

СЕРИЯ «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»

научного рецензируемого журнала

«ВЕСТНИК СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА ИМ. М. К. АММОСОВА»

Электронное научное периодическое издание

Издается с 2016 года

Журнал выходит 4 раза в год

Учредитель и издатель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего профессионального образования «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова»
Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)

2(02) 2016

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ «ВЕСТНИКА СВФУ»

Главный редактор

Е. И. Михайлова, академик РАО, д. п. н.

Члены международного редакционного совета:

Л. Г. Гольдфарб, проф., Национальный институт неврологических заболеваний (NIH/NINDS) Национальных институтов здоровья США, г. Вашингтон; *С. А. Карабасов*, проф., Лондонский университет имени Королевы Мэри, Великобритания; *В. В. Красных*, проф., МГУ им. М. В. Ломоносова, Россия; *Л. Сальмон*, проф., Генуэзский университет, Италия; *Ву Сок Хванг*, проф., Фонд биотехнологических исследований Soom, Южная Корея; *Дж. Судзуки*, проф., Университет Саппоро, Япония; *Д. К. Фишер*, проф., Мичиганский университет, США; *Дж.-Х. Чо*, проф., Университет Мёнджи, Южная Корея

Члены редакционной коллегии:

А. Н. Алексеев, д. и. н., проф.; *А. А. Бурцев*, д. филол. н., проф.; *А. И. Гоголев*, д. и. н., проф.; *П. В. Гоголев*, к. ю. н., доцент; *А. И. Голиков*, д. п. н., проф.; *Г. Ф. Крымский*, д. ф.-м. н., акад. РАН, проф.; *А. А. Кугаевский*, к. э. н., доцент; *О. А. Мельничук*, д. филол. н., доцент; *И. И. Мордосов*, д. б. н., проф.; *А. П. Оконешникова*, д. психол. н., проф.; *А. А. Охлопкова*, д. т. н., проф.; *П. Г. Петрова*, д. м. н., проф.; *А. С. Саввинов*, д. филос. н., проф.; *П. В. Сивцева-Максимова*, д. филол. н., проф.; *Н. Г. Соломонов*, д. б. н., член-корр. РАН, проф.; *Ю. И. Трофимцев*, д. т. н., проф.; *Г. Г. Филиппов*, д. филол. н., проф.; *В. Ю. Фридовский*, д. г.-м. н., проф.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ СЕРИИ

Заместитель главного редактора, редактор серии: *В. Н. Иванов*, д. и. н., проф.

Выпускающий редактор: *Е. Е. Сыромятникова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *З. Д. Джапуа*, д. филол. н., проф., Абхазия; *А. К. Егиазарян*, д. филол. н., проф., Армения; *Л. И. Егорова*, к. и. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. В. Илларионов*, д. филол. н., проф., СВФУ, РФ; *Б. Катуу*, доктор филологии, проф., Монголия; *Р. Г. Кулиева*, д. филол. н., проф., Азербайджан; *А. А. Находкина*, к. филол. н., доцент, СВФУ, РФ; *К. Райхл*, доктор филологии, проф., Германия; *М. Б. Сабыр*, д. филол. н., проф., Казахстан; *Л. Ц. Санжеева*, д. филол. н., проф., Бурятия, РФ; *А. М. Сулейманов*, д. филол. н., проф., Башкортостан, РФ; *О. А. Тогусаков*, д. филос. н., Киргизия; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай; *А.Э. Эркебаев*.

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 №ФС77-65138 выдано 28 марта 2016 года Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)

THE SERIES "EPIC STUDIES"

of scientific peer-reviewed journal

"HERALD OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY NAMED AFTER M. K. AMMOSEV"

Electronic academic 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 Professional Education
"The North-Eastern Federal University named after M. K. Ammosov"

2(02) 2016

"NEFU HERALD" EDITORIAL BOARD

Head Editor

E. I. Mikhailova, Academician of RAS, Dr. Sci. Education

Members of the international editorial board:

L. G. Goldfarb, Prof., The National Institute of Neurological Diseases (NIH/NINDS) of the National Institutes of Health of the USA, Washington; *S. A. Karabasov*, Prof., The Queen Mary University of London, Great Britain; *V. V. Krasnykh*, Prof., The Moscow State University named after M. V. Lomonosov, Russia; *L. Salmon*, Prof., The University of Genoa, Italy; *Woo Suk Hwang*, Prof., SOOAM Biotech Research Foundation, South Korea; *J. Suzuki*, Prof., The Sapporo University, Japan; *D. C. Fisher*, Prof., The University of Michigan, USA; *J.-H. Cho*, Prof., The Myongji University, South Korea

Members of the editorial board:

A. N. Alekseev, Dr. Sci. History, Prof.; *A. A. Burtsev*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *A. I. Gogolev*, Dr. Sci. History, Prof.; *P. V. Gogolev*, Cand. Sci. Law, Asst Prof.; *A. I. Golikov*, Dr. Sci. Pedagogics, Asst Prof.; *G. F. Krymskiy*, Dr. Sci. Physics & Mathematics, Acad. RAS, Prof.; *A. A. Kugaevskiy*, Cand. Sci. Economics, Asst Prof.; *O. A. Melnichuk*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof.; *I. I. Mordosov*, Dr. Sci. Biology, Prof.; *A. P. Okoneshnikova*, Dr. Sci. Psychology, Prof.; *A. A. Okhlopova*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *P. G. Petrova*, Dr. Sci. Medicine, Prof.; *A. S. Savvinov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof.; *P. V. Sivtseva-Maksimova*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *N. G. Solomonov*, Dr. Sci. Biology, Corr. Member RAS, Prof.; *Yu. I. Trofimtsev*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *G. G. Philippov*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *V. Yu. Fridovskiy*, Dr. Sci. Geology & Mineralogy, Prof.

THE EDITORIAL BOARD SERIES

Deputy chief editor, editor of the series: *V. N. Ivanov*, Dr. Sci. History, Prof.

Production editor: *E. E. Syromyatnikova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, Prof., Kirghizia; *V. V. Vinokurov*, Cand. Sci. Philosophy, Asst Prof., NEFU, Russia; *V. S. Danilova*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., NEFU, Russia; *Z. D. Dzhapua*, Dr. Sci. Philology, Prof., Abkhazia; *A. K. Eghiazaryan*, Dr. Sci. Philology, Prof., Armenia; *L. I. Egorova*, Cand. Sci. History, Asst Prof., NEFU, Russia; *V. V. Illarionov*, Dr. Sci. Philology, Prof., NEFU, Russia; *B. Katuu*, Dr. Sci. Philology, Prof.; *R. G. Kulieva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Azerbaijan; *A. A. Nakhodkina*, Cand. Sci. Philology, Asst Prof., NEFU, Russia; *K. Reichl*, Dr. Sci. Philology, Prof., Germany; *M. B. Sabyr*, Dr. Sci. Philology, Prof., Kazakhstan; *L. Ts. Sanzheeva*, Dr. Sci. Philology, Prof., Buryatia, Russia; *A. M. Suleimanov*, Dr. Sci. Philology, Prof., Bashkortostan, Russia; *O. A. Togusakov*, Dr. Sci. Philosophy, Prof., Kirghizia; *R. Harris*, PhD in ethnomusicology, Prof., USA; *Chao Gejin*, Ph. D. in Folklore, Prof., China; *E. A. Erkebaev*.

Founder and publisher address: the North-Eastern Federal University, Belinskogo 58 st., Yakutsk, 677000

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

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

E-mail: eposvestnik@mail.ru

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

Accreditation certificate ЭЛ №ФС77-65138 on March, 28, 2016 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Джапуа З. Д.</i> Архаический эпос горских народов Кавказа «Нарты»: константы длительности эпических действий	5
<i>Дампилова Л. С.</i> Мифологические персонажи в эпических и обрядовых материалах тюрко-монгольских народов	13
<i>Сулейманов А. М.</i> Кыргызский дастан «Манас» и башкирский эпос как часть художественных универсалий	19
<i>Решетникова А. П.</i> Сюжетные параллели якутского и германо-скандинавского эпоса	29
<i>Корякина А. Ф.</i> Олонхо и древнеиндийский эпос «Рамаяна»: типологические схождения и расхождения в сюжете	35
<i>Соегов М.</i> Многообещающий подход к сказочному эпосу в его сравнительном изучении (на примере народных сказок туркмен и индейцев Америки)	45
<i>Герасимова Л. Н., Львова С. Д.</i> Способы выражения сравнения в олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» и «Ёлбёт Бэргэн» Н. Т. Абрамова	52
<i>Яданова К. В.</i> Героическое сказание «Козын-Эркеш» Н. У. Улагашева	65
<i>Селеева Ц. Б.</i> Об архаических рудиментах богатырской сказки в эпос «Джангар»	74

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

<i>Сидоров О. Г.</i> К вопросу о дожурналистских информационных формах у якутов	80
---	----

ХРОНИКА

Из истории мероприятий, посвященных сохранению, популяризации и развитию Олонхо	89
<i>Корякина А. Ф.</i> О работе научно-исследовательского института Олонхо по созданию «Энциклопедии Олонхо» (по гранту РГНФ)	91

CONTENT

PHILOLOGICAL SCIENCES

<i>Dzhapua Z. D.</i> Archaic epos of the mountain peoples of the Caucasus “The Narts”: constants duration of epic acts	5
<i>Dampilova L. S.</i> Mythological characters in the epic and ceremonial materials of Turk-Mongolian people	13
<i>Suleymanov A. M.</i> Kyrgyz dastan “Manas” and the Bashkir epic as part of art universals	19
<i>Reshetnikova A. P.</i> Narrative parallels of Yakut and German-Scandinavian epics	29
<i>Koryakina A. F.</i> Olonkho and anient Indian epos “The Ramayana”: typological similarities and differences in plot.....	35
<i>Soyegov M.</i> The promising approach to the fairy-tale epos in its comparative studying	45
<i>Gerasimova L. N., Lvova S. D.</i> Ways of comparison expression in the olonkho of N. A. Abramov “Shamans Uolumar and Aygyr” and “Elbet Bergen”	52
<i>Yadanova K. V.</i> The heroic epos “Koziin-Erkesh” by N. U. Ulagashev.....	65
<i>Seleeva Ts. B.</i> About archaic rudiments of the heroic fairy tale in the epos of “Dzhangar”	74

HISTORICAL SCIENCES

<i>Sidorov O. G.</i> On the Yakuts pre-journalism information forms	80
---	----

CHRONICLE

From history of events dedicated to preservation, popularization and development Olonkho	89
<i>Koryakina A. F.</i> About Scientefic Research Institute of Olonkho work on creation of “Olonkho Encyclopedia” (by grant of Russian Humanities Research Foundation)	91

— ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ —

УДК 398.224(=35)

З. Д. Джанпуа

АРХАИЧЕСКИЙ ЭПОС ГОРСКИХ НАРОДОВ КАВКАЗА «НАРТЫ»: КОНСТАНТЫ ДЛИТЕЛЬНОСТИ ЭПИЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ

В первой (вводной) части статьи дана общая характеристика нартского эпоса горских народов Кавказа: о значимости монументального памятника в духовной культуре народов, обладающих данной эпической традицией; о специфике (схождении и не схождении) национальных версий эпоса; о персонажах и посвященных им сказаниях. Вторая (основная) часть статьи посвящена выявлению констант длительности эпических действий в кавказской Нартиаде. В поэтической структуре героико-исторической устной традиции весьма значимы описания времени и пространства, так называемые «хроноакты» (В. М. Гацак). Замечательно, что в нартском эпосе народов Кавказа сходно описываются семантически разные эпические действия. Выделяется ряд мотивов, константно описываемых в разных национальных версиях эпоса: пребывание богатыря в пути, «сокращение» эпического пути, богатырская схватка, нартский пир, эпический сон, вмерзание адау-великана в водоем. По этим мотивам сопоставляются описания из абхазской, абазинской, адыгской и осетинской версий нартского эпоса, также из текстов волшебных сказок и героико-исторических песен и сказаний. Примеры из разных версий нартского эпоса показывают лексико-семантическую близость описаний длительности эпических действий, также они свидетельствуют о неразрывности времени и пространства (хронотопе) в эпическом повествовании. По своей структуре константы длительности действий нартского эпоса характеризуются сочетанием разных временных измерений, разных топосов длительности – от многих лет до одной минуты.

Ключевые слова: нартский эпос, Кавказ, горские народы, Сасрыкуа, топосы длительности, хронотоп, хроноакт, эпический путь, богатырская схватка, нартский пир, эпический сон, великан.

Z. D. Dzhapua

Archaic epos of mountain peoples of the Caucasus “The Narts”: constants duration of epic acts

The general characterization of the Caucasians Narts is given in the first part of the article including the data about significance of monument in spiritual culture of Caucasians having these epic tradition and specifics (similarities and differences) of the epos national versions. Also the first part of the article gives information about characters and legends devoted to them. The second part is dedicated to the constants identification detecting epic acts in the Caucasians Narts. The description of time and space so called “chronoact” (V. M. Gatsak) is relevant in the poetic structure of a heroic historical oral tradition. It is notable that semantically different epic

ДЖАПУА Зураб Джотович – д. филол. н., проф., академик АН Абхазии, президент АН Абхазии, директор Центра нартovedения и полевой фольклористики при Абхазском государственном университете, г. н. с. Отдела фольклора Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии.

E-mail: zjap@rambler.ru

DZHAPUA Zurab Djotovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, member of the Academy of Sciences of Abkhazia, President of the Academy of Sciences of Abkhazia, Director of The Center of Nart and field folkloristics affiliated to Abkhazian Institute of Humanities Research named after D.I. Gulia of the Academy of Sciences of Abkhazia.

E-mail: zjap@rambler.ru

acts are described similarly in the Caucasians Narts epos. A number of motifs described in the different national versions of epos such as being of a bogatyr on the road, “cutting” of an epic road, bogatyr fight, The Narts feast, epic dream, freezing of adaua-giant in the water. Based upon these motifs the descriptions of Abkhazian, Abazin, Adygei and Osetin versions of the Narts, fairytales and heroic historical songs and legends texts were also compared. Examples from various versions of the Narts show lexical semantic similarity of the epic acts` duration description. They also highlight the continuity of time and space (in chronotop) in epic narration. By its structure constants of the Narts epic`s acts duration are characterized by composition of different temporal dimensions and duration topos (from many years to 1 minute).

Keywords: the Narts epos, Caucis, Caucasian peoples, Sasrykua, duration topos, chronotop, chronoact, epic road, bogatyr fight, the Narts feast, epic dream, giant.

Введение

Нартский эпос – выдающий памятник фольклорного наследия кавказского мира, в котором содержатся основные особенности мифоэпических воззрений его создателей и носителей. Данный эпос стоит в одном ряду с такими древнейшими шедеврами мировой культуры, как «Махабхарата», эпос о Гильгамеше, Олонхо, «Песнь о Нибелунгах», «Илиада», «Беовульф», «Калевала». Типологически он относится к героико-архаическому эпосу, который складывается на почве мифологии и социальных отношений первобытного общества, и фабула которого связана с изначальным, мифоэпическим временем.

Благодаря записям и изысканиям Д. Клапрота, П. К. Услара, А. М. Шегрена, В. Ф. Миллера, С. Урусбиева, А. Иоакимова, Н. М. Альбова, Ч. Ахриева, Д. К. Далгата, Г. Н. Потанина, Н. Дубровина, В. Б. Пфаффа, Ш. Б. Ногмова, С. Хан-Гирея, Л. Я. Люлье, А. Кайтмазова, К. Атажукина, В. Цораева, Д. Шанаева, Г. Шонаева, Л. Г. Лопатинского, М. Г. Джанашивили, А. Н. Дьячкова-Тарасова, В. Чернявского, кавказский нартский эпос стал известным науке еще с XIX в. На протяжении XX-XXI вв. исследователи издали большое количество текстов разных версий, посвятили изучению нартского эпоса сотни статей и десятки монографических исследований. Сегодня с уверенностью можно сказать, что изучение нартского эпоса достигло весьма существенных результатов и породило собственное исследовательское направление под названием нартоведение.

Нартский эпос бытует у целого ряда горцев Кавказа: в особенности – абхазов, абазин, убыхов, адыгов, осетин, карачаевцев и балкарцев, чеченцев и ингушей, несколько фрагментарно – у кумыков и аварцев в Дагестане, у сванов, рачинцев и хевсуров в Грузии.

Описания времени в нартских сказаниях характеризуют ряд эпических мотивов, в разных случаях представленных близкими или во многом сходными конструкциями. Такую единую функцию описаний длительности разных эпических действий В. М. Гацак отражает в понятии «хроноакт» (т. е. «времядействие»), в том смысле, что «время здесь выступает не просто мерой длительности, протяженности, а своеобразным «множителем» силы, необычности, эпичности самого действия» [1, с. 16].

Нартские сказания, дошедшие до нас в живом бытовании, занимают ведущее место в жанровом составе абхазского, адыгского, осетинского и карачаево-балкарского фольклора. И все национальные версии нартского эпоса обнаруживают сходство и несходство в иерархии персонажей, сюжетно-тематическом диапазоне и поэтико-стилевой системе. Этот вопрос до сих пор остается чрезвычайно актуальным, хотя за время столетней историографии нартского эпоса достигнуто немало результатов представителями нескольких поколений исследователей кавказской эпической традиции.

По общему признанию ряда ученых-нартоведов, абхазский нартский эпос (наряду с адыгским) «обнаруживает большую архаичность» [2, с. 204]. В центре эпического мира – его герои: мать нартов Сатаней-Гуаша, сто братьев-нартов и их единственная сестра Гунда-красавица. У каждого свое имя, своя «биография», свой круг подвигов. Поэтому нартский эпос строится из отдельных сказаний, посвященных тому или другому герою. Но в то же время в абхазском нартском эпосе выделяются главные и, вероятно, наиболее древние персонажи – Сатаней-Гуаша и Сасрыкуа, цикл сказаний о которых предстает в целостном, завершенном виде и объединяет самые архаические, изначальные мифоэпические сюжетные темы.

Сасыркуа – центральный персонаж, главное действующее лицо в абхазском нартском эпосе (так же, как в адыгском), представляющий собой «весьма архаический тип эпического героя, генетически восходящий к культурному герою» [2, с. 183]. Песни и сказания о Сасыркуа охватывают почти всю тематику абхазского нартского эпоса.

Цикл основных песен и сказаний о Сасыркуа складывается из ряда сюжетов, которые представлены в эпосе довольно широко и реализуются в нескольких вариантах или версиях. Однако среди них – по степени исконности, «эпичности», устойчивости и полноты художественных образов – выделяются три тесно взаимосвязанные сюжетно-тематические единицы: *чудесное рождение из камня, добывание огня и гибель героя от камня*. Данная триада сюжетов является остоном всей тематики цикла сказаний о Сасыркуа и выглядит наиболее полной, художественно насыщенной именно в абхазской и адыгской версиях нартского эпоса.

Среди других персонажей, имеющих свои тематические круги сюжетов, более значительны и популярны: Цвицв (с его образом связаны сюжеты о *рождении героя и овладении крепостью*), Гунда-красавица, Нарчхьоу, Хуажарпыс (*умыкание красавицы*), Уахсит, Щаруан (*героическое сватовство, месть за предков*).

Главными противниками нартских богатырей являются чудовища: адауы (великан), агулщап (дракон) и др. В борьбе с ними нартсы совершают различные «культурные подвиги»: *добывание огня, фруктов деревьев, изобретение свирели, создание и первое исполнение песни* и т. д. В ходе этой борьбы возникают свойства и внешние приметы различных животных и растений.

Пребывание богатыря в пути

В нартском эпосе отлучка братьев-нартвов необыкновенно продлевается во времени:

Нартәа аишъца хъызрацарантәи иаанза раб Нарсит акур ихыцит, иылақаагы цейт. ‘Пока братья-нартсы находились в походе, отец их Нарсит успел состариться и ослепнуть’ [3, № 398].

Большая длительность пребывания в пути измеряется и пространственными зонами эпического (нартского) ландшафта, в пределах которых перемещается богатырь:

Зака шъха ирѣысыз, зака зы ирыз здырхуада. ‘Кто же знает, сколько гор они преодолели, через сколько рек они переправились’ [4, с. 149].

Ср. в абазинской версии эпоса, где эти пространственные зоны «конкретизируются» количественно:

Сосрыкъва <...> аицхъа хынгъважагы днархъысд, ауи адзду хынгъважагы днарырсд, арии атенгыз дуква ахпагы днарырсд. ‘Сосруко <...> преодолел шестьдесят гор, переправился через шестьдесят больших рек. Через эти три огромные моря переправился’ [5, с. 77, 214].

Данные примеры свидетельствуют о неразрывности времени и пространства в эпическом повествовании. Чтобы передать эту неразрывность М. М. Бахтин ввел в литературоведение термин хронотоп [6, с. 234-236]. Как отмечает В. М. Гацак, «формулы длительности пути определенно обладают свойством хронотопа («времяпространство») в том его толковании, какое разработано М. М. Бахтиным и может стать одним из опорных при изучении художественной системы эпоса» [1, с. 15]¹.

В числе пространственных зон для перемещений (гора, река, море) в абхазском эпосе представлена и деревня:

Қытак иалст, џџ-қытак ирылст. <...> џџба-хъа қыта дрылигеит. Ёушьба ирылсны хџба рѣы ианнеи, иқъылеит. ‘Проехали через одну деревню, проехали две деревни. <...> Он провел его через две-три деревни. Когда доехали до пятой деревни, преодолев четвертую, вступили в бой [с великанами]’ [7, с. 60].

Часто время эпического пути обозначается многими годами:

Шықасык дныкәет, шықаса дныкәет, хышықаса дныкәет. ‘Год ездил, два года ездил, пять лет ездил’ [8, с. 199].

Структурную особенность данного описания составляет возрастающая градация больших временных отрезков. В связи с этим следует отметить, что градация как поэтико-стилевой

¹ Подробнее об этом см.: [10; 1, с. 9-24; 11; 12, с. 184-278].

прием в нартских сказаниях выделяется не столь ярко, как, например, в карело-финских рунах [9, с. 245-260]. Тем не менее, наличие числовой градации в отдельных поэтических конструкциях способствует усилению их выразительности. В этом отношении показательно описание укрощения коня Сасыркуа, построенное с использованием временной градации:

Аеы афышықәса рзы <...> ф-шафак ыгаит. <...> Адырфашықәсан <...> х-шафак рыда ы-заамгаит. <...> Аңышышықәса рзы <...> данааха, ыахьгылаз ызымыртқысыит. 'На второй год <...> сдвинул коня на шесть шагов. <...> На следующий год <...> более чем на три шага не смог сдвинуть. <...> А на четвертый год <...>, когда потянул [коня], и с места не сдвинул' [3, № 224].

В адыгской версии эпоса длительность нартских походов характеризуется в прямой речи персонажей следующей метафорической формулой:

Илъэсиблым зэ шыуемыжъ, / Шъуежъэу шыуышэсрэм. 'Когда же садитесь на коней, / Семь лет не спешиваетесь' [13, с. 70, 219].

В эпосе также наблюдается измерение эпического пути месяцами:

Нартәа цалон хьызрацара хәа фымз-хымз-ныкәа ахьыбжъаз. 'Нарты ездили в походы [в места, лежащие] в двух-трех месяцах ходу [от дома]' [3, № 522].

Ср. в адыгской версии нартского эпоса:

Сэ мазэкӀэ сымыжейуэ хъунукъым. 'Ехали они месяц' [13, с. 161, 315].

Нередко эпический путь представляется многодневным:

Фыми-ныкәа дцахьан еиҟи, абыжъбатәи ами аены ибеит. 'Проехав шестидневный путь, на седьмой день он заметил' [3, № 283]. Сходно: [3, № 284].

В абазинской версии эпоса к дням прибавляются и ночи: *Житцахьа-житцыми йымгӀвайсд.* 'Четырнадцать ночей и четырнадцать дней ехали они' [5, с. 150, 292].

В форме лексического повтора *день* и *ночь* могут усилить продолжительность преодолеваемого пути:

Уахьи-еныи дныкәуа, уахьи-еныи дныкәуа. 'Ночами и днями мчась, ночами и днями мчась' [8, с. 197].

Иной раз длительность пребывания в пути не может быть измерена эпическими днями. Эту неизмеримость сказители передают следующей формулой:

Уи зака миы дцауаз Анцәа ыдырыр акэын. 'Сколько дней он ехал, мог знать только Бог' [7, с. 61].

В сходной форме описывается в эпосе полет орла, переносящего героя в далекую землю, где воспитывается (растет) его сын:

Шака ыҟыруаз здырхуада. 'Кто же знает, сколько он летел' [3, № 310].

Эта формула выглядит еще более неопределенно: она не указывает, какими временными отрезками измеряется полет орла (днями, месяцами или годами).

Ср. в осетинской версии эпоса неизмеримость топоса эпических дней:

'Проехал много дней и много ночей' [14, с. 33].

«Сокращение» эпического пути

Описание длительности пребывания эпического героя в пути контаминируется с описанием преодоления долгого пути за короткий срок. Это «особый стилизованный прием ускорения» или ситуативного сокращения «обычной» протяженности пути» [1, с. 22]. Его художественно-функциональное назначение – противопоставление разных героев: путь, который один богатырь преодолевает очень долго, другой преодолевает очень быстро:

Нартәа мызкы амџа ықәхон, аха Сасыркәа хаха-хыми рыла днеит. 'Нарты преодолевали этот путь за месяц, но Сасыркуа доехал за три ночи и три дня' [3, № 522].

Ср. в адыгской версии эпоса:

ШэбатныкӀо ежъэжыи а мафӀэм нэсыжъыгъ. Нарт ОрзэмӀджы ежъэжыи тхьамафӀэр те-тыгъ. 'Шабатнуко выехал и в тот же день приехал домой. Выехал и Нарт ОрзамӀдж – он одолел тот же путь за неделю' [13, с. 89, 239]. Сходно: [13, с. 241].

Ср. в абхазской волшебной сказке:

Атәамада хәчы ынак ала дагыҕеит, дагыааит. Шъасоу Аапыста хаха-хыми амџа дықәхеит. 'Старичок и поехал, и вернулся за день. Щасоу Аапыста три ночи и три дня преодолевал этот путь' [15, с. 28]. Сходно: [16, с. 37].

Ср. также в героико-историческом эпосе абхазов, где герой за короткий срок преодолевает долгий путь:

Жааха-жэмыи-ныкэара бжэамзи, / Шыбжэаанза-ныкэара иалимыршеи. 'Путь продолжительностью девять ночей и девять дней ходу / Он преодолел за полдень' [17, с. 33]. Сходно: [17, с. 45; 18, с. 111, 140, 167; 19, с. 90; 20, с. 197].

