал)'

'Нам (сказал) человек с глазами как чашка, ноги у его коня как столбы...' [2, с. 102].

В первом случае (человек с глазами как чашка) основанием для сравнения может служить как форма (круглая), так и размер (большие глаза): Сравнение с чашками или блюдами достаточно распространено и в литературе: «Солдат достал огниво и огарок, но, как только ударил по кремню, высекая огонь, дверь распахнулась, и перед ним предстала собака с глазами, как чайные чашки, та самая, которую он видел в подземелье»<sup>4</sup> [9, с. 30]. «И без того большие глаза девицы стали размером с блюда»<sup>5</sup>.

Во втором примере (ноги у его коня как столбы) основанием сравнения выступают как форма (цилиндрическая), размер (большие, длинные), так и характеристика устойчивости (стоять столбом, т. е. неподвижно).

Аффикс сравнения *=лайын / =ләйин* встретился только в одном примере:

(6) *...оқлар чыбын-чэргәйләйин очып тораты* [2, с. 82].

|           |                    |           |                  |
|-----------|--------------------|-----------|------------------|
| оқ=лар    | чыбын-чэргәй=ләйин | очы=п     | тора=ты          |
| стрела=PL | комар-муха=CMPR    | лететь=CV | AUX: стоять=PRES |

букв.: 'стрелы как комары и мухи летят'

'... вот стрелы летят, как мухи и комары' [2, с. 82].

<sup>4</sup> Следует отметить, что это описание самой маленькой собаки, которую встретил солдат в подземелье. У остальных двух глаза сравниваются с мельничными колесами (или жерновами) и с круглой башней. В оригинальном тексте «... oven paa den sidder en Hund; han har et Par Øine saa store som et Par Thee kopper...» [Hans Christian Andersen. Fyrtøiet. 1835] глаза сравниваются с чайными чашками.

<sup>5</sup> Т. Раевская. Диагноз: влюблен, или сладкое лекарство для доктора Зарецкого. 2019. 236 с.

Сравнение основано на многочисленности насекомых:

{стрелы летят, [в большом количестве]} =  
 {комары и мухи [летят], [в большом количестве]}

Все рассмотренные аффиксы выражают сходство по форме, качеству или количеству сравниваемых предметов. Модель сравнительной конструкции можно представить следующим образом:

$$N_{NOM}^{CMPR1} N^{CMPR2} = COMP^{EQU} (cop)$$

$$N^{CMPR2} = COMP^{EQU} N_{NOM}^{CMPR1}$$

$$[N_{NOM} V_f]^{CMPR1} [N = COMP^{EQU}]^{CMPR2}$$

Во всех рассмотренных случаях параметр (PRM), на котором основывается сравнение, не имеет эксплицитного выражения. Этот компонент может быть выведен на основании ассоциативной связи, которая может различаться в зависимости от языковой картины мира говорящего и слушающего.

### 1.2. Конструкции, формируемые предикатом подобия

Еще одним способом выражения сравнения в фольклорных текстах является использование слов со значением подобия: *оша* = ‘быть похожим’, *оқша* = ‘быть похожим’.

(7) ... *диқарға ошаған полғаннар* [2, с. 98].

|            |             |             |
|------------|-------------|-------------|
| диқар=ға   | оша=ған     | пол=ған=нар |
| диқарь=DAT | походить=PP | быть=PP=3PL |

букв.: ‘на дикарей были похожи’  
 ‘...были как дикари’ [2, с. 98].

Чтобы установить параметр и первый компарат сравнения в примере (7), необходимо привести более широкий контекст: «Мой прадед – дед Юнус (с) шестью братьями переселились из России. Поселились они в ауле Онар, там жил народ бараба, они ничего не знали (букв.: не видели), были как дикари. Когда наши деды совершали намаз (и) *азан*, они пугались и убежали к себе домой» [2, с. 99]. Здесь поведение коренного населения барабинцев сравнивается с поведением дикарей, когда они сталкиваются с новыми людьми и с неизвестной культурой<sup>6</sup>. Таким образом, первым компаратом сравнения является поведение барабинцев, вторым – дикарей, а всё сравнение в свернутом виде подчёркивает отклонение от привычного или ожидаемого поведения.

{барабинцы [ведут себя]} = {дикари [ведут себя]}

$$N_{NOM}^{CMPR1} N^{CMPR2}_{DAT} V_f^{EQU}$$

Аналогичным образом выражается сравнение с глаголом *оқша* = ‘быть похожим’ (примеры (8) и (9)). В обоих случаях одна неизвестная шуба сравнивается со своей шубой и подчеркивается их сходство.

(8) *Нәк минңгә тонымға оқшаған тон?* [3, с. 243]

|        |                      |                   |             |      |
|--------|----------------------|-------------------|-------------|------|
| нәк    | минңгә               | тон=ым=ға         | оқша=ған    | тон  |
| почему | я.GEN=? <sup>7</sup> | шуба=POSS.1SG=DAT | походить=PP | шуба |

букв.: ‘Почему на мою шубу похожая шуба?’

<sup>6</sup> В начале XX в. на территорию Барабинской лесостепи, автохтонным населением которой являлись барабинцы, переселилось большое количество татар из волго-уральского региона со своим языком, культурой и религиозными традициями. Л. В. Дмитриева указывает, что данный рассказ записан у Махутдиновой Бадрикамал Закировны в ауле Тебисс НСО. Очевидно, что рассказчица является потомком тех переселенцев.

<sup>7</sup> Данная форма зафиксирована в материалах В. В. Радлова, однако статус и этимология аффикса -гә требует уточнения.

‘Почему эта шуба похожа на мою шубу?’ [3, с. 248].

(9) *Пу тон минің тонымға окша=ган тіп күй=дүм* [3, с. 244].

пу тон минің тон=ым=ға окша=ган тіп күй=дүм  
эта шуба я.GEN шуба=POSS.1SG=DAT **походить=PP** CONJ смеяться=PAST.1SG

букв.: ‘Я засмеялся, подумав, что эта шуба на мою шубу похожа’

‘Засмеялся, подумав, что эта шуба похожа на мою шубу’ [3, с. 244].

В обоих случаях эталоном сравнения выступает шуба говорящего, а параметром – внешний вид обеих шуб.

{эта шуба, [внешний вид]} = {моя шуба, [внешний вид]}

$$N_{\text{NOM}}^{\text{CMPR1}} N_{\text{DAT}}^{\text{CMPR2}} V_{\text{f}}^{\text{EQU}}$$

### 1.3. Конструкции, формируемые аналитическим показателем *болып*

В тюркских языках Сибири встречаются сравнительные конструкции с аналитическим показателем *полуп* ‘как’ (см., например, [10]). Служебное слово *полуп* образовано от бытийного глагола *пол=* ‘быть, становиться’ в форме деепричастия на *=(BI)n*. Конструкция с этим словом передает «значение идентификации, т. е. оно полностью идентифицирует предмет сравнения с эталоном, выражая превращение в него» [11, с. 150]. В барабинских текстах встретилось всего несколько примеров с этим показателем<sup>8</sup>.

(10) *Йышқы табы йылан болып йырғап тораты* [2, с. 119].

йышқы табы йылан **бол=ып** йырғап=п тора=гы  
стружка змея **как** устремляться (в разные стороны)=CV AUX: стоять=PAST

букв.: ‘Стружки разлетелись в разные стороны как змеи’

‘Стружки, став (как) змей, устремляются (в сторону)’ [2, с. 119].

Приведенное образное сравнение описывает, как стружки при строгании дерева рубанком, извиваясь и перекручиваясь, разлетаются в разные стороны. В роли эталона сравнения выступает движение змей: если змею поднять в воздух и отбросить, она тоже начинает извиваться, скручиваться, закручиваться кольцом.

Схематично, данную конструкцию можно представить следующим образом:

{стружки [извиваются]} = {змея [извивается]}

$$[N_{\text{NOM}} V_{\text{f}}]^{\text{CMPR1}} [N_{\text{NOM}}]^{\text{CMPR2}} \text{болып}^{\text{EQU}}$$

В примере (11) описывается следующая ситуация: Ак Кобок, вернувшись после рыбалки, заглянул в колодец и увидел, как рыбы воюют друг с другом. Он говорит: «*Суда палык жау күдөрүтү... мин мында тудум, әдәм полип міндә жау күдөрүм*» (‘В воде воюют рыбы... Я родился здесь как человек, и я буду воевать здесь’ (перевод Ф. Ю. Юсупов и др)).

(11) «*Мин мында тудум, әдәм полип міндә жау күдөрүм*» тиди [3, с. 172].

мін мында ту=ду=м әдәм **пол=ып** мін дә жау  
я здесь родиться=PAST=1SG человек **как** я PTCL воевать  
күдөр-ү-м ти=ди  
поднимать-PRP-1SG говорить=PAST

<sup>8</sup> Поскольку язык барабинцев до сих пор является бесписьменным, то не существует единых правил орфографии. У разных авторов встречается написание данного показателя как *полуп* и *болып*. Поскольку считается, что данный идиом развивается по пути озвончения, то как основной выберем вариант со звонким губно-губным в начале.

‘Я родился здесь как человек, и я буду воевать здесь’ – говорит [3, с. 186].

Однако более правильный перевод, по нашему мнению, следующий: ‘я родился здесь (вероятно, имеется в виду на суше, в этой местности), и я буду воевать как человек или как мой отец (более общее – мои предки)’. В словаре Л. В. Дмитриевой дается такой перевод слова *äädäm*: 1) человек, 2) Адам [2, с. 130]. В Большом татарско-русском словаре лексема *адәм* имеет такой же перевод: 1) человек, человеческий, 2) *миф*. Адам [11, с. 166]. Поэтому при переводе можно делать акцент как на человеческую сущность героя – он противопоставляет себя рыбам, так и на связь героя со своими предками, так как Адам в исламе – первый человек и прародитель всего сущего на земле [13].

{главный герой воюет} = {люди как вид воюют} или  
 {главный герой воюет} = {предки воюют}  
 $[N_{\text{NOM}} V_f]^{CMPR1} [N_{\text{NOM}}]^{CMPR2} \text{полып}^{EQU}$

#### 1.4. Конструкции, формируемые параметрическим именем

В примере (12) сравнение выражается при помощи слова *сорлузу* ‘величиной с, такой величины’, которое обозначает параметр сравнения и формирует определительную сравнительную конструкцию. Размер участка земли, который просит Ермак, главный герой дастана о Кучум Хане, сравнивается со шкурой быка.

(12) ‘... маңа пір пуға тірәзіңің *сорлузу* жір пәр!’ [3, с. 94].

|       |      |      |                  |                  |       |                |
|-------|------|------|------------------|------------------|-------|----------------|
| маңа  | пір  | пуға | тірә=зі=ңің      | <b>сор=лу=гу</b> | жір   | пәр            |
| я.DAT | один | бык  | шкура=POSS.3=GEN | размер=POSSV=?   | земля | давать=IMP.3SG |

букв.: ‘Дай мне землю размером со шкуру одного быка!’

‘... дай мне участок земли размером с бычью шкуру!’ [3, с. 95].

Эталоном сравнения выступает бычья шкура, а параметром – ее размер. Слово *сорлузу* обозначает одновременно и параметр, и эквативность отношения. Схематически предложение можно представить следующим образом:

{участок земли, [размер]} = {шкура быка, размер}  
 $N_{\text{GEN}}^{CMPR2} N_{\text{PRM}}^{\text{PRM}} = \text{POSSV} = \text{гу}^{EQU} N_{\text{CMPR1}}$

#### 1.5. Другие средства выражения компаративности

В единичных примерах встретились лексические средства выражения сравнения *шәгәллү* ‘подобный’, *кәбәк* ‘подобный, похожий’, *табыннайын* ‘точно также’, однако в этой статье они не будут рассмотрены.

##### 2. Конструкции со значением дифференциальности

Группа конструкций описывает различия между компаратами и формируется как лексически при помощи специальных слов или послелогов (*артық* ‘лучше, лучший’, *әң* ‘самый’, *отары* ‘все более и более’, *кичә*, *кичийә* ‘меньше’), так и грамматически (сравнительный аффикс =*рақ* / =*рәк*).

##### 2.1. Конструкции, формируемые лексическими средствами

1) *артық* ‘лучше, лучший’:

(13) *Пі улу мырзадан артык полды, кан улу солтанна артык полды* [3, с. 215].

|            |            |              |              |                  |     |            |
|------------|------------|--------------|--------------|------------------|-----|------------|
| пі         | ул=у       | мырза=дан    | <b>артык</b> | пол=ды           | кан | ул=у       |
| бий        | сын=POSS.3 | мурза=ABL    | <b>лучше</b> | становиться=PAST | хан | сын=POSS.3 |
| солтан=на  |            | <b>артык</b> |              | пол=ды           |     |            |
| султан=ABL |            | <b>лучше</b> |              | становиться=PAST |     |            |

‘Стал краше сына бия – мурзы, краше султана – сына хана’ [3, с. 222].

(14) ... *pištän артык ада полдың; pištän артык инә-дә полдың pišniñ палаларға...* [3, с. 123].

piš=ğan **артык** ада пол=ды=ң piš=ğan **артык** инә=дә  
мы=ABL **лучше** отец становиться=PAST=2SG мы=ABL **лучше** мать=LOC

пол=ды=ң piš=niñ пала=лар=ға  
становиться=PAST=2SG мы=GEN ребенок=PL=DAT

букв.: 'Лучше нас отцом стал, лучше нас матерью стал нашим детям'

'... нашим детям больше нас стал отцом, больше нас матерью стал нашим детям' [3, с. 131].

(15) *Пу кижі инәдәй кадыр турду, инәбiстәң артык-ок полды пу* [3, с. 205].

пу кижі инә=дәй кадыр тур=ду инә=бiс=тәң **артык-ок**  
этот человек мать=CMPR уважение стоять=PAST мать=POSS.1PL=ABL **лучше-**  
PTCL

пол=ды пу  
становиться=PAST этот

букв.: 'Этот человек (женщина) для нас стал как уважаемая мать, она даже стала лучше, чем мать'

'Эта старуха стала для нас как мать, стала даже дороже матери' [3, с. 212].

В приведенных выше примерах слово с оценочной семантикой *артык* 'лучше, лучший' показывает превосходство одного субъекта над другим, даже если один из них не выражен эксплицитно. Схематически эти конструкции можно выразить следующим образом:

{[Кара Кокол], красивый} > {мурза, [красивый]}

{[Кара Кокол], красивый} > {султан, [красивый]}

{[Мижик Алып] является родителем, хорошим} > {мы [являемся родителями], [хорошими]}

{старуха, хорошая} > {наша мать, [хорошая]}

$N_{NOM}^{CMPR1} N_{ABL}^{CMPR2}$  **артык**(cop)

$[N_{NOM} N_{NOM/LOC}^{(cop)}]^{CMPR1} N_{ABL}^{CMPR2}$  **артык**

Именная часть компарата (мать, отец, родители), может иметь или не иметь падежного аффикса, как в примере (8): *ада* 'отец', *инә-дә* 'мать=LOC'.

Остальные лексические средства выражения дифференциальности (*эң* 'самый', *отары* 'все более и более', *кичә*, *кичийә* 'меньше') встретились в единичных примерах.

## 2.2. Конструкции, формируемые аффиксом =рақ / =рәк

Из всей выборки всего в двух примерах использован сравнительный аффикс =рақ / =рәк. В устной речи компаративные конструкции с данным аффиксом встречаются достаточно часто.

(16) *Анаң соң киттiләр iртәбiлә, пардылар күн киң полды, одынну jirgә түйтүләр, сүрак полды* [3, с. 147]

су(ык)=рақ пол=ды  
холодный=CMPR становиться=PAST

букв.: 'холоднее стало'

'Утром, после этого, пошли дальше, шли, шли, ночь сменила день, с лошадей слезли на землю, стало прохладно' [3, с. 166].

(17) *Толайынан та көбирәк ит тотатыған полғаннар* [2, с. 84].

толайынан та көби=рәк ит тотаты=ған пол=ған=нар  
обычно CONJ много=CMPR собака держать=PP становиться=PP=3PL

букв.: ‘И обычно больше собак держали’

‘И больше всего они обычно держали собак’ [2, с. 84].

В приведенных примерах один из компаратов отсутствует и может быть выведен только дедуктивно:

{[воздух], холодно, [теперь]} > {[воздух], [интенсивность], [раньше]}  
 {собаки, количество, обычно} > {[собаки], [количество], [сейчас]}

В примере (16) актуализируется противопоставление временных планов, хотя в предложении оно никак не выражено, а подразумевается имплицитно, т. е. сравнительное отношение устанавливается между двумя пропозициями характеристики, выраженными в свернутом виде [7]. Схематично структура данного типа сравнений выглядит следующим образом:

ADJ/ADV<sup>PRM</sup> = COMP<sup>DIFF</sup>(cop)

Таким образом, в фольклоре барабинцев используются разные способы выражения компаративности: аффиксальный, лексический, грамматический.

### Заключение

Фольклор барабинцев включает разные жанры, но больше всего представлены дастаны, которые у барабинских татар сохранились лучше, чем у других групп татар. Язык барабинских героических сказаний не очень богат с грамматической точки зрения, но является образным, а рассмотренные сравнения, с одной стороны, имеют аналогии в других тюркских языках, а с другой – обладают определенной уникальностью.

Выявленные сравнительные конструкции были разделены на две группы: 1) конструкции со значением эквивалентности; 2) конструкции со значением дифференциальности, в которых выделены подгруппы.

В первой группе, которая описывает сходство предметов, эквивалентность выражается разными способами: аффиксами =*таў* / =*тәў*; =*лай* / =*ләй* и =*лайын* / =*ләйин*; предикатами подобия *оша*= ‘быть похожим’, *оқша*= ‘быть похожим’; аналитическим показателем *болып*; параметрическим именем *сорлуғу* ‘величиной с, такой величины’; а также другими средствами – словами *шәғәллү* ‘подобный’, *кәбәк* ‘подобный, похожий’, *табыннайын* ‘точно также’.

Вторая группа дифференцирует сравниваемые предметы, что достигается как лексическими средствами – словами *артық* ‘лучше, лучший’, *эң* ‘самый’, *отары* ‘все более и более’, *кичә*, *кичийә* ‘меньше’, так и при помощи аффикса сравнения =*рақ* / =*рәк*.

Рассмотренные способы выражения компаративности в фольклорных текстах представлены неравнозначно. Один из параметров сравнительной конструкции, как правило, выражен имплицитно и его можно вывести лишь дедуктивно, восстановив недостающие компоненты.

Дальнейшая работа предполагает выявление существующих способов реализации сравнения в разговорной речи барабинских татар.

### Литература

1. Радлов, В. В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи, собраны В. В. Радловым = Proben der Volksliteratur der turkischen Stamme Sud-Sibiriens: [на языках подлинников]: [в 10 ч.]. – Санкт-Петербург : Типография Императорской Академии наук, 1866–1907. (Наречия тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Джунгарской степи. I отделение, Образцы народной литературы). Ч. 4: Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар. 1872. XV, 411 с.
2. Дмитриева, Л. В. Язык барабинских татар. – Ленинград : Наука. 1981. – 225 с.
3. Юсупов, Ф. Ю. В. В. Радлов и его книга «Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и джунгарской степи. Часть IV. Наречия барабинцев, тарских, тобольских и тюменских татар» (Спб., 1872). – Нижний Тагил : Онлайн-сервис, 2021. – 911 с. (На рус. и татарском яз.)
4. Мухаметзянова, Л. Х. Эпическая культура татар. Дастаны. – Казань : Институт языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова АН РТ, 2023. – 120 с. – (Обычаи и традиции татарского народа).

5. Урманче, Ф. И. Тюркский героический эпос. – Казань : ИЯЛИ, 2015. – 448 с.
6. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. 2-е изд., испр. – Москва : Восточная литература, 2004. – 462 с. – (Исследования по фольклору и мифологии Востока: Осн. в 1969 г.)
7. Кошкарёва, Н. Б., Плотников, И. М. Метаязык описания семантики сравнения как языкового знака // Критика и семиотика. – 2023. – № 2. – С. 180–216.
8. Тумашева, Д. Г. Диалекты сибирских татар. Опыт сравнительного исследования. – Казань : Издательство Казанского университета, 1977. – 296 с.
9. Андерсен, Г. Х. Сказки и истории. В 2 томах. Т. 1. – Ленинград : Художественная литература, 1969. – 584 с.
10. Озонова, А. А. Способы выражения сравнения в алтайском эпосе (на материале эпоса «Очы-Бала») // Эпосоведение. – 2023. – № 3. – С. 42–55. – DOI : 10.25587/2782-4861-2023-3-42-55.
11. Тыбыкова, А. Т., Черемисина, М. И., Тыбыкова, Л. Н. Синтаксис осложненного предложения в алтайском языке. 2-е изд. – Горно-Алтайск : РИО Горно-Алтайского госуниверситета, 2013. – 268 с.
12. Татарско-русский словарь: в 2-х томах (А–Л). – Казань : Магариф, 2007. – 726 с.
13. Wheeler, B. M. Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis. – London; New York : Continuum, 2002. – 404 p. (На англ. яз.)

### References

1. Radlov, V. V. Samples of folk literature of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe, collected by V. V. Radlov = Proben der Volksliteratur der turkischen Stamme Sud-Sibiriens: [in the original languages]: [in 10 books]. Saint Petersburg, Printing House of the Imperial Academy of Sciences, 1866–1907. (The dialects of the Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe. I section, Samples of folk literature). Part 4: Dialects of the Baraba, Tarsk, Tobolsk and Tyumen Tatars. 1872. XV, 411 p. (In Rus.)
2. Dmitrieva, L. V. The language of the Baraba Tatars. Leningrad, Nauka Publ., 1981, 225 p. (In Rus.)
3. Yusupov F. Yu. V. V. Radlov and his book “Samples of folk literature of Turkic tribes living in Southern Siberia and the Dzungarian steppe. Part 4. The dialects of the Barabin, Tarsk, Tobolsk and Tyumen Tatars” (St. Petersburg, 1872) [Text]: [in Russian and Tatar]. Nizhny Tagil : Online service, 2021, 911 p. (In Siberian Tatar and Rus.)
4. Mukhametzyanova, L. Kh. The epic culture of the Tatars. Dustans. Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art of the Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, 2023, 120 p. (Customs and traditions of the Tatar people). (In Rus.)
5. Uрманче, F. I. The Turkic heroic epic. Kazan, G. Ibragimov Institute of Language, Literature and Art, 2015, 448 p. (In Rus.)
6. Meletinsky, E. M. The origin of the heroic epic: Early forms and archaic monuments. 2nd ed., corrected. Moscow, Oriental Literature Publ., 2004, 462 p. (Studies on folklore and mythology of the East: Founded in 1969) (In Rus.)
7. Koshkareva, N. B., Plotnikov, I. M. Metalanguage of the description of the semantics of comparison as a linguistic sign. *Kritika i semiotika*, 2023, No. 2, pp. 180–216. (In Rus.)
8. Tumasheva, D. G. Dialects of the Siberian Tatars. The experience of comparative research. Kazan, Kazan University Press, 1977, 296 p. (In Rus.)
9. Andersen, H. C. Fairy tales and stories. In 2 vols. Vol. 1. Leningrad, Khudozhestvennaya loiteratura Publ., 1969, 584 p. (In Rus.)
10. Ozonova, A. A. Ways of expressing comparison in the Altai epic (based on the material of the epic “Ochy-Bala”). *Epic studies*, 2023, No. 3, pp. 42–55. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-3-42-55. (In Rus.)
11. Tybykova, A. T., Cheremisina, M. I., Tybykova, L. N. Syntax of a complicated sentence in the Altai language. 2nd ed. Gorno-Altai, Gorno-Altai State University Press, 2013, 268 p. (In Rus.)
12. A Tatar-Russian dictionary: in 2 vol. (A–L). Kazan, Magarif Publ., 726 p. (In Tatar and Rus.)
13. Wheeler, B. M. Prophets in the Quran: An Introduction to the Quran and Muslim Exegesis. London; New York, Continuum Publ., 2002, 404 p.