Первая и вторая части данного вида описаний также варьируются. При противопоставлении разных временных отрезков в абхазском нартском эпосе выстраиваются следующие антитезы: *год / три ночи и три дня* [3, № 330]; *полтора месяца / одна ночь и один день* [3, с. 200]; *месяц / три ночи и три дня* [3, № 522]; *девять ночей и девять дней / одна ночь и один день* [3, № 184]; *семь ночей и семь дней / до второй половины дня* [3, № 885]; *семь ночей и семь дней / одна ночь и один день* [3, № 586]; *семь дней / один день* [21, с. 13]; *шесть ночей и шесть дней / один день* [3, № 136]; *шесть ночей и шесть дней / две ночи и два дня* [3, № 136]; *три ночи и три дня / до полудня* [3, № 855]; *три ночи и три дня / один день* [3, № 128]; *две ночи и два дня / до полудня* [3, № 550; 4, с. 124].

В ряде случаев первая часть описания (длительность пребывания в пути) редуцируется; отчетливо передается лишь «сокращение» эпического пути:

Аминутк дрыхъзеит. 'Он их догнал в минуту' [7, с. 63]. Сходно: [3, № 265].

Специфично и то, что во всех случаях употребления (в контексте нартских сказаний и других жанров) выделенный тип описания сохраняет свою поэтическую конструкцию – устойчивость и формульность.

Богатырская схватка

Богатырские бои в нартском эпосе длятся долго:

Акырышкэса еибашуан нартааи адауцэи. 'Много лет бились наргы с великанами' [3, № 547].

Или же:

Шыкэсык аиҭа иаҭын аибашыра. 'Больше года они бились' [3, № 361].

В абазинской версии эпоса единоборство Батраза и великана продолжается с утра до вечера:

Шымта къвышлыкъв йалагаз хълапныдза йайсыд. 'Начали они сражаться утром в период кушлука и продолжали до вечера' [5, с. 149, 290].

Ср. в адыгской версии нартского эпоса поединок Ашамеза и иныжа:

СагъындакыщэкӀэ зэзэонхэурагъажьы мэфшицэ зэзэуагъэх. 'Стали сражаться, и сражались три дня' [13, с. 147, 300]. Сходно: [13, с. 229, 265, 299].

Ср. также в абхазской волшебной сказке:

Шэышыкэса драбашуан. Аиҭышыкэса антэамтазы иртаслымт. 'Сто лет бился с ними. И через сто лет их победил' [15, с. 51]. Сходно: [15, с. 38, 43, 49, 112; 22, с. 113, 179; 16, с. 77, 81].

Протяженность разных героических столкновений (бой нартвов с великанами (адауы), единоборство, состязательный поединок) в нартском эпосе измеряется следующими хроноактами: *много лет* [3, № 547]; *больше года* [3, № 361]; *девять ночей и девять дней*; *семь ночей и семь дней*; *неделя*; *пять ночей и пять дней*, *три ночи и три дня*; *три ночи и три дня... на четвертый день*; *три ночи и три дня*; *две ночи и два дня*; *с раннего утра до вечера*; *с утра до полудня* [7, с. 64].

Нартский пир

Разными временными отрезками (девять ночей и дней, семь ночей и дней, три ночи и дня) обозначается длительность пира в абхазском нартском эпосе:

Жааха-жэмыи чаран. 'Девять ночей и девять дней длился пир' [4, с. 77]. Сходно: [3, № 285, 357, 550, 883, 885].

Ср. в абазинской версии эпоса:

Дъаглайхъыз, щта, нартгъла гвыргъад чаражвара рчтид, жахъа-жамии къвырман, йзыриуа, йглахъвид, теуа рчтид. 'Вернулся он, наргы обрадовались, устраивают пир, десять ночей и десять дней закалывают жертвенных животных, танцуют, устраивают игры' [5, с. 149, 290-291]. Сходно: [5, с. 287].

В осетинской версии нартская трапеза может длиться целый год:

'В течение года делали славные пиры и славные поминки' [14, с. 28]. Сходно: [14, с. 16; 20, с. 23].

Ср. в абхазской волшебной сказке:

Мчыбжьы-накьяк чаран. 'Целую неделю длился пир' [16, с. 81].

Сказка очень часто пользуется такими словесными конструкциями. Но следует обратить внимание на функциональное различие сказочного и эпического пиров. В нартском эпосе (так же, как и в русских былинах) «пир существенно отличается от финального пира-свадьбы в волшебной сказке, чаще венчающего именно достигнутое (а не возвращенное) благополучие» [24, с. 21].

Эпический сон

Сасыркуа засыпает, сказав старухе:

Хыми саабмыртъшын. 'Не буди три дня' [7, с. 65].

Ср. в абазинской версии эпоса сон великанов:

Айныжквкв йычвыркльын бжьахъа-бжьыми йчван. 'Айныжи, заснув, спят семь дней и семь ночей' [5, с. 148, 289].

В адыгской версии богатырь говорит:

Сэ мазэклэ сымыжэйуэ хъунукъым. 'Я должен спать месяц' [13, с. 161, 315].

Описание эпического сна чаще всего составляется из двух частей. Иногда в подобном описании сопоставляется сон великанов (адауы) с нартским сном:

Адауца жэаха-жэдыми иыцэон, анартъаа хаха-хыми иыцэон. 'Великаны спали девять ночей и девять дней, а нарты спали три ночи и три дня' [7, с. 65].

Вмерзание адауы-великана в водоем

Сасыркуа заманивает великана (адауы) – хранителя огня в глубокий водоем:

Жэаха-жэдыми иыцэон. 'Прошло девять ночей и девять дней' [3, № 117]. Сходно: [3, № 118, 131, 136, 147-151, 205, 265; 4, с. 182-183].

Ср. в адыгской версии эпоса:

Жэцибл-махуиблэ хэигэцтхъац. 'Семь дней и семь ночей иныж вмерзал в воду' [13, с. 57, 205]. Сходно: [13, с. 200, 205].

Заключение

Итак, длительность действий в нартском эпосе предстает, с одной стороны, в больших временных измерениях, с другой стороны, это сочетается с топосами сравнительно малой длительности. Такая картина соотносима с другими эпическими традициями. В частности, в памятниках героико-архаического эпоса народов Сибири, «особенно в позднейших записях, помимо многолетних периодов, легко встретить месяцы, недели, дни и даже часы» [1, с. 19].

Высокая частотность хроноактов в абхазском нартском эпосе обусловлена самой природой их воплощения в эпическом повествовании в разных контекстах. Они связываются с образами ряда персонажей и наличествуют в ряде эпических сюжетов как необходимые компоненты эпического текста.

Литература

1. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое исследование поэтики. – Москва: Наука, 1989. – 256 с.
2. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. Второе изд., испр. / отв. ред. В. М. Жирмунский. – Москва: Вост. лит., 2004. – 462 с.
3. Нарты: Абхазский героический эпос в шести томах / под ред. З. Д. Джапуа (рукопись на абх. яз.).
4. Нарт Сасыркуа и его девяносто девять братьев: Абхазский народный эпос / сост. Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыла, Б. В. Шинкубы; предисл. Ш. Д. Инал-ипа; редактор Б. В. Шинкуба. – Сухум: Изд-во «Алашара», 1962. – 288 с. (на абх. яз.).
5. Нарты: Абазинский народный эпос / сост., пер. и коммент. В. Н. Меремкулова. – Черкесск: Карачаево-Черкесское отд. Ставроп. кн. изд-ва, 1975. – 233 с.
6. Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. – Москва: Художественная литература, 1975. – 504 с.
7. Джапуа З. Д. Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. – Сухум, 1995. – 184 с.

8. Турецкие записи абхазского фольклора / под ред. З. Д. Джапуа. Вып. I: Нарты. – Сухум: НААР, 2014. – 304 с. (на абх. яз.).
9. Евсеев В. Я. Исторические основы корело-финского эпоса: в 2-х кн. Кн. II. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1960. – 348 с.
10. Гацак В.М. К изучению исторической поэтики славянского эпоса: поэтические топосы длительности // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. – 1988. – Т. 47. – № 4. – С. 307-318.
11. Кудияров А.В. Поэтико-воззренческие аспекты эпоса монголоязычных народов // Фольклор: Проблемы историзма / отв. ред. В.М. Гацак. – Москва, 1988. – С. 127-170.
12. Кудияров А.В. Художественно-стилевые традиции эпоса монголоязычных и тюркоязычных народов Сибири / отв. ред. В.М. Гацак. – Москва, 2002.
13. Нарты: Адыгский героический эпос / сост. А. И. Алиевой, А. М. Гадагатля, З. П. Кардангушева; пер. А. И. Алиевой. – Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1974. – 415 с.
14. Абаев В. И. Из осетинского эпоса: 10 нартских сказаний, текст, перевод, комментарии / отв. ред. И. И. Мещанинов. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1939. – 134 с.
15. Абхазские сказки. Т. 1. / сост. К. С. Шакрыла, Х. С. Бгажбы. – Сухуми, 1965. – 246 с. (на абх. яз.).
16. Абхазские сказки / зап., сост. С. Л. Зухбы. – Тбилиси: Мецниереба, 1976. – 223 с.
17. Абхазская народная поэзия. 2-е изд. / сост. Д. И. Гулиа и Х. С. Бгажбы. – Сухуми, 1972. – 159 с. (на абх. яз.).
18. Абхазская народная поэзия / сост. Б. В. Шинкубы. – Сухуми: Изд-во Академии наук Грузинской ССР, 1959. – 330 с. (на абх. яз.).
19. Абхазские народные историко-героические сказания / зап., подгот. текста, предисл. и примеч. С. Л. Зухбы. – Сухуми, 1978. – 192 с. (на абх. яз.).
20. Хашба А. К. Избранные работы / сост. Х. С. Бгажбы. – Сухуми, 1972. – 231 с. (тексты на абх. яз.).
21. Материалы абхазского фольклора (Из архива акад. Н. Я. Марра) / подгот. текстов, вступ. ст. и примеч. С. Л. Зухбы. – Сухуми, 1967. – 201 с. (на абх. яз.).
22. Абхазские сказки. Т. 2 / сост. К. С. Шакрыла. – Сухуми, 1968. – 338 с. (на абх. яз.).
23. Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты). – Москва: Типография Ф. Б. Миллера, 1881. – 170 с.
24. Неклюдов С. Ю. Время и пространство в былинке // Славянский фольклор. – Москва: Наука, 1972. – С. 18-45.

References

1. Gacac V. M. Ustnaja jepicheskaia tradicija vo vremeni: Istoricheskoe issledovanie pojetiki. – M.: Nauka, 1989. – 256 s.
2. Meletinskij E. M. Proishozhdenie geroicheskogo jeposa: Rannie formy i arhaicheskie pamjatniki. Vtoroe izd., ispr. / отв. ред. V. M. Zhirmunskij. – M.: Vost. lit., 2004. – 462 s.
3. Narty: Abhazskij geroicheskij jepos v shesti tomah / pod redakciej Z. D. Dzhapua (rukopis' na abh. jaz.).
4. Nart Sasrykua i ego devjanosto devjat' brat'ev: Abhazskij narodnyj jepos / sost. Sh. D. Inal-ipa, K. S. Shakryla, B. V. Shinkuby; predisl. Sh. D. Inal-ipa; redaktor B. V. Shinkuba. – Suhumi: Izd-vo "Alashara", 1962. – 288 s. (na abh. jaz.).
5. Narty: Abazinskij narodnyj jepos / sost., per. i komment. V. N. Meremkulova. – Cherkessk: Karachaevo-Cherkesskoe otd. Stavr. kn. izd-va, 1975. – 233 s.
6. Bahtin M. M. Voprosy literatury i jestetiki: Issledovanija raznyh let. – M.: Hudozhestvennaja literatura, 1975. – 504 s.
7. Dzhapua Z. D. Nartskij jepos abhazov: Sjuzhetno-tematicheskaja i pojetiko-stilevaja sistema. – Suhum, 1995. – 184 s.
8. Tureckie zapisi abhazskogo fol'klora / pod red. Z. D. Dzhapua. Vyp. I: Narty. – Suhum: NAAR, 2014. – 304 s. (na abh. jaz.).
9. Evseev V. Ja. Istoricheskie osnovy korelo-finskogo jeposa. V 2-h kn. Kn. II. – M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1960. – 348 s.
10. Gacac V.M. K izucheniju istoricheskoi pojetiki slavjanskogo jeposa: pojeticheskie toposy dlitel'nosti // Izvestija AN SSSR. Serija literatury i jazyka. – 1988. – T. 47. – № 4. – S. 307-318.

11. Kudijarov A. V. Pojetiko-vozzrencheskie aspekty jeposa mongolozazychnyh narodov // Fol'klor: Problemy istorizma / Otv. red. V. M. Gacak. – M., 1988. – S. 127-170.
12. Kudijarov A. V. Hudozhestvenno-stilevyje tradicii jeposa mongolozazychnyh i tjurkojazychnyh narodov Sibiri / otv. red. V. M. Gacak. – M., 2002.
13. Narty: Adygskij geroicheskiy jepos / Sost. A. I. Alievoj, A. M. Gadagatlja, Z. P. Kardangusheva; per. A. I. Alievoj. – M.: Nauka. Glavnaja redakcija vostochnoj literatury, 1974. – 415 s.
14. Abaev V. I. Iz osetinskogo jeposa: 10 nartovskih skazanij, tekst, perevod, kommentarii / otv. red. I. I. Meshchaninov. – M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1939. – 134 s.
15. Abhazskie skazki. T. 1. / sost. K. S. Shakryla, H. S. Bgashby. – Suhumi, 1965. – 246 s. (na abh. jaz.).
16. Abhazskie skazki / zap., sost. S. L. Zuhby. – Tbilisi: Mecniereba, 1976. – 223 s.
17. Abhazskaja narodnaja poezija. 2-e izd. / sost. D. I. Gulia i H. S. Bgashby. – Suhumi, 1972. – 159 s. (na abh. jaz.).
18. Abhazskaja narodnaja poezija / sost. B. V. Shinkuby. – Suhumi: Izd-vo Akademii nauk Gruzinskoj SSR, 1959. – 330 s. (na abh. jaz.).
19. Abhazskie narodnye istoriko-geroicheskie skazanija / zap., podgot. teksta, predisl. i primech. S. L. Zuhby. – Suhumi, 1978. – 192 s. (na abh. jaz.).
20. Hashba A. K. Izbrannye raboty / sost. H. S. Bgashby. – Suhumi, 1972. – 231 s. (teksty na abh. jaz.).
21. Materialy abhazskogo fol'klora (Iz arhiva akad. N. Ja. Marra) / podgot. tekstov, vstup. st. i primech. S. L. Zuhby. – Suhumi, 1967. – 201 s. (na abh. jaz.).
22. Abhazskie skazki. T. 2 / sost. K. S. Shakryla. – Suhumi, 1968. – 338 s. (na abh. jaz.).
23. Miller V. F. Osetinskie jetjudy. Chast' pervaja (Osetinskie teksty). – M.: Tipografija F. B. Millera, 1881. – 170 s.
24. Nekljudov S. Ju. Vremja i prostranstvo v byline // Slavjanskij fol'klor. – M.: Nauka, 1972. – S. 18-45.



УДК 398.22(=512.1/.3)

Л. С. Дампилова

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ В ЭПИЧЕСКИХ И ОБЯДОВЫХ МАТЕРИАЛАХ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ НАРОДОВ

В современной отечественной фольклористике актуальным представляется компаративистский анализ таких двух фундаментальных составляющих духовной жизни тюрко-монгольского мира, как эпическая и шаманская традиции. Целью данного исследования является выявление семантики единых мифологических персонажей в эпических и обрядовых текстах. Сравнительный аспект исследования мифов в эпосе и шаманизме, а также их тюрко-монгольских параллелей еще не являлись объектом отдельного исследования. Безусловно, семантика и генеалогия эпических событий и функции героев более точно выявляются в контексте обрядовых материалов. Представленные в тюрко-монгольской мифологии персонажи, в образе которых отражается предковое лунно-солнечное начало как символ защиты, плодородия, имплицитно или явно присутствуют и в эпических текстах. Если в якутском фольклоре образ девяти небесных детей широко сохранился в эпических текстах, то в бурятских эпических текстах образ девяти непорочных детей отсутствует. В легендах и преданиях данный образ сохранился только в самых устойчивых повторяющихся обрядовых событиях. Необходимо констатировать, что образ девяти небесных детей в наиболее полном и цельном виде сохранился в якутской традиции. Таким образом, мы проследили семантику единых тюрко-монгольских мифологических персонажей в обрядовых событиях и эпических текстах, выявили схожие архаичные элементы в их образе, сохранность и трансформацию культурных кодов. По нашим наблюдениям, в основе эпических поэтических текстов реализуется базовая модель шаманского мифологического мира. Зачастую значение мифологических персонажей в эпосе и обрядовых событиях идентично.

Ключевые слова: традиция, текст, контекст, этимология, символ, семантика, персонаж, эпос, шаманизм, ритуальный обряд, сакральное пространство, небесные божества.

L. S. Dampilova

Mythological characters in the epic and ceremonial materials of Turk-Mongolian people

The comparative analysis of such two basic components of spiritual life of the Turk-Mongolian people's life as epic and shaman traditions is relevant in modern national folklore. The purpose of this research is to consider the semantics of common mythological characters in epic and ceremonial texts. The comparative aspect of myths research in the epos, shamanism and the Turk-Mongolian parallels weren't yet an object of special study. Certainly, the semantics and genealogy of epic events and function of heroes are more precisely revealed in the context of ceremonial materials. The representation of the Turk-Mongolian mythology characters reflecting the ancestral lunar and solar beginning as a symbol of protection and fertility implicitly or explicitly prevails in epic texts. The image of nine heavenly children remained in the Yakut epic texts and is absent in the Buryat epic texts. In Buryat legends this image remained only in the steadiest repeating ceremonial events. It should be noted that the image of nine heavenly children more fully preserved in the Yakut tradition. Therefore, we tracked the semantics of single Turk-Mongolian mythological characters in ceremonial events and epic texts. We have also revealed similar archaic elements in their image, safety and transformation of cultural codes. According to our observations the basic model of the shaman mythological world is realized in epic poetic texts. The value of mythological characters in the epos and ceremonial events is identical very often.

Key words: tradition, text, context, etymology, symbol, semantics, character, epos, shamanism, ritual ceremony, sacral space, godheads.

ДАМПИЛОВА Людмила Санжибоевна – д. филол. н., зав. отделом фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

DAMPILOVA Lyudmila Sanjiboevna – Doctor of Philological Sciences, the head of the literature and folklore branch of Institute of Mongolian, Buddology and Tibetan Studies, Siberian Department of Russian Academy of Sciences.

E-mail: dampilova_luda@rambler.ru

Введение

В современной отечественной фольклористике актуальным представляется компаративистский анализ таких двух фундаментальных составляющих духовной жизни тюрко-монгольского мира, как эпическая и шаманская традиции. По верному замечанию Б. Н. Путилова, «в вербальном репертуаре шаманов существовали тексты, которые по характеру своему приближаются к жанру эпоса или даже могут быть отнесены к нему. К сожалению, никто пока из специалистов не подверг тщательному сравнительному анализу шаманские нарративы и эпические сказания, принадлежащие одной и той же этнической культуре» [1, с. 59]. Сравнительный аспект исследования мифов в эпосе и шаманизме, а также их тюрко-монгольских параллелей еще не являлись объектом отдельного исследования.

Вопрос о времени возникновения и генезиса эпоса, на наш взгляд, тесно связан с вопросом мифологической составляющей эпоса и шаманских текстов. В этом аспекте необходимо обратить внимание на мнение А. И. Гоголева, согласно которому основа традиционной религии якутов возникла в степях Центральной Азии и Южной Сибири, в тех регионах, которые испытали влияние культуры и идеологии скифо-иранских племен [2, с. 69]. В данной статье целью нашего исследования является выявление семантики единых мифологических персонажей в эпических и обрядовых текстах тюрко-монгольских народов. Безусловно, семантика и генеалогия эпических событий и функции героев более точно выявляются в контексте обрядовых материалов.

Мифы в эпосе

Картина мира в эпических и обрядовых текстах строится по образцу мифологического мышления. Архетипы как основные изначальные схемы представлений, моделей, которые известны человечеству издревле, лежат в основе мифологических структур. Миф в эпосе и шаманизме восходит к единым архетипическим основам. Комплекс мифологических представлений в эпосе и шаманских текстах обусловлен типичными для данного общества представлениями о мироустройстве.

Возможно предположить, что эпос тюрко-монгольских народов появился в период расцвета шаманизма, поскольку представители основного шаманского мифологического пантеона высших божеств являются действующими персонажами эпических текстов. Особо ценным для нашего предположения представляется замечание Б. Н. Путилова о том, что миф, песня, заклинательная формула не приходили в обряд извне, но рождались в нем вместе с другими составляющими [1, с. 95].

Небесные первопредки

Мифологическое представление о предковом начале Земли и Неба, Луны и Солнца, присутствующее в обрядовых текстах, является основой мировоззрения в эпических текстах тюрко-монгольских народов. «Солнце, луна, звезды, атмосферные явления, наземные и подземные предметы и события – все это есть совокупность родителей и детей, дедов и внуков, братьев и сестер» [3, с. 31]. В якутской мифологии распространенная формула «люди солнечных лучей с поводами за спиной» указывает на солярное предковое начало народа *ураанхай-саха*. Солнце выступает первым помощником людей. В исследованиях ритуальных песен-оповещений С. Д. Мухомлева выделяет сюжет, по которому Солнце, превратившись в *Юрюнг Айыы Тойона*, спустилось с неба в сопровождении семи девушек, девяти парней, чтобы было изобилие трав, скота, а затем улетело ввысь [4, с. 89].

В бурят-монгольской мифологии солнце и луна упоминаются как ‘прародители’: *Юхэн хүрээ / Гара баабай / Найман хүрээ / Нара ишиби, / Тохон нюуртай / Үндэр тэнгэри, / Торгон нюуртай / Үлгэн дэлхэй* ‘Девять кругов / Луна отец, / Восемь кругов / Мать солнце, / С масляным лицом / Высокое небо, / С шелковым лицом / Широкая земля’ [5]. Параллельно с Луной и Солнцем «предковыми» эпитетами наделены Небо как *мужское / масляное / богатое* и Земля как *женское / шелковое / нежное*. По мнению многих исследователей, культ небесных светил вытекает именно из культа предков. Л. Я. Штернберг связывает культ солнца с орлом, луны с культом быка, луна как оплодотворительница отождествляется с быком-оплодотворителем [6, с. 503, 506]. Таким образом, прослеживается символическая связь тотемных предков с небесными первопредками.

Для тюрко-монгольской мифологии характерны олене-лошадиная и птичья символики, имеющие древнюю семантику, связанную с небесной дорогой. Связь между мирами зачастую

поддерживается через птицу-коня, и в данном случае мифологический образ птицы-коня соответствует образу летучего коня. Солнце олицетворяли с небесным животным или Солнце почитается как божество с зооморфными чертами. По мифологии якутов, связь между мирами верхние божества поддерживают в человеческом образе верхом на лошадях, а иногда в образе птицы или в окружении птиц. И что примечательно, в монгольском, бурятском языках слово *аян* означает 'путешествие, дальний путь', а в якутском языке *айан* имеет второе значение 'мелкая рысь, ступь лошади'. Путешествие между мирами у тюрко-монголов имеет схожие семантические корни.

В бурятской мифологии Хан Шаргай нойон – мифологический герой, функции которого в бурятской мифологии соответствуют эпическому образу Гэсэра. Хан Шаргай нойон как антропоморфный богатырь-защитник спускается с верхнего мира на соловом (*шарга*) коне. «Мотив приобретения коня (Солнца) Хан Шаргай нойоном свидетельствует о дальнейшем развитии данного образа как светоносного, солнечного божества» [7, с. 211]. Орел упоминается также как символ Хан Шаргай нойона, что еще раз подчеркивает их родственные отношения с Солнцем [8, с. 266]. Орел – птица солярная, она выступает символом Солнца в мифологии многих народов. Г. Р. Галданова, доказывая солнечный культ белоголовых орлов, приходит к выводу, что племя хори у бурят и род хоро у якутов были как бы «жрецами» огня в силу их происхождения от орла, доставшего людям огонь от солнца [9, с. 38].

По эпическим традициям якутов, «кони посылаются из верхнего мира, с небесной стороны, страны солнца». В якутском героическом эпосе «Кыыс Дэбиллэй» лошади выступают крыльями в путешествиях героев между мирами. По материалам олонхо, *Уордаах Джэсэгэй*, бога-покровителя коневодства, называли в древности *Кюн Джэсэгэй Тойон* (Солнце Джэсэгэй господин). По мнению А. И. Гоголева, здесь проявляется связь данного образа с культом солнца [10, с. 19].

Ведущий небожитель небесного пантеона Хухэдэй Мэргэн, хозяин грома и молнии, является одним из главных героев в эхирит-булагатской версии бурятского эпоса, выступая отцом Гэсэра. В призываниях Хухэдэй Мэргэн обладает традиционной формулой: *Хүхөөдэйн юэн хэмнай, / Юэн хүхэ дэгэлтэй хэмнай! / Хүхөөдэйн юэн хэмнай, / Юэн хүхэ азаргатай хэмнай!* 'У Хухэдэя девять ведь было, / Девять синих шуб имели [было]! / У Хухэдэя девять ведь было, / Девять сивых жеребцов имели [было]!' [11, с. 36]. По нашему мнению, под формулой «девять Хухэдэя» кодируются девять его сыновей на девяти сивых конях. И его небесные кони выступают в образе молний, спускающихся в средний мир. Представленные в тюрко-монгольской мифологии персонажи, в образе которых отражается предковое лунно-солнечное начало как символ защиты, плодородия, имплицитно или явно присутствуют и в эпических текстах.

Девять небесных детей

В обрядовых событиях тюрко-монгольских народов небесные персонажи, участвующие в сценарии, имеют особые функции. Среди них выделяются девять юношей и восемь девушек (*битииситы*) в якутской мифологии, девять юношей и девушек (*юсунгуты*) в бурятской мифологии. Как сакрализация чисел девять и восемь, так и сакральная функция девяти непорочных детей восходит к общим древним тюрко-монгольским корням. Как отмечает А. И. Гоголев, у современных сары-уйгуров, связанных с древними уйгурами, молодые парни принимают участие в молении и подпевают шаману [10, с. 37]. По исследованиям М. Элиаде, девять или семь сыновей небесного бога встречаются в мифологии Средней и Северной Азии [12, с. 258].

Девять молодых парней и девушек в бурятских обрядовых событиях выполняли ту же функцию, что и девять непорочных парней и восемь девушек в якутских обрядах – роль соединения с небесными предками. Как *битииситы* в танце путешествуют на небеса, чтобы донести до них просьбы шамана, так *юсунгуты* присутствуют на обряде с этой же функцией. Выше упоминалось, что по якутской мифологии, Солнце как первопредок имело образ крылатого коня, *битииситы*, будучи детьми Солнца, так же уподобляются крылатым коням. По мнению А. Г. Лукиной, в представлении древних якутов пляска означала *айан* 'путь' и была связана с понятием дороги. «Образ крылатого коня, воплощенный *битииситами*, максимально приближается к образу птицы-коня. Они объединяют в себе два образа – коня и птицы» [13, с. 272]. *Битииситы*, являясь детьми неба, «святыми девами, сыновьями солнца с серебряными заплетенными волосами» [14], в образе летучих коней соединяют небо с землей.

В бурятской мифологии число «девять» имеет множество коннотаций, связанных с легендами о небесных персонажах. Наиболее четко обозначены девять сыновей главного небожителя небесного пантеона *Эсэгэ Малан тэнгри*, отличающиеся резвым характером, и девять дочерей, умеющие красиво плясать. В многочисленных легендах и песнопениях рассказывается, как дети небожителей спустились на землю помогать земным людям и остались хозяевами гор и местностей. Дочери небожителя также считаются хозяйками определенных гор и покровителями женщин. Как выше отмечали, во многих шаманских текстах воспеваются девять резвых детей бога-громовежца Хухэдэй Мэргэна. Не менее известны девять кузнечных божеств, открывших кузнечные ремесла на земле.

В обрядах теломытия (так называется обряд посвящения в шаманы у западных бурят), записанных М. Н. Хангаловым весной 1912 г. у унгинских и бильчирских бурят, перед началом ритуала выбирают девять сыновей помощников, одевают их в белые одежды, и они помогают шаману и посвящаемому в ходе обряда. Во многих якутских обрядах участвуют *битииситы* как основные исполнители и помощники. В шаманских обрядах они не только помогают шаману вознестись в Верхний мир, но и принимают на себя функцию шамана [13, с. 269].

Примечательным фактом, касающимся девяти сыновей, является следующий эпизод: «На березах натягивают белую волосяную веревку с надетыми на нее кольцами. С этими кольцами играют, бросая их взад и вперед, девять сыновей. Так будто бы играли девять сыновей тэнгэринов» [15, с. 135]. Возможно, эти кольца символически связаны с солнцем. В якутских шаманских обрядах особая роль отводится белым волосяным веревкам как божественным нитям (*айыы ситимэ*). *Битииситы* танцевали, держась за веревки, которые указывали им дорогу на небеса [13, с. 270]. Шаманский ритуал обычно подчиняется кодовым правилам, связанным с числовой, цветовой, пространственной символикой. Белый цвет подчеркивает непорочность небесных детей, число «девять» символизирует сакральное небесное, солнечное начало, все действия проводятся строго по ходу солнца.

По данным Ц. Жамцарано, девять сыновей неба в бурятской традиции были культурными героями, демиургами. Они создали солнце, землю и учредили свадебную обрядность, т. е. были основателями института парной семьи [16, с. 53]. Д. С. Дугаров, анализируя хори-бурятский обряд посвящения в шаманы, поясняет: «Происхождение и функциональное значение девяти детей неба не совсем понятны. Некоторый свет на эти вопросы проливает легенда о сватовстве Великого Неба (*Үндэр тэнгэри*) и Широкой Земли (*Үлгэн дэлхэй*)» [16, с. 51]. Дети (девять сыновей и девять дочерей) Великого Неба спущены на землю в наказание за насмешку над главным мифологическим персонажем Ежом Могушим (*Заряя Азарга*). Автор предполагает, что они и являются девятью детьми, участвующими в обряде. Данная версия вызывает определенное сомнение. В известной многовариативной легенде о Еже Могушем история наказания детей *Эсэгэ Малан тэнгрия* является не столь распространенной и значимой. Думается, что связь девяти детей шамана именно с этой легендой и спуском их на землю в наказание не совсем подходит к разыгрываемой по сценарию ситуации. Из множества вариантов легенд о девяти детях небожителей наиболее соотносимы с образом *юсунгутов* – детей небожителей, спустившихся на землю по собственной воле как демиурги и культурные герои.

В современном обряде посвящения в шаманы (*шанар*), записанном нами в 2002 г. у восточных бурят, в основе состоящих из племени хори-бурят, в Агинском районе Забайкальского края особо выделяются девять молодых парней и девушек (*юсэнгүүд* ‘девятка’), переодетые в ритуальные одежды. Они являются реальными помощниками главного шамана-учителя в ходе проведения ритуальных действий. По сценарию, девять сыновей шамана играют роль детей небожителя и спущены на землю в помощь для установления связи между мирами.

Духи, воплотившиеся в *юсэнгутов*, спускаются на землю только на определенное время и на обозначенное пространство, и, выполнив свою функцию, возвращаются на небеса. Они временно вселяются в молодых людей, и на это время дети считаются живыми *онгонами*. Думается, что девять помощников шамана являются знаковыми фигурами только в пространстве обрядового действия. В ходе обряда события, касающиеся девяти детей, имеют сюжетный характер. Девять детей (девушки и парни) небожителя проходят через обряд, устанавливающий их связь с сакральным миром.

Обряд называется *ами гаргаха* 'выселение души': в силу того, что они являются детьми небожителя, на период обрядового действия они как бы лишаются своей земной души. По записанному нами обряду, при выселении земной души вселяется небесный дух. По мнению Д. С. Дугарова, «по зову шамана души детей спускаются с неба на землю по мировому дереву, вселяются в специально подобранных для этого обряда чистых, непорочных девушек и юношей» [16, с. 52]. В завершении ритуального действия по сюжету предполагается обряд вселения души (*ами оруулха*), в котором повторяется тот же процесс, который был при обряде выселения души. В данном случае в соединении верха и низа в контексте ритуального действия основной категорией становится символический путь, перемещение из своего в чужое, и по завершении события – возвращение в свое пространство.

С момента вселения небесных душ любое событие регламентирует поведение персонажей, оказавшихся в плотном окружении чужого пространства. Особо примечательно то, что девять детей небожителя считаются в реальном мире как бы пришлыми с Верхнего мира. В связи с этим соблюдаются многочисленные предписания, направленные на замыкание пространства с целью защиты детей иного мира, особо уязвимых в реальном пространстве. Им ни в коем случае нельзя выходить за рамки обозначенного сакрального пространства, прикасаться к чему-либо «грязному». Таким образом, в некотором роде воссоздается фрагмент иного мира в центре своего пространства, и подобная модель предполагает сосуществование своего и чужого в рамках единого целого.

Кульминацией в обряде посвящения в шаманы является момент, когда будущая шаманка должна войти в измененное состояние сознания (*онго орохо*). Для этого посвящаемая и *юсэнгуты* начинают танцевать в стиле *ёхора*, поют ритмичные песни, затем под убыстряющийся стук бубна начинают бегать вокруг специально воткнутой в землю деревьев (*сэргэ модон* 'деревконовязь', *эсэгэ модон* 'деревко-отец', *эхэ модон* 'деревко-мать'), представляющих собой мировое древо, связывающее с иным миром. Танцуют до состояния экстаза, пока посвящаемая не войдет в измененное состояние сознания. По мифологической версии, они как дети небожителя помогают ей войти в связь с иным миром. Интересно сравнить с якутской пляской *битииситов* по семь, девять дней до экстатического состояния, чтобы оживить человека [13, с. 270]. Как пляска *битии* посвящена божествам (*айыыларга анаммыт*), так и круговой хоровод *юсунгутов* во время обряда посвящен небесным первопредкам.

Функция бурятских девяти героев по сравнению с якутскими персонажами отличается большей статичностью. Они выполняют заданную роль на земле, а *битииситы* выполняют функции соединения между мирами как путешественники, кони, птицы, и также выполняют функции помощников на земле. Эти элементы архаичного верования особо четко сохранились в олонхо. В якутских эпических текстах прослеживается устойчивая древняя формула, четко обозначающая девять парней и восемь или семь непорочных девушек. В эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» их называют «девять парней, подобных рослым журавлям, восемь девушек, похожих на самок стерхов». В тексте олонхо «Алаатыыр Ала Туйгун» говорится о девяти вольных, холостых юношах – сыновьях *айыы* божества, семи девушках – дочерях *айыы* божества с искрометными плетками, которые, подняв плетки вверх, пели тойук – протяжное пение и стремительно кружились. Также в других текстах упоминаются «девять парней холостых, журавлям подобные, восемь девушек, подобные белым гоголям», «девять удалых сыновей, восемь ослепительно белые дочери» и т. д. [14, с. 264]. В олонхо «Ала Булкун» говорится о том, что справа располагались девять парней, журавлям подобных, а с левой стороны – восемь девушек, стерхам подобных [17, с. 28].

Если в якутском фольклоре образ девяти небесных детей широко сохранился в эпических текстах, то в бурятских эпических текстах образ девяти непорочных детей отсутствует. В легендах и преданиях данный образ сохранился только в самых устойчивых повторяющихся обрядовых событиях. Необходимо констатировать, что образ девяти небесных детей в наиболее полном и цельном виде сохранился в якутской традиции.

Заключение

Таким образом, мы проследили семантику единых тюрко-монгольских мифологических персонажей в обрядовых событиях и эпических текстах, выявили схожие архаичные элементы в их

образе, сохранность и трансформацию культурных кодов. По нашим наблюдениям, в основе эпических поэтических текстов реализуется базовая модель шаманского мифологического мира. Зачастую значение мифологических персонажей в эпосе и обрядовых материалах идентично.

Литература

1. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура: in memoriam; РАН, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2003. – 464 с.
2. Гоголев А. И. Историческая этнография якутов. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1980. – 108 с.
3. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. – Москва: Искусство, 1976. – 367 с.
4. Мухоплева С. Д. Якутские народные обрядовые песни: (Система жанров). – Новосибирск: Наука, 1993. – 110 с.
5. Мадасон ф. 18, оп. 1, д. 193. – Ехэ онгоной дурдалга = [Призывание великого онгона] // ЦВРК ИМБТ СО РАН, ф. И. Н. Мадасона, ф. 18, оп. 1, д. 197, л. 15-22.
6. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии; под ред. и с предисл. Я. П. Алькора. – Ленинград: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П. Г. Смидовича, 1936. – 533 с.
7. Дашиева Н. Б. Календарь в традиционной культуре бурят. – Улан-Удэ: Изд.-полигр. комплекс ВСГА-КИ, 2001. – 299 с.
8. Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т., Т. 1. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская тип.», 2004. – 508 с.
9. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. – Новосибирск: Наука, 1987. – 116 с.
10. Гоголев А. И. Якуты. Проблемы этногенеза и формирования культуры. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. – 199 с.
11. Хүхэ мүнхэ тэнгэри: сб. шаманских призываний. – Улан-Удэ: АО «Республиканская тип.», 1996. – 270 с.
12. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 2000. – 480 с.
13. Лукина А. Г. Традиционные танцы саха. – Новосибирск: Наука, 2005. – 356 с.
14. Худяков А. И. Краткое описание Верхоянского округа. – Ленинград: Наука, 1969. – 439 с.
15. Хангалов М. Н. Собр. соч.: В 3 т., Т. 2. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская тип.», 2004. – 312 с.
16. Дугаров Д. С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). – Москва: Наука, 1991. – 300 с.
17. Ала-Булкун: якутское олонхо / Запись В. Н. Васильева; подг. текста Э. К. Пекарского, Н. В. Емельянова; пер. Г. В. Баишева. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 1994. – 104 с.

References

1. Putilov B. N. Fol'klor i narodnaja kul'tura: in memoriam; RAN, Muzej antropologii i jetnografii im. Petra Velikogo. – SPb.: Peterburgskoe Vostokovedenie, 2003. – 464 s.
2. Gogolev A. I. Istoricheskaja jetnografija jakutov. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1980. – 108 s.
3. Losev A. F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. – M.: Iskusstvo, 1976. – 367 s.
4. Muhopleva S. D. Jakutskie narodnye obrjadovye pesni: (Sistema zhanrov). – Novosibirsk: Nauka, 1993. – 110 s.
5. Madason f. 18, op. 1, d. 193. – Ehje ongonoj durdalga = [Prizyvanie velikogo onгона] // CVRK IMBT SO RAN, f. I. N. Madasona, f. 18, op. 1, d. 197, l. 15-22.
6. Shternberg L. Ja. Pervobytnaja religija v svete jetnografii; pod red. i s predisl. Ja. P. Al'kora. – L.: Izd-vo In-ta narodov Severa CIK SSSR im. P. G. Smidovicha, 1936. – 533 s.
7. Dashieva N. B. Kalendar' v tradicionnoj kul'ture burjat. – Ulan-Udje: Izd.-poligr. kompleks VSGAKI, 2001. – 299 s.
8. Hangalov M. N. Sobr. soch.: V 3 t., T. 1. – Ulan-Udje: Izd-vo ОАО "Respublikanskaja tip.", 2004. – 508 s.
9. Galdanova G. R. Dolamaistskie verovanija burjat. – Novosibirsk: Nauka, 1987. – 116 s.
10. Gogolev A. I. Jakuty. Problemy jetnogeneza i formirovanija kul'tury. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1993. – 199 s.
11. Hyhje mynhje tjengjeri: sb. shamanskih prizyvaniy. – Ulan-Udje: AO "Respublikanskaja tip.", 1996. – 270 s.
12. Jeliade M. Shamanizm: arhaicheskie tehniki jekstaza. – Kiev: Sofija, 2000. – 480 s.
13. Lukina A. G. Tradicionnye tancy saha. – Novosibirsk: Nauka, 2005. – 356 s.
14. Hangalov M. N. Sobr. soch.: V 3 t., T. 2. – Ulan-Udje: Izd-vo ОАО "Respublikanskaja tip.", 2004. – 312 s.
15. Dugarov D. S. Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obrjadovogo fol'klora burjat). – M.: Nauka, 1991. – 300 s.
16. Hudjakov A. I. Kratkoe opisanie Verhojanskogo okruga. – L.: Nauka, 1969. – 439 s.
17. Ala-Bulkun: jakutskoe olonho / Zapis' V. N. Vasil'eva; podg. teksta Je. K. Pekarskogo, N. V. Emel'janova; per. G. V. Baisheva. – Jakutsk: Sahapoligrafizdat, 1994. – 104 s.

УДК: 398.22(=512.141)+398.22(=512.154)

А. М. Сулейманов

КЫРГЫЗСКИЙ ДАСТАН «МАНАС» И БАШКИРСКИЙ ЭПОС КАК ЧАСТЬ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ УНИВЕРСАЛИЙ

Фольклористы редко обращаются к инонациональным материалам при исследовании даже общих с другими народами фольклорных явлений. Статья написана с учетом этого пробела, чем и определяется ее актуальность.

Целью статьи является привлечение внимания исследователей на актуальность сопоставительного изучения башкирского эпоса с кыргызским в контексте художественных универсалий, как части универсалий культур.

Для достижения поставленной цели ставятся задачи, во-первых, обосновать исторические контакты башкир и кыргызов, носителей национального эпоса, во-вторых, применяя принцип художественных универсалий, выявить сходства эпосов двух народов на уровне тематических мотивов. Так, в статье, в частности, обосновывается историческая связь башкир и кыргызов, живших в верховьях рек Иртыша и Или, о чем свидетельствуют сохранившиеся топонимы «Степь башкирская» и «Башкирские земли». На этой же кыргызской земле родился великий Манас, герой одноименного народного эпоса. Данный эпос, как элемент универсалий художественной словесности, имеет ряд сходств с многими мотивами башкирских эпических памятников. Автор статьи в этой связи усматривает такие традиционные мотивы как «чудесное рождение героя-богатыря», «предзнаменования и сообщения вестником о рождении сына-богатыря», «героическое детство», «мать скрывает личность дорогого герою человека, невесты либо отца» и т. д.

Ввиду ограниченности объема статьи, автор выражает уверенность в том, что с привлечением к исследованию более широкого круга фактического материала, возможно проведение достаточно обширного и интересного исследования, что, в свою очередь, говорит о перспективности темы.

Ключевые слова: кыргызский эпос, повесть Т. Беяева, родственные племена, заветы героев эпосов «Урал-батыр» и «Манас», мотивы, художественные универсалии, историческая связь башкир и кыргызов, сходства эпосов, рождение героя, предсказание.

А. М. Suleymanov

Kyrgyz dastan “Manas” and the Bashkir epic as part of art universals

Folklorists rarely appeal to another nation's materials in the study of even common with other peoples folklore phenomena. The article was written in recognition of this gap so it determines its relevance.

The purpose of the article is to attract attention of researchers to the relevance of comparative study of the Bashkir epos with Kyrgyz in the context of artistic universals as part of the cultural universals.

For this purpose, the following specific objectives have been: first to substantiate historical contacts of the national epic carriers (Bashkirs and Kyrgyz), second to identify commons of two epics applying the principle of artistic universals on the thematic motifs level. In particular, the article reveals historical contacts of two nations who lived in the upper reaches of Irtysh and Il that may be evidenced by toponyms “The Bashkir's Steppe” and “The Bashkir's Land”. Great eponymous hero of the Kyrgyz national epos – Manas was born on that land. This epic as an element of universals of the language arts has a number of similarities with many motifs of the Bashkir epic monuments. The author in this regard sees such traditional motifs as “wonderful birth of a bogatyr”, “omen and message about birth of a hero-bogatyr”, “heroic childhood”, “a mother hides dear man from the hero” and etc.

СУЛЕЙМАНОВ Ахмет Мухаметвалеевич – д. филол. н., проф., кафедра башкирской литературы и культуры Факультета башкирской филологии ФГБОУ ВПО «Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы».

E-mail: 2733544@mail.ru

SULEYMANOV Akhmet Mukhametvalievich – Doctor of Philological Sciences, Professor, M. Akmullah Bashkir State Pedagogical University, the Faculty of Bashkir Philology, Department of Bashkir literature and culture.

E-mail: 2733544@mail.ru

Owing to the limited scope of the article, the author is confident about assistance in the investigation of a wide range of factual material. It is possible to hold a sufficiently large and interesting study that tells about prospects of the topic.

Keywords: Kyrgyz epic, the T. Belyaev's story, kindred tribes covenants, heroes epics "Ural-Batyr" and "Manas", motifs, artistic universals, historical contacts of Bashkir and Kirgыз, similarities of epos, birth of a hero, prediction.

Введение

Исторически известно, что после смерти Карахана калмыцкий хан Алооке нещадно грабил его подданных кыргызов, вынудив их переселиться на Алтай. Алтай в верховье реки Иртыш считается также прародиной ряда башкирских племен. Об этом свидетельствует местная топонимика и карта XI в., составленная Махмудом Кашгари. «Два притока верхнего носят названия Большая (Оло) и Малая (Кесе) Башкорт. На карте М. Кашгари башкиры расселены в междуречье верховьев Иртыша и Или (или Ишима), в этнографических источниках обозначенное как «Степи башкир», «Башкуртские земли». Древний исследователь так и говорит: «Древние башкиры долгое время кочевали между Иртышом и Аральским морем» [1, с. 137-138]. В то время как в башкирской народной песне «Урал», признанной национальным гимном, есть такие слова:

От Аральского моря до Алтайских гор
Простираются степи башкир.
Песен у тебя много, мелодий много,
Пой же, пой, дитя башкурта. (Подстрочный перевод – А. С.).

Одна из версий башкирского эпоса «Кузыйкурпач и Маянхылу» в литературной обработке на русском языке Т. С. Беляева «Башкирская повесть»¹ начинается так: «При вершинах реки Иртыш жил почтеннейший в роде башкирском муж, именовавшийся Карабаем», который «собравшись с жителями своего *коша* (аула, стана – А. С.), ездил в *степь кыргызскую* ловить и бить зверей» [2, с. 267]. Там он и встречается с кыргызским батыром Сарабаем, который, услышав о поединке смелого башкира со степным арасланом и его победе, «более всех желал увидеть и с ним познакомиться». Два батыра в знак знакомства и дружбы дарят друг другу по два аргамака. А после того, как Карабай спас Сарабая от свирепого тигра, они клятвенно заверяют друг друга, что в будущем обязательно породнятся через бракосочетание своих еще не родившихся детей (жены героев на тот момент были беременны) [2, с. 269-273].

Географическое месторасположение аулов-деревень Карабай-батыра и Сарабай-батыра в верховьях Иртыша связаны с именем главного героя эпоса «Манас», о чем писал еще Ч. Ч. Валиханов: «Кыргызы говорят, что город Манас около Урумчи и урочище того же имени на верхнем Иртыше получили свое название от имени этого героя» [3, с. 40], что подтверждается материалами археологической экспедиции под руководством Ю. С. Худякова.

Более того, «страна кыргызов» упоминается также и в опубликованной в 1910 г. башкирским народным поэтом Мажитом Гафури версии эпоса «Заятуляк и Хыу-хылу»: «В давние-предавние времена в *стране кыргызов* в юрте Унсан-Уймат был один хан по имени Хары-Мыркыс» [4, с. 165]. Его младший сын Заятуляк, самый удачливый среди завистливых братьев, убегает от них на своем тулпаре, только на восьмой день достигает Балкантау – гору, находящуюся на территории нынешнего Давлекановского района Республики Башкортостан. Если учесть, что эпический герой оседлал не обыкновенного коня, а крылатого, то нетрудно догадаться о значительности расстояния и затраченного времени: этим сказители хотели подчеркнуть, насколько далеко находился юрт Унсан-Уймат от горы Балкантау. Башкирский эпосовед А. Н. Киреев предполагал, что под «страной киргизов Унсан-Уймат» сказители, возможно, имели в виду одну из этнических групп башкир, обитавших в нижнем течении р. Агидель и имевших самоназвание «кыргызы», «которые пока не нашли своего описания в этнографической литературе» [5, с. 104]. Однако топоним «Унсан-Уймат» не обнаружен на территории ни современного, ни исторического Башкортостана. Это, возможно, было связано с тем, что «как

¹ Полное название произведения: «Куз-Курпач, башкирская повесть, писанная на башкирском языке одним курай-чем и переведенная на российский в долинах гор Рифейских, 1809 года» (Казань, 1812).

и Золотая орда, Ногайское ханство еще при Эдиге (по-нашему, Идукай. – А. С.) было разделено на военно-административные округа (улусы), во главе которых стояли правители-мурзы. Отдельные крупные мурзы имели даже по несколько округов. В случае войн эти улусы должны были выставить как минимум по 10 тыс. (по-ногайски, *сан* или *туман*) конных воинов. Именно поэтому основные земли восточных ногайцев, расположенные между Волгой и Иртышом (в т. ч. между Асылыкулем и Балкантау – А. С.) и составившие ядро Ногайской орды, у самих ногайцев назывались «*Он сан ногай*» (ногайцы десяти санов) [6, с. 36]. Таким образом, под «страной кыргызов Унсан-Уймат» сказители подразумевали далекий Кыргызстан и, возможно, верховья Иртыша, т. е. места, связанные с именем главного героя эпоса «Манас». Поэтому, считаем предположение М. М. Сагитова о том, что под словосочетанием «страна кыргызов» имелась в виду «страна казахов», не совсем убедительным [7, с. 307].

В свете сказанного уместно напомнить строки из эпоса «Манас», где описывается тризна по Кокетею. К роскошной юрте Манаса валил поток гостей:

Людей из малых и больших,
Кыргызам родственных племен
И людей совсем чужих.
Многоязычный, разный народ... [8, с. 64]

В различных вариантах эти строки повторяются несколько раз. В приведенном отрывке обращает на себя внимание вторая строка: «Кыргызам родственных племен». Кого конкретно имели в виду сказители? Ответ на этот вопрос мы находим во втором варианте перечисления гостей:

Там был Кокчо, казахский хан,
Был Эр-Тоштюк – Элеманов сын,
Сын Эштеки – Джамгырчы,
Джедыгера сын – Багиш,
Чал-Джеткира сын – Агыш ... [8, с. 84]

Становится ясно, что под родственными кыргызам племенами подразумевались казахи и эштеки-башкиры. Кстати, среди башкир издавна бытовали предания о роде Ямгырсы, братьях Багыше и Агише [9, с. 111-112, 154]. В связи с этим уместно здесь вспомнить, почему киргизы из беляевской версии эпоса «Кузыйкурпач и Маянхылу», увидев всадника-вестника, во весь опор скачущего к ним, стали кричать: «Иштяк! Иштяк!» (т. е. «Башкурт! Башкурт!») [2, с. 255]. С. А. Алиева и Р. В. Габбасов считают, что «Иштяк» (по-кыргызски – Эштек) является антропонимом или древним названием башкир, [возможно, что одновременно] является родоначальником кыргызского племени *солто*, в состав которого входят роды *ай-туу* и *сарп*, те же, что и у башкир. Все это указывает на общность далеких предков-родопрародителей отдельных групп кыргызов, башкир, казахов, каракалпаков, узбеков и других тюркских народов [10]. Здесь и кроется ответ на вопрос, поставленный М. Ауэзовым, который писал: «Тождественно ли это древнее название «естек» башкирскому названию «естеки» или названию северных народов Азии – остяков?» [11, с. 63]. Конечно, здесь имеются в виду башкиры, которых в Средней Азии и Казахстане поныне называют «истяками». Сказанное также говорит о давности межэтнических связей башкир и кыргызов. Поэтому есть основание полагать, что эти народы издавна тесно приобщались к фольклору друг друга.

О культурных взаимосвязях двух народов говорит и то, что представители передовой интеллигенции башкирского народа живо интересовались кыргызским фольклором, в частности, дастаном «Манас». Один из самых активных деятелей-организаторов первой советской республики в лице Башкортостана в составе новой России и видный востоковед Ахметзаки Валиди-Тоган (1890-1970) вспоминал о том, как уже в раннем детстве увлекся изучением дастанов об Идукае, Еренсе-эсэне, сыне Исае Амате, а с 1910 г. и дастана «Манас». Ему хорошо были известны варианты и версии этого дастана по публикации Радлова и записи Абубакира Диваева (1855-1933) [12, с. 13, 133-134]. Последний подарил своему земляку А.-З. Валиди «наиболее полный вариант» дастана «Манас», «записанный арабскими буквами» [12, с. 134]. Другой выходец из Башкортостана Каюм Мифтахов (1882-1949) начиная с 1920 г. и в последующие годы объехал на осле все кыргызские айлы, собирая местный фольклор, особенно записывая варианты и версии известного дастана [13].