УДК 398.224(=512.157)

DOI 10.25587/2782-4861-2024-3-97-107



А. А. Кузьмина

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН

## ВОЛШЕБНЫЕ ПРЕДМЕТЫ И СРЕДСТВА В ЯКУТСКОМ ГЕРОИЧЕСКОМ ЭПОСЕ: СЕМАНТИКА, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ

**Аннотация.** Актуальность данной темы обусловлена необходимостью детального, системного исследования структуры, семантики и функции образов и сюжетов олонхо, в частности малоизученных волшебных предметов и средств, имеющих различные напластования в генезисе. Новизна исследования состоит в том, что впервые подробно изучаются волшебные предметы и средства в якутском эпосе. Цель работы – выявление и изучение семантики, структуры, функции волшебных предметов и средств в олонхо. Для достижения цели были поставлены следующие задачи: выявление видов волшебных средств и предметов в олонхо; структурно-семантический, функциональный анализ волшебных предметов; установление параллелей в эпосах других родственных народов. В качестве методов исследования используются метод сплошной выборки, структурно-семантический анализ, структурно-функциональный анализ, сравнительно-сопоставительный метод. Выявлены различные виды волшебных средств и предметов в якутском героическом эпосе: живая и мертвая вода, божественная влага *илгэ*, книга судеб/небесный архив, стрела, чудесная трава, гребень, иголка, кремь, топор, острога, деревянная пальма, плетка, веревка, железная люлька, железный ящик, бубен и др. Установлено, что многие из них (живая вода, книга судеб, стрела, чудесная трава и др.) имеют сходство с волшебными предметами эпосов тюрко-монгольских народов, распространены в олонхо всех этнолокальных групп якутов, начиная с Колымы до Ессея, разделенных несколькими тысячами километров, что показывает их архаичность. При этом наблюдаются и поздние заимствования от сказочной традиции, связанные с предметами быта (гребень, иголка, кремь, топор); отражается также шаманская культура (бубен). Волшебные предметы выполняют различные вспомогательные функции, благодаря которым герои оживают, исцеляются после смертельной раны, приобретают силу и мощь для победы над противником, очищаются от отрицательного воздействия злых сил, узнают свою судьбу, разрешают споры, хранят свои души, устраивают препятствия для преследователей и т. д. Все это способствует развитию, драматизации сюжета, раскрытию характера героя, усиливает фантастику, вызывает интерес у слушателей. Введение в сюжетный оборот волшебных предметов служит также композиционной мотивировке, нацеленной на «экономии и целесообразности мотивов». Перспектива данного исследования видится в дальнейшем изучении чудесных помощников в якутском эпосе.

**Ключевые слова:** якутский героический эпос олонхо; волшебные предметы и средства; живая и мертвая вода; божественная влага *илгэ*; книга судеб; стрела; чудесная трава; сказочная традиция; мотив оживления; композиционная мотивировка

**Благодарности:** Выражаю благодарность Центр коллективного пользования ФИЦ Якутский научный центр СО РАН за возможность проведения исследований на научном оборудовании Центра по гранту № 13.ЦКП.21.0016.

**Для цитирования:** Кузьмина, А. А. Волшебные предметы и средства в якутском героическом эпосе: семантика, структура, функции // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 97–107. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-97-107.

© Кузьмина, А. А., 2024

© Kuzmina, A. A., 2024

*КУЗЬМИНА Айталиа Ахметовна* – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник сектора фольклористики и литературоведения, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Якутск, Россия. ORCID: 0000-0001-7051-9009. E-mail: aitasakha@mail.ru

*KUZMINA Aitalina Akhmetovna* – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher, Folkloristics and Literature Sector, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the Russian Academy of Sciences, Yakutsk, Russia. ORCID: 0000-0001-7051-9009. E-mail: aitasakha@mail.ru

А. А. Kuzmina

Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian Branch  
of the Russian Academy of Sciences

## Magical objects and means in the Yakut heroic epic: semantics, structure, functions

**Abstract.** The relevance of this topic is due to the need for a more detailed, systematic study of the structure, semantics and function of the images and plots of olonkho, in particular little-studied magical objects and means with different layers in genesis. The novelty of the study is that for the first time magical objects and means in the Yakut epic are studied in detail. The purpose of the work is to identify and study the semantics, structure, function of magical objects and means in olonkho. To achieve the goal, the following tasks were set: identifying the types of magical means and objects in olonkho; structural-semantic, functional analysis of magical objects; establishing parallels in the epics of other related peoples. The following research methods are used: continuous sampling method, structural-semantic analysis, structural-functional analysis, comparative-contrastive method. Various types of magical means and objects have been identified in the Yakut heroic epic: living and dead water, divine moisture *ilge*, book of destinies/heavenly archive, arrow, magical grass, comb, needle, flint, axe, spear, wooden palm, whip, rope, iron cradle, iron box, tambourine, etc. It has been established that many of them (living water, book of destinies, arrow, magical grass, etc.) are similar to magical objects of the epics of the Turkic-Mongolian peoples, are common in the olonkho of all ethno-local groups of the Yakuts, from the Kolyma to the Yessey, separated by several thousand kilometers, which shows their archaism. At the same time, there are also late borrowings from the fairy tale tradition associated with household items (comb, needle, flint, axe); shamanic culture is also reflected (tambourine). Magical objects perform various auxiliary functions, thanks to which the heroes come to life, are healed after a mortal wound, acquire strength and power to defeat the enemy, are cleansed from the negative impact of evil forces, learn their fate, resolve disputes, preserve their souls, arrange obstacles for pursuers, etc. All this contributes to the development, dramatization of the plot, the disclosure of the character of the hero, enhances fantasy, arouses interest in listeners. The introduction of magic objects into the plot also serves as a compositional motivation aimed at “economy and expediency of motives”. The prospect of this study is seen in the further study of miraculous assistants in the Yakut epic.

**Keywords:** Yakut heroic epic olonkho; magical objects and means; living and dead water; divine moisture *ilge*; book of destinies; arrow; miraculous grass; fairy-tale tradition; revival motif; compositional motivation

**Acknowledgements:** Author gratitude to Shared core facilities of the Federal Research Center “Yakutsk Science Center SB RAS” for the opportunity to conduct research on the scientific equipment of the Center under grant No. 13.SCF.21.0016.

**For citation:** Kuzmina, A. A. Magical objects and means in the Yakut heroic epic: semantics, structure, functions. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 97–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-97-107.

### Введение

Исследование волшебных предметов в русских сказках было начато В. Я. Проппом [1]. Эта тема впоследствии оказалась очень плодотворной, и фольклористы стали изучать ее применительно к своему материалу, жанру. Появились работ по волшебным предметам в калмыцком, тувинском, хакасском, бурятском эпосах [2; 3; 4; 5; 6]. Ценным представляется мнение, что волшебные предметы в эпосе «берут свое начало в древнем обряде инициации» [2, с. 171]. Однако герои эпоса редко используют волшебные предметы, «они вводятся в поэтическую ткань как отдельные элементы фантастики, способствующие развитию определенного сюжета в эпическом произведении» [3, с. 100].

Якутское олонхо определяется как архаический эпос, в котором все еще сохранился сказочно-мифологический характер героики [7, с. 251]. Исследователи стали обращать внимание на межжанровое взаимодействие олонхо и сказки [8; 9]. Волшебные предметы в якутском эпосе не были предметом специального изучения. Только отдельные моменты были рассмотрены в изучении мотива оживления в олонхо и сказках [9].

Актуальность данной темы обусловлена необходимостью детального, системного исследования структуры, семантики и функции образов и сюжетов олонхо, в частности малоизученных волшебных предметов и средств, имеющих различные напластования в генезисе. Новизна исследования состоит в том, что впервые подробно изучаются волшебные предметы и средства в якутском эпосе.

Цель работы – выявление и изучение семантики, структуры, функции волшебных предметов и средств в олонхо.

Материалом исследования являются 75 сюжетов олонхо, составленные Н. В. Емельяновым [10; 11], и тексты олонхо разных локальных традиций [12; 13; 14; 15; 16].

Наше исследование основывается на труды отечественных ученых В. Я. Проппа, Е. М. Мелетинского, С. Ю. Неклюдова по структурному, типологическому анализу фольклорных текстов [1; 7; 17]. Значимы научные статьи Д. В. Убушиевой [2], Н. С. Чистобаевой [3; 4], Б. С. Дугарова [5], М. М. Содномпиловой, С. Д. Гымпиловой [6], Н. В. Павловой [8], А. Н. Даниловой [9], Г. С. Поповой, И. А. Данилова [18] и др., рассмотревших образы волшебных помощников и предметов в эпическом повествовании тюрко-монгольских народов.

В качестве методов исследования используются метод сплошной выборки, структурно-семантический анализ, структурно-функциональный анализ, сравнительно-сопоставительный метод.

### **Живая и мертвая вода**

В якутском героическом эпосе самым часто используемым волшебным средством является живая вода, с помощью которой оживляли мертвых, вылечивали раненых, прибавляли силу. В некоторых олонхо встречается также мертвая вода, которая, наоборот, умерщвляет того, кто ее выпьет. Живая и мертвая вода в якутском языке переданы словами *өлбөт мэнэ уута* (букв. «неумирающая вечная вода»), *өлүү уута* (букв. «вода смерти»).

Н. С. Чистобаева выделила различные способы приобретения волшебных средств: «получение/дарение или наличие волшебного предмета и его последующем использовании или его поиска, добычи» [3, с. 55]. Также обстоит дело с приобретением живой воды в якутском эпосе: кто-то дает, приносит; герой сам находит, откуда-то достает; наличие без упоминания, откуда достали.

Якутские фольклористы Н. В. Павлова, А. Н. Данилова утверждают, что в сказках и олонхо волшебные предметы, в т. ч. живая вода, в основном находятся и приносятся героям из Верхнего мира, иногда их достают из частей тела [9, с. 219–220]. Однако материалы по олонхо показывают, что живую воду преимущественно находят в Нижнем мире у *абаасы* или достают из уха богатырского коня.

Мотив получения или добывания живой воды у представителей Нижнего мира встречается в текстах олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» [10, с. 150], «Улкумню Уолан» [10, с. 167], «Бэриэт Мэргэн» [10, с. 174], «Старуха со стариком» [10, с. 164], «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» [10, с. 19], «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» [11, с. 180]. Если в олонхо «Бэриэт Мэргэн», «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» и «Тёбёт Мэник богатырь» богатырь просто находит живую воду или дева *абаасы* сама ему дарит ее, то в олонхо «Улкумню Уолан», «Неспотыкающийся Мюлджю Бёгё» богатырь добывает/отбирает эту воду в результате победы над *абаасы*. А в олонхо «Старуха со стариком» этот мотив несколько усложнился тем, что богатырь Басымнылаан Баатыр получает воду обманным путем, превратившись в одноногую деву *абаасы*. Под влиянием русской материальной культуры говорится, что волшебная вода находится в амбаре в трех бутылках: «В амбаре стояли три бутылки с водой. Сунул он указательный палец в первую бутылку – палец оторвался, сунул во вторую – палец снова встал на свое место, сунул в третью – палец овладел большой силой. Басымнылаан Баатыр взял с собой две последние бутылки» [10, с. 164]. Здесь, видимо, представлена идея о живой и мертвой воде.

Если в этих вышеуказанных примерах живая вода находится у «чужих» (антагонисты-*абаасы*), то в олонхо «Нэриэн Мюлгю» она – у «других/иных» (другой этнос). У тунгусской шаманки

Тюрбюёкэйдээн имеется живая вода, которую она отдает героине, которая приходит к ней в облике ее брата, т. е. представитель *айыы аймага* добывает волшебное средство обманным путем [10, с. 45], что переключается с олонхо «Старуха со стариком».

В олонхо богатырский конь выступает как помощник, советчик, ездовое животное героя. Он также является дарителем воинских снаряжений, волшебных средств, в т. ч. живой воды, благодатной влаги, гребня. В эпических текстах «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 47], «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» [10, с. 62], «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» [10, с. 113], «Эр Соготох» [10, с. 118] богатырь из уха своего коня достает живую воду или там купается в горячей воде. Так, в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» конь советует своему хозяину достать и выпить воду, придающую силу, из правого уха, а из левого уха – живую воду и божественную влагу [10, с. 62]. Здесь мы имеем дело с тремя разными волшебными средствами в виде жидкости.

В случае смерти богатыря или его тяжелого состояния чудесные помощники приносят живую воду, чтобы оживить умершего или умирающего героя. Довольно часто эту роль играют шаманки из Верхнего мира в облике стерха. Так, в олонхо «Богатырь Тонг Саар» С. Н. Каратаева небесные шаманки Туналыкаан, Кюегэлджин Куо, Ытык Ылымырдыыр Куо прилетают в облике стерхов и оживляют богатыря, окропив три раза живой водой [14, с. 109]. А в сказании «Джуларыттар Бэргэн» представитель племени *айыы аймага* Бётёс Бюётючюн оживляет живой водой умирающего героя [10, с. 251].

В некоторых олонхо, например, в эпосе «Строптивный Кулун Куллустуур», вместо живой воды шаманка Кыыра Чохчой Удаган использует холодную воду, которой обливает богатыря с облака, после чего «кровь перестала течь, раны затянулись, силы вернулись, и богатырь стал побеждать своего противника» [10, с. 122].

Кроме того, источником волшебных средств выступает также священное дерево Аар Мас. В олонхо «Эр Соготох» А. Я. Уваровского описано такое дерево, «из корней истекла живая вода, от ветвей и шишек источалась прозрачная смола, образуя родничок, испив из которого постаревшие и исхудавшие четвероногие и пернатые восстанавливали свою молодость и силу» [10, с. 77]. Дух-хозяйка этого почтенного дерева благословляет и одаривает богатыря живой водой [10, с. 78].

Иногда не упоминается, как живая вода оказывается у героя. В олонхо «Кэнтёстэй Бёгё» богатырь оживляет свою невесту и соплеменников живой водой и отправляет их на родину, но не указывается, как эта вода оказалась у него [10, с. 203].

Живая вода выполняет разные функции: она может оживить умершего, исцелять раненого, заболевшего, придает силу и мощь, очищает от скверны (негативного влияния абаасы) и др. Применение живой воды способствует продолжению сюжета, усиливает его драматизацию. Иногда богатыри, добыв живую воду, не применяют ее или не описывается чудесный эффект после ее использования, что показывает усеченность, недостаточную развитость композиционной мотивировки некоторых сюжетных компонентов в условиях устного сказывания эпоса. Сказители в некоторых случаях как бы «забывают» об этом мотиве. А в письменной традиции, литературе у писателей больше возможностей проследить за каждым сюжетным поворотом, моментом, за каждой деталью, когда как у исполнителя фольклорного произведения это порой было затруднительным. Так, в олонхо «Старуха со стариком» [10, с. 164], «Эр Соготох» [10, с. 77] герой добывает или получает живую воду и дальше не пользуется ей, а в другом олонхо «Эр Соготох» герой моется, кушает на левом и правом ухе коня, однако не показывают, какой результат приносит это действие [10, с. 118–119].

В текстах олонхо «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 51], «Строптивный Кулун Куллустуур» [10, с. 112], «Бэриэт Мэргэн» [10, с. 174], «Тамаллаайы Бэргэн» [10, с. 198–199], «Кэнтёстэй Бёгё» [10, с. 203], «Джуларыттар Бэргэн» [10, с. 251], «Богатырь Тонг Саар» [14, с. 109] и др. живая вода оживляет героев. Благодаря этому, ожившие богатыри продолжают совершать

свои подвиги, а воскресившиеся девушки выходят замуж, богатыри из племени *айыы аймага* возвращаются на родину. Момент смерти, проигрыша героя показывает трудность преодоления препятствий, огромную силу достойного ему противника. С помощью данного волшебного средства реализуется также идея о бессмертии героев олонхо, которые, по представлениям сказителей, живут до сих пор.

Волшебная вода может исцелить раненого богатыря и его коня. Так, в олонхо «Тёбёт Мэник богатырь» дева *абаасы* с помощью живой воды излечивает богатыря от ран. Он, став снова здоровым и сильным, убивает ее [10, с. 150]. А в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» с помощью живой воды, божественной влаги и воды, придающей силу, богатырка исцеляет своего раненого, еле живого коня [10, с. 64].

Живая вода делает богатырей сильными и могучими, о чем говорится в олонхо «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 47], «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» [10, с. 113], «Ёлюю Юёдюлбэ богатырь» [10, с. 135]. Благодаря этому герои могут легко победить своих врагов.

В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» живая вода также служит средством для очищения невесты богатыря от плохого воздействия *абаасы*, освобождения от их чар и возвращения былой красоты. В данном случае помимо живой воды, используют истязания над огнем, удары плетью и мытье морской водой [10, с. 126].

Как отметили выше, в олонхо имеется также мертвая вода. В. Я. Пропп считает, что «живая и мертвая вода не противоположны друг другу. Они друг друга дополняют» [1, с. 167]. Происхождение мертвой воды связано с погребальным обрядом, когда, опрыскивая мертвой водой, «как бы добивают, превращают его в окончательного мертвеца», на которого живая вода будет действовать [1, с. 167–168].

В якутском эпосе мертвая вода имеет разные свойства. Так, в олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» мать богатыря *абаасы* окропляет своего сына мертвой водой, которая помогает только богатырям Нижнего мира, после чего его раны заживают, возвращается сила [10, с. 122]. Мертвая вода иногда помогает и богатырям из племени *айыы аймага*. Так, в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» герой, превратившись в железную щуку, купается в озере с мертвой водой и становится бессмертным [10, с. 260]. Однако мертвая вода обычно умерщвляет всех, включая и богатырей *абаасы*. Например, в олонхо «Потомки Юрюнг Айыы Тойона» богатырь *абаасы* умирает, выпив подмененную мертвую воду вместо живой воды [10, с. 19]. Аналогичная ситуация описывается в олонхо «Улкумню Уолан» [10, с. 167].

#### **Божественная (благодатная) влага *илгэ***

В якутском героическом эпосе наряду с живой водой встречается божественная (благодатная, живительная) влага (напиток, снадобье) *илгэ* белого или желтого цвета, яйцеподобной формы и размера с утиное яйцо, которая имеет целебные свойства, придающие также большую богатырскую силу. Как выявила Г. С. Попова, при физических увечьях исцеляются с помощью белого влага (*урун илгэ*), а при получении душевного истощения – желтой влагой (*арабас илгэ*) [18, с. 463–464].

Это *илгэ* имеет божественное происхождение. Так, в олонхо «Ёлбёт Бэргэн» Н. Т. Абрамова богиня плодородия Айыысыт благословляет и дает новорожденному в рот благодатную влагу *илгэ*, выдавленную из обеих ее груди [11, с. 44]. В олонхо «Дыырай Бэргэн» шаманка Алакаайы Куо по велению верховного божества Юрюнг Аар Тойона приносит белую живительную влагу *илгэ*, проглотив которую богатырь становится сильным и побеждает *абаасы* [10, с. 34]. Однако в олонхо благодатная влага *илгэ* часто находится в священном дереве Аал Луук Мас.

Как рассмотрели выше, в олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» из левого уха коня достают живую воду и божественную благодатную влагу [10, с. 62]. По мифологическим представлениям якутов, конь имеет божественное, небесное происхождение, его покровителем считается божество Джёсёгёй. Поэтому, возможно, часть его тела может выступать как хранилище вещей божественного характера.

В качестве волшебного снадобья, мази выступают также слюна и слизь. В олонхо «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» богатырь обмывает тело своего погибшего брата и обмазывает его своей слюной, тем самым воскрешает его [10, с. 142]. А в олонхо «Строптивый Кулун Куллустуур» Кюн Толомон Нюргустай при помощи волшебной слизи ослепляет своего будущего мужа [10, с. 121]. По В. Я. Проппу, снадобье, мазь, волосы, зубы как волшебные предметы в сказках берут свои корни от обряда посвящения юноши [1, с. 162].

#### **Книга судеб, небесный архив**

По материалам несказочной прозы якутов, легендарный прародитель народа саха Эллэй Боотур потерял письмена по пути на среднюю Лену. Несмотря на то, что имеются лексические обозначения письменности (*сурук, сурук-бичик*) в якутском языке, обнаружилось рунические надписи на территории Якутии, все же к приходу русских в XVII в. якуты были бесписьменными.

По мифологическим представлениям якутов, в Верхнем мире живет Усун Джурантаайы Суруксут (Длинный Верзила Писарь), сын верховного божества Юрюнг Айыы Тойона, который является хранителем книги судеб (каменного полотна) трех миров, «огромнейшего архива» [10, с. 16]. В записях олонхо, которые были написаны сравнительно недавно (с середины XIX в.), часто упоминается также небесный архив Джылга Тойона (букв. Судьба Господин), где хранится информация о каждом жителе [19, с. 133].

В хакасском, алтайском, тувинском и бурятском эпосах, типологически близких к якутскому олонхо, встречается книга судеб, благодаря которой герои узнают о своем имени, предназначении, суженой, местонахождении волшебного предмета, богатырского коня и снаряжения и т. д. [3, с. 101; 2, с. 171; 5]. Если в хакасских сказаниях главные герои умеют читать и писать, то в якутском героическом эпосе богатырь/богатырка не грамотны.

Как считает Б. С. Дугаров, буддийские гадательные, магические заклинательные книги повлияли на «шаманистские верования тюрко-монгольских народов и обогащали их культовую практику» [5, с. 87]. Возможно, предки якутов переняли образ книги судеб от соседних народов с буддийской религией. А выражение «небесный архив», несомненно, появилось под влиянием русской культуры.

В архаическом эпосе свойственно сильное мифологическое начало, которое определяет предначертанность судьбы героев. В сюжете олонхо образы божества-распорядителя судеб людей Джылга Хаан Тойона и небесного писаря, хранителя архива, книги судеб (Усун Джурантаайы, Ытык Суорсун) находятся в тесной связи. Думаем, что образ писаря появился несколько позже, чем образ божества-распорядителя судеб. Первоначально информация о предопределенности жизни человека передавалась устным путем, затем под влиянием других традиций она стала храниться в книге судеб, небесном архиве.

В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» повествуется, что «имя Нюргуна было записано на восьмигранном прозрачно-каменном столбе Джылга Тойона, судьбой предназначено ему было стать защитником племени айыы», и такое решение было утверждено верховным божеством Юрюнг Аар Тойоном [10, с. 258]. Такое предназначение героя быть защитником своего племени определяет не только мотивировку выезда богатыря из дома, но и тип героя, и сюжетно-тематическую группу данного олонхо [20, с. 86].

По принципу композиционной мотивировки по Б. В. Томашевскому, который служит для «экономии и целесообразности мотивов» [21, с. 191], предопределенность судьбы персонажей олонхо, которая написана в книге судеб, позволяет быстрым способом охарактеризовать героя, выявить его миссию без ввода дополнительных сюжетных мотивов, без лишних доказательств. Так, в олонхо «Кыыс Туйгун» родители обращаются за советом к божествам-распорядителям судеб людей Джылга Хаан Тойону и Ытык Суорсун писарю, которые сообщают, что их старшая дочь будет богатыркой по имени Кыыс Туйгун и станет повелительницей Среднего мира [10, с. 65–66].

С помощью книги судьбы решаются споры. Например, в олонхо «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» архивы божества Джылга Хаана подтверждают правоту Арджамаана, и верховный властитель человеческих судеб разрешил спор в пользу тунгусского богатыря [10, с. 116].

### Стрела

В олонхо довольно часто упоминается о стреле, которую богатырь вонзает в коновязь (*сэргэ*) перед дальней поездкой в поход, и, если стрела упадет, то считается, что герой погиб, а если же стрела будет крепкой и целой (иногда появляется шерсть), то могут судить, что у богатыря все благополучно. Такой мотив обнаружили в следующих сюжетах якутского эпоса: «Сын лошади Дырай Бёгё» [10, с. 24], «Нэриэн Мюлгю» [10, с. 43], «Сиджи Босхонг богатырь» [10, с. 49], «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» [10, с. 61], «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» [10, с. 112], «Тамаллаайы Бэргэн» [10, с. 192], «Кёнтөстөй Бёгё» [10, с. 200], «Кыыс Нюргун Туйгун» [10, с. 276]. В олонхо «Сиджи Босхонг» И. Н. Ефимова из Аллаиховского района, которое относится к северной эпической традиции, стрелу прикрепляют к двери, а во всех остальных случаях стреляют в *сэргэ*. Однако в последующем этот мотив не получает развитие, т. е. в сюжете эпоса он встречается только в моменте сбора богатыря в поход, дальнейшее состояние этой стрелы (упала, прогнила или стояла) не описывается.