Интерес к дастану «Манас» не затухает и поныне. Поэтому неслучайно было участие группы башкирских ученых в 1986 г. в симпозиуме, а в 1995 г. в мероприятиях, в т. ч. научном форуме, посвященных 1000-летию дастана «Манас», проведенных в г. Бишкек под эгидой ЮНЕСКО. А в 2015-2016 гг. сотрудниками Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН был осуществлен перевод эпоса «Манас» на башкирский язык и ждет своего издания.

Надо отметить, что внимание представителей башкирской научной интеллигенции дастан «Манас» привлекает своей созвучностью с башкирскими эпическими памятниками, как по содержанию, так и по идейно-художественным своеобразиям, а также общностью культурных универсалий. Ведь общеизвестно, что независимо от различий в этнической принадлежности носителей эпических произведений, последние имеют ряд сходств разнотипного характера. В этом отношении башкирский народный эпос не представляет собой исключение.

Типологическому сходству героического эпоса народов Сибири посвящена фундаментальная книга Е. Н. Кузьминой [14, с. 63]. Проблема сходства эпического наследия народов на уровне художественных универсалий пока остается не освоенной целиной в науке. В данной работе, не претендующей на охват всех аспектов проблемы и окончательность выводов, впервые принята попытка выявить и описать некоторые особенности в общности и сходствах традиций киргизского народного эпоса «Манас» и башкирского эпоса вообще в контексте художественных универсалий.

Мотив «предсказания о рождении богатыря»

К художественным универсалиям можно отнести и мотив предварительного узнавания о рождении будущего богатыря, отраженный в эпосах киргизов и башкир. Например, в эпосе «Манас» о рождении своего сына Жакып узнает из уст Акбалты, который специально отправился в путь, чтобы первым донести ему добрую весть. В эпосе так и говорится:

Акбалта прискакал, заорал:

«Я хорошую весть привез!» [8, с. 31]

В белаяевской версии башкирского эпоса «Кузыйкурпач и Маян-хылуу» у Карабая, который, как и Жакып, долгое время не имел детей ни от одной из трех жен, долгожданный сын рождается в его отсутствие. Как и Жакып, в это время он находится в горах на охоте. Отличает их в этом сюжетном мотиве лишь цель пребывания в горах: Жакып уходит в горы специально, боясь, что при рождении сына, его сердце не выдержит радости и может разорваться:

Долго ждал я этого дня,

Если весть принесет родня,

Что родился сын у меня, –

То разорвется сердце мое [8, с. 24], –

объясняет он свой поступок, покидая дом с роженицей.

Мотив «муж уходит в горы» или «муж удаляется из дома во время рождения долгожданного сына», являющийся традиционным мотивом для многих богатырских сказок, а также героического эпоса, представляет собой общий художественный элемент и для сюжетов алтайского и тувинского эпосов. В опубликованных вариантах причина отсутствия объясняется необходимостью охоты за дичью или зверем. Возможно, это лишь предположение более поздних сказителей, а в старину отсутствие будущего отца дома во время рождения долгожданного сына вполне могло объясняться по-иному. Но это другой вопрос, который ждет своего исследователя.

Вернемся к белаяевской версии эпоса «Кузыйкурпач и Маянхылуу», где мотив «Карабай получает известие о рождении сына» изображается своеобразно [2, с. 255]. Весть, как и в «Манасе», приносит специально отправленный из кочевья (отана) вестник-всадник. Карабай, гостивший в кибитке своего киргизского друга Сарыбая, услышал издаваемые киргизами крики «Иштяк! Иштяк!» (т. е. «Башкурт! Башкурт!») на встречу скачущему во весь опор человеку. Как скоро незнакомый приблизился к ним на расстоянии пущенной из лука стрелы, так Карабай узнает в нем своего пастуха Карахана. «Что за вести?» – громко закричал он. «Суенче! – ответил пастух. – Младшая из жен твоих, Алтыша, родила тебе сына благополучно!» [2, с. 255].

Однако есть одно «но». В эпосе «Манас» мотив «рождение сына в отсутствие отца» или же мотив «вестник приносит добрую весть покинувшему дом богатырю о рождении его долгожданного сына» как бы дублируется. Дело в том, что, когда начались родовые схватки у жены

Чийырды, отправляющийся в горы Жакып встречает там косяк кобылиц жеребца Джорггобоза и видит саврасую кобылу, которая:

То ложится, то встает
Жеребиться пришла пора... [18, с. 25]

Внутренняя закономерность, идейно-художественная установка и закон типологии, казалось бы, требуют ограничения на этом. Тогда бы упомянутый мотив воспринимался как предзнаменование начала родов Чийырды. Однако жомокчу-сказитель (Сагымбай Орозбак улу) идет дальше. Якобы «саврасой кобыле Жакып жеребенка родить помогал» [8, с. 31]. Цель сказителя ясна: он хотел подчеркнуть доброту Жакыпа. Безусловно, благородная цель. Но тем самым, помимо своей воли, он снижает значимость роли Акбалты, предоставив ему лишь роль глашатая-дублера, а значит, мотиву «батыр узнает о рождении долгожданного сына от вестника» отводится роль мотива-дублера. Недопустимость подобного повтора учитывается в повести «Башкирская повесть». О том, что в скором будущем станет отцом, Карабай узнает из предсказания незнакомого аксакала, который сообщил ему: «Карабай! Усердное твое моление ходатайством Магомета, покровителя нашего закона, достигло Всевышнего. Я прислан от пророка, возвестить тебя, что родится тебе сын от жены твоей Алтыши» [2, с. 250]. Внешний вид, одежда, поведение и поступок белобородого старца, сообщивший добрую весть именно от имени пророка Мухамета, наводят на мысль, что этим добрым вестником оказался святой старец Хызыр [19, с. 64-69]. Не зря Карабай «почел сие (сообщение – А. С.) небесным предзнаменованием и радостно ожидал счастливого тому события. Вскоре потом младшая из жен его сделалась беременной» [2, с. 251]. В других версиях эпоса «Кузыйкупяч и Маян-хылу» предзнаменованием о рождении долгожданного сына является поведение животного – оленя. Так, в Кунашакской версии Кусмяс-хан своему другу Кусяр-хану с удивлением сообщает: «Встретилась мне олениха. Взял я свой лук, собираясь в нее выстрелить, а она распрямилась и встала передо мной в полный рост, аж молоко из вымени потекло» [7, с. 248]. Подобному случаю, оказывается, был свидетелем Кусяр-хан. И они предполагают, что их жены родят им по ребенку.

Этот прогноз подтверждается еще одной приметой: ближе к родам Минхылу сильно захотелось отведать мясо тарпана (дикой лошади) [16, с. 402]. Подобное предзнаменование переживает и Чийырда. Когда она уже носила в своей утробе трехмесячный плод, захотелось ей отведать тигриное сердце. А когда наступил срок, родовые схватки у обеих героинь протекали одинаково в тяжелых муках. Если Минхылу родила в короткий срок, и муж сам принял сына [16, с. 403], то у Чийырды роды продолжались восемь дней:

У соседок, тянувших дитя,
Онемели руки тогда [8, с. 26].

Мальчик рождается, как и будущий владыка мира Чингисхан, со сгустком крови в зажатых ладонях.

О намеке на значительность и величавость героя в будущем всесильного батыра говорит момент появления на свет Урал-батыра из одноименного башкирского эпоса:

Когда ... донесся его крик,
В небе летавшие дивы
Попадали на землю все. [17, с. 308]

Есть и такие варианты и версии данного эпоса, в которых предзнаменованием о рождении долгожданного ребенка, как и в эпосе «Манас», является вещий сон героя.

Так, в эпосе «Манас» о скором рождении сына у престарелого Жакыпа говорит вещий сон, увиденный его женой Чийырды: «Снился ей странный сон. Откуда ни возьмись, перед ней предстал белобородый старец и изрек: «Мольба твоя дошла до Всевышнего, велено тебе не плакать». С этими словами он протянул ей белое яблоко слаще меда. Съела яблоко Чийырды – разрешилась драконом длиной шестьдесят саженей, села на него и поехала, как на лошади. А старец сказал еще: «Вот тебе красное яблоко, – это будет дочка», – и вдруг исчез, так же внезапно, как явился. Вот какой приснился сон!»

Из эпоса известно, что подобный вещий сон увидел и ее муж, которому приснилось, что поймал он «дикинного золотокрылого белого сокола с булатными шпорами, с белыми сверкающими перьями, с клетотом, не похожим на обыкновенный клетот ловчей птицы, к ноге которого он привязал» [15, с. 106-107] ... «из тончайшего шелка тесьму» [8, с. 16].

Мотив «вещего сна» также наблюдается и в башкирской версии общетюркского дастана «Сура батыр», вещий сон Минхылу, жены Нарыс-бия-беглеца, толкующий о том как между ее ног вспыхнуло пламя, которого ничем не могли потушить, и оно поднялось до неба, и само погасло. Она сама верно истолковала сон в пользу рождения сына-богатыря.

Мотивы «роженица желает отведать мясо или сердце диких животных», «вещий сон», «святой старец сообщает добрую весть, что бездетные приобретут сына», «тяжелые роды» фокусируются в одной точке, чем и оправдываются в художественном плане повторы мотивов в разной форме и разного содержания, в том числе мотив дублирования доброй вести о рождении долгожданного сына героя эпоса.

Мотив «героическое детство»

Герои эпических сказаний тюркских народов обычно свои богатырские качества проявляют, будучи еще ребенком, согласно принципам художественных универсалий. Сказанное в полной мере относится и к башкирскому народному эпосу. Так, дивы и джины от одного лишь взгляда новорожденного Урал-батыра падают без чувств:

Когда они хотели его схватить,
Ребенок на них в упор посмотрел –
От страха у дивов всех
Сердца разорвались [17, с. 309].

А его сын Нугуш, рожденный от Гулистан – дочери Алгыр-батыра, еще в детстве одолевает Заркума, сына владыки змей Кахкахи и дивов, его помощников. Другой сын Идель, рожденный от Хумая, будучи тоже ребенком, голыми руками оглушил чудовище дива [17, с. 347-349]. А Кусяк-бий, герой кипчакской версии одноименного башкирского эпоса, не успев еще родиться, уже наводит ужас своей силой и мощью своему отчиму Каракулумбату, убийце своего отца Бабсак-бия [7, с. 483-487]. Таким же не по годам сильным растет Кузыйкурпач, который «хоть и был ... мал годами, но в единоборстве не уступал никому» [2, с. 248].

На подобное явление художественных универсалий обратил внимание и В. М. Жирмунский в своей работе «Введение в изучение эпоса «Манас». В качестве примера он привел Алпамышу из узбекской версии одноименного общетюркского эпоса, который совершает свой первый богатырский подвиг в возрасте семи лет, а также героев дастанов «Кундуз и Юлдуз» (десятилетнего Нурали, внука Гороглы), казахского эпоса «Урак и Мамай» (сыновей Урака Карастая и Казы) и Манаса (по варианту С. Оразбакова) [20, с. 101].

Образ Манаса по принципам художественных универсалий вообще схож с героями ряда башкирских сказаний. В частности, сходство можно обнаружить и в действиях, где участвует он еще ребенком. Когда повитухи начали пеленать только что родившегося Манаса, «этот крохотный мальчуган... выдернул руку свою, как мужчина могучих лет», был тяжелым, «словно отрок пятнадцати лет», Каныкай, которая дала ему грудь «чуть от боли не умерла» [14, с. 27]. Все эти примеры говорят в пользу того, что сын Жакыпа станет богатырем. И действительно, однажды, когда Манас сидел со своими близкими без огня, чтобы сварить мясо, чал, у которого он просил огонь, отказал ему в просьбе. Тогда:

Ребенка девяти лет
Охватил сильный гнев,
[Старика] за пояс он ухватил.
С коня стащил, и на землю бросил [21, с. 281].

К числу рано созревших юных батыров относится и другой персонаж из эпоса «Манас», а именно сын Кокбюро-Кюльнар Койонаалы. Будучи мальчиком, услышав о смерти Манаса, своего нареченного отца, при взрослых произносит слова, которые, казалось бы, могут быть присущи только взрослым, и то не всем, а лишь избранным, имеющим богатырские качества:

На поминки [Манаса] я приглашу
Самых славных богатырей.
Мне Манас – нареченный отец.
Я врагов уничтожу вконец,
Завидовавшим внушу я страх,
Беков, ханов повергнув в прах,

Я как вихрь на врага налечу,
Я убью Конурбая Калчу! [8, с. 277]

И Койонаалы сдержал свое слово. Сорок ишанов, которые отказались отпевать – совершить джыназу по Манасу, «задрали носы», раздулись как бурдюки, говоря Аджибею, посланнику Ханыкая: «Богохульник – твой друг Манас!», были вынуждены отказаться от своего решения, их хлестанные белой камчой. Пришлось подчиниться воле мальчика-богатыря и великанше Сайкал, быстро забывшей обещание, данное самому Манасу, что она обязательно примет участие на его похоронах и тризне.

Согласно универсалиям эпического слова, герои эпоса, подобные Койонаалам, в зрелом возрасте обязательно становятся настоящими батырами и совершают героические подвиги, доказательством чему является сам Манас.

Мотив «мать скрывает личность дорогого героя человека, невесты либо отца»

С мотивами предсказания, сообщения вести о рождении сына в башкирских эпосах почти напрямую связан мотив «мать скрывает личность дорогого героя человека, невесты либо отца». В эпосе «Кузыйкурпач и Маянхылу» мать скрывает от сына, что у него есть нареченное, а в эпосе «Кусякбий» – имя настоящего отца.

Исследователи башкирского эпоса на вопрос «почему «мать скрывает имя дорогого героя человека?» до сих пор не обращали серьезного внимания. Однако, ключ к ответу можно найти в эпосе «Манас», в котором этот мотив намного усилен. Перед своей смертью Манас жене Каныкаю наставляет:

Не давай Семетею ты знать,
Кто отец его, кто его мать.
От кого он родился на свет:
На уста наложи ты запрет [8, с. 260].

Почему так говорит герой? Частичный ответ на эти вопросы мы находим в дальнейших словах богатыря:

Но когда подрастет мальчуган
И достигнет двенадцати лет,
Ты священный выбери день
И на сына кольчугу надень, как благодать.
Сообщи, кто отец его, кто мать,
Укажи ему путь на Талас (на родину отца) [8, с. 260].

Двенадцать лет для мальчиков, у мусульман вообще и тюркских народов в частности, считается возрастом зрелости. До принятия ислама этот возраст мог определяться по-другому. Но суть не в этом, а в том, что до вхождения героя в зрелый возраст запрещалось не только облачаться в кольчугу и брать оружие в руки, но и даже иметь собственное имя. Потому что в период существования половозрастных или социальных групп все члены возрастной группы имели одинаковые имена, то есть считались не утвердившими свою личность членами общества. Только победив кого-нибудь и пустив его кровь, мальчик имел право получить собственное имя, что прекрасно изложено в первой песне «Книга отца нашего Коркута». Во время игры сына Дирсе-хана со своими сверстниками в «бабки» (ашык уйыны) к ним нечаянно спустили быка. Сверстники убежали, а сын Дирсе-хана, поборовшись с разъяренным быком, победил его и отсек ему голову. В результате, его отец Коркут нарек его Бугач-ханом, намекая на его победу над бугаем-быком. Более того, обратившись к Дирсе-хану, сказал:

Эй, Дирсе-хан!
Дай сыну сам
Власть и престол – мужествен он.
Дай быстрого, дай скакуна
Ездить верхом – доблестен он.
Дай тьму овец из баранты,
Дай на прокорм – мужествен он.
Дай золотоверхий сыну шатер –
В тени укрываться – мужествен он.

Дай шитый шелком сыну кафтан.

И Дирсе-хан дал власть и престол [22, с. 28-29].

Таким образом, «Манас» дает ключ к выяснению вопроса, почему героям башкирских эпосов запрещено было узнавать дорогих им людей до того, как они научатся владеть оружием, защищать не только себя, но и своих сородичей.

Кусякбий и Кузыйкурпач просто ускоряют события, обжигая курмасом (прожаренным пшеном) ладони своих матерей и выпытывая тайну. Лишь обратившись к универсалиям художественной словесности, частью которой является эпос «Манас», появилась возможность рассматривать этот мотив как один из архаических художественных приемов, связанных с обрядами раскрытия раннего созревания богатыря.

Судьба восточной женщины и образ Каныкай

В недалеком прошлом женщина на Востоке считалась существом низкого происхождения. Такой она описывалась в национальной литературе: сперва изображалась жалкой, униженной и оскорбленной, но к концу произведений она духовно росла и развивалась, представляла как новый герой нового времени. В жизни, конечно, еще продолжала бороться за свое социальное положение в обществе. В то же время народная литература воспевала не только внешнюю, но и духовную красоту восточной женщины.

Еще отец истории великий Геродот, живший в V в. до н. э., с восхищением описал подвиг царицы Томириды, которая решительно требует у персидского царя Кира освобождения из плена своего сына: «Если же не сделаешь этого, клянусь солнцем, владыкой массагетов, я утолю твою жажду крови, хотя ты и ненасытен» [23, с. 15]. Она сдержала свое слово. Образы семи легендарных девушек, на протяжении долгих лет владычествовавших над всеми огузами, увековечены всемирно известным историком Абулгази в его книге «Родословная туркмен». Они напоминают царствовавшую над всеми саками отважную Зарину, сведения о которой оставил другой древнегреческий историк Ктеций, живший в конце V – в начале VI вв. до н. э. Древние эпические памятники тюрков довели до нас имена Бурли-хатун, Барсын-Чачак – отважных владычиц своих родов, племен, народа. Дстойное место в галерее портретов подобных прекрасных женщин-богатырок занимает и Каныкай, верная жена, ближайшая советчица и опора Манаса. По своей идейной и художественной значимости, ее образ по праву занимает ведущее место после образа Манаса. Думается, правы те исследователи, которые ставят ее даже выше главного героя: мудростью и прозорливостью она во многом предопределяет богатырские подвиги своего мужа, хана и главы государства. Каныкай во многом напоминает женские образы башкирских эпосов, как Хумай из «Урал-батыра» и Нэркэс, победившая в единоборстве Яик-батыра, сына Урал-батыра, из эпоса «Акбузат», Зухра из «Алдара и Зухры». Если исходить из принципов художественных универсалий, то можем отметить общность образа Каныкай и с образом Бэндэбики из сказаний о Еренсе-сэсэне, которая по своей мудрости тоже намного превышает своего мужа, слывшего самым мудрым из всех мудрецов.

Заключение

Таким образом, художественные универсалии как часть универсалий культур способствуют сквозному исследованию многих родственных (и не только), в данном случае тюркских, эпических памятников на предмет выявления сходств и общности традиционных мотивов и образов. Проведенное в связи с этим сравнительно-сопоставительное изучение киргизского эпоса «Манас» и башкирского эпоса и выявленные в результате многие сходные моменты являются тому примером. При еще более подробном сопоставительном анализе башкирского эпоса с кыргызским (возможно, привлечение также казахского, узбекского, татарского эпоса или дастана), можно было бы сделать еще более интересные наблюдения. Необходимо продолжить научно-исследовательскую работу, начатую Н. Т. Зариповым в его статье, посвященной 1000-летию «Манаса». Интерес, в частности, представляет сопоставление этого кыргызского эпоса с башкирской версией эпоса «Идукяй и Мурадым» [24]. А это говорит о продуктивности подобных исследований.

Литература

1. Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа: этнический состав, история расселения. – Москва: Наука, 1974. – 573 с.
2. Башкирия в русской литературе / сост., предисл., биографическ. спр., коммен. и библиогр. М. Г. Рахимкулова. – Уфа: Башкнигоиздат, 1989. – 510 с.
3. Валиханов Ч. Ч. Очерки Джунгарии // Манас – героический эпос киргизского народа. – Фрунзе: Изд-во АН Кирг. ССР, 1968.
4. Гафури М. Сочинения. В 6 томах. – Уфа: Башкирск. кн. изд-во, 1953. – Т. 2. – 324 с. (на башкирск. яз.).
5. Киреев А. Н. Башкирский народный эпос. – Уфа: Башкнигоиздат, 1961. – 388 с. (на башкирск. яз.).
6. Сикалиев (Шейхалиев) А. И. Ногайский героический эпос. – Черкесск: КЧИГИ, 1994. – 328 с.
7. Башкирское народное творчество / сост. М. М. Сагитов; предисл. Н. Т. Зарипов, М. М. Сагитов; коммент. Н. Т. Зарипова, М. М. Сагитова, А. М. Сулейманова; ответ. ред. Н. Т. Зарипов. – Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987. – Т. 1: Эпос. – 544 с.
8. Манас: Эпизоды из киргизского эпоса. – Москва: Гос. изд-во худ. лит., 1960. – 310 с.
9. Кафедра башкирской литературы и культуры Башкирского госуниверситета, фольклорный фонд.
10. Алиева С. А., Габбасов Р. В. Кыргызо-башкирские исторические и современные связи. Статья [Рукопись].
11. Ауэзов М. Киргизская народная героическая поэма «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – Москва: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 15-84.
12. Валиди-Тоган А.-З. Воспоминания: Борьба народов Туркестана других восточных мусульман-тюрок за национальное бытие и сохранение культуры. – Уфа: Китап, 1996. – 656 с. (на башкирск. яз.).
13. Мифтахов Каюм // Манас: Энциклопедия. – Бишкек, 1995. – Т. 1. – С. 108-109. (на кыргызск. яз.).
14. Кузьмина Е. Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири. – Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. – 1383 с.
15. Манас: Краткий прозаический пересказ // Великий кыргызский эпос «Манас». – Бишкек, 1999. – Кн. 1: Манас. – С. 105-154.
16. Башкирское народное творчество / выявление текстов. сост. А. М. Сулейманова, Г. Б. Хусаинова и М. Х. Надергулова и др. – Уфа: Китап, 2004. – Т. 7: Эпос. – 624 с. (на башкирск. яз.).
17. Башкирский народный эпос / сост. А. С. Мирбадалева, М. М. Сагитов, А. И. Харисов и др. – Москва: Наука, 1977. – 320 с.
18. Манас / по варианту Сагымбая Орозбак-уулу. – Фрунзе: Кыргызстан, 1979. – Эпос. I кн. – 240 с. (на кыргызск. яз.).
19. Хуббитдинова Н. А. Реликвия «курачи». – Уфа: Лингвоцентр, 2005. – 108 с.
20. Жирмунский В. М. Введение в изучение эпоса «Манас» // Киргизский героический эпос «Манас». – Москва: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 88-196.
21. Манас: Киргизский героический эпос / сост. Б. М. Юнусалиев, С. М. Мусаев, К. К. Кырбашев и др. – Москва: Наука, 1984. – Кн. 1. – 543 с.
22. Книга отца нашего Коркута. – Баку: Языучы, 1989. – 220 с.
23. Кор-оглы Х. Г. Узбекская литература. – Москва: Высш. школа, 1976. – 301 с.
24. Зарипов Н. Т. Великий зов «Манаса» // Башкортостан. – 1995. – 7 сент. (на башкирск. яз.).

References

1. Kuzeev R. G. Proishozhdenie bashkirskogo naroda: jetniche'skij sostav, istorija rasselenija. – M.: Nauka, 1974. – 573 s.
2. Bashkirija v russkoj literature / sost., predisl., biografichesk. spr., kommen. i bibliogr. M. G. Rahimkulova. – Ufa: Bashknigoizdat, 1989. – 510 s.
3. Valihanov Ch. Ch. Ocherki Dzhungarii // Manas – geroicheskij jepos kirgizskogo naroda. – Frunze: Izd-vo AN Kirg. SSR, 1968.
4. Gafuri M. Sochinenija. V 6 tomah. – Ufa: Bashkirsk. kn. izd-vo, 1953. – T. 2. – 324 s. (na bashkirsk. jaz.).
5. Kireev A. N. Bashkirskij narodnyj jepos. – Ufa: Bashknigoizdat, 1961. – 388 s. (na bashkirsk. jaz.).

6. Sikaliyev (Shejhaliev) A. I. Nogajskij geroicheskiy jepos. – Cherkessk: KChIGI, 1994. – 328 s.
7. Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo / sost. M. M. Sagitov; predisl. N. T. Zaripov, M. M. Sagitov; komment. N. T. Zaripova, M. M. Sagitova, A. M. Sulejmanova; otvet. red. N. T. Zaripov. – Ufa: Bashkirskoe kn. izd-vo, 1987. – T. 1: Jepos. – 544 s.
8. Manas: Jepizody iz kirgizskogo jeposa. – M.: Gos. izd-vo hud. lit., 1960. – 310 s.
9. Kafedra bashkirskoj literatury i kul'tury Bashkirskogo gosuniversiteta, fol'klornyj fond.
10. Alieva S. A., Gabbasov R. V. Kyrgyzo-bashkirskie istoricheskie i sovremennye svjazi. Stat'ja [Rukopis'].
11. Aujezov M. Kirgizskaja narodnaja geroicheskaja pojema “Ma-nas” // Kirgizskij geroicheskiy jepos “Manas”. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1961. – S. 15-84.
12. Validi-Togan A.-Z. Vospominanija: Bor'ba narodov Turkestana drugih vostochnyh musul'man-tjurkov za nacional'noe bytie i sohranenie kul'tury. – Ufa: Kitap, 1996. – 656 s. (na bashkirsk. jaz.).
13. Miftahov Kajum // Manas: Jenciklopedija. – Bishkek, 1995. – T. 1. – S. 108-109. (na kyrgyzsk. jaz.).
14. Kuz'mina E. N. Ukazatel' tipicheskikh mest geroicheskogo jeposa narodov Sibiri. – Novosibirsk: Izd-vo SO RAN, 2005. – 1383 s.
15. Manas: Kratkij prozaicheskiy pereskaz // Velikij kyrgyzskij jepos “Manas”. – Bishkek, 1999. – Kn. 1: Manas. – S. 105-154.
16. Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo / Vyjavlenie tekstov. sost. A. M. Sulejmanova, G. B. Husainova i M. H. Nadergulova i dr. – Ufa: Kitap, 2004. – T. 7: Jepos. – 624 s. (na bashkirsk. jaz.).
17. Bashkirskij narodnyj jepos / Sost. A. S. Mirbadaleva, M. M. Sagitov, A. I. Harisov i dr. – M.: Nauka, 1977. – 320 s.
18. Manas / Po variantu Sagymbaja Orozbek-uulu. – Frunze: Kyrgyzstan, 1979. – Jepos. I kn. – 240 s. (na kyrgyzsk. jaz.).
19. Hubbitdinova N. A. Relikvija “kurachi”. – Ufa: Lingvocentr, 2005. – 108 s.
20. Zhirmunskij V. M. Vvedenie v izuchenie jeposa “Manas” // Kirgizskij geroicheskiy jepos “Manas”. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1961. – S. 88-196.
21. Manas: Kirgizskij geroicheskiy jepos / Sost. B. M. Junusapiev, S. M. Musaev, K. K. Kyrbashev i dr. – M.: Nauka, 1984. – Kn. 1. – 543 s.
22. Kniga otca nashego Korkuta. – Baku: Jazyuchy, 1989. – 220 c.
23. Kor-ogly H. G. Uzbekskaia literatura. – M.: Vyssh. shkola, 1976. – 301 s.
24. Zaripov N. T. Velikij zov “Manasa” // Bashkortostan. – 1995. – 7 sent. (na bashkirsk. jaz.).