Интересно, что такой мифологизированный предмет (медная стрела) встречается и в алтайской эпосе: «Главный персонаж, богатырь, перед тем как отправиться в дальний путь на поиски невесты, вонзает в коновязь свою стрелу. Если она со временем почернеет, то это будет означать, что ее хозяин погиб» [22, с. 481]. Таким образом, стрела как заместитель, показывающий состояние души (живая или мертвая) богатыря, является архаичным образом тюркского фольклора. По С. Ю. Неклюдову, в мировом фольклоре довольно распространено представление о «внешней душе» и волшебном предмете, которые связаны с некоторой магической связью [17, с. 66–69].

О судьбе богатыря, отправившегося на дальний и опасный путь, можно узнать не только по стреле на коновязи, но и другим похожим способом. Так, в олонхо «Эрэбил Бэргэн» говорится, что «душа, спрятанная в большой коновязи, упадет на землю и превратится в труху, а юёр его, плача, пролетит мимо правого окна дома» [10, с. 216].

В эпическом повествовании якутов стрела и нож олицетворяют мужское начало. В олонхо «Баай Барыылаах – дух-хозяин черного леса» говорится, что верховное божество Юрюнг Айыы Тойон дает своей дочери для творения души мальчика стрелу с пером, девочки – ножницы, скота – благословенный мяч из шерсти [10, с. 21]. А в некоторых текстах героиня находит или крадет нож у богатыря, за которого потом выходит замуж. Л. Н. Семенова считает, что «стрела, пронзившая золотой мячик, в котором находится душа невесты, знаменует соединение мужского и женского начал» [23, с. 104]. Однако в олонхо о богатырках «Кыыдааннаах Кыыс богатырка», «Кыыс Нюргун Туйгун» стрела также выступает как хранилище души женщины-воительницы, т. е. со временем стрела трансформировалась в вещный атрибут души воина независимо от его половой принадлежности.

### Другие волшебные предметы в олонхо

В текстах олонхо упоминаются растения (трава), наделяющие чудесной силой богатырского коня. В олонхо «Богатырь Кёр Буурай» Н. С. Александрова из Верхневилуйского улуса в эпической формуле имени главного героя указывается, чем питается богатырский конь: *Күүстээх от аһылыктаах, / Күтүр үрэх уута утахтаах / Күөкэримэ сүүрүк аттаах / Күн кихитэ / Көр Буурай бухатыр* [12, с. 21] – ‘Солнечный человек / Богатырь Кёр Буурай, / Имеющий быстрого коня Кюёкэримэ, / Питающегося сильной травой, / Пьющего воду из огромной реки»<sup>1</sup>. Тем самым подразумевается, что сильная трава (*күүстээх от*) придает коню силу и обеспечивает быструю езду богатыря.

<sup>1</sup> Перевод автора

Образ чудесной травы встречается и в олонхо северных сказителей, что показывает его широкую распространенность и древность. Так, в олонхо «Ючюгэй Юдюгюэн, Кусаган Ходжугур» Д. А. Томской из Верхоянского улуса старик Сээркээн Сэсэн сует богатырскому коню поперек в рот пятиветвистую волшебную траву, после принятия которой он становится сильным и мощным [16, с. 200]. В этом же сказании старик Сээркээн Сэсэн также дарит главному герою крылья мошканы и железное яичко, похожее на яйцо кулика, проглотив которого Ючюгэй Юдюгюэн становится сильным и крепким [16, с. 200].

В олонхо «Бэрт Хара» женщина беременеет после принятия волшебных травинки, выросших на могиле мужа [10, с. 160]. В данном случае трава обрела другую функцию – она стала участвовать в мотиве чудесного зачатия. Можно обнаружить похожий способ чудесного рождения и в якутской сказке «Старушка Бэйбэрикээн с пятью коровами», когда цветок, положенный на кровать, превращается в девочку, и у старухи таким образом появляется дочь.

Изучая и систематизируя волшебные средства в текстах олонхо, можно выявить очевидное влияние сказки на эпос. Волшебные предметы, спасающие героя от преследований агрессора, часто встречающиеся в сказках (гребень, иголки, кремь и др.), обнаружены в двух сюжетах якутского эпоса об Эр Соготохе, записанных в разных этнолокальных группах носителей олонхо. Так, в олонхо «Многострадальный Эр Соготох» («Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох») М. Н. Неустроева из Западно-Кангаласского улуса Якутской области говорится: «Жена бросила пачку иголок с заклинанием, чтобы превратились они в непроходимую чащу леса. Но бык абаасы сокрушил выросший лес, как хвощ-траву. Женщина бросила гребень со словами: “Стань высоким утесом”. Но бык сокрушил и это препятствие и стал догонять их. Тогда Хаачылаан Куо бросила наперсток, который превратился в железную отвесную скалу. Под напором быка и эта преграда разрушилась» [10, с. 114–115]. Как видно, соблюдается и трехразовый повтор похожей ситуации в сказках, тем самым показывая трудность преодоления препятствий.

В олонхо «Эр Соготох» П. Аксенова из Таймырского округа герои спасаются от преследования *абаасы*, бросив поочередно огниво, кремь и топор, которые превращаются в пламя, скалу и море после бросания соответственно [10, с. 118]. В этом же сказании также встречается восьмизубчатый гребень, вытасенный из уха лошади, который оборачивается медным лесом и препятствует дороге *абаасы* [10, с. 119].

Разнообразны волшебные предметы, выступающие оружием и средством против антагонистов. В олонхо «Кыыдааннаах Кыыс богатырка» М. Н. Горохова из Верхоянского улуса богатырка пользуется божественной острогой, принесенной вороной, чтобы спастись от *абаасы* [10, с. 64]. А в олонхо «Мас Батыйа» П. Н. Назарова из Среднеколымского улуса богатыря, имеющего деревянную волшебную пальму, называют Мас Батыйа (деревянная пальма). Этой пальмой он уничтожает своих противников, очищает ее пером от скверны, затем в конце передает ее своему сыну Кюн Эрэли [10, с. 133–134]. Н. В. Емельянов предполагает, что деревянная пальма архаичнее железного оружия и доспехов, которые имеются у богатырей *айыы аймага* [11, с. 17–18].

Плетка, веревка, обладающие волшебной силой, также помогают как герою, так и богатырю *абаасы*. В олонхо «Элик Боотур и Ньыгыл Боотур» Р. Александрова из Ботурусского (ныне Таттинского) улуса богатырь *абаасы* Кюлюк Сюёдэк убивает Элик Боотура заколдованной нагайкой, разбив ему череп [10, с. 142]. А в следующей олонхо из того же улуса («Нюргун Боотур Стремительный») К. Г. Оросина главный герой с помощью волшебной плетки разрушает доспехи *абаасы* Уот Усутаакы [10, с. 261]. В этом же олонхо Нюргун Боотур освобождает тридцать семь богатырей *айыы*, связанных черной волшебной веревкой [10, с. 262].

Старуха *абаасы* кладет в железную люльку кости богатыря *абаасы*, чтобы тот возродился. Пока она убаюкивает останки сына, богатырь Эр Соготох убивает ее и уничтожает кости [10, с. 104]. Следует отметить, что в якутском эпосе часто упоминается идея о неполном истребле-



нии *абаасы*, оно может заново переродиться от мельчайших частей своего тела и без помощи люльки.

Душа *абаасы*, как и в русских сказках о Кошее Бессмертном, может спрятаться внутри какого-либо предмета. В записи олонхо «Старуха со стариком» И. А. Худякова в Верхоянском округе в брюхе оленихи есть железный ящик, в котором находится железный ящик, внутри которого – душа женщины *абаасы* Джаба Бааба [10, с. 165]. Похожий предмет встречается в алтайской эпосе: в сундуке кайырчак спрятана душа врага [22, с. 465].

В олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн», «Кыыс Дэбилийэ», «Ала Булкун» шаманки, богатыри *айыы* и *абаасы* могут передвигаться, сидя на облаке [10, с. 121, 126, 138; 13; 15]. Это облако можно сравнить с коврами-самолетами в русских, ближневосточных сказках, на которых герои перелетают по воздуху в любое место.

В эпическом повествовании помощниками богатырей *айыы* и *абаасы* выступают их сестры-шаманки. Шаманский бубен, помимо совершения камлания, используется ими для того, чтобы ловить падающего богатыря. Если выбивают бубен из рук шаманки или портят его, то не пойманный богатырь летит в огненное море и умирает. Такой мотив встречается в олонхо «Мююлю Бёгё», «Нюргун Боотур Стремительный» [10, с. 57, 259, 265].

Главные герои могут не ограничиться только одним волшебным предметом. В олонхо «Тамаллаайы Бэргэн» конь одаривает хозяина целым арсеналом чудесных средств помощи: «Мы с тобой опередили *абаасы* и должны подождать его здесь. В челке моей есть три пестрых волоса, вырви их и при помощи заклинания преврати в остроги, которые брось у начала трех дорог. В гриве у меня есть волос с восемью разветвлениями, вырви его и положи в карман: он превратится в переднее и заднее женские украшения. В хвосте у меня есть волос, пегий в восьми местах, четырехгранный. Этот волос преврати в серебряное кольцо. Если надеть его, обернется оно веревкой, свяжет и скрутит. В моем левом ухе есть живая вода, возьми ее и храни у себя за пазухой» [10, с. 192]. Эти средства помогают богатырю оживить себя и победить сильных врагов, тем самым обеспечивается дальнейшее движение сюжета эпоса.

### Заключение

Таким образом, в якутском героическом эпосе представлены различные виды волшебных средств и предметов: живая и мертвая вода, божественная влага *илгэ*, книга судеб/небесный архив, стрела, чудесная трава, гребень, иголка, кремень, топор, острога, деревянная пальма, плетка, веревка, железная люлька, железный ящик, бубен и др. Многие из них (живая вода, книга судеб, стрела, чудесная трава и др.) имеют сходство с волшебными предметами эпосов тюрко-монгольских народов, распространены в олонхо всех этнолокальных групп якутов, начиная с Колымы до Ессея, разделенных несколькими тысячами километров, что показывает их архаичность. При этом наблюдаются и поздние привнесения со сказочной традиции, связанные с предметами быта (гребень, иголка, кремень, топор); отражается также шаманская культура (бубен).

Волшебные средства и предметы выполняют различные вспомогательные функции, благодаря которым герои оживают, исцеляются после смертельной раны, приобретают силу и мощь для победы над противником, очищаются от отрицательного воздействия злых сил, узнают свою судьбу, разрешают споры, хранят свои души, устраивают препятствия для преследователей и т. д. Все это способствует развитию, драматизации сюжета, раскрытию характера героя, усиливает фантастику, вызывает интерес у слушателей. Введение в сюжетный оборот волшебных предметов служит также композиционной мотивировке, нацеленной на «экономии и целесообразности мотивов».

Однако роль волшебных предметов в устном эпосе все же не так значительна, как в сказках, о чем говорит не использование этих предметов после получения/добычи в некоторых случаях. Здесь, возможно, мы имеем дело еще с особенностями устной передачи фольклорного текста, когда сказитель мог забыть некоторые детали в сюжете.

### Литература

1. Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Москва : Лабиринт, 2004. – 332 с.
2. 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.
3. Чистобаева, Н. С. Роль волшебных предметов в эпическом повествовании хакасов // Эпосоведение. – 2023. – № 4. – С. 98–107. – DOI : 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107.
4. 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.
5. Дугаров, Б. С. Феномен книги в тюрко-монгольском эпосе: буддийское влияние и алтайско-бурятские параллели // Ученые записки (АГАКИ). – 2017. – № 1. – С. 82–88.
6. 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 : 10.26158/TK.2021.22.4.009.
7. Мелетинский, Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. – Москва : Наука, 1963. – 460 с.
8. Павлова, Н. В. Особенности формул чудесного роста героя в якутской сказке и олонхо в сравнительном аспекте с тюрко-монгольским эпосом // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2022. – № 4 (41). – С. 110–121. – DOI : 10.25693/SVGV.2022.41.4.010.
9. Данилова, А. Н., Павлова, Н. В. Мотив оживления героя в якутских волшебных сказках и олонхо // Вестник Челябинского государственного педагогического университета. – 2012. – № 8. – С. 216–225.
10. Емельянов, Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – Москва : Наука, 1980. – 376 с.
11. Емельянов, Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск : Наука. Сиб. изд. фирма РАН, 2000. – 192 с.
12. Александров, Н. С. Көр Буурай бухатыыр. – Якутск : Сайдыс, 2000. – 192 с. (На якутском яз.)
13. Захаров, Т. В. – Чээбий. Ала Булкун : якутское олонхо. – Якутск : Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с. (На якутском яз.)
14. Каратаев, С. Н. Тон Саар бухатыыр : олонхо. – Якутск : Бичик, 2004. – 237 с. (На якутском яз.)
15. Кыыс Дэбиллийэ : якутский героический эпос / сказитель Н. П. Бурнашев. – Новосибирск : Наука. Сиб. издат. фирма, 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). (На якутском и рус. яз.)
16. Томская, Д. А. Ючюгэй Юдьюгуйэн, Кусаган Ходжугур / составители В. В. Илларионов, В. С. Никифорова. – Якутск : Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с. (На якутском и рус. яз.)
17. Неклюдов, С. Ю. Душа убиваемая и мстящая // Труды по знаковым системам. VII. Выпуск 394. – Тарту : Тартуский государственный университет, 1975. – С. 65–75.
18. Попова, Г. С., Данилов, И. А. Национально-культурная семантика и семиотическая интерпретация якутской лексики Илгэ (на материале текстов олонхо) // Российский гуманитарный журнал. – 2021. – Т. 10. – № 6. – С. 461–469.
19. Столяров, Ю. Н. Олонхо: роль знаков и письменности в установлении мирового порядка // Северо-Восточный гуманитарный вестник. – 2019. – № 1 (26). – С. 125–134.
20. Кузьмина, А. А. Мотивировка выезда богатыря из дома в виллойской эпической традиции // Эпосоведение. – 2023. – № 1. – С. 84–94. – DOI : 10.25587/SVFU.2023.84.38.008.
21. Томашевский, Б. В. Теория литературы. Поэтика : учебное пособие. – Москва : Аспект Пресс, 1996. – 334 с.
22. Мифологический словарь алтайцев / составитель Н. Р. Ойноткинова. – Новосибирск : ИПЦ НГУ, 2021. – 600 с.
23. Семенова, Л. Н. Семантика эпического пространства и ее роль в сюжетобразовании (на материале якутского эпоса олонхо) : диссертация на соискание ученой степени кандидата культурологии. – Москва, 2000. – 160 с.

## References

1. Propp, V. Ya. Historical roots of the fairy tale. Moscow, Labirint Publ., 2004, 332 p. (In Rus.)
2. Ubushieva, D. V. Magical assistants in the Kalmyk and Tuvan epics. *New research of Tuva*. 2019, No. 4, pp. 165–175. DOI: 10.25178/nit.2019.4.14. (In Rus.)
3. Chistobaeva, N. S. Role of magical objects in the epic narrative of the Khakas. *Epic studies*. 2023, No. 4, pp. 98–107. DOI: 10.25587/2782-4861-2023-4-98-107. (In Rus.)
4. Chistobaeva, N. S. Means of healing and resurrection in the heroic tales of the Khakas. *Epic studies*. 2024, No. 2, pp. 53–66. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-2-53-66. (In Rus.)
5. Dugarov, B. S. Phenomenon of the 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.)
6. Sodnompilova, M. M., Gympilova, S. D. Healing techniques and attributes of healers 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: 10.26158/TK.2021.22.4.009. (In Rus.)
7. Meletinsky, E. M. The origin of the heroic epic: early forms and archaic monuments. Moscow, Nauka Publ., 1963, 460 p. (In Rus.)
8. Pavlova, N. V. Features of the formulas of the hero's miraculous growth in the Yakut fairy tale and olonkho in a comparative aspect with the Turkic-Mongolian epic. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2022, No. 4(41), pp. 110–121. DOI: 10.25693/SVGV.2022.41.4.010. (In Rus.)
9. Danilova, A. N., Pavlova, N. V. Motif of the hero's revival in Yakut fairy tales and olonkho. *Bulletin of the Chelyabinsk State Pedagogical University*. 2012, no 8, pp. 216–225. (In Rus.)
10. Emelyanov, N. V. Plots of Yakut olonkho. Moscow, Nauka Publ., 1980, 376 p. (In Rus.)
11. Emelyanov, N. V. Olonkho stories about the defenders of the tribe. Novosibirsk, Nauka Publ., 2000, 192 p. (In Rus.)
12. Aleksandrov, N. S. Ker Buurai bukhaty. Yakutsk, Saidys Publ., 2000, 192 p. (In Yakut)
13. Zakharov, T. V. – Cheebii. Ala Bulkun: Yakut olonkho. Yakutsk, Sakhapoligrafizdat Publ., 1994, 104 p. (In Yakut)
14. Karataev, S. N. Tong Saar bukhaty: olonkho. Yakutsk, Bichik Publ., 2004, 237 p. (In Yakut)
15. Kyys Debiliie: Yakut heroic epic. Narrator N. P. Burnashev. Novosibirsk, Nauka Publ., 1993, 330 p. (Monuments of folklore of the peoples of Siberia and the Far East). (In Yakut and Rus.)
16. Tomskaya, D. A. Yuchyugei Yudyugyuien, Kusagan Khodzhugur. Compilers V. V. Illarionov, V. S. Nikiforova. Yakutsk, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of Siberian branch of the RAS Publ. House, 2011, 376 p. (In Yakut)
17. Neklyudov, S. Yu. The soul that is killed and avenged. Works on sign systems, vol. 7, iss. 394. Tartu, Tartu State University Press, 1975, pp. 65–75. (In Rus.)
18. Popova, G. S., Danilov, I. A. National-cultural semantics and semiotic interpretation of the Yakut lexeme Ilge (based on the Olonkho texts). *Russian Humanitarian Journal*. 2021, vol. 10, No. 6, pp. 461–469. (In Rus.)
19. Stolyarov, Yu. N. Olonkho: the role of signs and writing in establishing world order. *North-Eastern Journal of Humanities*. 2019, No. 1(26), pp. 125–134. (In Rus.)
20. Kuzmina, A. A. Motivation of the bogatyr's departure from home in the olonkho of Vilyui epic tradition. *Epic studies*. 2023, No. 1, pp. 84–94. DOI: 10.25587/SVFU.2023.84.38.008. (In Rus.)
21. Tomashevsky, B. V. Literary theory. Poetics: study guide. Moscow, Aspekt Press Publ., 1996, 334 p. (In Rus.)
22. Mythological dictionary of the Altai people. Compiler N. R. Oinotkinova. Novosibirsk, Publishing and Printing Center of Novosibirsk State University, 2021, 600 p. (In Rus.)
23. Semenova, L. N. Semantics of the epic space and its role in plot formation (based on the Yakut epic olonkho): dissertation for the degree of Candidate of Cultural Studies. Moscow, 2000, 160 p. (In Rus.)

УДК 398.224(=512.122):81'373.2  
DOI 10.25587/2782-4861-2024-3-108-123



А. М. Рахимов  
Независимый исследователь

## ТЕНТАТИВ ИССЛЕДОВАНИЯ ОНОМАСТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛА НАЦИОНАЛЬНЫХ ВЕРСИЙ ЭПОСА «КЫЗ ЖИБЕК»

**Аннотация.** Актуальность данной работы видится на фоне не решенных проблем фольклористики прошлого периода, касающихся вопросов генезиса лиро-эпического произведения «Кыз Жибек», ставшего общим для ряда тюркских народов. Новизна проведенного исследования состоит в том, что впервые было проведено сравнение основных национальных версий поэмы на казахском и ногайском языках, а также их переводов на другие тюркские языки.

Целью настоящей статьи является попытка привлечения внимания отраслевых специалистов и вынесение на научное обсуждение гипотезы рецепции и трансформации ономастической терминологии основных вариантов эпоса «Кыз Жибек» в контексте существующей этнолингвистической проблематики.

Основная задача работы заключается в сопоставлении главных эпических объектов: этнонима *жагалбайлы* из казахских версий эпоса и топонима *Ягалыбайлы*, встречающегося в её ногайских вариантах.

При компаративном анализе содержания текста различных версий эпоса на казахском («Кыз Жибек», «Қисса “Кыз Жібек хикаясы”») и ногайском («Кыз-Йибек», «Тюьлеген мен Кыз-Йибек») языках, а также их переводов на кыргызский («Кыз Жибек»), русский («Кыз Жибек»), турецкий («Kizcibek Destani», «Kiz Jibek Destani») и узбекский («Қижжибак», «Qiz jibek» и «Qiz-Jibek») языки был использован сравнительно-исторический метод.

В результате проведенных исследований установлено, что если в казахских вариантах эпоса *жагалбайлы* – это название казахского племени, то в его ногайских версиях *Ягалыбайлы* – это наименование местности. При этом в национальных версиях эпоса обоих народов они выглядят как взаимозаменяемые термины. Примечательно, что события описываемые в обоих случаях происходят на побережье Чёрного моря. Отрывки из текста эпосов, в которых приводятся *жагалбайлы* и *Ягалыбайлы* выглядят как калькированный перевод.

На наш взгляд, представляются перспективными дальнейшие изыскания по установлению этимологической неоднозначности онимов *жагалбайлы* и *Ягалыбайлы*. Представляет научный интерес установление факторов амплификации и контаминации, оказавших влияние на процессы сюжетосложения национальных версий эпоса «Кыз Жибек». Предлагается обсудить возможность и целесообразность проведения дальнейших исследований, направленных на изучение рассмотренных онимов по отношению друг к другу с точки зрения теории бинарных оппозиций (этноним – топоним; топоним – этноним) и с точки зрения концепции этимологических гнезд.

**Ключевые слова:** эпос казахский; эпос ногайский; Кыз-Жибек; Кыз-Йибек; жагалбайлы; Ягалыбайлы; Каратениз; Актениз; Шамбил; Чамбилбель; Чамбули Мاستон; Шамбала

**Для цитирования:** Рахимов, А. М. Тентатив исследования ономастического материала национальных версий эпоса «Кыз Жибек» // Эпосоведение. – 2024. – № 3 (35). – С. 108–123. – DOI : 10.25587/2782-4861-2024-3-108-123.

---

© Рахимов, А. М., 2024  
© Rakhimov, A. M., 2024

*РАХИМОВ Адил Муратович* – доктор философии, независимый исследователь, Астана, Казахстан. ORCID: 0000-0001-7432-7143. E-mail: adil.rakhim@gmail.com

*RAKHIMOV Adil Muratovich* – Doctor of Philosophy, Independent Researcher, Astana, Kazakhstan. ORCID: 0000-0001-7432-7143. E-mail: adil.rakhim@gmail.com

A. M. Rakhimov  
Independent Researcher

## Tentative study of onomastic material of national versions of the *Kyz Zhibek* epic

**Abstract.** It is believed that the recording and publication of the Kazakh lyrical epic *Kyz Zhibek* took place at the end of the 19<sup>th</sup> century. The beginning of the collection, study and scientific research of numerous versions of the poem, including by foreign scientists, dates back to the beginning of the 20<sup>th</sup> century.

The relevance of this work is seen against the background of unresolved problems of folkloristics of the past period concerning the genesis of the lyrical epic work *Kyz Zhibek*, which became common to a number of Turkic peoples. The novelty of the research is that for the first time a comparison was made of the main national versions of the poem in the Kazakh and Nogai languages, as well as their translations into other Turkic languages.

The purpose of this article is an attempt to attract the attention of industry specialists and to submit for scientific discussion the hypothesis of reception and transformation of onomastic terminology of the main variants of the *Kyz Zhibek* epic in the context of existing ethnolinguistic issues.

The main objective of the work is to compare the main epic objects: the ethnonym *Zhagalbaily* from the Kazakh versions of the epic and the toponym *Yagalybaily*, found in its Nogai versions.

In a comparative analysis of the content of the text of various versions of the epic in Kazakh (*Kyz Zhibek*, *Kyz Zhibek hikayasi Kissa*) and Nogai (*Kyz-Yibek*, *Tolegen men Kyz-Yibek*) languages, as well as their translations into Kyrgyz (*Kyz Jibek*), Russian (*Kyz Jibek*), Turkish (*Kizcibek Destani*, *Kiz Jibek Destani*) and Uzbek (*Kizzhibak*, *Qiz jibek* and *Qiz-Jibek*) languages were used comparatively historical method.

As a result of the conducted research, it was found that if in the Kazakh versions of the epic *Zhagalbaily* is the name of the Kazakh tribe, then in its Nogai versions *Yagalybaily* is the name of the area. At the same time, in the national versions of the epic of both peoples, they look like interchangeable terms. It is noteworthy that the events described in both cases take place on the Black Sea coast. Excerpts from the text of the epics, which contain *Zhagalbaily* and *Yagalybaily*, look like a calculated translation.

In our opinion, further research to establish the etymological ambiguity of the onyms *Zhagalbaily* and *Yagalybaily* seems promising. It is of scientific interest to establish the factors of amplification and contamination that influenced the processes of plot composition of national versions of the *Kyz Zhibek* epic. It is proposed to discuss the possibility and expediency of conducting further research aimed at studying the considered synonyms in relation to each other from the point of view of the theory of binary oppositions (ethnonym – toponym; toponym – ethnonym) and from the point of view of the concept of etymological nests.

**Key words:** Kazakh epic; Nogai epic; *Kyz-Zhibek*; *Kyz-Yibek*; *zhagalbaily*; *yagalybaily*; Karateniz; Akteniz; Shambil; Chambilbel; Chambuli Maston; Shambala

**For citation:** Rakhimov, A. M. Tentative study of onomastic material of national versions of the *Kyz Zhibek* epic. *Epic studies*. 2024, No. 3(35), pp. 108–123. DOI: 10.25587/2782-4861-2024-3-108-123.

### Введение

Согласно большинству источников, произведение «Кыз Жибек», в соответствии с классификацией эпосов, относится к категории лирических поэм как у казахского, так и у ногайского народа. Сравнение национальных вариантов этой поэмы, с целью установления различий сюжетов и обсуждения возможных причин их возникновения, стало основным посылом и задачей проведения данного исследования. Результаты работы были оформлены в виде статьи и вынесены для публикации в надежде проявления к ней заинтересованности специалистов узкого профиля. Ранее мы не обнаруживали публикаций сравнительного характера эпоса «Кыз Жибек», принадлежащего различным народам. Результаты работы, полученные посредством использования сравнительно-исторического метода, на наш взгляд, могут быть интересными не только для внимания учёных, но и для широкого круга интересующихся данной темой читателей. Особое внимание заслуживают итоги, полученные при сопоставлении главного эпического этнонима казахских версий поэмы – жагалбайлы и топонима её ногайских вариантов – Ягалыбайлы.

Отмечается, что по состоянию на сегодняшний день изучено 16 публикаций казахских версий данного эпоса [1, с. 172]. Они различаются между собой названиями, объемом и формой изложения. Среди них наиболее известны две версии таких авторов как Жусупбек кожа Шайхысламулы: Эпическая поэма «Кыз Жибек» («Қисса “Қыз Жібек хикаясы”») и Мусабай жырау: «Кыз Жибек» («Қыз Жібек»). Первая публикация версии эпоса Жусупбека кожа Шайхысламулы состоялась в 1900 г. Перевод рукописной версии Мусабай жырау датируется 1887 г. Текст его рукописи обнаружен в 1959 г. Периодически версии обоих авторов выпускаются до настоящего времени [2, с. 333].

Имеется информация, что в 1876 г. в Казани вышла одна из наиболее ранних версий «Кыз Жибек» на казахском языке, но её сюжет не дошел до наших дней. Примечательно, что в казахских версиях данного эпоса не отмечен этноним «ногайлы». Это позволяет утверждать о более позднем времени возникновения данной поэмы по сравнению, например, с другим лиро-эпосом «Козы Корпеш – Баян Сулу» [3, с. 214].

Кроме того, мы отмечаем, что «Кыз Жибек» не обнаруживается в каракалпакском фольклоре в то время, когда он изобилует ссылками на «ногайлы».

Во многих казахских и других среднеазиатских эпосах специфическим фактором является этническое самосознание героев: «Народ мой, ногайлы», «земля моего ногайлы», «Я – ногай из рода...» [4, с. 503].

Среди казахов отмечены следующие вариации названия эпоса: «Кыз Жибек» (восемь версий разных исполнителей), эпическая поэма «Кыз Жибек» («Қисса “Қыз Жібек хикаясы”»), «Поэма «Кыз Жибек» («Қисса Қыз Жібек»), «Песнь о Кыз Жибек» («Қыз Жібек деген өлен»), «Песнь Кыз Жибек» («Қыз Жібек өлеңі»), «Песни Кыз Жибек» («Қыз Жібек өлендері»), «Поэма о Кыз Жибек» («Қыз Жібек қиссасы»), «Встреча Толегена и Кыз Жибек» («Төлегеннің Жібекке жолығысканы»), «История Кыз Жибек» («Қыз Жібек тарихы») [2, с. 333–339].

«Кыз Жибек» известен как в Казахстане, так и среди казахов Сынцзына [5, с. 101].

Следует отметить, что хотя разделение на героический и любовный эпос можно обосновать по стилю и содержанию, между этими двумя типами поэмы нет четкой границы [6, с. 362]. В тоже время «Кыз Жибек» скорее лирический, чем героический [7, с. 7]. Для «Кыз Жибек», как для романтического эпоса, характерно сочетание стихов и прозы, что встречается, впрочем, и в героическом эпосе. Но прозаическая форма сказаний закреплена всё же за романтическими эпосами [5, с. 124]. Кроме того, в данной поэме применяются 11-сложные строки и четырёхстишные строфы типичные для лирических повествований, тогда как для героических эпосов (*batırlıq žiri*) характерны семисложные стихотворные строки и строфы типа *laisse* [6, с. 63].

Установлено, что элементы героизма имеются в образцах казахского романтического эпоса также, как и лирическое начало обнаруживается в классических образцах героического эпоса. В «Кыз Жибек» элементы героического эпоса характерны для второй его части. Например, Сансызбай спасает Жибек от брака с калмыцким ханом Хореном [8, с. 57] и во главе ополчения побеждает его войско [1, с. 368], тем самым освобождая от захватчиков казахские кочевья [9, с. 281; 10, с. 263]. Отмечается, что традиционные героические мотивы, данного эпоса созданы сравнительно поздно [1, с. 176], при этом их композиция составлена в соответствующем стиле [3, с. 223]. Форма же романа могла рассматриваться как жанр коренной для степи [11, с. 40].

В настоящее время казахский эпос «Кыз-Жибек» входит в списки нематериального культурного наследия Республики Казахстан и мирового культурного наследия ЮНЕСКО<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> National list of intangible cultural heritage of Republic of Kazakhstan [Электронный ресурс]. URL: <https://ich.unesco.org/doc/src/25753.pdf>: (дата обращения: 19.06.2024)

Среди западных исследователей, кроме Карла Райхля (Karl Reichl) вопросы изучения «Кыз Жибек» были затронуты также Хендриком Бёшотеном (Boeschoten Hendrik)<sup>2</sup> [12, с. 7; 13, с. 14].

«Кыз Жибек» присутствует не только в фольклоре казахов, но и других тюркских народов. Отмечается, что среди кыргызов распространены версии Жусупбека Шайхысламулы и Жамбыла Жабаяева. Говорится о наличии более восьми записей этих вариантов эпоса, с указанием инвентарных номеров некоторых из них<sup>3</sup>, хранящихся в Фонде рукописей Кыргызского института языков и культуры. Среди них есть версии, записанные у кыргызов, проживавших на территории Таджикистана и Китая. Здесь же приводятся данные об их исполнителях, языке, на котором они были записаны, а также времени, и местах сбора произведений [14, с. 5–6].

Среди узбекского народа ранее был распространён один из казахских вариантов эпоса под названием «Кизжибак» («Қизжибак»). Данную версию записал и исполнял певец Эргаш Джуманбульбуль-оглы, проживавший в Бухарской области в 1868–1937 гг. [5, с. 67, 69].

В настоящее время информация о казахском эпосе «Кыз Жибек» включается в исследовательские труды [15, с. 238] и узбекские учебники [16, с. 31].

В хакасском фольклоре есть героическое сказание «Ах Чибек Арыг» («Ах Чибек Арыг»)<sup>4</sup>. Главная героиня которого одноимённая девушка Чибек. Данный эпос был издан в 1968 г. [17]. «Чибек Арыг» значит «Чистая шелковая нить» [18, с. 55], «Ах чибек» трактуется как «белая крученая шёлковая нить» [19, с. 160].

Изучалась не только текстология «Кыз Жибек» [6, с. 360–381; 20, с. 272], но и затронутые в нём вопросы обычного права казахского общества, например, тема института левирата [21, с. 270; 22, с. 254].

Информация, о ногайских версиях данного произведения приводится И. М. Сикалиевым (Шейхалиев) в издании «Ногайский героический эпос». Здесь же указывается, что у ногайцев «Кыз-йибек» [23, с. 5] впервые был обнаружен и записан лишь в период 1956–1966 гг. [23, с. 18]. Кроме того, имеется нескольких версий эпоса под названием «Толеген и Кыз-йибек». Самая короткая из которых в 1991 г. вошла в сборник «Сорок ногайских богатырей». Необходимо добавить, что после 1966 г. для сбора материалов И. М. Сикалиев организовывал ежегодные фольклорные экспедиции в регионы расселения ногайцев в пределах СССР [23, с. 19].

Наряду с этим имеется ещё одно ногайское название эпоса, такое как «Тёлеген и Кыз-Иибек». Отмечается, что ногайские лиро-эпические поэмы еще не были рассмотрены в специальных монографических исследованиях. В то же время, наряду с фондом материалов о дипломатической переписке ногайских биев и мурз, они относятся к группе важных источников. Также упоминается информация о наличии записанных, но ещё не опубликованных вариантов «Тёлеген и Кыз-Иибек». Они хранятся в личном архиве собирателя фольклора Т. Акманбетова, проживающего в Терекли-Мектеб [24, с. 4]. Считается, что ряд ногайских фольклорных текстов, произведений поэтов XVII–XX вв., еще не вошел в научный и культурный оборот [4, с. 506].

Ногайские варианты «Тёлеген и Кыз-Иибек», относятся к категории народных лиро-эпических поэм, их композиция, как и их версий на других тюркских языках обусловлена жанровой природой дастанов [24, с. 37].

Известно, что автором версии «Поэма «Кыз Жибек» («Қисса Қыз Жібек»), изданной в 1894 г. в Казани, считался «некий татарин»<sup>5</sup>. Данная версия отличалась от версии Ж. Шайхисламулы 1900 г., сам же он считал, что издатели внесли в его версию много татарских слов [2, с. 334].

<sup>2</sup> В своих работах Х. Бёшотен ссылался на труд Balázs, Béla (tr., 1956). Das goldene Zelt. Kasachische Volksepen und Märchen. Berlin: Verlag für Kultur und Fortschritt; posthumus edition.

<sup>3</sup> / Инв. №130 /; / Инв. № 722 /; / Инв. № 612 /; / Инв. № 829 /; / Инв. № 712 /; / Инв. № 483 /; / Инв. № 728/.

<sup>4</sup> Впервые записан в 1920 г. от популярного народного сказителя Хакасии С. П. Кадышева (1885–1977).

<sup>5</sup> В казахских источниках: «ногай». Некоторые тюркские народы (казахи, узбеки, каракалпаки и др.) до сих пор татар называют ногаями. [Электронные ресурсы]. URL: <https://tatarica.org/ru/razdely/narody/nogajcy>; <https://qazradio.fm/kz/news/19905/> (дата обращения : 11.07.2024)

Смирнова же оспаривала авторство Ж. Шайхисламулы [22, с. 276.]. Эту точку зрения разделял и И. М. Сикалиев, который в категоричной форме утверждал, что язык версии эпоса «Кыз Жибек», изданной в 1894 г. имел отличия от казахского языка и больше тяготел к ногайскому языку. Он отмечал, что автор был не татарин, а ногайцем [25, с. 14]. В качестве доводов он приводил утверждения С. А. Аманжолова, что ногайские эпосы попали в казахскую среду посредством казахского рода алшын, кочевавшего в непосредственной близости с ногайцами в XVI–XVII вв. При этом указывается, что ногайские варианты поэм претерпели некоторые особенности «алшинского» диалекта [23, с. 22].

Следует отметить, что сам С. А. Аманжолов высказывал гипотезу о существовании у жагалбайлы самостоятельного языка ещё до вхождения в племенной союз алшынов [26, с. 163].

#### Обсуждение и результаты компаративного анализа версий эпоса «Кыз Жибек»

При рассмотрении основных версий казахского эпоса «Кыз Жибек» можно обнаружить информацию о местах расселения казахского рода жагалбайлы и его взаимоотношениях с другими казахскими родами и внешними племенами.

В табл. 1 приведены данные о летних кочевьях и зимовках жагалбайлы в районе Чёрного моря (Қара теңіз).

Таблица 1 – Данные о местах дислокации жагалбайлы согласно эпосу «Кыз Жибек»

| Литературные источники  |  |  |   |
|---|--|--|---|
| <p>Әлқисса, <i>төменгі Мекке жолында жеті тылсым дариялар</i> бар еді, осы дариялардың һәммасы <i>Черный море</i><sup>6</sup> дегенге құяды екен. Осы теңіз жағасында <i>Жүз жагалбайлы</i> деген ел бер екен. Сол елде <i>Базарбай</i> деген бір бай бар екен. [27, с. 7].</p> | <p>Кешегі өткен заманда, Дін мұсылман аманда, <i>Кіші жүздің ішінде, Жагалбайлы</i> елі бар. Жагалбайлының мекені <i>Ақ теңіз деген көлі</i> бар. Жаз жайлауын сұрасаң <i>Қара теңіз жағасы Ұлан, Шәмбіл</i> белі бар. <i>Жагалбайлы</i> елінде <i>Базарбай</i> атты байы бар. [2, с. 88; 26, с. 25]</p> | <p>Бұрынғы өткен заманда, Қалың казак ішінде <i>Базарбай</i> деген бай бар еді, ..... <i>Төлеген</i> деген бір баласы бар еді. Көп қыпшақтың ішінде <i>Алашабай</i> деген бай бар еді. Бұл Алашабайдың алты ұлы бар еді. Алтауының қарындасы <i>Жібек сұлу</i> деген бар екен, Айтұлының өзі екен, <i>Қырымдағы сұлу қыз</i> екен ..... «<i>Алшын-ай</i>» деп жылаймын, ..... Көп қазақтың ішінде <i>Жагалбайлы</i> қайыным. [20, с. 7–8, 67; 21, с. 67]</p> | <p>Илгери, <i>төмөнку Мекке жолунда жеті өзөн дарыялар</i> бар эле, ошо дарыялардын барысы <i>Қара деңиз</i> дегенге куят экен. Ошо деңиз кыласында <i>Жагалбайлы</i> деген эл бар экен. Ошол элде <i>Базарбай</i> деген бай бар экен. [13, с. 8]</p> |
| Информативный перевод на русский язык <sup>7</sup>  |  |  |   |
| <p>По нижнему пути в Мекку, есть семь рек впадающих в Чёрное море.</p>  | <p>В прошлые времена, мусульманская община сохранный была.</p>   | <p>В давно прошедшие времена, Среди бесчисленных казахов / жил бай Базарбай,</p>   | <p>В прошлом, на нижнем пути в Мекку было семь рек, все они впадают в Чёрном море.</p>  |

<sup>6</sup> Примечание – сохранена орфография из приведённого источника.

<sup>7</sup> Здесь и далее перевод произведен автором статьи.



|  |   |   |  |
|--|---|---|--|
| <p>На берегу этого моря проживает род, который зовется <i>Жуз жагалбайлы</i>.<br/>В этом роду был богач по имени <i>Базарбай</i></p> | <p>В составе <i>Младшего жуза</i> есть род <i>жагалбайлы</i>.<br/>Родовая земля <i>жагалбайлы</i> была у озера, именуемого «<i>Белое море</i>».<br/>Летние кочевья же вдоль побережья <i>Чёрного моря</i>, на перевалах <i>Улан</i> и <i>Шамбил</i>.<br/>В роду <i>жагалбайлы</i> был богач по имени <i>Базарбай</i>.</p> | <p>.....<br/>У него был сын Толеген.<br/>Среди многочисленных <i>кипчаков</i> жил бай Алашабай.<br/>У него было шестеро сыновей.<br/>Их сестрой была красавица <i>Жибек</i>.<br/>Имя её было у всех на устах,<br/>Была она красавицей в <i>Крыму</i>.<br/>.....<br/>Плачу я со словами «<i>Алыын-ай</i>».<br/>Среди многочисленных казахов род моего суженого <i>Жагалбайлы</i></p> | <p>На побережье этого моря есть род <i>Жагалбайлы</i>.<br/>В этом роду есть богач по имени <i>Базарбай</i></p> |
|--|---|---|--|

Как показывают данные табл. 1, во всех приведенных версиях эпоса говорится о роде жагалбайлы, кочевавшем на побережье Чёрного моря. Во всех вариантах присутствует персонаж Базарбай, отец главного героя – Толегена. Озеро «Белое море» имеется в казахской и ногайской версиях. Тексты отрывков, содержание которых настолько близко между собой, что можно говорить о прямом переводе с одного языка на другой. Фрагмент из версии 1894 г. на казахском языке и его аналог из перевода на кыргызский также обнаруживают значительное сходство. В обоих случаях имеются ссылки на «нижний путь паломников в Мекку» и на черноморское побережье, представляемые как кочевья рода жагалбайлы.

Этноним «Жуз жагалбайлы» («Жүз жағалбайлы»), присутствует в ряде опубликованных изданий [29, с. 65; 30, с. 533]. В словосочетании «Жүз жағалбайлы», по нашему мнению, имеется опечатка или ошибка, оно вероятно исходит из «Кіші жүз, Жағалбайлы» (Младший жуз, жагалбайлы).

М. О. Ауэзов выражал мнение, что под «Қара теңіз» (Чёрное море) подразумевается Каспийское море (Каспий, Атырау теңізі) в виду того, что в таком случае кочевья рода жагалбайлы и шекты не далеки друг от друга [28, с. 6; 31, с. 73; 2, с. 333]. Здесь мы находим фонетическое созвучие между «Қара теңіз» и ногайским – «Казар денгизи» (Хазарское море). Следует отметить, что и во многих других языках Каспийское море называется Хазарским морем<sup>8</sup>. В тоже время имеются источники утверждающие, что до определённого времени Хазарским именовалось Чёрное море, и соотнесённое с ним Азовское море [32, с. 41].

Высказывалась точка зрения, что применение в эпосе определённых топонимов обосновывалось необходимостью показать большую протяженность расстояния между родами жагалбайлы и шекты, а также трудность преодоления этого пути. Поэтому такие известные гидронимы как «Черное море» и «Белое море» были применены в качестве вспомогательных поэтических средств [27, с. 91, 93]. Аналогично, говорилось, что топоним «Крым» тоже использовался для того, чтобы показать взаимную отдалённость мест проживания двух родов [22, с. 7–8]. Например, в одном из вариантов эпоса запечатлён также и топоним «Кокшетау», что отнесено к алгогизмам. Вероятно, образ Кокшетау был использован ввиду широкой его распространённости в казахской поэзии [22, с. 162, 286].

<sup>8</sup> Бахр ал-хазар – с арабского языка [О. Б. Фролова. Материалы по исторической географии народов СССР в рукописи сочинения Абу-л-Фиды Исма'ила ибн Ал-Асира // Письменные памятники и проблемы истории культуры народов востока. XIII годичная научная сессия ЛО ИВАН СССР (доклады и сообщения по арабистике). – Москва : Наука, 1978. – С. 55–62.]

Имелось мнение что гидроним Актениз (Белое море) это древнетюркское название Каспийского моря [2, с. 340]. «Ак тениз» (Белое море) предлагается рассматривать и как аппелятивное название в отношении «Кара тениз» [20, с. 270]

Слова «семи бурными реками, впадающими в Чёрное море», «нижний путь паломников в Мекку» возможно были введены сторонниками религиозных устоев, со слов которых записывались сказания. К одному из которых относят и Жусупбека Шайхисламулы [22, с. 262–266].

Гидроним озеро «Кара тениз» («Қара теңіз көлі») зафиксирован и в эпосе «Кобланды». Здесь он одновременно выступает в качестве гидронима и аппелятивной вводной конструкции, поэтому граница силлогизма видится размытой. Такое наблюдение может быть основанием для его включения в разряд второстепенных, переходных гидронимов. Исходя из этого предлагается причислить их к группе макротопонимов [33, с. 198].

Также в эпосе «Кобланды батыр» страну кызылбасов размещают у самаркандской впадины на побережье Чёрного моря [34, с. 67]. Это может указывать на географическую связь с Аральским морем [20, с. 272].

По данным народной памяти в начале XVII в. большая часть рода жагалбайлы перекочевала с территории Жиделибайсын (Жіделібайсын) в район Чёрного моря, Волги, Урала и Дона [35, с. 7]. Жиделибайсын исследователи располагали южнее от современного г. Самарканд [36, с. 389]. Здесь также может совпадать расселение жагалбайлы у Чёрного моря, но у самаркандской впадины.

Такие названия, как «Чёрное море» (озеро) в поэме «Кыз Жибек», имеют четкую историческую основу как топонимы с этногеографическими границами, возникшие в национальном сознании. Предлагается не рассматривать их как типовые характеристики, которые переходят от одного эпоса к другому, как полагают некоторые авторы [20, с. 270].

Упомянутый в сюжете поэмы топоним Шамбил (Шәмбіл) также имеет несколько вариантов написания на казахском языке. Встречаются следующие вариации: Шамбіл [28, с. 27], Жәмбіл [31, с. 27] и Ұланшамбыл [36, с. 101].

Данный оним в качестве гидронима «Шамбол» («Шамбол көл»<sup>9</sup>) также обнаруживается в эпосе «Камбар батыр». Здесь же встречается и «Ак тениз», но уже в форме топонима<sup>10</sup> [37, с. 229].

Исходя из этого можно согласиться с выводом предыдущих исследований, что «Шамбил» – это вариация широко используемого в прошлом эпического топонима [2, с. 343]. Его использование характерно во многих тюркских эпосах, а также в поэмах других народов. В качестве наглядного примера этого можно привести отрывок из произведения «Кёроглы» на узбекском языке (табл. 2).

Таблица 2 – Отрывок из эпоса «Кёроглы»

| Отрывок на узбекском языке   | Перевод на русский язык   |
|--|---|
| Бурунги ўтган замонинда,<br>эли ўзбак омоинда,<br>кибладан туманинда,<br>Така-Евмитнинг элинда,<br>Чамбилбелнинг белинда [5, с. 122–123] | Во время оно [в давно прошедшие времена <sup>11</sup> ], когда<br>узбекский народ процветал,<br>на юго-востоке по дороге в Мекку,<br>в племени така-явмит,<br>на холме Чамбилбель |

Приведенный в табл. 2 текст пролога по содержанию и смысловой нагрузке практически совпадает с отрывком текста зачина из версии эпоса под названием Эпическая поэма «Кыз

<sup>9</sup> Что в переводе на русский язык значит «озеро Шамбол».

<sup>10</sup> Остров под названием «Ак тениз».

<sup>11</sup> Корректировка в перевод [в давно прошедшие времена] внесена автором

Жибек» («Кисса “Кыз Жібек хикаясы”»)<sup>12</sup>. В последнем также имеются ссылки на путь полонников в Мекку и перевал Шамбил.

В цикле эпосов «Кёроглы» используются сходные обозначения топонима Шамбил. Например, Чамбыл и Чамлибел [5, с. 301], Чэнлибель (Чамлыбель) [5, с. 146], Чандыбел [38, с. 284], Чамлибел [39, с. 284; 40, с. 118]. Данный топоним иногда представляется горной крепостью Шамлибель, что означает «Сосновый перевал» [41, с. 215; 42, с. 426]. Более того, наблюдается переход данного термина в название страны Чамбиль, которая является пристанищем всех обездоленных и угнетённых людей [41, с. 216]. В таджикском эпосе имя этой утопической страны звучит как «Чамбули Мастон» [43, с. 9], что значит «Волшебный Чамбул» [44, с. 23; 44, с. 20–21] её связывают со страной блаженства Шамбалой в буддийской и тибетской традициях [45, с. 298]. Здесь можно провести аналогию и с калмыцким эпосом «Джангар» (Жанһр), где описывается фонетически созвучное наименование страны счастья и благоденствия «Бумба» [46, с. 154–155; 47, с. 58]. Таким образом «Шамбил» в эпосе «Кыз-Жибек» может подразумевать воспоминания народа об относительно безмятежном историческом периоде в прошлом или же его чаяния о лучшей беззаботной жизни в будущем.

На наш взгляд информативными представляются труды турецких исследователей по различным национальным версиям «Кыз Жибек» (табл. 3).