УДК 398.224(=512.157)+398.224(=113.1)

А. П. Решетникова

СЮЖЕТНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ ЯКУТСКОГО И ГЕРМАНО-СКАНДИНАВСКОГО ЭПОСОВ

В статье представлен анализ ситуационных стереотипов и поведенческих ролей главных персонажей якутского и германо-скандинавского эпосов. Автор предлагает обратить внимание на изучение эволюции слагаемых эпоса. Сменяемость переходных обрядов жизненного цикла главного героя образует основные элементы композиции эпоса, создавая для сказителей удобные клише, благодаря которому запоминались огромные тексты эпосов. А. П. Решетникова вводит понятие «эпической обрядности» как условие композиционного стержня памятников мирового эпоса, которое позволит воссоздать цепочку развития каждого из эпических обрядов. Песенные разделы героического эпоса рассматриваются в качестве портретного маркера, обладающего индивидуальными музыкальными характеристиками, где пение выступает в качестве особого языка, понятного сакральным адресатам. Предложенный метод рассмотрения эволюции сюжетных блоков позволит по-новому выстроить слагаемые исторической поэтики.

Ключевые слова: эпос, фольклор, якутский героический эпос олонхо, эпическая и традиционная обрядность, эпические сюжетные мотивы, ритуал, песенный раздел, обряды жизненного цикла, первопродок, фитоморфные и зооморфные тотемы.

A. P. Reshetnikova

Narrative parallels of Yakut and German-Scandinavian epos

The article presents an analysis of situational stereotype and behavioral roles of leading characters in Yakut and German-Scandinavian epos. The author proposes to draw attention to the evolution study of epos summand. The removability of passing rituals of a leading character's life forms the main elements of epos composition making practical topos for narrators that helped to memorize great number of texts. A.P. Reshetnikova introduced the notion "epic ritualism" as a factor of world epos that will let to reconstruct the development of each epic ritual. Song parts of heroic epos are considered as a portrait marker having individual musical characteristics that lets the singing to act as a special language understood by sacred addressees. The offered consideration method of narrative blocks allows to newly build the historical poetic summands.

Keywords: epos, folklore, Yakut heroic epos Olonkho, epic and traditional ritualism, epic narrative motives, ritual, song parts, life cycle rituals, ancestor, phytomorphic and zoomorphic totems.

Введение

Эпос относится к такому обширному ряду эпох, которые в целом составляют культуру всего человечества. Как универсалия культуры, мировой эпос представлен в разных своих стадиях, прерывисто репрезентирующих смену непохожих друг на друга эпох: вавилонский и древнегреческий, индийский и западноевропейский, славянский, тюрко-монгольский и сибирские эпосы. Удаленные друг от друга во времени эпосы удивительно сохраняют родовые жанровые принципы: 1. пафос создания образа первопродка в архаических эпосах

РЕШЕТНИКОВА Аица Петровна – к. и. н, заслуженная артистка ЯАССР, заслуженный работник культуры РФ, директор Государственного бюджетного учреждения Республики Саха (Якутия) «Музей музыки и фольклора народов Якутии».

E-mail: sakha_mfm@mail.ru

RESHETNIKOVA Aiza Petrovna – Candidate of Historical Sciences, Honoured Artist of Yakut SSR, Honoured Cultural Worker of Russian Federation, Director of "Music and Folklore museum of peoples of Yakutia".

E-mail: sakha_mfm@mail.ru

перерастает в последующих эпических формах в пафос создания неоспоримого идеала; 2. мотив путешествий по мифическим мирам героев в поисках суженой в дальнейшем наследуется средневековым жанром авантюрного романа, штампы которого были осмеяны великим Сервантесом.

Эпическая обрядность как композиционный элемент эпоса

Изучая ролевой эффект поющего якутского эпоса Олонхо [1, с. 26-69], удалось выявить, что не всякая прямая речь поется. Та или иная ситуация в олонхо определяется поведенческими стереотипами: песни вводятся в действие мотивированно – в форме обрядовых и ритуальных действий героев. Материалы обрядового фольклора показывают, что пение мыслилось особым языком, понятным сакральным адресатам: как покровителям людей Среднего мира – духам-хозяевам, божествам-небожителям, так и демонам-абаасы Нижнего мира, – которые и сами «изъяснялись» на нём через посредников: добрые персонажи через белых шаманов в одном песенном стиле (А), злые – через чёрных шаманов в другом стиле (В). В олонхо песенные разделы являются портретными маркерами персонажей и обладают индивидуальными музыкальными характеристиками. Нам неизвестны материалы Вагнера, на основе которых была создана новаторская в опере лейтмотивная система, принципы которой известны сибириеведам по живым эпическим традициям якутов и всех тунгусоязычных народов. Не станем углубляться далее в глубины музыкального кода якутской культуры, скажем лишь, что именно он позволил выявить и ввести понятие «эпическая обрядность» как дефиницию, представляющую собой эволюционирующее явление в контексте композиционных принципов эпоса [2].

«Эпической обрядностью» (ЭО) автором названы основные сюжеты биографии эпического героя, появляющиеся в соответствии с традиционными обрядами жизненного цикла или отражающие воинские, шаманские или иные ритуалы. ЭО неизменно присутствует во всех памятниках мирового эпоса, являя в отраженном виде традиционную обрядность, синхронную различным национальным эпосам, сохраняющим единый композиционный стержень – биографии героев, несмотря на то, что культурные традиции разных народов отделены друг от друга не только территориально, но и многовековой, иногда тысячелетней дистанцией. Переходные обряды жизненного цикла героя эпоса сменяют друг друга с неуклонностью времен года. Предсказуемые, они составляют основные элементы композиции эпоса, являясь для сказителей удобными клише, благодаря которым огромные тексты эпосов укладывались в памяти.

При эволюции эпоса как жанра, ЭО как бы исчерпывает свою внутреннюю энергию. Когда уходят из жизни традиционные обряды, сменяясь квазиисторической конкретикой, новыми обычаями, тогда и ЭО постепенно утрачивает «квант» художественности и перетекает в реалистические описания и размышления по поводу тех жизненных вех, ранее маркируемых традиционной обрядностью. Необходимым условием построения исторической поэтики, на наш взгляд, является анализ эволюции слагаемых эпоса, в том числе и ЭО. Мировой эпос дает полную картину движения художественных форм и структур, их эволюции, смены.

Якутский и германо-скандинавские эпосы – стадияльно разные, территориально удаленные, однако архаичные образы и сюжетные мотивы, сохранившиеся в средневековых европейских сказаниях, можно и нужно сравнить с аналогами из архаического якутского эпоса. Протянувшиеся параллели помогут предположительно выявить ядро протоэпических / эпических сказаний тюркоязычных завоевателей периода Великого переселения народов: как более ранних, так и гуннов, чье участие в этно- и культурогенезе германцев не оспаривается.

Все исследователи полагают, что в войне между двумя группами скандинавских богов – ваванов с асами (с победой последних и оттеснением первых в горы) – нашла отражение борьба культов местных и пришлых племен. Среди завоевателей называются как тюркоязычные племена, так и индогерманские или различные группы древнегерманского общества, чьи победившие боги ассимилировали пантеон носителей «мегалитической матриархальной земледельческой культуры» [3, с. 214]. Хотя в ряде средневековых источников (в «Прологе» к «Младшей Эдде», в «Саге об Инглингах») рассказывается о происхождении асов из Азии, некоторые ученые сомневаются в этом: «Асы оказались связанными с Азией, вероятно, лишь по созвучию» [3, с. 119], признавая при этом сходство образов и коллизий германо-скандинавского эпоса с тюркским и сибирским.

Например, в якутском эпосе первый человек на земле представляется одиноким героем *Эр Соготох* (Одинокий мужчина). Часто он воспитывается на ветвях мирового дерева *Аал Луук мас* живущей в нем духом-хозяйкой земли. Позже от различных вестников «якутский Адам» узнает о своем небесном происхождении: по велению божеств *айыы* он ниспослан из Верхнего мира на землю с высоким предназначением «стать в Среднем мире родоначальником *айыы аймага* – родственников божеств айыы (эпическое самоназвание якутов)». Такова инвариантная основа сюжетного мотива. Поначалу, кажется, что чудесный младенец на мировом древе как бы воплощает идею самозарождения человека на земле, но из известия о его происхождении становится ясно, что единственный обитатель Среднего мира не является порождением священного дерева. Этот необычный природный объект, чьи ветви достигают Верхнего мира, а корни – Нижнего мира, носит функцию колыбели, а его дух-хозяйка – кормящей матери, воспитательницы.

Меняются времена, эволюционно изменяются и эпические сюжеты. Так у тюрков Южной Сибири, давно познавших ранние формы государственности, изменяются по сравнению с олонхо: враг – уже не хтонический *абаасы*, как у якутов, а коварный предводитель вражеского рода *Карахан*, пленяющий в начале повествования родителей героя, весь многочисленный его народ и скот; герой – уже не первопредок в южносибирском эпосе, но традиция соблюдается – его одиночество имитируется (спрятанного младенца вскармливает кобылица). Из разных вариантов германо-скандинавского эпоса известно, что Зигфрид тоже поначалу одинок, растет на мировом древе Иггдрасиль, родителей не знает, воспитывается карликом, его кормит молоком олениха. То есть налицо связь младенца – героя эпоса с мировым древом – реликты признаков первого человека на земле времен первотворения.

Разнообразные сюжетные мотивы в мифах, эпосе, обрядах, легендах о связи деторождения с особыми деревьями свидетельствуют о сохранении в подтексте традиционных представлений идеи о фитоморфных тотемах – родовых деревьях, присущих народам Сибири, и, особенно, Дальнего Востока. Тунгусоязычные народы Дальнего Востока сохранили дошаманские древнейшие формы комплекса представлений о непосредственном происхождении первых людей на земле от деревьев [4, с. 68, 74].

Что касается образа богатырских дев в германо-скандинавском эпосе, то валькирии – женские персонажи верхнего мира, иногда выходящие замуж за земных героев (как Брюнхильд), или являющиеся возлюбленными конунгов. В отличие от ряда героев германо-скандинавского эпоса, валькирии, естественно, не имеют исторических прототипов. В олонхо же небесные девы-богатырки никогда не выходят замуж ни за земных, ни за небесных богатырей. В якутском эпосе небесные шаманки (*удаган*), являясь старшими сестрами героев, переселенных по воле божеств в Средний мир, всегда по-родственному приходят на помощь на его призыв. Прилетев на облаке, *удаган* сражается и побеждает шаманку Нижнего мира, также прибывающую на призыв своего брата – богатыря *абаасы*, противника героя.

Но якутские девы-богатырки рождаются и среди людей. Именно они, не желая выполнить высокое предназначение переселенных с небес первопредков этноса («стать прародителями якутов»), проявляют строптивость, вызывая на бой своих женихов, совсем как Брюнхильд. Позже выясняется причина нежелания выйти замуж – магическая порча: внедренные божеством войны в сердце или мозг девушек заговоренные жабы, змеи, черви и т. п. сыплются в костер, над которым строптивую невесту сечет победивший герой (иногда небесные шаманки). После оживления живой водой строптивость и богатырство у девушки исчезают, нрав ее становится таким, каким должен быть у жены и матери, – спокойным и выдержанным.

Как от смертельного сна пробуждается для новой жизни на земле валькирия Брюнхильд: верховный бог Один уколол ее шипом сна с приговором – никогда не быть ей более девой-воительницей за то, что она ослушалась его, погубив в битве одного воина, которому всемогущий обещал даровать победу; она должна выйти замуж; а разбудит ее тот, кто ничего не боится. Спала Брюнхильд на вершине горы за оградой, которая горела как зарево до самого неба [5]. Интересно, что в олонхо огненные моря локализованы не только в Нижнем мире, но и на северо-западе Верхнего мира, где обитают верхние злые *абаасы*. Якутские шаманы путешествовали к *абаасы* со своими просьбами, жертвоприношениями не только в Нижний мир, но и на именно эту сторону Верхнего мира. Объединение негативных особенностей этих сторон света:

севера как страны холода и запада как страны умирания солнца, – отражает воззренческое объяснение жителей суровой Якутии причин появления с благодатного неба не только солнечного света, тепла, но и холода, снега, пурги. Примечательно, что в «Песни о Сигурде» Брюнхильд – королева Исландии, тоже находится на северо-западе. Не менее интересно и то, что по некоторым скандинавским версиям Брюнхильд является сестрой предводителя гуннов Атли (прототип – Аттила). Сохранение в эпической традиции локализации девы-богатырки на востоке у тюркоязычных гуннов, на наш взгляд, похоже на указание генезиса образа.

С утратой женского шаманизма эпический образ небесных шаманок-воительниц даже в якутском эпосе дублируется параллельным образом строптивой девы-богатырки, которая после обряда очищения от скверны, выйдя замуж, теряет богатырскую силу, совсем как Брюнхильд после укрощения и отнятия магического пояса Сигурдом. В германо-скандинавском эпосе образ валькирии Брюнхильд, полюбившей героя, оскорбленной нарушением им клятвы верности (не знающей про напиток забвения, поданного Сигурду будущей тещей), потому жестоко отомстившей ему, однако последовавшей за любимым в загробный мир, покончив после его смерти с собой. Если исключить поздние любовные напластования, то можно увидеть древний образ девы-богатырки с иным воззренческим объяснением ее сопротивления замужеству как в олонхо: пожелание (равное проклятию) божества войны *Илбиса* не создавать семьи, а, воюя, побеждать в битвах, чтобы приносить ему жертвоприношения после побед. Образ валькирии – «сестры Атли» – может генетически восходить к строптивой невесте-богатырке с небесным происхождением – предположительному эпическому персонажу гуннов.

Странное поведение жениха на якутской свадьбе зафиксировано во многих трудах исследователей Якутии: когда все рассаживаются и начинается пиршество, то мальчик вводит жениха, который, не сняв шапки, следует за своим поводырем, опустив голову, с закрытыми глазами. Он садится за главным сватом, спиной к людям, т. е. если пир дома, то лицом к стене, ест особо от гостей и не оглядывается. При этом все как бы не видит его. Его кормят отдельно. Он отделяет от себя какой-нибудь кусок и посылает его невесте. Ей же, сидящей за занавеской со своей подругой, нечего посылать ему в ответ. Потому что жениху дают две порции каждого блюда, а невесте – ни одной. Очевидно, это было связано с представлением о доле: предназначенная ей часть ритуальной пищи входила уже в долю ее новых родственников.

Зафиксированные в трудах политссылных XIX в., невольно проживавших в царское время в Якутии, цитируемые во многих современных научных книгах сведения о странном поведении жениха на свадьбе никем не интерпретировались. А между тем видно, что жених подчеркнуто все делает наоборот, т. е. ведет себя как мифологический «чужой» из иного мира, который присутствует как бы «невидимым».

По традиционным представлениям якутов, в Нижнем мире все наоборот. Там щербатые Солнце и Луна вращаются не как в Среднем мире – по часовой стрелке, а наоборот – против часовой стрелки. То есть время в Нижнем мире течет вспять, поэтому там ничто не плодоносит: трава и деревья железные, парни и девки вечно холостые, бездетные. Да и движутся обитатели наоборот – ходят не вперед, а назад, пятясь.

Таким образом, предписанное якутским ритуалом странное, на первый взгляд, поведение жениха было призвано символизировать невидимость «чужого» в доме как бы «умирающей» невесты, уходящей навсегда в его мир. Жених из чужого рода невидим, как невидимы духи болезней в доме больного. В свою очередь, шаман тоже был невидимым для обитателей Нижнего мира, куда он вынужден был путешествовать, выполняя свою роль протектора – защитника своего рода.

В разных культурах эта универсальная функция – невидимость жениха – проявляется по-разному. То, что жених в доме невесты должен быть невидимым, отражается в якутском героическом эпосе Олонхо сюжетным мотивом превращения героя в доме невесты в жалкого вида сиротку. В эпосах других тюрко-монгольских народов в этой же ситуации герой превращался в лысого паршивца. У европейских народов по сей день соблюдается обычай: в день свадьбы невеста не должна видеть жениха до встречи у церковного алтаря, и нарушить этот обычай – плохая примета.

С развитием социально-экономических формаций, с появлением древних городов такие признаки экзогамности брака, как «невидимость» жениха и путешествие невесты, перестают

акцентироваться. Город – это не село, где все «свои», поэтому надо выдавать девушек замуж за парней из дальних мест, явно неродственников. В городах чужие по крови живут рядом, поэтому невеста далеко не путешествует, а переезжает из дома в дом. Это не могло не отразиться в эпосе: невеста (скажем, Пенелопа) не путешествует по разным мирам. Зато путешествует ее муж (Одиссей).

На взгляд автора, реликт архаической свадебной обрядности – «невидимость» жениха – в эпосе сохраняется, эволюционно трансформируясь от иллюстративного похищения девушек богатырями-абаасы в олонхо до сюжетного мотива «муж на свадьбе своей жены». В нем обязательны следующие детали: путешествие мужа (гомеровского Одиссея, среднеазиатского Алпамыша) через чужие земли, весть о его гибели, затем его возвращение (никто об этом не знает), его пребывания на свадьбе жены, соревнования с женихами неузнанным, и лишь победа раскрывает его подлинную сущность. Таким образом, подлинность жениха долгое время маркируется неузнанностью, эквивалентной невидимостью в более древнем якутском контексте. Отсюда европейский запрет жениху и невесте видаться в день свадьбы до алтаря. Именно здесь открывается лицо невесты, она встречается с женихом, отсюда начинается их новая совместная жизнь. Если нарушить – утрачивается маркер подлинности жениха, именно для этой невесты предназначенного богами и судьбой.

В свадебном обряде сват фактически выполняет роль жениха, что особенно заметно в обрядности династических браков: заместитель остающегося дома, значит, невидимого жениха едет за невестой, выполняет за своего господина все положенные ритуалы и привозит невесту. Ситуация Сигурда в роли свата усложняется тем, что подлинным суженым валькирии Брюнхильд является именно он, пробудивший ее ото сна, бесстрашно преодолев все преграды. Но, преподнеся обладателю сокровищ нибелунгов напиток забвения, Гьюкинги обманом женили его на своей Гудрун. Затем обманым же путем, на возлюбленной невольного клятвопреступника Сигурда, используя его же силу и помощь, женится Гуннар. Поэтому, наверно, неслучайно сюжет сватовства Сигурда усложняется сменой его обличья, при которой он как подлинный жених является из-за плаща-невидимки в прямом смысле невидимым. Выполняя обязанности заместителя жениха, сват Сигурд в облике Гуннара не только побеждает воинственную невесту в поединках, но и спит с ней, при этом не посягая на ее девственность, кладя между собой и Брюнхильд обнаженный меч [6]. В якутских олонхо сильные богатыри часто добывают невест для своих побратимов, кузнецов, братьев.

Заключение

Предлагаемый метод рассмотрения эволюции крупных сюжетных блоков, названных нами эпическими обрядами, составляющих схему любой героической биографии – изменит шкалу эпических древностей, позволит по-новому выстроить ряды слагаемых исторической поэтики, в решении проблем которой так важно находить все новые точки опоры. На основе такой дефиниции, как эпическая обрядность, можно воссоздать эволюционную цепочку развития каждого из эпических обрядов – цепочку, в которой найдется место самобытности каждого эпоса, обретающего тем самым свое место в системе мирового эпоса. Тогда сибирский эпос, сохранивший архаические варианты универсальных эпических сюжетных мотивов, при всей нынешней периферийности в истории изучения мирового эпоса займет в ней подобающее место.

Литература

1. Решетникова А. П. Музыка якутских олонхо // Кыыс Дэбиллэй: якутский героический эпос / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1993. – С. 26-69.
2. Решетникова А. П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. – Якутск: Бичик, 2005. – 408 с.
3. Мифы народов мира. В 2-х томах. – М.: Советская энциклопедия / гл. ред. С. А. Токарев. Т. 1. – 1980. – 671 с.; Т. 2. – 1982. – 671 с.
4. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусских народов юга Дальнего Востока России: опыт мифологической реконструкции и общего анализа. – Владивосток: Дальнаука, 2000. – 156 с.

5. Мелетинский Е. М. Эдда и ранние формы эпоса. – Москва: Наука, 1968. – 364 с.
6. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. – Москва: Художественная литература, 1975. – 164 с. – (Библиотека всемирной литературы, т. 9.).
7. Жирмунский В. М. Германский героический эпос в трудах Андреаса Хойслера // Хойслер. Германский героический эпос и сказание о нибелунгах. – Москва: Иностранная литература, 1960. – С. 5-17.
8. Жирмунский В. М. Народный героический эпос. – Москва; Ленинград: Гослитиздат, 1962. – 435 с.
9. Мелетинский Е. М., Неклюдов С. Ю., Новик Е. С. Историческая поэтика фольклора: от архаики к классике. – Москва: РГГУ, 2010. – 285 с.
10. Скандинавская энциклопедия. – Москва: Эксмо, 2007. – 590 с.
11. Стурлусон Snorri. Младшая Эдда. – Ленинград: Наука, 1970. – 280 с.
12. Хойслер А. Германский героический эпос «Сказание о Нибелунгах». – Москва: Иностранная литература, 1960. – 488 с.

References

1. Reshetnikova A. P. Muzyka jakutskih olonho // Kyys Djebiliije: jakutskij geroicheskiy jepos / Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka. – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1993. – S. 26-69.
2. Reshetnikova A. P. Fond sjuzhetnyh motivov i muzyka olonho v jetnograficheskom kontekste. – Jakutsk: Bichik, 2005. – 408 s.
3. Mify narodov mira. V 2-h tomah. – M.: Sovetskaja jenciklopedija / gl. red. S. A. Tokarev. T. 1. – 1980. – 671 s.; T. 2. – 1982. – 671 s.
4. Shan'shina E. V. Mifologija pervotvorenija u tungusskih narodov juga Dal'nego Vostoka Rossii: opyt mifologicheskoy rekonstrukcii i obshhego analiza. – Vladivostok: Dal'nauka, 2000. – 156 s.
5. Meletinskij E. M. Jedda i rannije formy jeposa. – M.: Nauka, 1968. – 364 s.
6. Beovul'f. Starshaja Jedda. Pesn' o Nibelungah. – M.: Hudozhestvennaja literatura, 1975. – 164 c. – (Biblioteka vsemirnoj literatury, t. 9.).
7. Zhirmunskij V. M. Germanskij geroicheskiy jepos v trudah Andreasa Hojslera // Hojsler. Germanskij geroicheskiy jepos i skazanie o nibelungah. – M.: Inostrannaja literatura, 1960. – S. 5-17.
8. Zhirmunskij V. M. Narodnyj geroicheskiy jepos. – M.-L.: Goslitizdat, 1962. – 435 s.
9. Meletinskij E. M., Nekljudov S. Ju., Novik E. S. Istoricheskaja pojetika fol'klora: ot arhaiki k klassike. – M.: RGGU, 2010. – 285 s.
10. Skandinavskaja jenciklopedija. – M.: Jeksmo, 2007. – 590 s.
11. Sturluson Snorri. Mladshaja Jedda. – L.: Nauka, 1970. – 280 s.
12. Hojsler A. Germanskij geroicheskiy jepos "Skazanie o Nibelungah". – M.: Inostrannaja literatura, 1960. – 488 c.



УДК 398.224(=512.157)+398.224(=211'01)

А. Ф. Корякина

ОЛОНХО И ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ЭПОС «РАМАЯНА»: ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ СХОЖДЕНИЯ И РАСХОЖДЕНИЯ В СЮЖЕТЕ

По своему масштабному и фантастически грандиозному содержанию, по красоте и богатству словесного художественно-изобразительного мастерства якутский героический эпос может претендовать на достойное место наряду с такими памятниками эпического наследия как древний шумерский эпос о Гильгамеше, греческие «Илиада» и «Одиссея», германская «Песни о Нибелунгах», финская «Калевала», русские былины, индийские «Махабхарата», «Рамаяна» и др. На сегодня перед якутским эпосоведением актуальным является проблема определения места признанного ЮНЕСКО Шедевром Устного Нематериального Наследия Человечества якутского Олонхо в пространстве мировых эпосов. Решению данной проблемы будут способствовать сравнительные исследования олонхо с эпосами мира.

По предположению исследователей, в средние века предки якутов входили в состав Великого Каганата тюрков, который имел культурные связи со многими странами, в т. ч. и с Индией. Не исключено, что в олонхо и индийском эпосе, несмотря на уникальность каждого из эпосов, имеются сходные сюжеты, мотивы, образы, художественные идеи. В статье ведется сравнительный анализ олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» и индийского эпоса «Рамаяна» в литературном изложении В. Г. Эрмина и Э. М. Темкина, направленный на обнаружение аналогий и различий в их сюжетной системе. Исследования наличия типологических параллелей в якутском героическом эпосе Олонхо и индийском эпосе «Рамаяна» также могут позволить выявить своеобразие якутского эпоса, так как благодаря культурным, историческим и ментальным особенностям народов мира, каждый отдельно взятый эпический памятник приобретает особые, неповторимые черты.

Ключевые слова: олонхо, якутский героический эпос, Нюргун Боотур Стремительный, индийский эпос, Рамаяна, типологические параллели, сюжетные сходства и различия, сравнительное изучение, эпосы народов мира.

А. F. Koryakina

Olonkho and ancient Indian epos “The Ramayana”: typological similarities and differences in the plot

Yakut heroic epos by its global and great content, by beauty and wealth of imaginative skill can pretend to rightful place along with epic heritage monuments such as ancient Sumerian epos “Gilgamesh”, Greek “The Iliad” and “The Odyssey”, German “The Song of the Nibelungs”, Finnish “The Kalevala”, Russian bylines, Indian “The Mahabharata”, “The Ramayana” and others. Today, the problem of positioning Olonkho in epic world as Masterpiece of the Oral and Intangible Heritage of Humanity is current for modern Yakut epic studies. Comparative studies of Olonkho with world epos will resolve this problem.