Таблица 3 – Отрывки из трудов турецких исследователей по эпосу «Кыз Жибек» на кыргызском языке

| <b>Литературные источники</b>   |   |   |
|---|---|---|
| <p>«Eski zamanlarda Aydınköl denen yerde <i>Bazarbay</i> adlı çok zengin bir Kırgız hani; Kıtay Ülkesi'nde de Sırlubay adlı bir kazak ham vardır.<br/><i>Kazak</i> Han'nın <i>Kızçibek</i> adlı ipek saçlı, çok güzel ve zeki bir kızı vardır. ....<br/><i>Kırgız</i> Han'nın oğlu <i>Tölgön</i> de vardır.<br/>[48, с. 71]</p> | <p><i>Cağalmay</i> halkından altmış beş yaşında <i>Karadeniz</i> ve <i>Hazar Denizi</i> arasında yaşayan <i>Bazarbay</i> adlı zengin birisi vardır.<br/>[49, с. 173, 176]</p> | <p>Altmış kabileli Alaş'ın Kazak-Kırgız halkı var.<br/>O halkların yaşadığı, <i>Aydınköl</i> denilen yer var.<br/>O halkın içinde, <i>Bazarbay</i> isimli zengini var. ....<br/>.....<br/>- <i>Cağalmay</i> halkından mısın?<br/><i>Tölgön</i> denilen sen mısın?<br/>[50, с. 113, 139]</p> |
| <b>Информативный перевод на русский язык</b>  |   |   |
| <p>В древние времена возле <i>Айдынкөл</i> жил богатый кыргыз <i>Базарбай</i>, а в <i>Китае</i> казах <i>Сырлубай</i>. У казахского хана есть, дочь по имени <i>Кызчибек</i> .....<br/><i>Тёлогон</i>, сын кыргызского хана.</p>  | <p>В народе <i>Жагалмай</i> есть старец <i>Базарбай</i>, ему шестьдесят пять лет. Он живет между <i>Черным</i> и <i>Каспийским морями</i>.</p>                                | <p>Среди 60-ти племён Алаш, есть казахско-киргизский народ. В местах их проживания есть озеро <i>Айдынкөл</i>. Среди этого народа есть богач по имени <i>Базарбай</i>.<br/>.....<br/>- Ты из рода <i>жагалмай</i>?<br/>- Твоё имя <i>Толеген</i>?</p>                                       |

Как видно из табл. 3 в кыргызских переводах эпоса главными героями выступают кыргызы и казахи. Действия в исследованной версии на кыргызском языке, записанной Оскенем Чубаком (Öskön Çubak, Өскөн Чубак), проживавшим в Китае, переносятся на берега озера Айдынкөл (*Aydınköl*) [48, с. 71]. Этот вариант поэмы был опубликован в 1992 году, по изданной ранее в Китае книге [14, с. 10]. В некоторых кыргызских версиях поэмы «жагалбайлы» трансформируется в «жагалмай», которых размещают на территориях между Чёрным и Каспийским морями.

<sup>12</sup> (См. столбец 2 табл. 1).

При этом высказывается мнение, что под «Aydınköl» следует понимать Каспийское море, т. к. в настоящее время озера с таким названием нет на территориях Казахстана и Кыргызстана [50, с. 27, 32]. Здесь же упоминается, что в Китае на кыргызском языке была записана версия, основой которой был казахский вариант эпоса [50, с. 18].

В табл. 4 приведены данные из основных ногайских версий эпоса.

Таблица 4 – «Ягалыбайлы» в ногайских версиях эпоса

| <b>Литературные источники</b>  |   |   |  |
|--|---|---|--|
| <p>Алдынгы обткен заманда,<br/>                     Халктынъ эсен-савында,<br/>                     Киши Ногай ишинде<br/>                     Ягалыбайлы эл болган.<br/>                     Ягалыбайлы мажасы<br/>                     Ак-денъиз деген коьли бар,<br/>                     Яз яйлавын сорасанъ -<br/>                     Кара-денъиз ягасы<br/>                     Аркалы-энъли бели бар.<br/>                     Ягалыбайлы элинде Ба-<br/>                     зарбай атлы эри бар<br/>                     [23, с. 167]</p>  | <p>Ак-Яйык деген ерде бир<br/>                     карт яшаган. Онынъ аты<br/>                     Базарбай болган. Бу<br/>                     карттынъ эки улы бол-<br/>                     ган. Уйкен улынынъ<br/>                     аты <i>Тольген</i>, кишкей<br/>                     улынынъ аты <i>Сансызбай</i><br/>                     эди.<br/>                     [24, с. 179]</p> | <p><i>Аз Ногайлы</i> элинде,<br/>                     Ягалыбайлы ери бар,<br/>                     Ягалыбайлы касында<br/>                     Ак тенъиздей коьли бар.<br/>                     Яз яйлавын сорасанъ,<br/>                     Кара-Денъиз ягасы,<br/>                     Улан-шамбил бели бар.<br/>                     [24, с. 182]</p>   | <p><i>Киши Ногай</i> ишинде,<br/>                     Атты шекли элинде,<br/>                     Ягалыбайлы еринде,<br/>                     Сырлыбай ханнынъ ко-<br/>                     лында<br/>                     Кыз-Йибек атлы енъгенъ<br/>                     бар.<br/>                     ...Ак-Яйык пан (Тольге-<br/>                     ген яшаган ер) Сырлы-<br/>                     бай ханнынъ арсы уыш<br/>                     айлык йол болган.<br/>                     [24, с. 192]</p>   |
| <b>Информативный перевод на русский язык</b>   |   |   |  |
| <p>Во времена прошлые,<br/>                     когда народ наш был в<br/>                     сохранности,<br/>                     в составе Младшей Но-<br/>                     гайской орды<br/>                     была страна <i>Ягалыбай-</i><br/> <i>лы</i>.<br/>                     Границей Ягалыбайлы<br/>                     были берега озера <i>Бе-</i><br/> <i>лое-море</i>.<br/>                     Летними пастбищами<br/>                     были балки и склоны<br/>                     хребтов на берегах <i>Чёр-</i><br/> <i>ного моря</i>.<br/>                     Вот в этой стране <i>Яга-</i><br/> <i>лыбайлы</i> был муж по<br/>                     имени <i>Базарбай</i><sup>5</sup><br/>                     [23, с. 167]</p> | <p>В местности <i>Ак-Яйык</i><br/>                     жил один старец. Звали<br/>                     его <i>Базарбай</i>. У этого<br/>                     старца было два сына.<br/>                     Старшего звали <i>Тольген</i>,<br/>                     младшего – <i>Сансызбай</i></p>   | <p>У <i>малочисленных ногай-</i><br/> <i>лы</i> [в <i>Малой Ногайской</i><br/> <i>орде</i>]<br/>                     есть местность <i>Ягалы-</i><br/> <i>байлы</i>,<br/>                     возле <i>Ягалыбайлы</i><br/>                     есть озеро <i>Белое-море</i>.<br/>                     Если спросишь летние<br/>                     пастбища,<br/>                     то это берега <i>Чёрного</i><br/> <i>моря</i>,<br/>                     есть склоны холмов<br/> <i>Улан-шамбил</i></p> | <p>В составе <i>Малой Ногай-</i><br/> <i>ской орды</i>,<br/>                     в роду <i>Атты шекли</i>,<br/>                     в местности <i>Ягалыбайлы</i><br/>                     у хана <i>Сырлыбая</i><br/>                     есть твоя невестка <i>Кыз-</i><br/> <i>Йибек</i>.<br/>                     ...от <i>Ак-Яйыка</i> (где про-<br/>                     живал <i>Тольген</i>) до коче-<br/>                     вий хана <i>Сырлыбая</i> путь<br/>                     занимал три месяца</p> |

Как видно из столбца 1 табл. 4 в одной из ногайских версий эпоса «Ягалыбайлы»<sup>13</sup> не название рода, а наименование страны, расположенной на черноморском побережье, т. е. является топонимом. Здесь указаны её границы (Белое озеро), но в то же время, приводится информация и о расположении летних пастбищ (побережье Чёрного моря). Под «Белым морем» в ногайской версии эпоса подразумевается Азовское море [23, с. 167].

В другой ногайской версии эпоса (столбец 3 табл. 4) «Ягалыбайлы» – это название мест-

<sup>13</sup> Ягалыбайлы в переводе с ногайского языка означает «Богатые берега». Источник: А. И.-М. Сикалиев (Шейхалиев). Ногайский героический эпос. – Черкесск: КЧИГИ, 1994, 328 с., стр. 167

ности, где расположено озеро «Ак тениз». Побережье Чёрного моря в этой версии также обозначается летними кочевьями. Здесь также присутствуют и перевалы «Улан-шамбил».

Из данных ногайских версий поэмы можно предполагать, что под летними кочевьями подразумеваются пастбища населения Малой Ногайской Орды.

Информация о кочевьях Малой ногайской орды от реки Кубани к Чёрному морю и к Азовскому морю приводится у Трепавлова [51, с. 389].

В рассмотренных ранее казахских версиях эпоса<sup>14</sup> указана принадлежность как родовых земель («Ак тениз»), так и летних пастбищ (черноморское побережье) казахскому племени жагалбайлы. Примечательным фактом является отмеченный на карте, составленной в 1772 году итальянским картографом Риччи Занони, оним «Dzegal-boldi» (چغانولدى)<sup>15</sup>. На наш взгляд из данной карты не совсем ясно является это названием рода или наименованием населённого пункта. В то же время Тунманн относил «Джегал-Болди» к этнониму, полагая, что это ветвь одного из более крупных родов Ногайской Орды [52, с. 49]. Здесь мы обнаруживаем поразительное созвучие между «Джегал-Болди» и «Жагалбайлы-Булди» (Жағалбайлы-Бұлди). Булди относится к одному из 12 колен рода казахского рода жагалбайлы.

Приведенные в казахской версии эпоса названия оронимов «Улан» и «Шамбыл» в одном из рассмотренных ногайских вариантов поэмы обозначаются как «аркалы-энъли»<sup>16</sup>. «Йень», «энъли» в переводе с ногайского означает «широкий» [53, с. 704]. Исходя из этого полагаем, что использованные словосочетания «Улан-шамбил» и «Уланшамбыл» могли бы также означать «бескрайние просторы» по аналогу «Улан-байтак» [54, с. 159].

Если говорить об основных рассмотренных нами версиях эпоса в общем, то обнаруживаемая топонимическая лексика казахского и ногайского вариантов, а также перевода на кыргызский язык совпадают.

Этноним «Аз ногайлы» из ногайской версии эпоса «Тюлеген мен Кыз-Йибек» известен также в каракалпакском фольклоре (табл. 5).

Таблица 5 – «Аз ногайлы» в каракалпакском фольклоре

|  |  |
|--|--|
| <p>Бурынғы өткен заманда,<br/>Сол заманның қәдиминде,<br/>Қаракалпак халқында,<br/>Ата журты Туркстанда,<br/>Саркоп деген қалада,<br/>Аз ногайлы елатында... [5, с. 301]</p> | <p>В давние дни,<br/>в былые времена,<br/>среди каракалпаков,<br/>в родном Туркестане,<br/>в городе Саркоп,<br/>в небольшом ногайском племени...</p> |
|--|--|

Турецкие исследователи ногайских версий эпоса отмечают, что в нём речь идет о Малой Ногайской Орде во время её вступления в конфликт с Большой Ногайской Ордой, в силу известных причин. Последствия исторических событий, начавшихся с середины XVI в., привели к тому, что к XVII в. ногайцы разделились на две части, постепенно становясь разрозненными племенами. В результате этого Крымское Ханство предоставило Малым ногаям кочевья в районе Азовского моря и Кубани. Ввиду чего действия, описываемые в эпосе, частично могли происходить в Крыму [55, с. 243].

Полагается, что «Тюлеген Мен Кыз Йибек» менее содержателен, чем кыргызский перевод эпоса «Кыз Жибек», хотя и затрагивает ту же тему. Также вероятно отличаются и их исторические периоды. Нерин Кюсе (Nerin Küse) связывала это с тем, что формирование ногайского варианта произведения было в ином регионе, чем страны Средней Азии, и пришла к выводу, что

<sup>14</sup> См. табл. 1

<sup>15</sup> Rizzi Zannoni, Carte de la Pologne, 1772, ca 1:690 000

<sup>16</sup> См. столбец 1 табл. 5

«Кыз Жибек» скорее принадлежит поздним ногайцам, а не «кыргыз-казахам» [55, с. 244–245]. Полагаем, что данный момент требует детального исследования и аргументации.

На наш взгляд интересным моментом, требующим внимания, является вопрос о соотношении «жагалбайлы» – «Ягалыбайлы». По истечению обстоятельств оба они присутствуют в национальных версиях эпоса. В связи с этим само собой напрашивается вопрос их трансформации.

Важно отметить, в данном вопросе следует руководствоваться позицией, что эпическое наследие тюркских народов характеризуется преобладанием этнонимов. Тогда как, например, для славянского эпоса типично превазирование катойконимов. В этой связи казахскому эпосу присущи этнические характеристики [56, с. 5].

Как мы видим, в любом случае «Жагалбайлы» и «Ягалыбайлы» являются важными компонентами эпоса в виду их этнической и географической принадлежности и не могут выпасть из поля научного познания. Данное утверждение также основывается на выводах работ по этнической истории эпоса и аргументирующих необходимость его более глубокого изучения [57, с. 52]. По нашему мнению, здесь может возникнуть вопрос о рассмотрении «жагалбайлы» в качестве одного из исключений из категории этнонимов и причислении к числу этниконов на основании его соотнесения с «Ягалыбайлы». По аналогии обозначения одной из субэтнических групп крымских татар – ялыбойлу. Как известно в переводе на русский язык ялыбойлу обозначает жителей южного побережья Крымского полуострова.

### **Заключение**

Прежде всего хотелось бы отметить, что проведённое исследование не относится к основной научной сфере деятельности автора. Ввиду этого, предлагается рассматривать статью как работу, проведённую гражданским исследователем. Таким образом, данное изыскание выносится на обсуждение с позиции гражданской науки и носит характер попытки привлечения внимания отраслевых специалистов для рассмотрения поднятых в статье вопросов.

В результате проведенного исследования установлено, что в основных рассмотренных казахских версиях эпоса «Кыз Жибек» имеются ссылки, указывающие на расселение рода жагалбайлы на «черноморском побережье» и в «районе южного пути паломников в Мекку». При этом в ногайских версиях эпоса действия проходят в стране или местности под названием «Ягалыбайлы». Род жагалбайлы – составная часть Младшего жуза в отношении которого иногда использовалось название «Малая казахская Орда». Местность «Ягалыбайлы», согласно эпосу, относится к территории Малой Ногайской Орды. Имена героев произведения и его основной сюжет идентичны в казахских и ногайских версиях. При этом некоторые отрывки из национальных версий эпоса могут выглядеть как калькированный перевод. Исходя из этого возникает вопрос необходимости установления точного расположения топонимов, перечисляемых в «Кыз Жибек». Наряду с этим следовало бы исключить отнесение данных эпических топонимов к категории типовых характеристик, переходящих от одного эпоса к другому.

Считаем, что в дальнейшем мог бы представлять научный интерес сравнительный анализ оригинальных текстов всех имеющихся архивных версий эпосов «Кыз Жибек», в особенности на казахском и ногайском языках, с целью определения сравнительной широты и полноты охвата их сюжета. Важно отметить отсутствие «Кыз Жибек» в фольклоре каракалпакского народа, что позволяет сделать вывод о выделении каракалпаков из ногайской среды ещё до возникновения событий, описываемых в данном произведении.

Кроме того, интересен факт, что «Кыз Жибек» не проник к каракалпакам в более позднее время. Но в то же время он был заимствован кыргызскими и узбекскими сказителями. Что тоже, на наш взгляд, удивительно. Также в казахских версиях «Кыз-Жибек» нет ссылок на «ногайлы» – этноним, широко представленный в ряде других героических эпосов казахского и каракалпакского народов. При этом имеются ногайские версии эпоса. Данный момент так же вызывает много вопросов.

Автору, как гражданскому исследователю, хотелось бы услышать мнения отраслевых специалистов о целесообразности проведения дальнейших изысканий, направленных на установление этимологической неоднозначности онимов жагалбайлы и Ягалыбайлы, по двум направлениям. Первое, по вопросам определения факторов амплификации и контаминации, оказавших влияние на процессы сюжетосложения национальных вариантов эпоса «Кыз Жибек». Второе, по изучению отношения данных онимов друг к другу с точки зрения теории бинарных оппозиций (этноним – топоним; топоним – этноним) и с позиции концепции этимологических гнезд, т. е. в качестве деэтимологизированных элементов одного этимологического гнезда.

### Литература

1. Исследования по казахскому фольклору / Н. С. Смирнова ; составители С. А. Каскабасов ; редколлегия : С. С. Кирабаев и др. – Алматы : Жибек жолы, 2008. – 523 с.
2. Козы-Корпеш и Баян-Сулу. Кыз-Жибек : Казахский романический эпос / ответственные редакторы : С. С. Кирабаев, Е. А. Поцелуевский. – Москва : Восточная литература, 2003. – 439 с. – (Эпос народов Евразии). (На казахском и рус. яз.)
3. Қоңыратбаев, Ә. Қ. Қазақ фольклорының тарихы оқу құралы. – Алматы : Ана тілі, 1991. – 286 б. (На казахском яз.)
4. Суюнова, Н. Х. Ногайский эпос и поэзия йырау в истории словесности тюркских народов // «Ұлы Дала» II гуманитарлық ғылыми форумының материалдары (екінші бөлім). – Астана : «Ғылым» баспасы, 2017. – С. 503.
5. Райхл, К. Тюркский эпос. Традиции, формы, поэтическая структура. – Москва : Восточная литература, 2008. – 101 с.
6. Reichl, K. Formulaic Diction in Kazakh Epic Poetry // Oral Tradition. – 1989. – No. 4/3. – pp. 360–381. (На англ. яз.)
7. Reichl, K. La voix vive: aspects de la performance // Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines. – 2001. No. 32. – pp. 1–13. (На французском яз.)
8. Reichl, K. Oral epics along the Silk Road: the Turkic traditions of Xinjiang // CHINOPERL: Journal of Chinese oral and performing literature. – 2019. – Vol. 38. – No. 1. – pp. 45–63. (На англ. яз.)
9. История казахской литературы : в 3 томах. Том 1. Казахский фольклор / под редакцией Н. С. Смирновой. – Алма-Ата : Наука КазССР, 1968. – 452 с.
10. Қоңыратбаев, Ә., Бердібай, Р. Фольклор және әдебиет туралы зерттеулер / жалпы редакциясын басқарған У. Қ. Қалижанов ; құрастырғандар : Д. Б. Мұхамадиев, Н. Бигараева. – Алматы : Әдебиет Әлемі, 2013. – 431 б. – (Классикалық зерттеулер. 16 том). (На казахском яз.)
11. McGuire, G. Epic Inside-Out: Qiz Jibek and the Politics of Genre in Kazakh Oral Literature // Oral Tradition. – 2021. – No. 35/1. – pp. 37–66. (На англ. яз.)
12. Voeschoten, H. The reception of Turkic epics in the West // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2018. – № 4 (12). – С. 5–9. – DOI : 10.25587/SVFU.2018.12.22313. (На англ. яз.)
13. Voeschoten, H. The reception of Turkic epics in the West // Олонхо в мировом эпическом пространстве: наследие П. А. Ойунского : сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (г. Якутск, 27–28 сентября 2018 г.) / редколлегия : Иванов В. Н. (ответственный редактор) и др. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2018. – С. 13–16. (На англ. яз.)
14. Элдик поэмалар / Акматалиевдин А. жалпы редакциясынын астында. Түзеткен жана баш сөзүн жазган Г. Орозова. – Бишкек : Бийиктик, 2012. – 380 б. – («Эл адабияты»). (На кыргызском яз.)
15. Quliyev, E. Turkiy xalqlar adabiyoti. – Toshkent : Renessans Press, 2022. – 456 p. (На узбекском яз.)
16. Ауходжыева, Ш. I. O'zbek musiqasi (xalq musiqasi ijodiyoti). Toshkent : Musiqa. Nashriyoti, 2023. – 81 p. (На узбекском яз.)
17. Ах Чибек Арыг : героическое сказание / составитель Т. Г. Тачеева. – Абакан : Красноярское книжное издательство, Хакасское отделение, 1968. – 180 с. (На хакасском яз.)
18. Ююкина, Л. В. Формирование метафтонимического имени собственного в эпическом дискурсе // Вестник НГУ. Серия : История, филология. 2019. – Т. 18. – № 2. – С. 54–61. – DOI : 10.25205/1818-7919-2019-18-2-54-61.

19. Бутанаев, В. Я. Семейно-родовые фетиши тюрков Хонгорая // Вестник НГУ. Серия: История, филология, 2019. – Т. 18. – № 5. – С. 154–165. – DOI : 10.25205/1818-7919-2019-18-5-154-165.
20. Қазақ текстологиясы : эпостық жырларды мерзімдеу (датировка) мәселелері / Ұжымдық монография. – Алматы : Әдебиет Әлемі, 2017. – 416 б. (На казахском яз.)
21. Dal, S. Kazak Halk Hukuku Bağlamında Kız Jibek Destanı // Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi. – 2022. – No. 22/2. – pp. 267–282. (На турецком яз.)
22. Кыз Жибек / под редакцией : М. О. Ауэзова, Н. С. Смирновой. – Алма-Ата : Издательство Академии Наук Казахской ССР, 1963. – 335 с.
23. Сикалиев (Шейхалиев), А. И.-М. Ногайский героический эпос. – Черкесск : КЧИГИ, 1994. – 328 с. (На ногайском и рус. яз.)
24. Кусегенова, Ф. А. Ногайские дастаны : национальная специфика, межэтнические и фольклорно-литературные взаимосвязи. – Махачкала : ИПЦ ДГУ, 2007. – 244 с.
25. Сикалиев, А. И.-М. История собирания и публикации ногайского фольклора // Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института экономики, истории, языка и литературы. Выпуск VI. – Черкесск : Карачаево-Черкесское книжное изд-во, 1970, – С. 3–18.
26. Аманжолов, С. Вопросы диалектологии и истории казахского языка. – Алма-Ата : Казахское государственное учебно-педагогическое изд-во, 1959. – 451 с.
27. Сильченко, М. С., Ғұмарова, М. Ф. Қазақ эпосы : 6 кітап. Қыз Жібек. – Алматы : Қазақ ССР Ғылым академиясының баспасы, 1957. – 93 с. (На казахском яз.)
28. Қыз Жібек / алғы сөзі М. Әуезов ; суретшілері : Ф. Қыстауов, Ж. Дәненов. – Алматы : Жалын, 1985. – 126 с. (На казахском яз.)
29. Антология казахской поэзии / К. Джармагамбетов, Е. Исмаилов, Г. Мусрепов; редакционный перевод М. Львов, Л. Озеров ; редколлегия : Т. Алимкулов и др. – Москва : Гослитиздат, 1958. – 861 с.
30. Казахский эпос = Қазақ эпосы / под редакцией И. Сельвинского. – Алма-Ата : Казгослитиздат, 1958. – 665 с. (На казахском яз.)
31. Қыз Жібек / Лиро-эпостық поэма. – Алматы : Мектеп, 2006. – 128 бет. – («Жетінші сөз» сериясы). (На казахском яз.)
32. Калинина, Т. М. Употребление этникона ал-хазар в арабо-персидских источниках IX–X вв. // Хазарский альманах. Том 1. – Харьков : Каравелла, 2002. – С. 41–51.
33. Қоныратбай, Т. Ә. Эпос және этнос : қазақ эпосы және оның этникалық сипаты Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі. – Алматы : Ғылым, 2000. – 265 б. (На казахском яз.)
34. Қоныратбай, Т. А. Этнический характер казахского эпоса «Кобланды батыр» // Эпосоведение. – 2023. – № 1. – С. 61–72.
35. Жаксылыков, М. Н., Дұрыскелді, С. К. Жағалбайлы шежіресі. 2-ші басылым, өңделіп, толықтырылған. – Орынбор : [б. и.], 2006. – 384 б. (На казахском яз.)
36. «Қыз Жібек» (лиро-эпос) / под редакцией С. Садырбаева – Алматы : Қазақ университеті, 2008. – 257 б. (На казахском яз.)
37. Қамбар батыр. Мұқамбайұлы Б. Нұсқасы. Том. 43 : батырлар жыры. – Астана : Фолиант, 2007. – 416 б. (На казахском яз.)
38. Chadwick, N. K., Zhirmunsky, V. M. Oral epics of Central Asia. VII. – London : Cambridge University Press, 1969. – 366 p. (На англ. яз.)
39. «Гүрүгли»: Хоразм дostonлари (нашрга тайёрловчи С. Рўзимбоев). – Урганч : «Хоразм» нашриёти, 2004. – 476 с. (На узбекском яз.)
40. Go‘ro‘gli. Nashrga tayyorlovchilar : To‘ra Mirzo va Zubayda Husainova. Aytuvchi Rahmatulla shoir Yusuf o‘g‘li. – Toshkent : Sharq nashriyoti, 2006. – 448 p. (На узбекском яз.)
41. Жирмунский, В. М. Народный героический эпос : Сравнительно-исторические очерки. – Москва ; Ленинград : Гос. изд-во художеств. литературы, 1962. – 435 с.
42. Народная поэзия Азербайджана / составители : А. П. Великов, Т. Стрешнева. – Ленинград : Советский писатель, 1978. – 448 с.
43. Фатхуллаев, С. Идейно-эстетическое своеобразие эпоса «Гуругли» и его роль в духовной жизни таджикского народа : автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. – Душанбе, 2004. – 130 с.
44. Брагинский, И. С. Об изучении эпического творчества народов советского востока («Гуругли» и «Гэсэр»). – Москва : Издательство Академии наук СССР, 1955. – С. 19–35.