The researchers assumed that in the Middle Ages Yakut ancestors were a part of the Turkic Great Kaganate and had cultural relations to many countries, including India. It is possible that despite uniqueness of each epos there are similarities in plot, motive, characters and artistic ideas of Olonkho and Indian epos. The article provides comparative analysis of “Nyurgun Bootur the Swift” by K. G. Orosin and Indian epos “The Ramayana” in literary exposition by V. G. Ermin and E. M. Tyomkin. The analysis is aimed at detection of similarities and differences of the epics’ plots. The studies of typological similarities of Yakut heroic epos olonkho and Indian epos “The Ramayana” can also expose Yakut epos singularity as each epic monument gets special inimitable traits in consequence of cultural, historical and mental peculiarities of peoples of the world.

Keywords: olonkho, Yakut heroic epos, Nyurgun Bootur the Swift, Indian epos, The Ramayana, typological parallels, similarities in plot, differences, comparative study, world epos.

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. п. н., ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Pedagogic Sciences, Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: aitalilen@mail.ru

Введение

По своему масштабному и фантастически грандиозному содержанию, красоте и богатству словесного художественно-изобразительного мастерства якутский героический эпос может претендовать на достойное место наряду с такими памятниками эпического наследия как древний шумерский эпос о Гильгамеше, греческие «Илиада» и «Одиссея», германская «Песни о Нибелунгах», финская «Калевала», русские былины, индийские «Махабхарата», «Рамаяна» и др. На сегодня перед якутским эпосоведением актуальным является проблема определения места якутского героического эпоса в пространстве мировых эпосов. В решении проблемы могут способствовать сравнительные исследования олонхо с эпосами мира.

Олонхо как художественно-эпическая традиция принадлежат к общему культурно-историческому наследию тюрко-монгольских народов, в связи с этим в них имеются общие мотивы, сюжеты и образы. В них отражаются реальные очертания отдаленных событий, межплеменные контакты и этнические связи тюрко-монгольских народов. На большое сходство якутского героического эпоса с эпосами других тюркских и монгольских народов неоднократно указывали многие исследователи: В. М. Жирмунский [1], А. П. Окладников [2], Г. У. Эргис [3], И. В. Пухов [4, 5, 6] и др.

По предположению исследователей, в средние века предки якутов входили в состав Великого Каганата тюрков, который имел культурные связи со многими странами, в т. ч. и с Индией [7, с. 298, 309]. Не исключено, что в олонхо и индийском эпосе, несмотря на уникальность каждого из эпосов, имеются сходные сюжеты, мотивы, образы, художественные идеи. В статье ведется сравнительный анализ олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» [8] и индийского эпоса «Рамаяна» в литературном изложении В. Г. Эрмина и Э. М. Темкина [9], направленный на обнаружение аналогий и различий в их сюжетной системе. Исследования налицей типологических параллелей в якутском героическом эпосе Олонхо и индийском эпосе «Рамаяна» также могут позволить выявить своеобразие якутского эпоса, так как благодаря культурным, историческим и ментальным особенностям народов мира каждый отдельно взятый эпический памятник приобретает особые, неповторимые черты.

Метод исследования

Для изучения общих закономерностей, обуславливающих появление и развитие жанровых систем и связанных с ними сюжетов, образов, художественных идей эпосов мира, единых законов специфики народного коллективного творчества, применима сравнительно-типологическая методология, т. к. «эпос собственно героический в соответствии со своим местным национальным и историческим содержанием нелегко поддается международным литературным влияниям со стороны. Черты сходства между героическим эпосом разных народов имеют почти всегда типологический характер» [10, с. 195].

Сравнительные аспекты занимают большое место в исследовательской практике фольклора, в результате чего накоплен огромный теоретический материал. Проблема была изучена такими крупными исследователями фольклора, как В. Я. Пропп, В. М. Жирмунский, Е. М. Мелетинский, Б. Н. Путилов, Карл Райхл, П. А. Гринцер и др.

В своих фундаментальных историко-типологических исследованиях В. Я. Пропп [11, 12] дал разработанное научное определение эпоса, отличительной чертой которого он считает героическое содержание, описание высоких идеалов поведения для данной эпохи, музыкально-песенное исполнение, определенная метрическая структура и художественное обобщение. Ученый восстановил предысторию русского героического эпоса путем сопоставления его архаических элементов с живыми эпическими системами народов Сибири и Крайнего Севера. Его работа «Морфологии волшебной сказки» фактически стала одной из фундаментальных работ, основанных на использовании структурно-типологического метода.

В своих работах «Узбекский народный героический эпос» [13], «Введение в изучение эпоса «Манас» [14], «Сказание об Алпамыше и богатырская сказка» [15], «Огузский героический эпос и «Книга Коркута» [16] русский советский лингвист и литературовед В. М. Жирмунский произвел широкомасштабное сравнительное исследование тюркских эпических традиций. Он впервые в эпосоведении подчеркнул типологический характер сходства сюжетов героического эпоса разных народов и отметил, что оно «основано в конечном счете на художественном

обобщении сходной социальной действительности и на одинаковом уровне развития общественного сознания» [16, с. 29].

Е. М. Мелетинский изучил генезис и развитие повествовательных традиций в архаической словесности, на обширном материале тюрко-монгольского, карело-финского, нартского эпического фольклора, творчества народов Австралии и Океании проанализировал основные жанры эпического и сказочного фольклора с самых ранних форм, отраженных в бесписьменных культурах. Произвел историко-типологическое изучение Старшей Эдды – письменного сборника исландских эпических песен, в результате чего выявил его устное происхождение. Ученым описаны закономерности развития эпических жанров от архаических истоков до литературы Нового времени, произведен взаимодополняющий синтез исторической типологии и структурного подхода. Е. М. Мелетинским была разработана модель анализа семантики мотива и сюжета в труде «О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов» [17]. Он показал движение словесного искусства от мифа и обряда к эпосу и литературе.

Особое значение для изучения эпоса имеют работы Б. Н. Путилова [18, 19, 20, 21, 22, 23, 24]. В его трудах выводятся важные для эпосоведения положения. Ученым установлено, что эпический герой приходит в историю из архаического мифа. По мнению Б. Н. Путилова, процесс развития эпоса проходит определенные стадии, общие у многих народов, независимо от наличия культурных контактов: от архаического эпоса к героическому, и далее к религиозно-дидактическому или историческому эпосу. Б. Н. Путилов обнаруживает действие универсальных эпических закономерностей, типологической общности процесса эпосотворчества. Он разработал эффективную методологию исследований, которая дает широкие возможности исследования в национальных эпосах взаимоотношений общего и локального, параллельности и преемственности, вариативности и мифологического подтекста. Одной из методологических проблем ученый поставил необходимость научной разработки понятия «типология» и его применения к фольклору, а также в установлении границ и уровней его применения: «На наш взгляд, типология в фольклоре означает систему закономерно возникающих и исторически обусловленных соответствий на самых различных уровнях – от такого – «элементарного», как образ или художественное средство, до фольклорной системы в целом. Мы вправе говорить о типологии образа, мотива, ситуации, сюжета, о типологии жанра или жанровой разновидности, о типологии принципов отношения фольклора к действительности (например, типологии истоцизма), о типологии идей и шире – фольклорного сознания» [21].

В изучении эпоса революционный сдвиг осуществили американские исследователи М. Пэрри и А. Лорд, суммировавшие результаты своих исследований техники Гомера и современного эпоса народов Югославии в монографии «Сказитель» [25].

Индолог П. А. Гринцер исследовал путь, который «Рамаяна» проделала от героического к так называемому «искусственному». В его монографии «Рамаяна» рассматривается на фоне широкого типологического сопоставления с другими эпическими памятниками древности и средневековья, а также фольклорной эпической традицией [26].

Происхождение эпосов. Сказители

По утверждению историков, героический эпос тюркоязычных народов зародился и развивался в глубокой древности, в эпоху их обитания в степях Центральной Азии во II-I тысячелетии до н. э. Долгое время он бытовал в устной традиции и передавался из поколения в поколение. Олонхо складывались и совершенствовались олонхосутами, благодаря которым основное содержание, сюжет, мотивы, богатство языка и художественно-изобразительных средств, эпические формулы и типические места сохранились в первоначальной форме, составляя архаические пласты эпической традиции.

Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина является одним из самых архаичных якутских эпосов олонхо. В 1907 г. впервые опубликовано в серии «Образцы народной литературы якутов, издаваемых под редакцией Э. К. Пекарского». В записи, редакции, подстрочном переводе Г. У. Эргиса на якутском и русском языках издано научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории ЯАССР в 1947 г.

«Рамаяна», героический эпос древней Индии, имеет другую историю. Она создана предположительно в V в. до н. э., составила ядро литературного цикла и видоизменялась

много раз под массой разнородного материала относительно позднего происхождения. «Рамаяна» состоит из произведений разнообразного характера и содержания – художественных, философских, религиозных и научных, созданных многими авторами на протяжении многих столетий.

Существует версия о том, что у «Рамаяны» есть автор – Вальмика. Приписывание создания «Рамаяны» определенному лицу явилось источником длительной научной полемики. В связи с тем, что «Рамаяна» отличается целостностью композиции, единообразием тематики и стиля, последовательностью изложения событий, многие специалисты не исключают того, что по крайней мере большая часть эпоса принадлежит одному поэту. При всем этом, считается, что «Рамаяна» родилась из архаического эпоса. Она была создана на санскрите – древнеиндийском литературном языке, основном языке древнеиндийской культуры и сложена белым стихом, рассчитанным на музыкальное исполнение.

Якутский эпос исполняли сказители-олонхосуты. Описательные и повествовательные места произносились речитативом, монологи и диалоги пелись.

Индийский эпос, как и наше олонхо, имеет устную традицию исполнения. Об исполнителях в самой «Рамаяне» говорится, что пели «Рамаяну» бродячие сказители – царевичи Куша и Лава, оказавшиеся в изгнании, которые рассматривались впоследствии в индийской эпической традиции как предшественники и прародители всех сказителей-кушилавов. Эпические поэмы древней Индии исполнялись сказителями нараспев.

Якутский и индийский эпосы долгое время бытовали устно. Материалы данного исследования (олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» и «Рамаяна») имеют авторов. Олонхо сказывалось олонхосутами то речитативом, то песней. «Рамаяна» исполнялось нараспев.

Объем

Олонхо состоят из 5-10 тыс. или 15-25 тыс. и более строк. Но есть и более крупные эпические тексты, как олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», воссозданное П. А. Ойунским, содержащее 36 тыс. поэтических строк. По сравнению с другими олонхо, олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» небольшое по объему, состоит из 559 строф, состоящих от 10 до 20 строк. В нем 16 частей: «Описание страны», «Вселение в средний мир Нюргуна и его сестрицы Айталы Куо», «Нюргун становится богатырем», «Похищение красавицы Айталы Куо богатырем Нижнего мира», «Победа Нюргуна над Ыйыста Хара и освобождение Айталы Куо», «Освобождение Туйаарымы Куо от притязаний богатыря абаасы Тимир Джэсинтэй», «Испытание Нюргуна купанием в мертвой воде», «Рассказ о без вести пропавшем богатыре Кюн Джириминэ», «Подарок волшебной плети Нюргуну шаманки Айыы Умсуур», «Первый бой Нюргуна с богатырем абаасы Уот Усутаакы», «Победа Нюргуна над Уот Усутаакы», «Освобождение богатырей айыы из плена», «Столкновение Нюргуна с неузнанным братом Юрюнг Уоланом», «Поездка Нюргуна к прекрасной Кыыс Нюргун», «Разрушение волшебного вервия Ап Чарай», «Победа над волшебником Алып Хара и освобождение богатыря Айыы Джурагастая», «Возвращение Нюргуна на родину».

Объем «Рамаяны» огромный, состоит из семи книг: «Детство», «Айодхья», «Лесная», «Кишкиндха», «Прекрасная», «Битва», «Последняя».

Сравнение схем развития сюжетов эпосов

Страна, в которой живут герои эпосов

Во вступительной части олонхо К. Г. Оросина описывается страна, где живет *айыы аймага*. В этом Среднем мире по предназначению высших божеств должен жить богатырь *айыы*:

Эта местность, как пуп земли,
прочно в полном расцвете утвердилась
и как самое великолепное средоточие мира
в полной и пышной красе установилась.
Достигла она предельного совершенства
как (необозримая) такая равнина,
что неведомо, есть ли у ней противоположная грань,
неизведано, имеет ли она потусторонний край;
с пространством необъятным,

с очертаниями невидимыми
широкой вольготной страной стала она [8].
Люди этого Среднего мира страдают от притеснения племени абаасы:
Это самый средний серопятнистый мир,
с водами – испаряясь убывающими,
с деревьями – падая редееющими,
и счастливых жителей, и скот его,
огромные, несметные богатства его,
широкое вольготное довольство его,
высоко торжествующее счастье его
разрушает вот этот, – ставший владыкой
нижнего мира двадцати семи племен,
старец Ардьанг Дуолай огонёр
со старухой своей Ала Буурай,
кто с деревянной колодкой на ногах садами [8].

Индийский эпос тоже начинается с описания чудесной земли: «К югу от гор Гималаев – обители снегов, на берегах тихоструйной Сарайю и многоводной Ганги лежит страна Кошала, богатая и счастливая, изобильная зерном и скотом, тучными пастбищами и цветущими» [9, с. 21].

Но, живя в такой богатой, красивой земле, государь страны Кошала горько страдает: «... великое горе давно уже точило душу государя Айодхьи, и ничто не веселило его. Не было потомства у благородного Дашаратхи, не было у него сына, некому было передать власть и государство» [9, с. 22].

Чудесное появление на свет героев

В обоих эпосах в облегчении горькой участи людей участвуют высшие божества. Чудесно рождение сверхъестественных героев обоих рассматриваемых эпосов.

В якутском олонхо на среднем низком небе у родоначальников айыы аймага есть двухлетний сын:

На девяти небесах рожденный,
До средних ветвей лиственницы ростом,
Гнедым конем владеющий,
Стремительный Нюргун Боотур [8].

Джылга Хаан Тойон, которому суждено определить судьбы людей, велит передать высшему божеству Юрюнг Айыы Тойону для того, чтобы:

Дальних стран злодеев судить,
Потусторонних стран злоумышленников обуздать –
С таким высоким предназначением я создал его [8].

И просит поселить Нюргун Боотура с сестрой Айталы Куо в Среднем мире. Просьба Джылга Хаан Тойона услышана Юрюнг Айыы Тойоном. Он велел родителям Нюргун Боотура спустить своих детей на Средний мир для установления мирной жизни. Старший брат Нюргун Боотура Мюлсют Беге, которому доверена забота о брате и сестре, посадил их на облако-полотно и погнал в Средний мир. При прощании он обратился к младшему брату:

В то время, когда атаманы абаасы,
Хищники из южных полчищ,
Отборные из полчищ леших
Племя Айыы аймага,
Людей солнечного улуса
Обижать, нападать начнут,
Тогда ты должен защитить, оградить их должен!
Будь им заслоном, словно дремучий лес,
Будь им оградой, словно густой непроходимый лес! [8]

Рождение защитника людей в «Рамаяне» тоже необычно: «И решил однажды повелитель Айодхьи принести богам великие жертвы в надежде, что они даруют ему сына. Боги остались довольны принесенной им жертвой... и обратились они тогда к богу-творцу, великому Брахме,

с просьбой даровать праведному Дашаратхе сына: «Дай, господин, Дашаратхе сына, – просили бога всемогущего Брахму, – надели его необоримой силой, пусть он избавит нас и все живое в мире от Раваны и его злодейства». Мольба богов была услышана богом-творцом великим Брахмой: по его велению Вишну, Хранитель Мира, передал Дашаратхе золотой сосуд, наполненный сладким молоком и сказал: «Ты снискал милость богов, благочестивый царь. Отдай сосуд своим женам, пусть выпьют они божественный напиток, и не будет у тебя недостатка в сыновьях». Дашаратха передал молоко всем троем своим женам. Через одиннадцать месяцев жены принесли царю четырех сыновей: Каушалья родила Раму, Кайкейи – Бхарату, Сумитра – близнецов Лакшману и Шатругхну [9, с. 26]. Так родился герой «Рамаяны».

Праведный царевич Рама, старший и любимый сын Дашаратхи, царя Айодхьи, в результате интриг, затеянных одной из жен его из-за желания посадить своего сына на трон царя, удален в изгнание. Вместе со своей женой, прекрасной Ситой, и верным младшим братом Лакшманой Рама находит убежище в лесах Центральной и Южной Индии. На долю скитальцев выпадает немало бед и невзгод, с которыми они смело справляются.

Завязка конфликта – похищение женщин

Завязка конфликта в обоих эпосах сходна: похищены чудовищами женщины – в «Нюргун Боотуре» сестра богатыря Айталы Куо, в «Рамаяне» – жена Рамы Сита.

Вот как волнительно описание возвращения Нюргун Боотура в опустевший после похищения сестры дом: «Вошел в дом свой, посмотрел на левую половину дома, где жила его сестрица – одна сторона дома-балагана разрушена, нары, на которых она спала, разворочены, не осталось ни постели, ни одеяла её; зияло пустое место. Трижды обежал он своё жилище, но своей сестрицы не нашел... Тогда трижды разразившись таким громким криком, что его родная страна заколебалась как вода в корытце, жилище и очаг посыпались сверху, Нюргун выскочил во двор, трижды обежал кругом, но ничего ровно не нашел...» [8].

В «Рамаяне» похищение Ситы повелителем демонов и царя острова Ланки Раваной описывается как ужасное горе: «Получив отказ от прекрасной Ситы стать ему женой, влюбленный Рава, великий и всемогущий царь ракшасов, «охваченный страстью, подошел к супруге Рамы. Одной рукой он схватил Ситу за волосы, а другой обнял ее бедра... Через миг у хижины Ситы появилась чудесная колесница. Равана усадил в нее горестную Ситу, сам сел рядом с нею, и зеленые небесные кони подняли колесницу в поднебесье» [9, с. 161].

Освобождение женщин

Освобождают женщин герои эпосов в великих сражениях. Поражает в описании битв широкомасштабность, богатство фантазии, изобразительных средств: Нюргун Боотур настиг Ыйыста Хара, отрубил три головы огнедышащей змеи, на которой убегал тот с выкраденной Айталы Куо и схватил падающую сестру, посадил на свою лошадь. Верный друг и советчик – конь богатыря тут же умчался. Начался смертельный бой между богатырями айыы и абаасы, от которого Нижний мир начал дрожать. По велению отца Ыйыста Хара Арджанг Дуолая и Джылга Хаан Тойона, богатыри ведут бои в Верхнем мире сначала на священной горе, потом на ледяном острове-утесе на середине Огненного моря.

Семь дней и ночей, не прекращая ни на мгновение, вел битву Рама во имя спасения любимой жены. Головы Раваны не раз падали на землю от стрел Рамы, но тотчас на месте их вырастали новые. И наконец, «Рама взял в руки пылающую стрелу, созданную некогда Брахмой, Прародителем богов. В оперении той стрелы «был заключен Ветер, в острие огонь и Солнце, в древке – небо, в тяжести ее – горы Меру и Мандара. Она была ужасна, как смерть, и издавала змеиное шипение» [9, с. 400]. «И стрела Брахмы, посланная Рамой, поразила Равану, разверзла грудь его и, пронзив сердце его, смытая кровью ракшаса, вернулась в колчан. А Равана упал на землю бездыханный» [9, с. 400].

Рама, как Нюргун Боотур, встречает на своем жизненном пути много странных существ. Уродливая сестра демона Равана влюбляется в царевича и всячески пытается уничтожить его красавицу-жену Ситу.

В трудные минуты героям прибегают на помощь многие персонажи. В олонхо, когда богатырь абаасы первым сбросил богатыря айыы в Огненное море, Айыы Умсуур удаган для спасения брата одним дуновением сделала серебряный мостик, и падающий Нюргун Боотур встал

обеими ногами на этот мост, таким образом спастся от гибели. Так шаманка Айыы Умсуур несколько раз спасает своего брата. Конь предупреждает богатыря, когда появится Ыйыста Хара, во избежание беды сразу же начать бой, не дав ему войти в дом.

Если у Нюргун Боотура близким другом-советчиком является конь, у Рамы отважный и благородный друг – старый ястреб Джатаю. Он вступает в смертельную схватку с Раваной, чтобы спасти Ситу от похитителя, и умирает от раны, нанесенной этим чудовищем [9, с. 181]. А летающие обезьяны помогают Раме найти месторасположение украденной жены. Перевоплощаясь в кошку, обезьяна-разведчица помогает встретиться ему с пленницей. Много раз, рискуя своей жизнью, помогает Раме лучший из обезьян Хонуман. В конце концов, с помощью обезьяньего войска братья освобождают Ситу.

В отличие от индийского эпоса, в котором после победы над Раваной устанавливается мирная жизнь в его царстве, в якутском олонхо Нюргун Боотур предпринимает еще несколько боев против *абаасы аймага*. Так он одерживает победу над Тимир Джэсиктэем, спасая Туйаарыму Куо от его притязаний. Убив в страшном бою Уот Усутаакы, освобождает богатырей *айыы* от плена. А последний бой, увенчанный тоже победой, у него был с богатырем *абаасы* Алып Хара, который пленил богатыря Айыы Джурагастая – брата богатырки Кыыс Нюргун.

Оба эпоса богаты на неожиданности и полны всевозможных чудес. И здесь поражает величие фантазии человеческой мысли: это и чудесное рождение героев, и описания страшных превращений чудовищ, и волшебные друзья и близкие героев, и летающий конь, говорящий человеческим голосом, верный своей дружбе старый ястреб, магия бессмертия главных героев и персонажей...

Повествование в «Нюргун Боотуре» и «Рамаяне» окрашивается и впечатление усиливается своеобразными изображениями картин природы. Во время похищения Айталы Куо богатырем *абаасы*, началась такая буря, как-будто она предвещала беду: «...ветер усилился, стал сильным вихрем, средняя страна заколебалась как зыбкая трясина; морские волны взболтались, байкальские волны взбушевались; на противоположной стороне долины повалились вершины утесов; вся долина запылала огнем молний. Светлоголубое небо наверху перестало виднеться» [8].

В «Рамаяне» описываются прекрасные картины индийской природы в различные времена года. Например, в рассказе о пребывании Рамы в изгнании содержится много изящных описаний природы. Вот как говорится о сезоне дождей: «Взгляни, сколь прекраснее стали теперь леса: зеленые от долгошумящих дождей, они пестрят красками оперения танцующих павлинов. Рокочущие громом тучи изнемогли под бременем переполняющих их вод и отдыхают на вершинах гор, а рядом с ними стройной цепью, ликуя, проносятся журавли, словно лепестки лотоса, уносимые ветром. Цветами и травами одета согретая земля, словно красавица, окутанная многоцветным покрывалом...» [9].

Портреты главных героев описываются с такой любовью, что они предстают перед глазами как живые. Они прекрасны и внешне, и внутренне. Вот он Нюргун Боотур, любимец *айыы аймага*: «Длинный нос его, оказывается, смахивал на голennую кость передней ноги Ретивого коня; Вытянутые брови напоминали собой пару сложенных в длину серых горностаев; имел он круглые глаза, словно витые кольца узды; с достаточно угрюмой внешностью, с довольно крутым нравом; с издавающимся кровавым сгустком, с подергивающейся кровеносной жилой, с играющей горячей кровью; с крепкими мышцами, с дюжими плечами, с сильными икрами, с упругим телом, и вправду стал он видом сильнейший, телосложения богатырского, с наружностью быстрогоного. Стал он лучшим из юношей, первейшим из якутов» [8].

Автор «Рамаяны» не скупается на сравнения при описании портрета Рамы: «Лучезарный, как солнце, озаряющее небо, восхищающий взоры, как Месяц, он щедр к подданным своим, как сам Кубера, бог богатства. Он отважен, как Индра, правдив и красноречив, как Вачаспати, прекрасен, как Кама, бог любви» [9, с. 268].

В якутском эпосе «Нюргун Боотур Стремительный» только местами, коротко описывается эмоциональное состояние героев. В «Рамаяне» гораздо больше места, чем в олонхо, уделяется описанию психологических состояний героев: их любви, переживаний, ненависти. Она переполнена красками эмоций и чувств. В ней много драматических и исполненных пафоса эпизодов, отмеченных глубоким психологизмом.

В эпосах отмечается единообразие основных мотивов эпосов, таких как чудесное рождение героев, их магическая неуязвимость, похищение чудовищами женщин, обретение волшебного коня или оружия, поход героев во имя спасения женщин.

Развязка

Конец олонхо К. Г. Оросина счастливый, что характерно для якутского эпоса: все представители *айыы аймага* остались живы, Нюргун Боотур женился на Кыыс Нюргун, Юрюнг Уолан – на Туйаарыма Куо, Айыы Джурагастай – на Айталы Куо, и все стали жить мирной счастливой жизнью.

А в «Рамаяне» неожиданный поворот событий: Рама выполнил свою важную миссию – победил своего врага Равану. Подозреваемая в измене любимая жена оказалась верной, и Рама наконец-то смог приступить к обязанностям правителя. Но тут, поверив слухам, распространенным среди народа, Рама опять начал подозревать в измене свою прекрасную жену. В результате царь отвергает свою беременную сыновьями супругу, вынуждая покинуть дворец. Сита уходит в лес к отшельникам. Ей покровительствует мудрец Вальмики (т. е. автор поэмы). Сита рождает и воспитывает сыновей Рамы достойно. В лесу они посвящают отцу поэму «Рамаяна», которую и рассказывают Раме при встрече. Рама, узнав своих сыновей, осознает свою вину и горько раскаивается в совершенных ошибках. Однако, найдя свою супругу, вместо воссоединения с ней, он вновь требует доказательств верности. Расстроенная Сита умоляет *Мать Сырую Землю* принять ее к себе в качестве требуемых доказательств. Земля «разверзает свои бездны и принимает ее в свое лоно». Рама сокрушается над собственной недоверчивостью, но ушедшее время вернуть не в его власти. Сита уходит навсегда, доказывая ему в очередной раз свою чистоту. Только на небесах супругам суждено встретиться вновь.

Заключение

В результате сравнительного анализа якутского и индийского эпосов обнаружены факты типологических схождений:

- якутский и индийский эпосы долгое время бытовали в устной традиции и передавались в народе из поколения в поколение;
- обоих эпосов объединяет мотив похищения и возвращения похищенных женщин. У обоих эпосов главные герои ведут бои с врагами-чудовищами и одерживают победы над ними. Местами аналогично развитие событий в сюжете;
- в якутском олонхо и индийском эпосе восхищает красота, могущество, смелость главных героев;
- оба эпоса богаты чрезмерной фантазией, удивительными чудесами;
- эпосов объединяет поразительное богатство художественно-изобразительных средств.