45. Гуцуляк, О. Б. Развитие мифологического образа Гер/Кер Кер-оглы – сына могилы и правителя страны Чамбули Мастоу // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе : сборник статей / под редакцией П. К. Дашковского. – Барнаул: Алтайский государственный университет, 2010. – С. 297–314.
46. Бурькин, А. А., Басангова, Т. Г. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар» // Монголоведение. – 2003. – № 2 (1). – С. 154–163.
47. Бадма-Халгаева, О. Ю., Пичугина, В. К. Воинская добродетель богатырей в Калмыцких версиях героического эпоса «Джангар» // CONVERSATORIA LITTERARIA. – 2021. – Т. XV. – С. 55–66.
48. Köse, N. Kizcibek destani // Milli Fo'klor. – 1996. – Yil 8. – Sayı 31/32. – pp. 71–73. (На турецком яз.)
49. Kaşu, D. Kırgız destanları. Kız Cibek. – Ankara : Salkımsöğüt Yayınları, 2015. – 349 p. (На турецком яз.)
50. Duman, N. E. Kizcibek Destanı'ndaki Epik Unsurlar. – İzmir : Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001. – 260 p. (На турецком яз.)
51. Трепавлов, В. В. История Ногайской Орды / ответственный редактор М. А. Усманов. 2-е издание, исправленное и дополненное – Казань : Издательский дом «Казанская недвижимость», 2016. – 764 с.
52. Тунманн, И. Крымское ханство. – Симферополь : Государственное издательство Крымской АССР, 1936. – 104 с.
53. Русско-ногайский словарь / под редакцией Н. А. Баскакова. – Москва : Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1956. – 734 с.
54. Маралбек, Е. Мөлшер категориясының тарихи парадигмасы (лингвистикалық аспектіде) : Филология докторы (PhD) дәрежесін алу үшін дайындалған диссертация. Қолжазба құқығында. – Алматы, 2020. – 220 с. (На казахском яз.)
55. Nerin, K. “Kizcibek destani” nin nogay varyanti üzerine // Türle Dünyası İncelemeleri Dergisi. Sayı il. – 1997. – pp. 241–245. (На турецком яз.)
56. Кобыратбай, Т. А. К методологии изучения этнического характера героического эпоса (историографические аспекты) // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова : Серия Эпосоведение. – 2020. – № 1 (17). – С. 5–22. – DOI : 10.25587/SVFU.2020.17.58362.
57. Кобыратбаев, Т. Методологические проблемы этнического изучения героического эпоса // Түркология. – 2003. – № 2. – С. 51–60.

## References

1. Research on Kazakh folklore. N. S. Smirnova, compiled by S. A. Kaskabasov, editorial board: S. S. Kirabaev et al. Almaty, Zhibek Zholy Publ., 2008, 523 p. (In Rus.)
2. Kozy-Korpesh and Bayan-Sulu. Kyz-Zhibek: Kazakh romantic epic. Responsible editors: S. S. Kirabaev, E. A. Potseluevsky. Moscow, Oriental literature Publ., 2003, 439 p. (Epic of the Peoples of Eurasia). (In Kazakh and Rus.)
3. Konyratbaev, A. K. History of Kazakh folklore educational tool. Almaty, Ana tili Publ., 1991, 286 p. (In Kazakh)
4. Suyunova, N. Kh. Nogai epic and Yyrau poetry in the history of literature of the Turkic peoples. In: Proceedings of the 2<sup>nd</sup> humanitarian scientific forum “Uly Dala” (second part). Astana, Gylym Publ., 2017, p. 503. (In Rus.)
5. Reichl, K. Turkic epic. Traditions, forms, poetic structure. Moscow, Oriental literature Publ., 2008, 101 p. (In Rus.)
6. Reichl, K. Formulaic diction in Kazakh epic poetry. *Oral Tradition*. 1989, No. 4/3, pp. 360–381.
7. Reichl, K. The living voice: aspects of performance. *Mongolian and Siberian, Central Asian and Tibetan studies*. 2001, No. 32, pp. 1–13. (In French)
8. Reichl, K. Oral epics along the Silk Road: Turkic traditions of Xinjiang. *CHINOPERL: Journal of Chinese oral and performing literature*. 2019, Vol. 38, No. 1, pp. 45–63.
9. History of Kazakh literature: in 3 vol. Vol. 1. Kazakh folklore. Edited by N. S. Smirnova. Almaty, Nauka KazSSR Publ., 1968, 452 p. (In Rus.)
10. Konyratbaev, A., Berdibai, R. Studies on folklore and literature. Edited by U. K. Kalijanov, compiled by D. B. Mukhamadiev, N. Bigaraeva. Almaty, Adebiet Alemi Publ., 2013, 431 p. (Classical studies. Vol. 16). (In Kazakh)

11. McGuire, G. Epic Inside-Out: Qız Jibek and the politics of genre in Kazakh oral literature. *Oral Tradition*. 2021, No. 35/1, pp. 37–66.
12. Boeschoten, H. The reception of Turkic epics in the West. *M. K. Ammosov Vestnik of the North-Eastern Federal University: Series Epic Studies*. 2018, No. 4(12), pp. 5–9. DOI: 10.25587/SVFU.2018.12.22313. (In Rus.)
13. Boeschoten, H. The reception of Turkic epics in the West. In: *Olonkho in the global epic space: the legacy of P. A. Oyunsky: collection of abstracts based on the materials of the International Scientific Conference (Yakutsk, September 27–28, 2018)*. Editorial board: Ivanov V. N. (executive editor) et al. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2018, pp. 13–16. (In Rus.)
14. Folk poems. Under the general editorship of A. Akmataliyevdin. Edited and foreword by G. Orozova. Bishkek, Biyiktik Publ., 2012, 380 p. (“Folk literature”). (In Kyrgyz)
15. Kuliyeu, E. Literature of Turkic peoples. Tashkent, Renaissance Press, 2022, 456 p. (In Uzbek)
16. Aykhodzhayeva, Sh. I. Uzbek music (folk music). Tashkent, Musiqa Publ., 2023, 181 p. (In Uzbek)
17. Ah Chibek Aryg: heroic legend. Compiled by T. G. Tacheeva. Abakan, Krasnoyarsk Book Publ. House, Khakas branch, 1968, 180 p. (In Khakas)
18. Yuyukina, L. V. Formation of a metaphonymic proper name in epic discourse. *Bulletin of NSU. Series History, philology*. 2019, Vol. 18, No. 2, pp. 54–61. DOI: 10.25205/1818-7919-2019-18-2-54-61. (In Rus.)
19. Butanayev, V. Ya. Family and tribal fetishes of the Khongorai Turks. *Vestnik NGU. Series History, philology*. 2019, Vol. 18, No. 5, pp. 154–165. DOI: 10.25205/1818-7919-2019-18-5-154-165. (In Rus.)
20. Kazakh textology: problems of dating epic poems. Collective monograph. Almaty, Adebiet Alemi Publ., 2017, 416 p. (In Kazakh).
21. Dal, S. The epic of Kız Jibek in the context of Kazakh folk law. *Journal of Turkish World Reviews*. 2022, No. 22/2, pp. 267–282. (In Turkish).
22. Kyz Zhibek. Edited by M. O. Auezova, N. S. Smirnova. Almaty, Kazakh SSR Academy of Sciences Publ., 1963, 335 p. (In Rus.)
23. Sikaliyev, A. I.-M. Nogai heroic epic. Cherkessk, KChIHR Publ., 1994, 328 p. (In Nogai and Rus.)
24. Kusegenova, F. A. Nogai dastans: national specifics, interethnic and folklore-literary relationships. Makhachkala, DSU Publ. and printing center, 2007, 244 p. (In Nogai and Rus.)
25. Sikaliyev, A. I.-M. History of collecting and publishing Nogai folklore. In: *Proceedings of the Karachay-Cherkess Scientific Research Institute of Economics, History, Language and Literature*. Iss.6. Cherkessk, Karachay-Cherkess Book Publ. House, 1970, pp. 3–18. (In Rus.)
26. Amanzholov, S. Issues of dialectology and history of the Kazakh language. Almaty, Kazakh State Educational and Pedagogical Publ. House, 1959, 451 p. (In Rus.)
27. Silchenko, M. S., Gumarova, M. G. Kazakh epic: 6 books. Kyz Zhibek. Almaty, Kazak SSR Academy of Sciences Publ., 1957, 93 p. (In Kazakh).
28. Kyz Zhibek. Foreword by M. O. Auevov, artists G. Kystauov, J. Danenov. Almaty, Zhalyyn Publ., 1985, 126 p. (In Kazakh).
29. Anthology of Kazakh poetry. K. Dzharzagambetov, E. Ismailov, G. Musrepov, editorial translation by M. Lvov, L. Ozerov, editorial board: T. Alimkulov et al. Moscow, Goslitizdat Publ., 1958, 861 p. (In Rus.)
30. Kazakh epic. Edited by I. Selvinsky. Almaty, Kazgoslitizdat Publ., 1958, 665 p. (In Kazakh).
31. Kyz Zhibek. Lyro-epic poem. Almaty, Mektep Publ., 2006, 128 p. (Series “The Seventh Word”). (In Kazakh).
32. Kalinina, T. M. The use of the al-Khazar ethnicon in Arab-Persian sources of the 9<sup>th</sup> and 10<sup>th</sup> centuries. In: *Khazar almanac*. Vol. 1. Kharkov, Karavella Publ., 2002, pp. 41–51. (In Rus.)
33. Konyratbai, T. A. Epic and ethnos: Kazakh epic and its ethnic character Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan. Almaty, Gylym Publ., 2000, 265 p. (In Kazakh).
34. Konyratbay, T. A. Ethnic character of the Kazakh epic “Koblandy Batyr”. *Epic Studies*. 2023, No. 1, pp. 61–72. (In Rus.)
35. Zhaksylykov, M. N., Khorkeldi, S. K. Zhagalbayli genealogy. 2<sup>nd</sup> edition, revised and supplemented. Orenburg, 2006, 384 p. (In Kazakh).
36. “Kyz Zhibek” (lyro-epic). Edited by S. Sadyrbaeva. Almaty, Kazakh University Press, 2008, 257 p. (In Kazakh).
37. Kambatyr. B. Mukambayuly’s version. Vol. 43: Song of heroes. Astana, Foliant Publ., 2007, 416 p. (In Kazakh).

38. Chadwick, N. K., Zhirmunsky, V. M. Oral epics of Central Asia. 7. London, Cambridge University Press, 1969, 366 p.
39. “Gorogli”: epics of Khorezm (prepared for publication by S. Ro’zimboev). Urganch, Khorazm Publ., 2004, 476 p. (In Uzbek).
40. Gorogli. Preparers for publication: Tora Mirzo and Zubayda Husainova. The narrator is the son of poet Yusuf Rahmatullah. Tashkent, Sharq Publ., 2006, 448 p. (In Uzbek).
41. Zhirmunsky, V. M. Folk heroic epic: Comparative and historical essays. Moscow, Leningrad, State Publ. House of fine literature, 1962, 435 p. (In Rus.)
42. Folk poetry of Azerbaijan. Compilers A. P. Velikov, T. Streshneva. Leningrad, Sovetskii pisatel’ Publ., 1978, 448 p. (In Rus.)
43. Fatkhullaev, S. Ideological and aesthetic originality of the epic “Gurugli” and its role in the spiritual life of the Tajik people. Abstract of the dissertation for the degree of Candidate of Philological Sciences. Dushanbe, 2004, 130 p. (In Rus.)
44. Braginsky, I. S. On the study of the epic creativity of the peoples of the Soviet East (“Gurguli” and “Geser”). Moscow, USSR Academy of Sciences Publ., 1955, pp. 19–35. (In Rus.)
45. Gutsulyak, O. B. Development of the mythological image of Ger/Ker Ker-ogly – the son of the grave and the ruler of the country Chambuli Maston. In: Worldview of the population of Southern Siberia and Central Asia in historical retrospect: collection of articles. Edited by P. K. Dashkovsky. Barnaul, Altai State University Press, 2010, pp. 297–314. (In Rus.)
46. Burykin, A. A., Basangova, T. G. The country of Bumba in the Kalmyk epic “Dzhangar”. *Mongolian Studies*. 2003, No. 2(1), pp. 154–163. (In Rus.)
47. Badma-Khalgaeva, O. Yu., Pichugina, V. K. Military virtue of heroes in the Kalmyk versions of the heroic epic “Dzhangar”. *CONVERSATORIA LITTERARIA*. 2021, Vol. 15, pp. 55–66. (In Rus.)
48. Köse, N. Kizcibek epic. *Milli Folklore*. 1996, Vol. 8, Iss. 31/32, pp. 71–73. (In Turkish).
49. Kaya, D. Kyrgyz epics. *Gırl Cibek*. Ankara, Salkımsogut Yayınları Publ., 2015, 349 p. (In Turkish).
50. Duman, N. E. Epic elements in the Kızcibek Epic. Izmir, Ege University, Sosyal Bilimler Enstitüsü Publ., 2001, 260 p. (In Turkish).
51. Trepavlov, V. V. History of the Nogai Horde. Executive editor M. A. Usmanov. 2<sup>nd</sup> edition, corrected and expanded. Kazan, Kazanskaya nedvizhimost’ Publ., 2016, 764 p. (In Rus.)
52. Thunmann, I. Crimean Khanate. Simferopol, Krym ASSR State Publ. House, 1936, 104 p. (In Rus.)
53. Russian-Nogai dictionary. Edited by N. A. Baskakov. Moscow, State Publ. House of foreign and national dictionaries, 1956, 734 p. (In Rus.)
54. Maralbek, E. The historical paradigm of the quantity category (in linguistic aspect) : dissertation for the degree of Doctor of Philosophy (PhD). Almaty, 2020, 220 p. (In Kazakh).
55. Nerin, K. On the Nogai variant of “Kizcibek epic”. *Journal of Turkish World Studies*. Savi province. 1997, pp. 241–245. (In Turkish).
56. Konyratbay, T. A. On the methodology of studying the ethnic character of the heroic epic (historiographic aspects). *M. K. Ammosov Vestnik of the North-Eastern Federal University: Series of Epic Studies*. 2020, No. 1(17), pp. 5–22. DOI: 10.25587/SVFU.2020.17.58362. (In Rus.)
57. Konyratbaev, T. Methodological problems of ethnic study of the heroic epic. *Turkology*. 2003, No. 2, pp. 51–60. (In Rus.)

## РЕЦЕНЗИИ

DOI 10.25587/2782-4861-2024-3-124-??



Т. А. Коныратбай

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

**РЕЦ. НА КНИГУ: Ахетов М. Казахское ораторское искусство: генезис, типология, поэтика. Алматы: «Казына», 2024, в 3 томах.**



Совсем недавно мне посчастливилось познакомиться с весьма интересным исследованием, посвященным проблемам развития мировой риторики и казахского ораторского искусства. Исследование представлено в трех томах, каждый из которых составляет не менее 25 п. л. Все тома оформлены идентично: «Казахское ораторское искусство: генезис, типология, поэтика». Однако каждый том посвящен отдельным проблемам ораторского искусства и имеет свое введение и заключение.

© Коныратбай, Т. А., 2024

© Konyratbay, T. A., 2024

*КОНЫРАТБАЙ Тынысбек Ауелбекұлы* – доктор филологических наук, профессор Международного казахско-турецкого университета им. Х. А. Ясави, Туркестан, Казахстан. ORCID: 0000-0003-3012-5966. E-mail: tynysbek55@mail.ru

*KONYRATBAY Tynysbek Auelbekuly* – Doctor of Philological Sciences, Professor of Kh. A. Yasawi International Kazakh-Turkish University, Turkestan, Kazakhstan. ORCID: 0000-0003-3012-5966. E-mail: tynysbek55@mail.ru

Первый том, состоящий из 454 страниц, начинается со вступительной части, посвящённой историческим этапам изучения ораторского искусства. Автор совершает научный экскурс в исследуемую проблему и намечает проблемы, которые будут рассмотрены в соответствующих томах исследования.

Первый том исследования начинается с обзорной темы «История изучения казахского ораторского искусства», где тщательному герменевтическому анализу подвергаются многочисленные исследования в области казахской риторики. Описывается степень изученности и определяются новые проблемы изучения ораторского искусства. Автор вводит в научный оборот широкий спектр риторических материалов, начиная от фольклорных образцов, до авторских творений сказителей эпохи Казахского ханства и современных казахских прозаиков.

Помимо устной традиции, автор вводит в научное использование многочисленные письменные источники, связанные с мировоззрением ислама. Подвергает анализу многочисленные памятники древнетюркской письменности, как «Огузнаме» («Книга об Огузах»), «Кудатгу билік» («Благодатное знание»), «Киссас-уль анбие» («Сказание о пророках»), «Дивани лугат-ат турк» («Сборник тюркских наречий»), «Дивани хикмет» («Книга мудрости»), «Мухаббатнаме» («Повесть о любви»), «Кодекс куманикус» («Книга кипчаков»), «Жамиг ат-таварих» («Сборник летописей») и др., приводит образцы из риторики отдельных исторических личностей – Коркута, Ясави, Юсуф Баласагунского, С. Сарай, М. Кашкари, К. Жалайри и др.

Автор подробно описывает и анализирует этапы сбора и публикации образцов казахского ораторского искусства. Подчеркивает важность научных исследований А. Е. Алекторова, В. В. Бартольда, И. Н. Березина, Ч. Ч. Валиханова, А. А. Диваева, М. Ю. Копеева, В. В. Радлова, Г. Н. Потанина, Н. Н. Пантусова и мн. др. В работе определенное место отведено исследованиям представителей казахской интеллигенции 1920–30-х гг. – А. Байтурсынова, А. Н. Букейханова, М. Дулатова, Ш. Кудайбердиева, С. С. Сейфуллина, М. О. Ауэзова, К. И. Сатпаева, А. Х. Маргулана, А. К. Конратбаева, М. Х. Хакимжановой, в работах которых поднимались различные аспекты ораторского искусства.

По содержанию исследования не сложно понять, что для формирования ораторского искусства большое значение имели труды русских ориенталистов, в которых охвачены законодательные аспекты рассматриваемой проблемы. Так, в работе А. И. Левшина поднимается вопрос о роли степного судейства. Он ссылается на закон «Семь уставов» («Жеті жарғы»), принятый в период правления казахского Тауке-хана. В работах Д. Я. Самоквасова «Собрание обычного права сибирских иностранцев», А. Зуева «Киргизский народный суд», Б. Н. Дельвига «Киргизский народный суд в связи с правовым положением иностранцев Степного края», И. А. Козлова «Обычное право киргизов» также поднимаются законодательные аспекты ораторского искусства. Все эти работы введены в научный обиход автором рассматриваемой монографии.

С позиции герменевтики проанализированы исследования И. Алтынсарина, А. Н. Букейханова, С. Кудайбердиева, В. В. Радлова, А. М. Янушкевича, А. Байтурсынова. Последний, например, делит ораторское искусство на пять групп: политическую, управленческую, почетную, образовательную и проповедческую риторику представителей религии ислам – мулл.

М. Ахетов подробно останавливается на исследовании А. Маметовой «Ораторские речи казахских биев и их роль в истории литературы», написанном в качестве кандидатской диссертации ещё в 1945 г. В своё время эта работа составила раздел академического издания «История казахской литературы» (фольклор, 1 том), подготовленного и изданного учёными Института языка и литературы АН Казахской ССР в 1948 г. В этой работе А. Маметова делит ораторское искусство на две жанровые направления: 1) ораторское размышление – *толгау*, 2) ораторские состязания – *айтыс*.

Конечно, работа А. Маметовой была написана в период, когда в политической жизни советского Казахстана доминировала коммунистическая идеология. Поэтому она не могла развернуться в этом направлении шире, поскольку всё, что связано с прошлым казахского народа,

оценивалось как отражение буржуазно-феодалного прошлого. В связи с этим неподдельный интерес представляет отзыв научного руководителя А. Маметовой, профессора М. О. Ауэзова. В частности, он считает, что раздел по ораторскому искусству, написанный А. Маметовой, не может быть включён в первый том истории казахской литературы по ряду причин: не отвечает требованиям около 90 % написанного материала, которые не соответствуют нормам методологии того времени. Нет никаких фундаментальных принципов, характерных для советской науки. Второе замечание М. О. Ауэзова заключается в том, что дошедшие до нас ораторские изречения следует считать творениями народа, а не только отдельных правителей – баев и биев.

Вскоре после выхода книги в 1948 г. таковые обвинения были озвучены в постановлении ЦК КП Казахстана от 21 января 1947 г. «О грубых политических ошибках в работе Института языка и литературы АН Казахской ССР». В работе М. Ахетов последовательно описывает все эти погрешности догматической критики 1940–50-х гг.

В научных исследованиях более позднего периода казахское ораторское искусство стало изучаться более широко. Этой проблемой занимались в основном фольклористы. В работах Б. А. Адамбаева, М. Жармухамедова, С. Садырбаева, Н. Т. Турекулова и др. ораторское искусство стало изучаться более научно и последовательно. М. Жармухамедов, например, делит ораторское искусство казахов на три разновидности: 1) ораторское искусство, 2) ораторское начало, 3) ораторское размышление.

Ораторское искусство С. Садырбаева также разделено на три раздела, но более подробно на подвиды: 1) социально-политическая риторика, 2) ораторско-состязательная риторика, 3) ораторские изречения, связанные с жизнью народа. В монографии анализируются исследования более поздних авторов-фольклористов и литературоведов.

Вторая глава монографии озаглавлена как «История ораторского искусства». Раздел начинается с исторического обзора мировой риторики и формирования ораторского искусства в целом. Совершается историографический обзор в область ораторского искусства, затрагиваются проблемы формирования и становления мировой риторики. В связи с этим анализируется отношение к риторической культуре образцов прото-индийской культуры – «Махабхарата», «Рамаяна» и «Панчатантра». Автор связывает развитие ораторского искусства с санскритской культурой, учением Конфуция. Определяет отношение древнейшего памятника зороастризма – «Авесты» к ораторскому искусству. Не остается вне внимания исследователя и культура эллинизма. Представители школы логографов были проповедниками закона. Они готовили выступление защитников на суде. Иногда их называли синегорами.

Автор склонен считать, что в Древней Греции широко использовались две разновидности риторического искусства: политическая и судебная. В связи с этим в монографии определенное место отведено творчеству античных мыслителей – Протогора, Горгия, Исократа, Демонфена, Сократа, Платона, Аристотеля и др. Изучена и оценена Римская риторическая культура, отражённая в произведениях М. Л. Красса, М. П. Катона, М. Антонии, Г. Ю. Цезаря, М. Ф. Квинтилиан, Г. П. Цецилий Секунда, К. Г. Горталы, М. Т. Цицерона и др.

Постепенно автор переходит к освещению формирования ораторского искусства в казахской культуре. Рассматривает эпоху Чингисхана, период образования казахской народности, свод законов Касым-хана, «старую дорогу» Есим-хана, степное законодательство «Семь уставов» Тауке-хана.

Все эти исторические этапы становления казахской народности освещаются в тесной связи с формированием ораторского искусства. Попутно автор затрагивает этимологию слова «казах», вступает в полемику с ранее озвученными этимологическо-семантическими версиями. В результате формирует довольно продолжительный список этносов, способствовавших развитию казахского ораторского искусства.

Первый период – эпоха саксов, гуннов, уйсуннов, кимаков и турок, отражённая в названиях Томириса, Модэ, Атилы, Бильге Кагана, Тоникока. Второй – период огузо-кипчаков и кара-

ханидов (Коркут, Фараби, Кашгари, Ясави и др.). Третья – эпоха Чингисхана и Золотой Орды (Майкы-би, Аяз-би, период Узбек-хана). Четвертый – период формирования казахской народности, институтов биев, повествовательного искусства (Досмамбет, Шалкииз, Монке би, Толе би, Казыбек би, Айтеке би и др.). Далее автор более подробно останавливается на периоде правления Тауке-хана, Абулхайыр-хана, Абылай-хана, который также тесно связывает с формированием ораторского искусства. В работе отведено место для таких ораторов, как Актамберди, Балпык би, Сырым чечен, Досбол чечен, которые вышли на историческую арену во времена правления царской России.

Следующий этап в формировании казахского ораторского искусства автор связывает с именами представителей партии Алаш – Ш. Кудайбердиева, А. Н. Букейханова, А. Байтурсынова, М. Дулатова и др. Ко всему сказанному исследователь добавляет еще два периода, которые ранее не затрагивались в подобных исследованиях. Это развитие ораторского искусства в советский период и риторика периода независимости Казахстана. Этой новинкой завершается первая книга исследования.

Вторая книга монографии посвящена теории и поэтике ораторского искусства. Здесь, кроме историографического обзора, осуществляется классификация образцов казахского ораторского искусства по типам и жанрам. В этой связи автором составлен наиболее полный список носителей риторической культуры казахского народа, состоящий из 137 имён. Все эти названия по крупицам собраны автором из различных письменных и устных источников. В результате анализа и жанровой классификации исследователь приходит к выводу, что риторика может трактоваться как предмет, формирующий ораторскую и научную мысль об ораторском искусстве в целом.

Основные разделы второй книги, такие как «Риторические каноны», «Отражение ораторского искусства в словесном искусстве», «Природа ораторского искусства», «Типы ораторской риторики» говорят сами за себя. Затронуты многочисленные слои и этапы формирования словесного искусства. Автор не только разделяет ораторское искусство на виды, но и определяет цели и задачи такого исследования. Последующие разделы исследования посвящены таким проблемам, как «Политическая риторика», «Судебная риторика», «Почетная риторика», «Образовательная риторика» и «Пропаганда», посвящены следующие темы.

Третья книга посвящена детальной разработке вышеперечисленных разновидностей риторики: политической, почетной, просветительской, судебной и религиозной пропаганды. Они основаны на фольклорных, исторических и современных визуальных материалах.

При жанровой классификации автор учитывает риторические материалы современных политических правителей – Мустафы Кемаля Ататюрка, Дэн Сяопина, М. С. Горбачёва, В. В. Жириновского, М. Чокая, Т. К. Жургенева, И. О. Омарова, Т. Т. Тажибаева, А. К. Кекилбаева и др. В разделе «Государственная служба и ораторское искусство» автор пытается довести этот процесс до современности. Обращает на себя внимание раздел «Дипломатическая риторика или посольские слова».

Многие жанровые особенности автор связывает с фольклорным процессом и выделяет следующие разновидности: ораторские приветствия, ораторские посвящения, хвалебные (почетные) слова, торжественные речи, поздравления, бата, речь на мрачных митингах, прощание, *жоктау* (плачь) и *жубату* (утешение).

Каждая из этих разновидностей подвергается основательному анализу с привлечением наглядных примеров их народного фольклора, устной и письменной казахской литературы.

Таким образом, в рассматриваемой монографии кандидата филологических наук М. Ахетова детально проанализированы все этапы формирования мировой риторики, начиная с древнейших времен до современности. Вовлекаются в научный обиход практически все письменные источники, имеющие отношение к словесному искусству, риторике и ораторскому искусству. Совокупность этих проблем составляет проблему генезиса ораторского искусства.

Вопросы типологии ораторского искусства также изучаются поэтапно, на сравнительно-сопоставительной основе конкретных материалов. После освещения общеметодологических вопросов рассматриваемой проблемы, автор переходит к локально-региональному исследованию особенностей ораторского искусства. Внедряет многочисленные важные первоисточники в научное использование.

Определенное место отведено и поэтике ораторского искусства. Эта проблема изучена подробно и выпукло. Автором проанализированы почти все ранее проведенные исследования по ораторскому искусству казахского народа. М. Ахетов идет еще дальше, рассматривая проблему в русле поэтики, разделяя ораторское искусство на жанровые разновидности.

Словом, мы имеем дело с основательным научным исследованием риторики и ораторства, где последовательно разбираются вопросы генезиса, типологии и поэтики. В одном случае автор прибегает к материалам фольклора, в другом – письменным источникам древнетюркской эпохи, в третьем – к жанровым особенностям ораторского искусства. Надо отметить, что исследований такого масштаба в фольклористике и литературоведении Казахстана еще не было.

Работа действительно заслуживает самого пристального внимания. Она полезна не только для изучения истории становления ораторского искусства в Казахстане, но и для тюркоязычных народов Центральной Азии и Алтая. Остается надеяться, что научные постулаты, изложенные в монографии найдут свое применение в современных исследованиях по риторике.



## ХРОНИКА

В. Г. Григорьева

Амгинская ДШИ им. А. А. Черемных

О ВЫПУСКЕ КНИГ К РЕСПУБЛИКАНСКОМУ  
ЫСЫАХУ ОЛОНХО В АМГЕ

В ходе подготовки к проведению масштабного мероприятия, улусной ассоциацией Олонхо (председатель – заместитель Главы МР «Амгинский улус» по социальным вопросам, кандидат искусствоведения Н. И. Илларионова) были запланированы к изданию 10 книг по олонхо и фольклору: шесть научных – по изучению бесценных материалов амгинских олонхосутов и наследия крупного российского этнографа В. Н. Васильева; два – массово-политических; олонхо для детей и фотоальбом.

В работе над изданиями приняли участие девять докторов, четырнадцать кандидатов наук: научные сотрудники Музея антропологии и этнографии РАН в Санкт-Петербурге – кандидаты исторических наук Л. Р. Павлинская, Т. Ю. Сем, старший хранитель фондов В. В. Боброва; РГПУ им. Герцена – доктор филологических наук А. А. Петров; Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН – доктор исторических наук Е. Н. Романова, докторы филологических наук Н. Н. Ефремов, Н. В. Показилова, кандидаты филологических наук С. Д. Мухоплева, А. Н. Данилова, Н. А. Оросина, Е. Р. Николаев; Арктического государственного института культуры и искусств – доктор искусствоведения О. Э. Добжанская, кандидат искусствоведения В. С. Никифорова; Института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова – кандидат филологических наук Ю. П. Борисов; преподаватель Амгинской ДШИ им. А. А. Черемных – кандидат искусствоведения В. Г. Григорьева, а также сотрудники Музея истории и культуры народов Севера им. Ярославского – А. И. Решетникова, Т. Г. Старостина, Н. С. Кривогорницына, краевед Е. Д. Уварова, учителя Бетюнской СОШ им. Иванова – А. С. Иванова, М. Д. Иванова, А. Н. Лазарева, автор детского олонхо И. В. Семёнов и др.

Таблица 1 – Список изданных книг к ысыаху Олонхо в Амге 2024 г.

| №№ | Наименование книг  | Авторы, составители,<br>ответственные редакторы, рецензенты   |
|----|--|---|
| 1  | Научные труды, экспедиционная деятельность и музейные коллекции по Сибири, Северу и Дальнему Востоку | Автор: В. Н. Васильев<br>Составитель: А. Н. Ефремов<br>Отв. редактор: Е. Н. Романова<br>Рецензенты: А. А. Петров, С. А. Алексеева |

© Григорьева, В. Г., 2024

© Grigoreva, V. G., 2024

ГРИГОРЬЕВА Виктория Георгиевна – кандидат искусствоведения, преподаватель, методист МБУ ДО «Амгинская детская школа искусств им. А. А. Черемных», Амга, Россия. ORCID: 0000-0002-5736-3094. E-mail: grigfolk@mail.ru

GRIGOREVA Victoria Georgievna – Candidate of Art History, teacher, methodologist, A. A. Cheremnykh Amga Children's Art School, Amga, Russia. ORCID: 0000-0002-5736-3094. E-mail: grigfolk@mail.ru

|    |   |   |
|----|---|---|
| 2  | Дуолан Баай тойон, Арҕас Баай хотун<br>(Дуолан Баай господин, Аргас Баай<br>госпожа)              | Автор: М. Е. Новиков<br>Составители: А. Н. Данилова, Н. А. Оросина<br>Отв. редактор: Н. В. Покатилова<br>Рецензенты: Н. И. Данилова, С. С. Макаров  |
| 3  | Дьохсоҕоллой оҕонньор, Сизэмийэхээн<br>эмээхсин<br>(Джохсоголлоу старик, Сизэмийэхээн<br>старуха) | Автор: Ф. Т. Егоров<br>Составители: А. Н. Данилова, С. Д. Мухоплева<br>Отв. редактор: Н. В. Покатилова<br>Рецензенты: Н. И. Данилова, С. С. Макаров |
| 4  | Эпические и песенные традиции саха<br>в творческом наследии У. Г. Нохорова                        | Автор: В. Г. Григорьева.<br>Отв. редактор: О. Э. Добжанская<br>Рецензенты: А. С. Ларионова, Г. Е. Солдатова, М. Г. Хру-<br>щева                     |
| 5  | Эпические песнопения амгинских<br>олонхосутов   | Автор: В. Г. Григорьева<br>Отв. редактор: О. Э. Добжанская<br>Рецензенты: Ю. И. Шейкин, В. В. Илларионов  |
| 6  | Амма фольклора<br>(Фольклор Амги)   | Автор: Ю. П. Борисов<br>Отв редактор: В. Г. Григорьева<br>Рецензенты: В. В. Илларионов, Н. Н. Ефремов   |
| 7  | Улуу олонхохут Чээбий<br>(Выдающийся олонхосут Чээбий)  | Составитель: Е. Д. Уварова<br>Рецензенты: В. В. Илларионов, Н. Н. Ефремов   |
| 8  | Олонхоҕо анаммыт олох<br>(Жизнь, посвященная олонхо)  | Составители: В. Г. Григорьева, А. С. Иванова, М. Д. Ива-<br>нова, А. Н. Лазарева  |
| 9  | Харама Боотур уонна Амма Куо<br>(Харама Боотур и Амма Куо)  | Автор: И. В. Семенов  |
| 10 | Аммаҕа сэрии кэмигэр ыһыах. 1944<br>(Ысыах в Амге во время войны. 1944)                           | Составитель: Е. С. Шишигин  |

Кратко представим каждую книгу.

1. Известный российский этнограф Виктор Николаевич Васильев, уроженец Амгинской слободы, оставил огромное научное наследие по исследованиям истории, культуры, языка родной Якутии и других народов Сибири, Дальнего Востока [1]. В книге «Научные труды, экспедиционная деятельность и музейные коллекции по Сибири, Северу, и Дальнему Востоку» опубликованы его биография, статьи, представлены фотографии, коллекции, документы переписки с Э. К. Пекарским и предания народов Севера. Составитель – А. Н. Ефремов.

Работы неумолимого исследователя были преданы забвению и только благодаря изданию в 1916 г. Э. К. Пекарским олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» («Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур») И. Г. Теплохова-Тимофеева (записанного В. Н. Васильевым зимой 1906 г.) в серии «Образцы народной литературы якутов» его имя стало хорошо известно [2]. Ориентация Э. К. Пекарского на тюркскую литературу стало предтечей зарождения художественной литературы и в Якутии. Также благодаря письменной фиксации, записанные олонхо из уст импровизаторов стало доступным как для изучения исследователей, так и для освоения современными исполнителями. В 1994 г. известным эпосоведом Н. В. Емельяновым было опубликовано второе олонхо записанное В. Н. Васильевым – «Ала Булкун» Т. В. Захарова – Чээбий.

И наконец, в 2024 г. осуществилось заветное пожелание Э. К. Пекарского и В. Н. Васильева. Изданы два последних текста олонхо, записанных этнографом. Это «Дуолан Баай господин, Аргас Баай госпожа» («Дуолан Баай тойон, Арҕас Баай хотун») от М. Е. Новикова – Мэлэк Мэхээлэ (1852–1943), который считается учителем Т. В. Захарова – Чээбий, и «Джохсоголлоу старик, Сизэмийэхээн старуха» («Дьохсоҕоллой оҕонньор, Сизэмийэхээн эмээхсин») Ф. Т. Егорова (1854 г. р.).

Таким образом, В. Н. Васильев сохранил архаические традиции амгинского эпического сказительства в реальном функционировании начала XX столетия.

2. В олонхо «Джохсоголлой старик, Сиэмийэхээн старуха» Ф. Т. Егорова речь идет о родоначальниках айыы аймага. Составители: А. Н. Данилова, С. Д. Мухоплева [3].

Основной сюжетный мотив связан с рождением у престарелых родителей будущих богатырей. Олонхосут подробно описывает обрядовые действия главного героя, второго сына – Алтан Даадара, который совершает подвиги ради благополучия племени айыы аймага. Объемно описывается инициация богатырства в поездке к великим кузнецам, стрельба из лука в поединке за добывание невесты, ритуальные контексты элементов свадебного ритуала) [3, с. 25]. Впервые в научном аппарате исследованы следующие аспекты: сюжетное своеобразие; особенности языка поэтического текста; текстологическое описание; сюжетные элементы, имена персонажей.

3. Олонхо «Дуолан Баай господин, Аргас Баай госпожа» М. Е. Новикова – Мэлэк Мэхээлэ повествует о судьбе и богатырских подвигах трех сыновей детей родоначальников айыы Среднего мира Дуолан Баай тойон, Аргас Баай хотун, их женитьбе. Составители – А. Н. Данилова, С. Д. Мухоплева [4].

Завязкой является появление у престарелой пары дочери, ее похищение богатырем Нижнего мира. В сюжете участвует 80 действующих и фоновых эпических персонажей [4, с. 9]. Впервые в научном аппарате раскрыты особенности сюжета сказания, язык олонхо, текстологическое описание рукописи, указаны сюжетные элементы, имена персонажей, словарь непонятных слов.

4. Монография В. Г. Григорьевой «Эпические и песенные традиции саха в творческом наследии У. Г. Нохсорова» представляет комплексное исследование основных жанров фольклора, исполненных выдающимся этнофором У. Г. Нохсоровым. Изложена его жизненная и творческая биография [5]. В приложении имеются все 25 аудиозаписей олонхосута, собранные с Научного центра народной музыки им. К. В. Квитки Московской консерватории и архива НВК «Саха» (14 эпических песнопений персонажей трех миров, 2 тойука, 4 напева осуохай, 5 народных песен – дэгэрэн ырыа), их нотные транскрипции, выполненные автором издания в полном объеме, а также ранее не опубликованные фрагменты нотных записей эпических песнопений композитора М. Н. Жиркова.

5. «Эпические песнопения амгинских олонхосутов» – автор В. Г. Григорьева [6]. Книга вышла в свет в издательстве «Наука» г. Новосибирска с логотипом «300 лет Российской Академии наук». В сборник вошли пять дополненных статей, с которыми автор выступала на Международном научном конгрессе в Санкт-Петербурге, научно-практических конференциях в Якутске и Верхневилуйске.

Как пишет в предисловии В. С. Никифорова: «Внимание автора сосредоточено на описании биографического контекста творчества амгинских мастеров устного эпоса: Т. В. Захарова – Чээбий, его преемников – У. Г. Нохсорова, В. М. Новикова – Кюннюк Урастырап, олонхосута А. Г. Агапова. Исследователь по крупинкам собирает сведения о жизни и творчестве сказителей, при этом акцентирует внимание читателей на слушательском опыте и репертуаре каждого из них, так как в сказительском искусстве большое значение имеет понятие преемственности, которое выводит на проблемы сказительской школы и особенностей локальной традиции» [6, с. 3].

6. «Амма фольклора» [7]. Автор проекта и книги Ю. П. Борисов по материалам фольклорной экспедиции с 2022–2023 гг. по Амгинскому улусу подготовил уникальную, очень объемную книгу повествовательного характера, состоящую из 3-х разделов: 1. Предания, легенды, рассказы о священных местах; истории наслогов и родословий; известных богачах, кузнецах, плотниках, силачах; шаманах; народных целителях; обрядах и явлениях; охотниках, певцах; 2. Об амгинском осуохай – песенных стилях, видах движений, известных запевщиках; 3. Об олонхосутах шестнадцати наслогов (включая Лээги, расформированного в 1969 г. и Чыамайыкы, принадлежавшего до 1964 г. территории Амгинского района). Ю. П. Борисовым проделана большая работа по выявлению многих неизвестных сказителей. Всего собрано ценной информации о 110 олонхосутах: Соморсун – 17; Бетюнь – 14; Оннес – 13; Абага – 12; Болугур, Эмис, Лээги – 7; Алтан, Сатагай, Сулгача – 5; Амга – 4; Мэндиги – 3; Чыамайыкы – 2; Чакыр – 1.

7. «Улуу олонхохут Чээбий» [8]. Составитель – Е. Д. Уварова. В издание внесены теплые воспоминания о легенде сказительского искусства Т. В. Захарове – Чээбий, написанным его преемником, народным поэтом Якутии В. М. Новиковым – Кюннюк Урастырап, фрагменты перевода на русский язык «Ала Булкун» Г. В. Баишева – Алтан Сарын, Г. М. Васильева, статьи эпосоведов-филологов В. В. Илларионова, П. Н. Попова, С. Д. Мухоплевой, Е. А. Архиповой, краеведов П. В. Захарова, Е. Д. Уваровой, М. В. Алексеева и др. Родственница Чээбия Мария Петровна Дорофеева схематично представила родословную, начиная от деда сказителя – Тьаллаах Куусума.

8. «Олонхоҕо анаммыт олох» [9]. Составители – В. Г. Григорьева, А. С. Иванова, М. Д. Иванова, А. Н. Лазарева. Книга посвящена памяти педагога и наставника, руководителя Образцового фольклорного коллектива РС(Я) «Оллоон» А. Д. Софроновой. Анисия Даниловна является автором: двух учебных пособий «Ребенок и олонхо» («Оҕо уонна олонхо»), «Олонхо Оллоон» («Оллоон олонхото»), сокращенных поэтических текстов 15 известных олонхо (широко используемые в исполнительской практике в республике); авторской 5-летней образовательной программы «Олонхо» для обучения в Амгинской детской школе искусств.

А. Д. Софронова как знаток сюжетов многих олонхо была компетентным специалистом в области обучения сложному сказительскому искусству. В ней совмещались многие качества – мудрость, требовательность, ответственность, чуткость и доброта. Светлыми воспоминаниями пронизаны статьи ее родных, учеников, коллег и всех тех, кто непосредственно общался с ней на протяжении многих лет.

9. «Аммаҕа сэрии кэмигэр ыһыах.1944» [10]. Фотоальбом составлен Е. С. Шишигиным по архивным материалам супруги большевика Е. М. Ярославского К. И. Кирсановой, хранящимся в музее Российской современной истории в Москве. Находясь в командировке в Якутии, Клавдия Ивановна присутствовала на этом историческом ысыахе в Амге. Внесено 69 уникальных фотографий, рассказывающих о национальном празднике ысыах, на который съехались колхозники наслегов Бетюнь, Абага, Амга, а также гости из Якутска – артисты театра, писатели, ученые и работники обкома. Обрядовый тойук исполнила известная сказительница Е. Е. Иванова. На снимках очень хорошего качества достаточно отчетливо видны лица людей, седла, чепраки, различные чорооны и емкости из кожи.

10. «Харама Боотур уонна Амма Куо» – олонхо-сказка [11]. Автором является Глава наслезного поселения «Мээндиги» Илья Владимирович Семенов – Ураанай уола. Главными персонажами являются дочь божества Верхнего мира Юрюнг Аар Айыы тойона – Амма Куо со своим избранником Харама Боотур, который спасает ее от похитившего чудища Нижнего мира Будулут-Бадьылыт Боотура. Книга живописно проиллюстрирована работами художника П. А. Романова.

Работа по изучению творчества олонхосутов Амгинского улуса продолжается.

### Литература

1. Васильев, В. Н. Научные труды, экспедиционная деятельность и музейные коллекции по Сибири, Северу и Дальнему Востоку. – Якутск : Алта, 2024. – 504 с.
2. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур. Текст И. Г. Теплоухова-Тимофеева // Образцы народной литературы якутов / записанные В. Н. Васильевым, под редакцией Э. К. Пекарского. Т. 3, вып. 1. – Петроград : Типография Императорской Академии наук, 1916. – 210 с. (На якутском яз.)
3. Амгинская традиция олонхо в записях В. Н. Васильева : в 2-х частях. Ч. 1 : Дьохсоҕоллой оҕонньор, Сизмийэкээн эмээхсин / Ф. Т. Егоров ; ответственный редактор Н. В. Покатилова ; составители Н. А. Оросина, А. Н. Данилова. – Якутск : Алта, 2024. – 272 с. (На якутском яз.)
4. Амгинская традиция олонхо в записях В. Н. Васильева : в 2-х частях. Ч. 2 : Дуолан Баай тойон, Арҕая Баай хотун / М. Е. Новиков ; ответственный редактор Н. В. Покатилова ; составители С. Д. Мухоплева, А. Н. Данилова. – Якутск : Алта, 2024. – 416 с. (На якутском яз.)

5. Григорьева, В. Г. Эпические и песенные традиции саха в творческом наследии У. Г. Нохсорова. – Новосибирск : Наука, 2023. – 256 с.
6. Григорьева, В. Г. Эпические песнопения амгинских олонхосутов. – Новосибирск : Наука, 2024. – 112 с.
7. Борисов, Ю. П. Амма фольклора / бырайыак ааптара, хомуйан онордо Ю. П. Борисов ; эппиэттиир эрдээктэр В. Г. Григорьева. – Дьокуускай : Алта, 2024. – 752 с. (На якутском яз.)
8. Улуу олонхохут Чээбий : ахтылар, ыстатыйалар / хомуйан онордо Е. Д. Уварова ; эппиэттиир эрдээктэр С. Д. Мухоплева. 2-с таһаары. – Дьокуускай : Айар, 2024. – 128 с. (На якутском яз.)
9. Олонхоҕо анаммыт олох / хомуйан онордулар : В. Г. Григорьева, А. С. Иванова, М. Д. Иванова, А. Н. Лазарева. – Дьокуускай : Алта, 2024. – 128 с. (На якутском яз.)
10. Аммаҕа сэрии кэмигэр ыһах. 1944 сыл : фотоальбом / хомуйан онордо Е. С. Шишигин. – Дьокуускай : ХИФУ кинигэ кыһата, 2024. – 40 с. (На якутском яз.)
11. Семенов, И. В. Харамма Боотур уонна Амма Куо : олонхо-остуоруйа / Илья Семенов – Ураанай уола. – Якутск : Дани-Алмас, 2024. – 20 с. (На якутском яз.)