В эпосах имеют место и расхождения:

- Олонхо складывались и совершенствовались олонхосутами, благодаря которым основное содержание, сюжет, мотивы, богатство языка и художественно-изобразительных средств, эпические формулы и типические места сохранились в первоначальной форме, составляя архаические пласты эпической традиции. «Рамаяна», героический эпос древней Индии, состоит из произведений разнообразного характера и содержания – художественных, философских, религиозных и научных, созданных многими авторами на протяжении многих столетий.

- В «Рамаяне» гораздо больше места, чем в олонхо, уделяется описанию психологических состояний героев: их любви, переживаний, ненависти.

Сравнительный анализ олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» и древнеиндийского эпоса «Рамаяна» подтверждает тот факт, что для них характерны эпические традиции описания чудесного рождения главных героев, борьбы их против чудовищ-врагов, защиты людей от натиска нечистых сил, освобождения украденных женщин. Не громко будет сказано, если подчеркнуть, что по масштабу описания событий, богатству языка и изобразительно-художественным средствам, гуманистическому содержанию торжества добра над злом олонхо никак не уступает «Рамаяне», известному в мире эпосу. Окончательные выводы требуют углубленного, комплексного изучения, над чем нам предстоит работать.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-04-00496(а).

Литература

1. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Ленинград: Наука, 1974. – 434 с.
2. Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом. – Якутск: Изд. «Сайдам», 2013. – 62 с.
3. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва: Наука, 1974. – 402 с.
4. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов. – Якутск: Изд-во «Сайдам», 2013. – 46 с.
5. Пухов И. В. Якутский героический эпос – олонхо. – Якутск: Якутский филиал Издательства СО РАН, 2004. – 206 с.
6. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. – Москва: Наука, 1975. – 327 с.
7. А. фон Габен. Древнетюркская литература // Зарубежная тюркология. – М.: Наука, 1986. – 384 с.
8. Оросин К. Г. Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск, 1947. – 410 с.
9. Рамайна. Древнеиндийский эпос. Литературное изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина. – Москва: Наука, 1965. – 446 с.
10. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос : Избранные труды / В. М. Жирмунский – Ленинград: Наука, 1974. – 727 с.
11. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Ленинград, 1986. – 507 с.
12. Пропп В. Я. Русский героический эпос: Собрание трудов В. Я. Проппа / сост. С. П. Бушкевич. – Москва, 1999. – 640 с.
13. Жирмунский В. М. Узбекский народный героический эпос [Текст] / В. М. Жирмунский, Х. Т. Зарифов. – Москва: Гослитиздат, 1947. – 520 с.
14. Жирмунский В. М. Введение в изучение «Манаса» [Текст] / В. М. Жирмунский. – Фрунзе, 1948. – 111 с.
15. Жирмунский В. М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка [Текст] / В. М. Жирмунский. – Москва: ИВЛ., 1960. – С. 63-84.
16. Жирмунский В. М. Огузский героический эпос и «Книга Коркута» [Текст]: книга моего деда Коркута: Огузский героический эпос / В. М. Жирмунский / пер. акад. В. В. Бартольда. – Москва; Ленинград: Изд-во АН СССР, 1962. – С. 131-259.
17. Мелетинский Е. М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов. РГГУ. – Москва, 1994. – 136 с.
18. Путилов Б. Н. Героический эпос и действительность / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. – Ленинград: Наука. Ленингр. отд-ние, 1988. – 223 с.
19. Путилов Б. Н. Искусство былинного певца: Из текстологических наблюдений над былинами // Принципы текстологического изучения фольклора. – Москва; Ленинград, 1966. – С. 220-259.
20. Путилов Б. Н. Концепция, с которой нельзя согласиться // Вопросы литературы. – 1962. – № 11. – С. 98-111.
21. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград: Наука, 1976. – 244 с.
22. Путилов Б. Н. О современном народнопоэтическом творчестве // Звезда. – 1954. – № 2. – С. 144-151.
23. Путилов Б. Н. Русский и южнославянский героический эпос: Сравнительно-типологическое исследование. – Москва: Наука, 1971. – 316 с.
24. Путилов Б. Н. Эпическое сказительство. Типология и эпическая специфика. – Москва: Вост. лит., 1997. – 295 с.
25. Пэрри М., Лорд А. Сказитель. – Москва: Вост. лит., 1994. – 369 с.
26. Гринцер П. А. Эпос древнего мира // Типология взаимосвязи литератур древнего мира. – Москва, 1971. – С. 134-206.

References

1. Zhirmunskij V. M. Tjurkskij geroicheskiy jepos. – L.: Nauka, 1974. – 434 s.
2. Okladnikov A. P. Jakutskij jepos (olonho) i ego svjaz' s jugom. – Jakutsk: Izd. "Sajdam", 2013. – 62 s.
3. Jergis G. U. Ocherki po jakutskomu fol'kloru. – M.: Nauka, 1974. – 402 s.

4. Puhov I. V. Olonho – drevnij jepos jakutov. – Jakutsk: Izd-vo “Sajdam”, 2013. – 46 s.
5. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskiy jepos – olonho. – Jakutsk: Jakutskij filial Izdatel'stva SO RAN, 2004. – 206 s.
6. Puhov I. V. Geroicheskiy jepos tjurko-mongol'skih narodov Sibiri. Obshhnost', shodstva, razlichija // Tipologija narodnogo jeposa. – M.: Nauka, 1975. – 327 s.
7. A. fon Gaben. Drevnetjurkskaja literatura // Zarubezhnaja tjurkologija. – M.: Nauka, 1986. – 384 s.
8. Orosin K. G. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – Jakutsk, 1947. – 410 s.
9. Ramajana. Drevneindijskij jepos. Literaturnoe izlozhenie V. G. Jermana i Je. N. Temkina. – M.: Nauka, 1965. – 446 s.
10. Zhirmunskij V. M. Tjurkskij geroicheskiy jepos : Izbrannye trudy / V. M. Zhirmunskij – L.: Nauka, 1974. – 727 s.
11. Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki. – L., 1986. – 507 s.
12. Propp V. Ja. Russkij geroicheskiy jepos. Sobranie trudov V. Ja. Proppa. Sost. S. P. Bushkevich. – M., 1999. – 640 s.
13. Zhirmunskij V. M. Uzbekskij narodnyj geroicheskiy jepos [Tekst] / V. M. Zhirmunskij, X. T. Zarifov. – M.: Goslitizdat, 1947. – 520 s.
14. Zhirmunskij V. M. Vvedenie v izuchenie “Manasa” [Tekst] / V. M. Zhirmunskij. – Frunze, 1948. – 111 s.
15. Zhirmunskij V. M. Skazanie ob Alpamyshe i bogatyrskaja skazka [Tekst] / V. M. Zhirmunskij. – M.: IVL., 1960. – S. 63-84.
16. Zhirmunskij V. M. Oguzskij geroicheskiy jepos i “Kniga Korguta” [Tekst]: kniga moego deda Korguta: Oguzskij geroicheskiy jepos / V. M. Zhirmunskij / per. akad. V. V. Bartol'da. – M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1962. – S. 131-259.
17. Meletinskij E. M. O proishozhdenii literaturno-mifologicheskikh sjuzhetnyh arhetipov. RGGU. – M., 1994. – 136 s.
18. Putilov B. N. Geroicheskiy jepos i dejstvitel'nost' / AN SSSR. In-t jetnografii im. N. N. Mikluho-Maklaja. – L.: Nauka. Leningr. otd-nie, 1988. – 223 s.
19. Putilov B. N. Iskusstvo bylinnogo pevca: Iz tekstologicheskikh nabljudenij nad bylinami // Principy tekstologicheskogo izuchenija fol'klora. – M.-L., 1966. – S. 220-259.
20. Putilov B. N. koncepcija, s kotoroj nel'zja soglasit'sja // Voprosy literatury. – 1962. – № 11. – S. 98-111.
21. Putilov B. N. Metodologija sravnitel'no-istoricheskogo izuchenija fol'klora. – L.: Nauka, 1976. – 244 s.
22. Putilov B. N. O sovremennom narodnopojeticheskom tvorchestve // Zvezda. – 1954. – № 2. – S. 144-151.
23. Putilov B. N. Russkij i juzhnoslavjanskij geroicheskiy jepos: Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie. – M.: Nauka, 1971. – 316 s.
24. Putilov B. N. Jepicheskoe skazitel'stvo. Tipologija i jepicheskaja specifika. – M.: Vost. lit., 1997. – 295 s.
25. Pjerri M., Lord A. Skazitel'. – M.: Vost. lit., 1994. – 369 s.
26. Grincer P. A. Jepos drevnego mira // Tipologija vzaimosvjazi literatur drevnego mira. – M., 1971. – S. 134-206.



УДК 398.21(=512.164)+398.21(=81/82)

Мурадгелди Соегов

МНОГООБЕЩАЮЩИЙ ПОДХОД К СКАЗОЧНОМУ ЭПОСУ В ЕГО СРАВНИТЕЛЬНОМ ИЗУЧЕНИИ

(на примере народных сказок туркмен и индейцев Америки)

Исходя из существующей гипотезы о возможном древнем родстве некоторых языков американских индейцев с тюркскими языками, в статье предпринята попытка установить сходные сюжетные линии в народных сказках носителей этих языков, в частности, туркмен и отдельных индейских племен. С этой целью подвергаются сравнительному анализу некоторые сказки, вошедшие в сборники «Сын Утренней Звезды» (сказки индейцев) и «Проданный сон» (туркменские сказки).

На основе выявления и последующего описания идентичных линий в сказках «Волчий Зуб и красавица Нитаки» и «Караджа-батыр», а также в «Нэпи и Нип» индейцев дакотов и в «Трех товарищах» из сборника «Туркменские народные сказки», автор статьи приходит к следующему выводу: главный и бывший когда-то общим для индейских и туркменских сказок сюжет, передававшийся из поколения в поколение, каждый сказитель-индеец и каждый сказитель-туркмен изложил, исходя из эстетических потребностей своих слушателей, при этом прибавив или убавив второстепенные сюжетные линии, а также характерные детали, с целью достижения наиболее эффективного влияния на окружающих людей. В этом тысячелетнем процессе обычно главный сюжет уступил место к внесенным позже второстепенным сюжетам, и появились новые, оригинально-региональные сказки. В последующем эти второстепенные сюжеты, ставшие главными, были вытеснены со своего места другими второстепенными сюжетами и т. д.

Ключевые слова: сказочный эпос, предполагаемое родство языков, тюркские языки, туркменские сказки, сказки индейцев Америки, общие сюжетные линии, сказители, нетрадиционный подход, сравнительное сказковедение.

Muradgeldi Soyegov

The promising approach to the fairy-tale epos in its comparative studying (using the example of national fairy tales the Turkmens and the Indians of America)

On the existing supposition of possible ancient relationship between some American Indians languages and Turkic languages the author tried to establish similar subject lines in national fairy tales of native speakers, in particular the Turkmens and different American Indian tribes. To this end, some fairy tales that were included to the collections “Son of the Morning Star” (Indian tales) and “The Sold dream” (Turkmen tales) were exposed to a comparative analysis in the article.

On the basis of revealing and subsequent description of identical lines in such fairy tales as “The Wolf Tooth and beautiful Nitaki”, “Karaja-batyr”, the Dakota Indians tale “Nepi and Nip” and “Three companions” from “Turkmen folk tales” collection the author came to the conclusion that the plot of American Indian and Turkmen fairy tales that passed down through the generations suffered a lot of changes although they had commons and principals in the plot. Each American Indian and Turkmen storyteller expounded a tale proceeding from aesthetic requirements of the listeners adding or subtracting minor storyline or even characteristic details for achieving the most effective influence on people around. In this thousand-year process the main plot usually gave way to the minor plots that were brought later and then new original-regional fairy tales appeared. In a subsequent these minor plots which became the main were also displaced by other minor plots etc.

Keywords: fairy tale epos, prospective relationship of languages, Turkic languages, Turkman fairy tales, Native Americans fairy tales, the general subject lines, narrators, non-conventional approach, comparative fairylore.

СОЕГОВ Мурадгелди – д. филол. н., проф., действительный член (академик) АН Туркменистана, г. н. с. Национального института рукописей АНТ.

E-mail: msoyegov@gmail.com

SOYEGOV Muradgeldi – Doctor of Philological Sciences, Professor, Full member (Academician) of Academy of Sciences of Turkmenistan, main research assistant of National institute of manuscripts of Academy of Sciences of Turkmenistan.

E-mail: msoyegov@gmail.com

Введение

Народные сказки всегда изучали и изучают в сравнительном аспекте. Не составляют исключения и туркменские сказки. Об этом свидетельствуют вводные статьи к оригинальным и переводным сборникам изданных туркменских сказок, не говоря уже о специальных исследованиях, посвященных непосредственно данному жанру устного народного творчества. В этих работах наряду с выявлением специфических особенностей сказочного эпоса того или иного народа обычно устанавливаются непосредственные или косвенные взаимовлияния фольклора соседних и контактировавших в истории народов, а также народов, языки которых по происхождению входят в одну языковую семью, и в этой связи изучаются так называемые «бродящие» персонажи сказок. В этом направлении знаний уже накоплен богатый опыт, но сравнительное сказковедение еще не исчерпало свои возможности в деле внесения на повестку дня новых и нерешенных научных вопросов для дальнейшего их рассмотрения.

Нетрадиционные подходы к проблеме о предполагаемом родстве языков

Несмотря на то, что прошло уже 345 лет, как Дж. Джослин (J. Josselyn) в своей книге «New England's Rarities» («Диковины Новой Англии»), изданной в Лондоне в 1672 г., попытался обосновать гипотезу о родстве языков отдельных племен американских индейцев с тюркскими языками, данный вопрос по настоящее время не сходит с повестки дня исследований. Второй серьезной работой, выполненной в данной области знаний, по хронологии можно называть книгу Джона Макинтоша (John Macintosh) «The origin of the North American Indians» («Происхождение индейцев Северной Америки», Нью-Йорк, 1853 г.) [1].

Среди многочисленных исследований, проведенных за последние годы в разных странах и на разных языках, в которых сравнивается большой объем тюркской лексики с аналогичными словами из языков и диалектов племен американских индейцев, особое место занимает небольшая книга Ахмеда Бекмурадова, изданная усилиями автора этих строк после безвременной кончины молодого ученого, под названием «Amerikany ilki bolup kim açurdy?» («Кто впервые открыл Америку?») в 1992 г. в Ашхабаде [2, с. 43-46].

Накопленный нами опыт в этой области до и после издания указанной выше книжки, а также в период написания статьи «Являются ли американские индейцы нашими родственниками по языку?» (на турецком языке) [2, с. 43-46], позволяет утверждать, что дальнейший успех работ по доказательству предполагаемого языкового родства тюркских народов с американскими индейцами может быть достигнут в разработках по их этнографии и фольклору, в том числе по сравнительному сказковедению. Об этом свидетельствуют первые результаты нашей работы «Взгляд на предполагаемое родство корейского и туркменского языков через призму сравнительного сказковедения», опубликованной на страницах «Вестника Центра корейского языка и культуры» в Санкт-Петербурге [3, с. 108-123]. Другой вариант этой статьи с иллюстрациями был опубликован в Альманахе Тюркской академии (Астана, Республика Казахстан) под названием «От древних мифов к современным сказкам (в связи с предполагаемым родством тюркских языков с корейским языком)» [4, с. 362-371]. Этими нашими разработками заинтересовались также казахстанские корееведы [5, с. 235-248]. На основе их разработок была подготовлена нами первая часть большой статьи под названием «Об обнадёживающих направлениях исследования предполагаемого древнего генетического родства туркменского, калмыцкого и корейского языков», которая была включена в сборник «Актуальные проблемы востоковедения», изданный в 2013 г. в Хабаровске [6, с. 175-199]. Последняя работа содержится еще на страницах электронного журнала «Язык и культура» в интернете. Одновременно нами были установлены идентичные фрагменты языковых картин мира для туркмен и корейцев [7, с. 592-598], а также выявлены отдельные факты, общие для древней истории этих народов [8, с. 63-64].

Первые опыты сравнительного изучения туркменских и индейских сказок

Пользуясь уже апробированными методами, мы постарались найти и привести ниже идентичные сюжеты сказочных эпосов туркмен и доколумбовских жителей Америки, т. е. разношёрстных местных племен, названных «индейцами», — одним единственным именем со стороны тех же западноевропейцев, а именно путешественников-мореплавателей, которые, блуждая в мировом океане между континентами, перепутали Америку с Индией (индеец / индус).



Рис. 1, 2. Обложки сборников туркменских и индейских сказок

Начнем с того, что одной из часто повторяющихся сюжетных линий в сказках является оказание помощи в достижении цели главному герою, ничем не отличившемуся от простых людей. Ему помогают встречающиеся по пути люди, владеющие сверхъестественными силами, необычными природными или приобретенными характерами и привычками. Вот отрывок из сказки «Волчий Зуб и красавица Нитаки» из сборника «Сын Утренней Звезды. Сказки индейцев Нового Света» [9]:

На поляне под высоким орешником охотник заметил странного человека. Время от времени он высоко подпрыгивал, и после каждого прыжка его ноги увязали в земле по щиколотку. А в лесу раздавалось: бух, бух, бух!

- Что ты делаешь? – удивился Заячье Сердце.
- Хочу достать вон те орехи, – ответил человек.
- А не проще ли влезть на дерево?
- Нет, я слишком тяжёл. Недаром меня зовут Большой Бизон.
- Заячье Сердце развязал свой мешок и накормил Большого Бизона.*
- Могу ли я помочь тебе? – спросил Большой Бизон.
- Не знаю, – ответил Заячье Сердце.
- Я иду, чтобы освободить девушку от чар колдуна.
- Тогда я пойду с тобой, – сказал Большой Бизон.
- Идём, – согласился охотник. – Для одного человека любой путь длинен.

Когда путники вышли из лесу, они повстречали человека, который привязывал к своим ногам большие камни.

- Вот не думал, что так удобнее ходить! – воскликнул Заячье Сердце.
- Мне удобнее, – отозвался незнакомец. – С самого утра я пытаюсь поймать бизона, но каждый раз я бегу слишком быстро и обгоняю стадо. А вы далеко ли собрались?
- Мы хотим освободить красавицу Нитаки.
- Вы смелые люди! – воскликнул Летящая Стрела (так звали незнакомца). – Я пойду с вами.
- Отправились они дальше втроём.*

Вскоре вышли они к двум большим озёрам. На берегу одного из них стоял человек. Он то и дело наклонялся к воде и делал глоток, при этом вода каждый раз на шаг отступала от берегов. И человек шёл по влажному песку вслед за ней.

– Никак не могу утолить жажду, – объяснил незнакомец. – Вот выпью это озеро, возьмусь за второе.

Осушив оба озера, он поднялся и сказал:

– Ух, теперь хорошо.

«Никогда не встречал таких людей», – подумал Заячье Сердце, а вслух сказал:

– Мы хотим сразиться с колдуном. Не пойдёшь ли и ты с нами?

– Конечно, – сразу согласился Пьющий Озёра. – Только давайте разыщем прежде моего брата. Да вот и он!

Тут все увидели человека, который держал лук и, запрокинув голову, глядел в небо.

– Что ты там ищешь? – окликнул его Заячье Сердце.

– Стрелу, – отвечал человек. – Я выстрелил на заре и никак не дождусь, когда она упадёт.

– Далеко же ты стреляешь! – удивился Заячье Сердце.

– Нет, не очень, – возразил человек и, оглядев собравшихся, спросил:

– Брат, куда идут эти люди?

Выслушав ответ, Мечущий Молнии сказал:

– Вижу, тут собрались настоящие воины. Я пойду вместе с вами.

Теперь сравним цитированное выше с кратким отрывком из туркменской сказки «Караджа-батыр», включенной в сборник «Проданный сон» под номером 20 [10]:

Караджа-батыр крикнул:

– Эй, человек, что ты делаешь? Подойди-ка ко мне!

Тот подошел. Караджа-батыр спросил его:

– Чем это ты занимаешься?

– Меня называют Ахмет-слухач, – отвечал тот. – Нас было трое братьев. И вот братья отрубили мне руки и бросили меня одного. Поэтому, когда я догоняю кейиков (антилоп – М. С.), мне нечем их схватить. Тут я и останавливаюсь.

Тогда Караджа-батыр рассказал ему все, что с ним произошло, и они побратались. В один из дней сидели они возле юрты, как вдруг перед ними появился человек, который гнался за кейиком. Человек догонял кейика и шарил вокруг рукой. Окликнули они человека, тот подошел, и они спросили:

– Почему когда ты догнал кейика, то остановился и стал шарить руками?

– Меня называют Быстроногий Вели, – отвечал человек. – Я – один из трех братьев. Как-то раз братья завели меня в степь и выкололи мне глаза. Теперь, когда я гонюсь за кейиками и догоняю их, я стараюсь нащупать, где они, но не могу и поэтому останавливаюсь. После этого они все трое побратались и в один из дней отправились на охоту.

С целью обеспечения полноты и достоверности выявленной идентичной сюжетной линии обратимся еще к двум сказкам из трехтомного издания «Türkmen halk ertekileri» («Туркменские народные сказки»). В первой из них, названной «Üç ýoldaş» («Три товарища»), рассказывает, как попутчики главного героя, которые отличались соответственно очень меткой стрельбой и необычным спокойствием, вместе спаслись от нападавших на них разбойников [11, с. 204-205], хотя главный герой сначала не оценил способности второстепенных персонажей. В другой сказке под названием «Muhon-Söýünjan» («Мухон-Сёйюнджан») главный герой по дороге встречается с четырьмя Ахмедами: Ахмедом-Быстроногим, который ходит, привязав к своим ногам тяжелые камни, чтобы бегом не курсировать между маршрутом, где восходит и где заходит Солнце; Ахмедом-Обжорой, который специально задерживает свой аппетит, чтобы не съесть всех живых тварей; Ахмедом-Остроглазым, который способен видеть вещи, находящиеся на расстоянии двухнедельного пути; Ахмедом-Зябким, который не только зимой, даже летом сидит и греется у большого костра. Мухон-Сёйюнджан при помощи этих своих друзей выполняет все условия, поставленные перед ним падишахом, и женится на его дочери [12, с. 124-128]. В индейской сказке Волчий Зуб с помощью своих товарищей освобождает красавицу Нитаки от плена злодея-колдуна.

Следует здесь особо выделить почти полное совпадение образа быстроногого «человека, который привязывал к своим ногам большие камни» из индейской сказки с образами Быстроногого Вели, и особенно Ахмеда-Быстроногого, который ходит, привязав к своим ногам тяжелые камни, из приведенных выше туркменских сказок.

Права И. В. Стеблева, переводчик сборника туркменских сказок на русский язык, когда пишет, что «дэв туркменской сказки воспринимается скорее как человек, только огромный, прожорливый и глупый... Он глуп, – неповоротлив, часто труслив, его легко обмануть и убить» [10]. Подобная характеристика совпадает с образом человека-великана из сказки индейцев дакотов «Нэпи и Нип» [9]. Ниже приведем несколько сравнений, используя отрывки из этой индейской сказки и цитированной туркменской сказки «Караджа-батыр» [10]. Следует отметить, в начальных сюжетах этих двух сказок есть единственное различие: у индейцев великан угоняет бизонов, а у туркмен дэв угоняет жеребят. Сын вождя (падишаха) направляется вернуть бизонов (жеребят) к своему племени (народу). Не будем пересказывать соответствующие в целом друг к другу места из сказок «Нэпи и Нип» (1) и «Караджа-батыр» (2), а процитируем их поочередно:

(1) Отправились охотники искать бизонов, да все впустую. Сколько ни ходили-бродили окрест, даже следов не нашли. Тогда к вождю подошел Нип и сказал:

- Отец, позволь мне пойти искать бизонов.*
- Но их не нашли даже старые охотники, – ответил отец.*
- Я могу оказаться удачливее, – возразил Нип.*

Вождь был горд, что в его сыне так рано пробудилось мужество, и согласился.

Мать дала Нипу старинный амулет, мальчик перебросил через плечо лук и колчан, полный стрел, прицепил к поясу охотничий нож.

– Будь осторожен, сынок, – шепнула мать на прощанье и скрылась в вигваме, чтобы никто не видел ее слез.

(2) С той поры прошло время, юноша повзрослел. Ему исполнилось двадцать лет, и однажды он сказал своим братьям:

– О глупые мои братья, вот мы, три сына падишаха, дали дэву унести наших жеребят, каждый из которых стоил девушки, и при этом спим спокойно! Давайте что-нибудь предпринимем. Я пойду скажу отцу, и, если он согласится, давайте отправимся искать этих коней.

После этого юноша пришел к отцу и сказал ему:

– Отец, когда я был маленьким, случилось так, что дэв унес наших жеребят, цена которым равна цене золота. Я тогда был еще мал и не знал себя. Теперь я хочу отправиться на поиски этих коней.

Падишах дал сыну разрешение и сказал:

– Сын мой, ты хочешь идти вместе со своими братьями? Я не верю, что твои братья сумеют рассчитаться с дэвом. Одна у меня надежда – на тебя. Ступай, сынок! Идите, и пусть вам поможет в вашем деле бог!

(1) Много раз всходило солнце и смотрело с высоты на маленького охотника, а Нип все шел и шел, не ведая страха, по огромной равнине. Ночами он спал прямо на земле, и звезды дивились его смелости.

Равнина кончилась, и Нип вошел в густой лес. Здесь на поляне увидел он одинокую хижину. Около нее сидел старый индеец и пристально смотрел в чашу с водой... Он понял, что попал к волшебнику.

– Ты прав, я волшебник, – сказал старик, он ведь умел отгадывать мысли людей. – Меня зовут Нэпи. Ты ищешь бизонов?

– Скажи, пожалуйста, где они.

– Не спеши, – отвечал Нэпи. – Придет время, и я помогу тебе. Проходи в вигвам, поешь, отдохни, а после я тебе кое-что расскажу.

Волшебник угостил мальчика удивительными яствами – таких Нип никогда не пробовал. Он вежливо отведал всего понемногу, как учила его мать, и поблагодарил старика.

– А теперь слушай, – сказал наконец Нэпи. – Недалеко отсюда живет могучий великан. Это он угнал из прерий всех бизонов. Победить его трудно, ничто его не берет – ни стрела, ни копье, ни нож. Но он глуп, как и все злые великаны, и мы его одолеем!

(2) Младший брат некоторое время шел среди гор и вдруг видит: стоит в густых зарослях дом, а у входа в него камень, и такой огромный, словно кусок горы... Люди эти увидели юношу и закричали ему:

– Эй, парень, зачем ты сюда пришел? Здесь такое место, что если птица залетит – крыльев лишится, кулан забежит – копыт лишится.