### References

1. Vasiliev, V. N. Scientific works, expeditionary activities and museum collections in Siberia, the North and the Far East. Yakutsk: Alta Publ., 2024, 504 p. (In Rus.)
2. Obstinate Kulun Kullustuur. Text by I. G. Teploukhov-Timofeev. In: Samples of Yakut folk literature, recorded by V. N. Vasilyev, editor E. K. Pekarsky. Vol. 3, iss. 1. Petrograd, Printing house of the Imperial Academy of Sciences, 1916, 210 p. (In Yakut)
3. Amga tradition of olonkho in the records by V. N. Vasilyev: in 2 parts. Part 1: Dzhohsogolloy ogonnyor, Siemiyekeen emeehsin. F. T. Egorov, executive editor N. V. Pokatilova, compiled by N. A. Orosina, A. N. Danilova. Yakutsk, Alta Publ., 2024, 272 p. (In Yakut)
4. Amga tradition of olonkho in the records by V. N. Vasiliev: in 2 parts. Part 2: Duolan Baai toyon, Argaya Baai khotun. M. E. Novikov, executive editor N. V. Pokatilova, compiled by S. D. Mukhopleva, A. N. Danilova. Yakutsk, Alta Publ., 2024, 416 p. (In Yakut)
5. Grigorieva, V. G. Epic and song traditions of the Sakha in the creative heritage of U. G. Nokhsorov. Novosibirsk, Nauka Publ, 2023, 256 p. (In Rus.)
6. Grigorieva, V. G. Epic chants of the Amga olonkhosuts. Novosibirsk, Nauka Publ., 2024, 112 p. (In Rus.)
7. Borisov, Yu. P. Amma of folklore. Author of the project, compiler Yu. P. Borisov, executive editor V. G. Grigorieva. Yakutsk, Alta Publ., 2024, 752 p. (In Yakut)
8. Great olonkhosut: memories, articles. Compiler E. D. Uvarova, executive editor S. D. Mukhopleva. 2<sup>nd</sup> edition. Yakutsk, Ayar Publ., 2024, 128 p. (In Yakut)
9. Life dedicated to olonkho. Compilers V. G. Grigorieva, A. S. Ivanova, M. D. Ivanova, A. N. Lazareva. Yakutsk, Alta Publ., 2024. – 128 p. (In Yakut)
10. Ysyakh in Amga during the war. 1944 : photo album. Compiler E. S. Shishigin. Yakutsk, NEFU Publ. House, 2024, 40 p. (In Yakut)
11. Semenov, I. V. Kharama Bootur and Amma Kuo: fairy-tale olonkho. I. Semenov – Uraanai uola. Yakutsk, Dani-Almas Publ., 2024, 20 p. (In Yakut)

## ЮБИЛЕИ

Б. Б. Манджиева

Калмыцкий научный центр РАН



### В СОЮЗЕ С КРАСОТОЙ И МУДРОСТЬЮ ФОЛЬКЛОРА (к юбилею известного российского ученого-фольклориста, доктора филологических наук Т. Г. Басанговой (Борджановой))

25 августа 2024 г. исполняется 75 лет известному российскому фольклористу, доктору филологических наук, заслуженному деятелю науки Республики Калмыкия Тамаре Горяевне Басанговой (Борджановой).

Тамара Горяевна родилась в с. Подольское Андреевского района Новосибирской области. Свой путь к нынешнему предмету своих исследований Тамара Горяевна начинала на филологическом факультете. В 1970 г. успешно окончив калмыцкое отделение филологического факультета Калмыцкого государственного университета, Тамара Горяевна работала учителем в Цаган-Нурской средней школе им. Н. М. Санжирова. Ее ученики с теплотой вспоминают своего требовательного, но доброго и отзывчивого учителя Тамару Горяевну.



В 1972 г. Т. Г. Басангова поступила в аспирантуру Института Востоковедения АН СССР и в 1975 г. завершив учебу, успешно защитила кандидатскую диссертацию по теме «Проблемы поэтики монголо-ойратского героического эпоса» под руководством известного монголоведа проф. Г. И. Михайлова. Диссертация посвящена исследованию эпоса ойратов Северо-Западной Монголии. Впервые актуальность изучения монголо-ойратского героического эпоса была отмечена академиком Б. Я. Владимирцовым в предисловии перевода эпического памятника: «Когда-нибудь, может быть и не через такое уж продолжительное время будет написана история развития этого богатырского эпоса, пока же мы должны ограничиться более или менее подробным анализом его теперешнего состояния и выяснением условий его существования, его жизни, конечно, и теперь мы можем иметь некоторые суждения о его прошлом, о тех или других напластованиях и влияниях, отразившихся на нем, об общем ходе его развития, но повторяем, детальная история развития ойратского героического эпоса дело будущего» [1, с. 28]. Это «дело будущего» претворила в жизнь Тамара Горяевна в своей диссертационной работе, которая посвящена исследованию поэтики эпоса ойратов, поэтическому мастерству сказителя,

© Манджиева, Б. Б., 2024

© Mandzhieva, B. B., 2024

МАНДЖИЕВА Байрта Барбаевна – доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора и литературы Калмыцкий научный центр РАН, Элиста, Россия. ORCID: 0000-0002-5644-3340. E-mail: mbbairta@yandex.ru

MANDZHIEVA Bayrta Barbaevna – Doctor of Philological Sciences, Leading Researcher, Department of Folklore and Literature, Kalmyk Scientific Center, Russian Academy of Sciences, Elista, Russia. ORCID: 0000-0002-5644-3340. E-mail: mbbairta@yandex.ru

сюжетосложению эпических текстов, анализу художественно-изобразительных средств ойратских эпоей «Бум Эрдени», «Дайни Кюрюл», «Хан Харангу» и др.

Годы учебы в аспирантуре стали школой в получении фундаментальных знаний и повлияли на формирование научных взглядов молодого исследователя-фольклориста.

В 1976 г. Тамара Горяевна поступает на работу в Калмыцкий научно-исследовательский институт языка, литературы, истории (КНИИЯЛИ) в качестве научного сотрудника сектора литературоведения и фольклористики. В это время Т. Г. Басангова уделяет большое внимание сбору и введению в научный оборот нового материала, участвует в экспедициях института по сбору фольклорно-этнографического материала. Т. Г. Басангова в 1999 г. возглавила отдел фольклора и литературы, который под ее руководством успешно проводил фундаментальные исследования в области сравнительно-сопоставительного и типологического изучения фольклора монгольских народов.

В 2009 г. Тамара Горяевна успешно защитила докторскую диссертацию по теме «Обрядовая поэзия калмыков» в диссертационном совете при Институте языка и литературы им. Г. Цадасы Дагестанского научного центра РАН г. Махачкала. Докторская диссертация Т. Г. Басанговой представляет собой исследование системы жанров и поэтики калмыцкого обрядового фольклора, которое еще не получило должного освещения в научных трудах российского востоковедения. Т. Г. Басангова дала определение этому феномену, проследила многообразие его форм, проанализировала содержание и структуру различных в жанровом отношении фольклорных образцов обрядового поэтического творчества калмыков, таких как благопожелания, заговоры, проклятия, календарные, производственные, семейные, свадебные песни, плачи. Диссертационному исследованию Т. Г. Басанговой была дана высокая оценка ведущих российских ученых: д. ф. н., проф. А. М. Аджиева, д. ф. н., проф. М. М. Курбанова, д. ф. н., проф. А. М. Гутова, д. ф. н., проф. Е. Э. Хабуновой, д. ф. н., ведущего научного сотрудника Института восточных рукописей РАН И. В. Кульганек и др.

Научные интересы Т. Г. Басанговой охватывают широкий круг проблем фольклористики и джангароведения. В различные годы ею исследовались проблемы калмыцкой фольклористики, текстологии эпоса ойратов, рассматривались вопросы записи и публикации фольклорных текстов многожанрового калмыцкого фольклора. Ею собраны и опубликованы уникальные образцы сказок, детского фольклора, триад, магической и обрядовой поэзии калмыков. Басангова Т. Г. автор таких уникальных трудов как: «Калмыцкие трехстишия» [2], «Сагль ээжин туульс» [3], «Калмыцкий фольклор. Библиографический указатель» [4], «Магическая поэзия калмыков. Исследование и материалы» [5], «Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки» [6], «Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика» [7], «Типология калмыцкого фольклора» [8], «Мифы, легенды и предания калмыков» [9], «Животные в калмыцком фольклоре» [10], «Детский фольклор калмыков» [11]. Кроме того, Т. Г. Басангова является автором более 300 научных публикаций.

Научная деятельность Т. Г. Басанговой не была бы столь успешной и плодотворной, если бы она не опиралась на огромный опыт полевой работы, на знания, полученные в непосредственном общении с носителями народной культуры. Именно полевые наблюдения и заметки послужили толчком к написанию многочисленных работ по обрядовому фольклору калмыков.

Теоретическая новизна проведенных Т. Г. Басанговой исследований состоит в применении к калмыцкому фольклорному материалу ряда новых концептуальных подходов. Так, монография Т. Г. Басанговой «Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика» [7] является первым фундаментальным трудом в отечественной фольклористике по изучению обрядовой поэзии калмыков. В работе автор исследует систему жанров и поэтику калмыцкого обрядового фольклора. Т. Г. Басангова проследила многообразие форм обрядового фольклора, проанализировала содержание и структуру различных в жанровом отношении фольклорных образцов обрядового поэтического творчества калмыков, таких как благопожелания, заговоры,

проклятия, календарные, производственные, семейные, свадебные песни, плачи. Автор включила в работу большое количество фольклорных текстов, до сих пор не введенных в научный оборот: это архивные материалы и полевые записи, сделанные автором в экспедициях в различные районы Республики Калмыкия, в которых она принимала участие, начиная с 1970-х гг. вплоть до настоящего времени. Определенное внимание в работе уделено изучению художественной системы, вариантности и константности жанров обрядовой поэзии калмыков. В исследовании поставлена и разрешена задача реконструкции, классификации жанров обрядовой поэзии, выявления их поэтико-стилистических особенностей, проблемы взаимосвязи жанров обрядовой поэзии с другими жанрами калмыцкого фольклора. Монографическое исследование «Обрядовый фольклор калмыков», в котором впервые в полной мере представлена жанровая система обрядового фольклора калмыков, получила поистине достойное признание у широкого круга специалистов – фольклористов, этнографов, филологов, а также простых читателей, интересующихся культурой калмыков и ее истоками.

В 2007 г. Т. Г. Басанговой в соавторстве с Н. Б. Пюрвеевой, А. А. Бурыкиным и К. С. Санджиевой опубликована коллективная монография «Фольклор – эпос – литература: типология взаимосвязи в контексте диалога “Восток-Запад”» [12], посвященная проблемам типологии и историко-культурного взаимодействия различных родов словесного искусства – различных жанров фольклора, эпоса и древней литературы с преимущественным вниманием к этнокультурному диалогу «Восток-Запад».

В 2009 г. издана монография Т. Г. Басанговой «Детский фольклор калмыков» [11]. Книга представляет собой исследование детского фольклора калмыков. К разряду детского фольклора автором отнесены сюжеты сказок с дидактической и этиологической функциями, пословицы, поговорки, загадки, считалки, скороговорки, колыбельные песни. Ценность данной книги заключается как в фольклористическом, так и в лингвистическом планах. Т. Г. Басанговой удалось решить ряд проблем, касающихся изучения малых жанров калмыцкого фольклора, таких как, запись, классификация и публикация источников. Тексты, представляющие детский фольклор, обогащают жанровую систему калмыцкого фольклора и являются хорошим подспорьем в дальнейшем комплексном изучении образцов устного народного творчества калмыков.

В 2022 г. Т. Г. Басангова расширила исследовательскую и текстовую части и опубликовала второе дополненное издание монографии «Детский фольклор калмыков» [13]. По мнению автора, «актуальность и публикация исследования детского фольклора калмыков обусловлена тем, что в обществе растет интерес к проблемам детства. К детскому фольклору обращаются разные специалисты – литературоведы, фольклористы, педагоги, психологи, культурологи, что свидетельствует о междисциплинарном характере данной темы. Интерес к “детским текстам” обусловлен тем, что фольклор – главнейший фактор, отражающий национальное самосознание, культурного и духовного единства любого народа. Детский фольклор – одно из интереснейших явлений устного народного творчества калмыков и является частью фольклорной традиции калмыков» [13, с. 7]. В книге дана жанровая характеристика считалок, закличек, колыбельных песен, скороговорок, кумулятивных сказок, которые обладают цепевидной структурой, способствующей запоминанию текста. Т. Г. Басанговой впервые изучен вербальный компонент в детских играх калмыков, а также в обряде наречения имени. Особенностью второго издания книги является изучение жанров детского фольклора калмыков и форм их бытования. Многие жанры детского фольклора были восстановлены Т. Г. Басанговой в результате проведенных полевых экспедиций, благодаря материалам, записанным от информантов. Как отмечает автор, при восстановлении жанров калмыцкого детского фольклора большим подспорьем послужили произведения калмыцкой литературы, а также опросные листы, специально созданные для полевых исследований. Тексты детского фольклора на калмыцком языке и в переводе автора на русский язык будут востребованы в разработке учебников и учебных пособий для детских садов, начальной и средней общеобразовательной школы.



Научные труды Т. Г. Басанговой представляют большой интерес для ученых-фольклористов России и зарубежья, с которыми она тесно сотрудничает. В 2011 г. доктор филологических наук Т. Г. Басангова участвовала в совместном издании КИГИ РАН и Венгерской академии наук института «Филологические исследования калмыцкого фольклора и народной культуры в XIX веке, основанные на западномонгольских (калмыцких) текстах Габора Балинта из Сенткатолны» [14]. Издание вводит в научный оборот полевые материалы венгерского ученого Габора Балинта (записи среди калмыков и монголов 1871–1874 гг.), послужившие основой для «Сравнительной грамматики восточного и западного монгольских языков». В данной публикации представлены образцы разговорного языка, фольклорной традиции (загадки, пословицы, песни, сказки), а также этнографический материал калмыков. Материалы Г. Балинта даны в виде факсимиле рукописи и сопровождаются предисловием, а также переводом на английский язык калмыцких текстов с объемным комментарием.

В 2014 г. в свет вышла монография Т. Г. Басанговой совместно с известным ученым А. А. Бурькиным «Типология калмыцкого фольклора: монография» [8]. Книга двух авторов рассматривает проблемы типологического изучения калмыцкого фольклора, проявляющиеся во взаимосвязях отдельных жанров фольклора калмыков с устными традициями других народов, а также в связях отдельных жанров внутри устной традиции калмыков. Авторы рассматривают проблемы изучения калмыцкого героического эпоса «Джангар» в связи с реальностью этнографии калмыков и других народов Азии. Некоторые статьи посвящены изучению калмыцких сказок, загадок, приметов «шинж», триад и других малых жанров фольклора в перспективе их систематизации и взаимосвязей.

Первым в отечественной фольклористике исследованием животного мира в традиционных жанрах калмыцкого фольклора явилась монография Т. Г. Басанговой «Животные в калмыцком фольклоре», изданная автором в 2019 г. [10]. В монографии рассмотрены образы животных в многожанровом калмыцком фольклоре: в сказках о животных, приметах, кумулятивных сказках, мифах. Сюжетный состав калмыцких сказок о животных в фольклорной традиции калмыков позволил Т. Г. Басанговой определить структуру данного издания, которая состоит из следующих разделов: 1. Кумулятивные сказки; 2. Птицы: ворона, журавль, ласточка; 3. Домашние животные: кошка, собака, корова, верблюды; 4. Дикие животные: лиса, волк, заяц; 5. Другие животные: еж, лягушка, мышь, змея; 6. Насекомые: паук. Изучая сказки о животных как один из древнейших жанров фольклора, Т. Г. Басангова выделяет особую, отличительную характеристику каждого животного персонажа.

Плодотворная научная деятельность Тамары Горяевны нашла отражение в многочисленных докладах и сообщениях на научных форумах международных, российских, региональных конференций по проблемам монголоведения, фольклора и этнографии. Т. Г. Басангова обращается к малоисследованным проблемам, предлагая собственные концепции актуальных проблем.

Т. Г. Басангова – неоднократный держатель гранта Федеральной целевой программы «Культура России» (2002 г), грантов РГНФ: «Обрядовая поэзия калмыков. Подготовка к публикации текстов». (2007–2008, руководитель); «Фольклорная экспедиция, посвященная 100-летию со дня записи героического эпоса калмыков “Джангар”» (2008 г., руководитель); экспедиционный проект РГНФ «Протяжные песни монголоязычных народов как культурно-духовный феномен» (2008–2010 гг.) и др.

В 2017 г. Т. Г. Басангова стала победителем гранта РГНФ «Том “Мифы, легенды и предания калмыков”. Подготовка к публикации» (2017 г., руководитель). Благодаря выигранному гранту в свет вышел первый том Свода калмыцкого фольклора «Том “Мифы легенды и предания калмыков”» [9]. В данном томе представлены образцы мифов, легенд и преданий, отражающие живую фольклорную традицию калмыков. Том представляет собой двуязычное научное издание выдающихся в художественном отношении мифов, легенд и преданий калмыков. Вступительная статья Т. Г. Басанговой к тому характеризует мифы, легенды и предания в традиционном

фольклоре калмыцкого народа, их художественные особенности, а также историю записи, публикации и изучения. Комментарии документируют публикацию, текст и перевод снабжены необходимым фольклористическим, филологическим и этнографическим толкованием. Издание позволило расширить представления о традиции бытования данных жанров в народной культуре калмыков.

В настоящее время Т. Г. Басангова является заведующей сектором международного научно-исследовательского центра «Ойраты и калмыки на Евразийском пространстве» Калмыцкого государственного университета им. Б. Б. Городовикова, занимается проблемами многожанрового калмыцкого фольклора, ее сохранности во времени, находит новые, современные подходы к изучению данных проблем. Доктор филологических наук Басангова Тамара Горяевна в 2023 г. вошла в ТОП-100 цитируемых ученых по данным информационно-аналитической системы «Российский индекс научного цитирования», заняв 77 место по разделу «Литературоведение и устное народное творчество». Как известно, Российский индекс научного цитирования аккумулирует более 12 миллионов публикаций ученых нашей страны. В РИНЦ под авторством Т. Г. Басанговой размещено 319 статей, количество цитирований – 1873, индекс Хирша – 17. Наибольшее количество цитирований принадлежит монографиям «Обрядовая поэзия калмыков» [7], «Магическая поэзия калмыков» [5], сборнику сказок «Сандаловый ларец» [6], совместному изданию с Венгерской Академией Наук и председателем общества монголоведов, проф. Агнеш Бирталан [14].

Т. Г. Басангову отличают высокий профессионализм ученого-исследователя, она является экспертом РАН, экспертом РФФИ, активно поддерживает молодых ученых, проводит рецензирование, выступает официальным оппонентом на защитах диссертаций.

Научные труды эрудированного исследователя, автора монографий, книг и научных статей Т. Г. Басанговой являются значительным вкладом в развитие отечественной и калмыцкой фольклористики.

Сердечно поздравляем Тамару Горяевну Басангову со знаменательным юбилеем, выражаем искреннюю признательность за исследовательский талант и поддержку всего, что направлено на развитие науки, желаем новых творческих свершений, крепкого здоровья и долгих лет жизни!

Авсн наснтн өлзэтэ цаһан хаалһта болтха!

### Литература

1. Владимирцов, Б. Я. Монголо-ойратский героический эпос. – Петербург ; Москва : Светоч, 1923. – 253 с.
2. Калмыцкие трехстишия (Орчлгнн хурвнтс) / составление, вступительная статья Т. Г. Басанговой, перевод на русский язык Н. И. Гребнева. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1987. – 200 с. (На калмыцком и на рус. яз.)
3. Саглр ээжин туульс: бичкдүдин фольклор / барт белдснь Т. Г. Борджанова. – Элст : Хальмг дегтр һарһач, 1989. – 44 х. (На калмыцком яз.)
4. Калмыцкий фольклор. Библиографический указатель / составление и предисловие Т. Г. Борджановой. – Элиста : Республиканская универсальная науч. библиотека им. А. М. Амур-Санана, 1991. – 50 с.
5. Борджанова, Т. Г. Магическая поэзия калмыков: исследования и материалы. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 1999. – 182 с.
6. Сандаловый ларец. Калмыцкие народные сказки. / составление, предисловие, перевод, вступительная статья, комментарий Т. Г. Басанговой. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 2003. – 239 с.
7. Басангова, Т. Г. Обрядовая поэзия калмыков: система жанров, поэтика. – Элиста : Калмыцкое кн. изд-во, 2007. – 592 с.
8. Бурькин, А. А., Басангова, Т. Г. Типология калмыцкого фольклора : монография. – Элиста : НПП «Джангар», 2014. – 212 с.
9. Мифы, легенды и предания калмыков / подготовка текстов, перевод вступительной статьи, примечания, комментарии, указатели, словарь, сверка калмыцких текстов Т. Г. Басанговой, Т. А. Михалевой.

– Москва : Наука ; Восточная литература, 2017. – 368 с. – (Серия «Свод калмыцкого фольклора»). (На калмыцком и на рус. яз.)

10. Басангова, Т. Г. Животные в калмыцком фольклоре. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2019. – 192 с.

11. Басангова, Т. Г. Детский фольклор калмыков / ответственный редактор Э. У. Омакаева. – Элиста : КИГИ РАН, 2009. – 72 с.

12. Бурькин, А. А., Басангова, Т. Г., Пюрвеева, Н. Б. Фольклор – эпос – литература: типология взаимосвязи в контексте диалога «Восток – Запад». – Элиста : Изд-во КалмГУ, 2007. – 120 с.

13. Басангова, Т. Г. Детский фольклор калмыков. – Элиста : Изд-во Калмыцкого ун-та, 2022. – 172 с.

14. Folklore and folk culture in the mid–19<sup>th</sup> century. Philological Studies on the basis of Gabor Balint of Szentkatolna's / compilers Agnes Birtalan, T. G. Basangova. – Budapest : Hungary Academy of Sciences, 2011. – 380 p. (На англ.)

### References

1. Vladimirtsov, B. Ya. Mongol-Oirat heroic epic. Petersburg, Moscow, Svetoch Publ., 1923, 253 p. (In Rus.)

2. Kalmyk tercets. Compilation, introductory article by T. G. Basangova, translation into Russian by N. I. Grebnev. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1987, 200 p. (In Kalmyk and Rus.)

3. Tales of Grandmother Saglar: Children's Folklore. prepared for printing T. G. Bordzhanova. Elista, Kalmyk Book Publ, 1989, 44 p. (In Kalmyk)

4. Kalmyk folklore. Bibliographic index. Compilation and preface by T. G. Bordzhanova. Elista, A. M. Amur-Sanana Republican universal scientific library, 1991, 50 p. (In Rus.)

5. Bordzhanova, T. G. Magical poetry of the Kalmyks: research and materials. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 1999, 182 p. (In Rus.)

6. Sandalwood casket. Kalmyk folk tales. Compilation, preface, translation, introductory article, commentary by T. G. Basangova. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 2003, 239 p. (In Rus.)

7. Basangova, T. G. Ritual poetry of the Kalmyks: a system of genres, poetics. Elista, Kalmyk Book Publ. House, 2007, 592 p. (In Rus.)

8. Burykin, A. A., Basangova, T. G. Typology of Kalmyk folklore: monograph. Elista, PPE "Dzhangar", 2014, 212 p. (In Rus.)

9. Myths, legends and traditions of the Kalmyks. Preparation of texts, translation of the introductory article, notes, comments, indexes, dictionary, verification of Kalmyk texts by T. G. Basangova, T. A. Mikhaleva. Moscow, Nauka Publ., Oriental literature Publ., 2017, 368 p. (Series "Collection of Kalmyk folklore"). (In Kalmyk and Rus.)

10. Basangova, T. G. Animals in Kalmyk folklore. Elista, Kalmyk University Press, 2019, 192 p. (In Rus.)

11. Basangova, T. G. Children's folklore of the Kalmyks. Executive editor E. U. Oмакаева. Elista, KIGI RAS Publ. House, 2009, 72 p. (In Rus.)

12. Burykin, A. A., Basangova, T. G., Purveeva, N. B. Folklore-epic-literature: typology of relationship in the context of the dialogue "East - West". Elista, Kalmyk State University Press, 2007, 120 p. (In Rus.)

13. Basangova, T. G. Children's folklore of the Kalmyks. Elista, Kalmyk University Press, 2022, 172 p. (In Rus.)

14. Folklore and folk culture in the mid–19<sup>th</sup> century. Philological Studies on the basis of Gabor Balint of Szentkatolna's. Compilers Agnes Birtalan, T. G. Basangova. Budapest, Hungary Academy of Sciences, 2011, 380 p.

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

### **Правила оформления статьи**

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

#### **1. Общие правила:**

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

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

#### **2. Правила оформления статьи – согласно Требованиям.**

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

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

Приложение

### **ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей**

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

5.9. Филология

5.9.4. Фольклористика

5.9.5. Русский язык. Языки народов России

2. К публикации принимаются рукописи с максимально конкретизированными аннотациями. Композиционно она может быть построена по принципу IMRAD (Introduction, Methods, Results and Discussion): Актуальность, цели и задачи исследования. Как проводилось исследование, какие методы использовались. Основные выводы, результаты исследования; каковы перспективы исследования, направления дальнейшей работы. Объем аннотации – не менее 250 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10) используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

*Во введении* необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимуществ (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 подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

**ЭПОСОВЕДЕНИЕ**

**Сетевое издание**

**EPIC STUDIES**

**Online journal**

**№ 3 (35) 2024**

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

Подписано в печать 02.10.2024. Формат 70x108/16.  
Печ. л. 12,43. Уч.-изд.л. 12,68. Тираж экз. Заказ №.

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