Юноша рассердился и отвечал:

– Не кричите так, приятели, а лучше скажите мне, когда должен вернуться дэв? Когда он обычно появляется и по каким признакам можно это узнать?

Тогда те люди сказали:

– Когда дэв поворачивает назад, небо покрывается тучами и дует ветер. Когда ему остается день пути сюда, шумят вершины деревьев, когда же дэв сюда доходит, дрожит земля, деревья трещат и ломаются.

Сравнивая приведенные выше отрывки, можно предположить, что охотников в сказке «Нэпи и Нип» заменили в ее туркменской аналогии старшие братья Караджа-батыра, а волшебника Нэпи – группа задержанных дэвом людей. Далее описывается, как Нип при помощи волшебства Нэпи смог одурочить угонщика бизонов – великана, а также его жену великаншу и их сына, а Караджа-батыр, по подсказке плененной дэвами пери-красавицы, узнает о злодеях-похитителях жеребят: дэве-старшем, дэве-среднем и дэве-младшем. Главный сюжет в обеих сказках завершается, как и в большинстве произведений народного эпоса, благополучно, успехом героев: Нип владеет для своего племени бесчисленными бизонами, а Караджа-батыр – угнанными жеребцами.

Заключение

Главный и бывший когда-то общим для индейских и туркменских сказок сюжет, передававшийся из поколения в поколение, каждый сказитель-индеец и каждый сказитель-туркмен изложил, исходя из эстетических потребностей своих слушателей, при этом прибавив или убавив второстепенные сюжетные линии, а также характерные детали с целью достижения наиболее эффективного влияния на окружающих людей. В этом тысячелетнем процессе обычно главный сюжет уступил место к внесенным позже второстепенным сюжетам, и появились новые, оригинально-региональные сказки. В последующем эти второстепенные сюжеты, ставшие главными, были вытеснены со своего места другими второстепенными сюжетами и т. д. Наблюдается также объединение двух или трех самостоятельных сказок в одно целое, и, наоборот, разделение больших по объему сказок на несколько мелкие рассказы. Примерно, таким образом, происходило формирование национального сказочного эпоса у каждого народа (племени), в том числе у туркмен и американских индейцев.

Тем не менее, как показывает проведенный нами краткий анализ, в народной памяти сохранилось небольшое количество сказок с общими сюжетами для устного народного творчества туркмен и индейцев Америки, которые гипотетически являются родственными через свои языки. Одним из таких примеров могут служить проанализированные нами выше сказки «Нэпи и Нип», «Караджа-батыр» и др.). Подобные сказки можно считать остатками общего, но очень древнего состояния устного народного эпоса (мифологии) этих двух современных этносов.

Использование возможностей сравнительного сказковедения для доказательства предположительного древнего родства языков, носители которых не контактировали друг с другом прямо или косвенно в течение последних тысячелетий, не только открывает новые горизонты в области исторической этнолингвистики, но и сулит в будущем обоснованные выводы и заключения, требующие новое проведение генеалогической классификации языков мира с учетом результатов, достигнутых на стыке разных наук.

В конце укажем еще и на то, что в сказочных текстах встречаются отдельные факты, свидетельствующие о древней языковой общности. Так, в русском тексте предания индейцев пассамакводов «Великий Договор о Мире» читаем такой дословный перевод: «Прошло семь солнц...», которое полностью соответствует туркменскому «*Ýedi gün geçdi*». Из этого следует, что в языке индейцев пассамакводов и туркменском языке значения «солнце» и «день» по-прежнему обозначается одним и тем же словом (туркм. gün).

Литература

1. Каримуллин А. Г. Прототюрки и индейцы Америки. По следам одной гипотезы. – Москва: Инсан, РФК, 1995. – 80 с. URL: <http://tatarica.narod.ru/cult/library/book/prototurks/prototurks.htm> (дата обращения: 18.09.2015).

2. Söyegov M. Amerikan Kızılderilileri Dil Akrabalarımızdır? // Kardeşlik Kültür Edebiyatve Sanat Dergisi. Sayı: 275–276 Eylül–Ekim. – Bağdat (Irak), 2012. – S. 43-46.
3. Соегов М. Взгляд на предполагаемое родство корейского и туркменского языков через призму сравнительного сказковедения (в связи с вопросом о трансформации мифов в сказки) // Вестник Центра корейского языка и культуры. – Санкт-Петербург, 2013. – № 15. – С. 108-123.
4. Соегов М. От древних мифов к современным сказкам (в связи с предполагаемым родством тюркских языков с корейским языком) // Альманах Тюркской Академии. – Астана (Республика Казахстан), 2013. – С. 362-371.
5. Соегов М. Предполагаемое древнее родство туркменского и корейского языков: можно ли подтвердить его, сравнивая их сказки // Известия корееведения в Центральной Азии. – Алматы (Республика Казахстан), 2013. – Вып. 20. – С. 235-248.
6. Соегов М. Об обнадёживающих направлениях исследования предполагаемого древнего генетического родства туркменского, калмыцкого и корейского языков // Актуальные проблемы востоковедения: сборник научных трудов по материалам Международной конференции. Вып. 5. – Хабаровск, 2013. – С. 175-199.
7. Соегов М. Об идентичных фрагментах языковых картин мира (к вопросу о предполагаемом древнем родстве туркменского и корейского языков) // Международная научная конференция «Национальные образы мира в художественной культуре». – Нальчик (Кабардино-Балкарская Республика, РФ), 2014. – С. 592-598.
8. Söyegov M. Kore Dili'nin Altay Dil Ailesine Dahil Olma İhtimaline Dair İlginç Bir Delil // Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi Cilt: 54 Sayı: 322 Ekim. – İstanbul (Türkiye), 2013. – S. 63-64.
9. Сын Утренней Звезды. Сказки индейцев Нового Света. – М.: Изд-во «Детская литература», 1971. – 144 с. URL: http://www.indiansworld.org/Nonmeso/america_indiansmyths41.html (дата обращения: 19.09.2015).
10. Проданный сон. Туркменские народные сказки. – М.: Наука, 1969. – 574 с. URL: http://librebook.ru/prodannyi_son (дата обращения: 17.09.2015).
11. Türkmen halk ertekileri. Üç tomluk. III tom. Durmuşy ertekiler. – Aşgabat (Türkmenistan): Ylym, 1980. – 256 с.
12. Türkmen halk ertekileri. Üç tomluk. II tom. Jadyly ertekiler. – Aşgabat (Türkmenistan): Ylym, 1979. – 236 с.

References

1. Karimullin A. G. Prototjurki i indejcy Ameriki. Po sledam odnoj gipotezy. – М.: İnsan, RFK, 1995. – 80 s. URL: <http://tatarica.narod.ru/cult/library/book/prototurks/prototurks.htm> (data obrashheniya: 18.09.2015).
2. Söyegov M. Amerikan Kızılderilileri Dil Akrabalarımızdır? // Kardeşlik Kültür Edebiyatve Sanat Dergisi. Sayı: 275-276 Eylül–Ekim. – Bağdat (Irak), 2012. – S. 43-46.
3. Soegov M. Vzglyad na predpolagaemoe rodstvo korejskogo i turkmenskogo jazykov cherez prizmu sravnitel'nogo skazkovedenija (v svjazi s voprosom o transformacii mifov v skazki) // Vestnik Centra korejskogo jazyka i kul'tury. – SPb, 2013. – № 15. – S. 108-123.
4. Soegov M. Ot drevnih mifov k sovremennym skazkam (v svjazi s predpolagaemym rodstvom tjurkskih jazykov s korejskim jazykom) // Al'manah Tjurkskoj Akademii. – Astana (Respublika Kazahstan), 2013. – S. 362-371.
5. Soegov M. Predpolagaemoe drevnee rodstvo turkmenskogo i korejskogo jazykov: mozhno li podtverdit' ego, sravnivaja ih skazki // Izvestija koreevedenija v Central'noj Azii. – Almaty (Respublika Kazahstan), 2013. – Vyp. 20. – S. 235-248.
6. Soegov M. Ob obnadjozhivajushhih napravlenijah issledovanija predpolagaemogo drevnego geneticheskogo rodstva turkmenskogo, kalmyckogo i korejskogo jazykov // Aktual'nye problemy vostokovedenija. Sbornik nauchnyh trudov po materialam Mezhdunarodnoj konferencii. Vyp. 5. – Habarovsk, 2013. – S. 175-199.
7. Coegov M. Ob identichnyh fragmentah jazykovyh kartin mira (k voprosu o predpolagaemom drevnem rodstve turkmenskogo i korejskogo jazykov) // Mezhdunarodnaja nauchnaja konferencija «Nacional'nye obrazy mira v hudozhestvennoj kul'ture». – Nal'chik (Kabardino-Balkarskaja Respublika, RF), 2014. – S. 592-598.
8. Söyegov M. Kore Dili'nin Altay Dil Ailesine Dahil Olma İhtimaline Dair İlginç Bir Delil // Türk Dünyası Tarih Kültür Dergisi Cilt: 54 Sayı: 322 Ekim. – İstanbul (Türkiye), 2013. – S. 63-64.
9. Syn Utrennej Zvezdy. Skazki indejcev Novogo Sveta. – М.: Izd-vo «Detskaja literatura», 1971. – 144 s. URL: http://www.indiansworld.org/Nonmeso/america_indiansmyths41.html (data obrashheniya: 19.09.2015).
10. Prodannyj son. Turkmenskeie narodnye skazki. – М.: Nauka, 1969. – 574 s. URL: http://librebook.ru/prodannyi_son (data obrashheniya: 17.09.2015).
11. Türkmen halk ertekileri. Üç tomluk. III tom. Durmuşy ertekiler. – Aşgabat (Türkmenistan): Ylym, 1980. – 256 с.
12. Türkmen halk ertekileri. Üç tomluk. II tom. Jadyly ertekiler. – Aşgabat (Türkmenistan): Ylym, 1979. – 236 с.

СПОСОБЫ ВЫРАЖЕНИЯ СРАВНЕНИЯ В ОЛОНХО «УДАГАНКИ УОЛУМАР И АЙГЫР» И «ЁЛБЁТ БЭРГЭН» Н. Т. АБРАМОВА

Сравнения широко используются в жанрах якутского фольклора, в частности, в якутском героическом эпосе Олонхо. Каждый олонхосут для придания поэтичности, красочности, живости, выразительности в описании героя, яркости действий и сюжета применяет сравнения. В целях выявления и анализа сравнительных конструкций в качестве материала нами рассмотрены два текста олонхо талантливого сказителя из Таттинского улуса Николая Тихоновича Абрамова «Ёлбёт Бэргэн» и «Удаганки Уолумар и Айгыр», которые являются образцами ранних типов якутского олонхо. По ходу исследования нами использована классификация тюрколога Ю. И. Васильева и следующие методы исследования, как метод сплошной выборки при сборе материала из текстов олонхо, описательный метод и семантический анализ для выявления функций сравнительных конструкций в тексте и их роли в языковой картине мира сказителя. Результаты исследования дают нам возможность отметить: в текстах олонхо нашли применение все основные способы выражения сравнения, перечисленные Ю. И. Васильевым; этот факт может служить одним из признаков огромного творческого потенциала, богатого воображения олонхосута; олонхосут, как носитель национальной культуры, обычаев и традиций своего народа, использует в своих образных сравнениях явления природы родной Якутии, особенности жизни и быта своего народа; являясь подлинным носителем устной традиции, Н. Т. Абрамов в основном употребляет сравнения, сложившиеся как устойчивые формулы в якутском эпосе; характерными конкретно олонхосуту сравнениями можно считать не более 6 % от общего количества отобранных примеров.

Ключевые слова: олонхо, олонхосут, способы выражения сравнения, сравнительные конструкции, объект сравнения, эталон сравнения, устойчивые формулы, Н. Т. Абрамов, Удаганки Уолумар и Айгыр, Ёлбёт Бэргэн.

L. N. Gerasimova, S. D. Lvova

Ways of comparison expression in the olonkho of N. T. Abramov “Shamans Uolumar and Aygyr” and “Elbet Bergen”

Comparisons are widely used in the genres of Yakut folklore, in particular, in the Yakut heroic epic olonkho. Each olonkhosut uses comparisons in order to give poetry, beauty, vitality and significance to description of the hero, verve of action and plot. For the purpose of identifying and analysis of the comparative constructions in olonkho text we examined two olonkhos of talented olonkhosut from Taattinsky District Nikolai Tikhonovich Abramov “Elbet Bergen” and “Shamans Uolumar and Aygyr” which are examples of early types of Yakut olonkho. In the course of the research, we used the classification of turkologist Yu. I. Vasilyev and such methods as a continuous sampling method for collecting the materials from olonkho texts, descriptive method and semantic analysis for identifying the function of comparative constructions in the text and their role in the linguistic picture

ГЕРАСИМОВА Лилия Николаевна – зав. сектором «Олонхо и эпосы народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: gelinica@yandex.ru,

GERASIMOVA Liliya Nikolaevna – Head of sector “Olonkho and the world epics” of Olonkho Research Institute of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: gelinica@yandex.ru

ЛЬВОВА Сахая Даниловна – зав. сектором «Информационная система Олонхо» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: lvovasd85@gmail.com

LVOVA Sakhaya Danilovna – Head of sector “Information system Olonkho” of Olonkho Research Institute of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: lvovasd85@gmail.com

of the storyteller's world. The results give us an opportunity to mention that in the olonkho texts were used all the basic methods of comparison expressions listed by Yu. I. Vasiliev. This fact may be one of the signs of enormous creativity and imagination the olonkhosut. Olonkhosut as a bearer of national culture, customs and traditions of his nation uses natural phenomena of native Yakutia in his figurative comparisons and the specific characteristics of his nation. N. T. Abramov as a native speaker of the oral tradition mainly uses comparisons developed as a stable formula in the Yakut epos. As specific features of a concrete olonkhosut's comparisons can be considered not more than 6 % of the total number of selected examples.

Keywords: olonkho olonkhosut, methods of comparison expression, comparative constructions, an object of comparison, the standard of comparison, stable formula, N. T. Abramov, Udaganki Uolumar and Aygyr, Elbet Bergen.

Введение

Якутский язык богат художественными средствами, которые придают яркость, экспрессивность, образность в тексте. Одним из наиболее употребительных средств является сравнение. Сравнение – это категория стилистики и поэтики, образное словесное выражение, в котором изображаемое явление уподобляется другому по какому-либо общему для них признаку с целью выявить в объекте сравнения новые, важные свойства [1, с. 418].

Сравнения широко используются в жанрах якутского фольклора, в частности, в якутском героическом эпосе олонхо. Каждый олонхосут для придания поэтичности, красочности, живости, выразительности в описании героя, яркости действий и сюжета применяет сравнения.

Эпическим сравнениям присуща затейливость, ритмическая организованность, отшлифованность и формульность. Сравнения и эпитеты вытекают из внутренних потребностей героического сюжета, из общих требований эпической изобразительности. Они вызывают зримые и яркие образы, которые дошли до фольклорных жанров из недр мифологии. Часто сравнение основано на привлечении самых различных образов природы – это характерная черта фольклорных сравнений. Вместе с тем в эпосе сказитель не только рисует образы героев, но и показывает прошлый быт наших далеких предков.

Наиболее точно описал художественную силу эпического сравнения известный якутский эпосовед И. В. Пухов: «... для сравнения берутся не «эффектные», а самые простые и обыденные предметы быта: черкан, горноста́й, волоски из конской гривы, подстилка из медвежьей шкуры, костер, горшок, т. е. то, что в прошлом окружало якута на охоте и дома. Эффект усиливается тем, что эти простые, домашние предметы сравниваются с необыкновенными явлениями, происходящими с богатырем в напряженный момент наивысшей аффектации его. Это эффект от контрастности картин – сближения обычного с необычным» [2, с. 377].

В целях выявления и анализа сравнительных конструкций в качестве материала нами выбраны два текста олонхо талантливой сказителя из Таттинского улуса Николая Тихоновича Абрамова «Ёлбёт Бэргэн» и «Удаганки Уолумар и Айгыр», которые были записаны в 1886 г. и изданы в I томе «Образцов народной литературы якутов» Э. К. Пекарского [3]. Эти олонхо являются образцами ранних типов якутского олонхо.

По теме сравнения в отечественном языкознании посвящено немало работ. Так, устойчивые сравнения рассмотрены в трудах Панфилова А. К. [4], Черемисиной М. И. [5], сравнительные союзы – Черкасовой Е. Т. [6], Киселевой Л. А. [7], Роговой В. Н. [8], способы выражения русских сравнений описаны в работах Трегубчак А. В. [9], Широковой Н. А. [10]. Из современных работ нами проанализированы статьи Горобец А. Ф. [11], Малых Л. М. [12], Филиппова А. Л. и Сергеева В. И. [13], Смагуловой Г. К. [14], Масловой В. А. [15]. Из якутских эпосоведов И. В. Пухов затронул тему особенностей синтаксических конструкций эпических сравнений, отметив наряду с единичными сравнениями еще и «сложные конструкции – развернутую цепь сравнений» [2, с. 377]. В якутском языке в целом специально рассмотрена данная тема в уникальной работе тюрколога Ю. И. Васильева [16], и он выявляет «широкий арсенал средств», такие как именные и глагольные словообразовательные модели, основосложения, падежные показатели, аффикс *-лыы*, сравнительно-уподобительные конструкции, которые применяются для выражения сравнения в якутском языке. По ходу исследования нами использована данная классификация применяемых средств для сравнений.

Основными методами работы при исследовании способов выражения сравнений в олонхо были метод сплошной выборки при сборе материала из текстов олонхо, описательный метод и семантический анализ для выявления функций сравнительных конструкций в тексте и их роли в языковой картине мира сказителя.

Результаты

В результате выборки из текстов олонхо нами были выявлены следующие способы выражения сравнения:

Таблица 1

№	Способы выражения сравнения	Ёлбёт Бэргэн	Удаганки Уолумар и Айгыр	Общее количество
1	Выражение сравнения с помощью аффикса – ЛЫЫ	1	5	6
2	Основоположение как способ образования компаративно-интенсивных прилагательных	5	4	9
3	Сравнительные конструкции, оформленные показателем КУРДУК	19	43	62
4	Сравнительные конструкции с показателем САҖА	31	25	56
5	Сравнительные конструкции с показателем ТЭНЭ	1	-	1
6	Выражение сравнения с помощью падежных показателей Сравнительные конструкции с орудным падежом	6	2	8
7	Именные словообразовательные модели компаративной семантики	-	1	1
	ИТОГО:	63	80	143

Из таблицы следует, что, как и отмечено в работе «Способы выражения сравнения в якутском языке», самыми распространенными средствами сравнения являются конструкции с показателями *курдук* и *саҖа*. Далее рассмотрим выявленные способы по отдельности.

Сравнительные конструкции, оформленные показателем *курдук*

В якутском эпосе олонхо, как и в якутском языке в целом, часто встречаются сравнения в форме слова, присоединяемого с помощью союза *курдук* (как, подобно, словно). Частоту употребления таких конструкций Ю. И. Васильев объясняет его семантической и синтаксической универсальностью и выделяет 4 основных типа:

1. Именные сравнительные конструкции с показателем *курдук* в исследуемых текстах олонхо Н. Т. Абрамова встречаются редко, например: *Кыламаннара чүүччү тими́р курдуктар* [3, с. 69] '*Ресницы как долота*' [17, с. 124]. Эта простая именная конструкция с компаративным сказуемым является составной частью детального описания внешнего вида богатыря абаасы. Также, можно отметить простую именную конструкцию с компаративным второстепенным членом предложения: *Былаайаҥа ... чабылҕан уотун курдук / Төбөтүн оройугар олоро түстэ* [3, с. 81] '*Колотушка бубна ... как молния пала на ее темя*' [17, с. 131].

2. Служебное слово *курдук* с причастными формами в простом предложении: *Бу таҥаһа суорҕаны бүрүннэрбит курдук буолла* [3, с. 80] '*Ровно одеяло накинули, так сидела на ней япанча*' [17, с. 130]. Роль слова *курдук* в таких конструкциях состоит в том, что оно вносит в предложение модальное значение предложения, потенциальности, кажимости.

3. Показатель *курдук* как средство выражения связи придаточного сравнительного предложения с главным является самой распространенной конструкцией в исследуемых текстах. Сложные синтаксические конструкции, в целом, являются характерной чертой построения эпического текста и в широком использовании представляют собой огромное разнообразие типов. В данной статье мы не будем углубляться в рассмотрение всех категорий указанной конструкции, отметим лишь пару ярких примеров: *Хотун дьахталлар хаамсан иһэллэрин курдук / Хатыҥ арыы чарантан* [3, с. 94] '*в том острове березнику, что похож на то, будто идут вместе знатные родовички*' [17, с. 138]; *Куньах хатыытын курдук / Уот чабылҕан хараҥа /*

Чабылбан уотун курдук / Чабылыа турда [3, с. 75] *‘Что колечки кольчуги, молниеносные глаза ее молнией сверкали’* [17, с. 128].

4. Неразложимые фразеологические сочетания со словом курдук выявлены по одному примеру в каждом тексте олонхо: *Ааттаах абааһылары от курдук обустум, / Уу курдук оломноотум* [3, с. 118] *‘Знаменитых демонов, как сено, косил я, - как по воде, бродом шел’* [17, с. 151] и *ат курдук салай, / атыыр курдук күөй* [3, с. 23] *‘что конь, направь, что жеребец, погони’* [17, с. 104].

В общей сложности, в исследуемых текстах, сравнительных конструкций, оформленных показателем *курдук*, насчитывается всего 62 единицы. При семантическом анализе сравнений отмечается, что объектами сравнения в них наиболее часто выступают: 1) внешний вид различных персонажей; 2) природа Среднего, реже Нижнего миров; 3) предметы быта, утвари; 4) действия различных лиц и предметов. Эталоны сравнения использованы явления природы, люди, животные и птицы, части их тела, разные предметы быта и утвари, одежда, также некоторые звуки.

Н. Т. Абрамов в описании внешнего вида героев сравнительные конструкции, оформленные показателем *курдук*, в основном, использует для придания «безобразности», усиления отрицательных качеств. Объектами сравнения выступают лицо, волосы, глаза, брови, ресницы, рот, лоб. Волосы сравниваются с кочкой, чтобы подчеркнуть неаккуратность, растрепанность; глаза – с колечками кольчуги или с большой прорубью, огоньки глаз – с молнией, ресницы – с кованным долотом, брови – с шерстью медведя, рот – с краем колокольчика, лоб – с коленом, лицо – с глыбой земли. Ниже разберем сравнения более подробно на конкретных примерах.

Когда удаганка Уолумар превращается в нишую девку, выражение ее лица тоже меняется: лицо становится красномеднолицей, что означает неопрятность и смуглый цвет кожи лица, а взгляд становится жестким и злым. Сказитель сравнивает этот взгляд на царапающие шипы: *Хатыы курдук харахтаах, / Дьэс курдук сырайдаах* [3, с. 77] *‘С жесткими злыми глазами, красно-меднолицей’* [17, с. 129]. Особое значение уделяется описанию одеяния удаганки: *Чугуун күөһү чуобута тунпунт курдук / Хобото чуораадыйда, / Улуу кыыл сототун унуобун курдук / Кыаһаана кынгынаата, / Туора күрдьэх саба / Алтан аарыга аарыгырда* [3, с. 69-70], т. е. бубенцы ее подобны чугунным кастрюлям, сосульки походят на кости голеней большой птицы, а звонцы – на большую лопату. Изображенный образ совсем не имеет привлекательности, его омрачивают неказистые предметы быта, нарочно подобранные в качестве эталона для сравнения.

К типам сравнения, которые выражают импонирующее отношение сказителя к сопоставляемым предметам и явлениям, можно отнести пример из описания внешнего вида духа Среднего мира Аан Алахчын Хотун: *хаар курдук баттахтаах, / хабыйахаан курдук эттээх* [3, с. 45] *‘подобно снегу беловолосой, с телом, что белая куропатка’* [17, с. 116]. Такое описание дает слушателю представление, что дух матушки-земли похожа на важную, престарелую женщину, излучающую свет и добро. Это – устоявшаяся формула, почти всегда применяемая при описании Аан Алахчын во многих олонхо, например, в олонхо «Эр Соготох» А. Я. Уваровского [18]. В олонхо «Ёлбёт Бэргэн» также встречаются широко распространенные в якутских эпических традициях сравнения, как «*девьяносто, что вольные журавли, парни, восемьдесят, что стерхи, девушки*» и «*с своими, с остров лиственниц, роднею-соседями*».

Объекты неживой природы у Н. Т. Абрамова изображаются, прежде всего, с помощью эпических сравнений, устоявшихся как формулы в олонхо. Так, ветви Мирового Древа сравниваются с хвостовым пером журавля, корни его – с медными коновязями-сэргэ; березовая роща – с толпой идущих знатных женщин, черное облако – с шкурой черного жеребенка, солнце и луна Нижнего мира – с половиной половника, лучи солнца – с серебряными и темной меди опилками и т. д.

Конструкция, оформленная показателем *курдук*, в описаниях предметов быта в рассмотренных текстах олонхо встречается не часто, отмечены всего два примера: *Уулаабыт обус охтон сытарын курдук / Буобаралаах модьоболоох* [3, с. 16] *‘с порогом, - а на нем обшивки: словно бык с водопоя прилег’* [17, с. 100]; *Бурую саба бөрө сангыяхтаах тобус тойон киһи / Лонкуначчы кэпсэтэ туралларын курдук / Тойон сэргэлэрдээх* [3, с. 6] *‘громадная, как дым, коновязь –*

похожа на девять громко разговаривающих почетных мужчин в волчьих дохах’ [17, с. 101]. В обоих примерах сказитель оживляет предметы и придает образам суровый, угрюмый оттенок. В первом случае, порог с покрытием из шкуры сравнивается с прилегшим быком, который вернулся после водопоя. Здесь упор делается на громадный размер порога и его непоколебимую, грубую отделку. Коновязи-сэргэ подобны разговаривающим мужчинам, одетым в объемные волчьи дохи. При этом, мужчины, которые выступают эталонами сравнения, не кто попало, а именно знатные, важные люди, что говорит о массивных, величественных коновязях-сэргэ.

Отдельный интерес представляют сравнения, использованные в описании различных действий героев и предметов. Нередко встречаются яркие примеры, живописно передающие внутреннее состояние человека. Также важно отметить, что при описании представителей племени айы, к объекту сравнения всегда выражается определенная симпатия сказителя. Например, господин Джагылын пришедших посвататься на ее дочь богатырей смотрит с некоторым опасением, чувствуется что он взволнован: *Ат харабын курдугунан алаарыччы көрдө* [3, с. 103] *‘глядел на них разумно большими, что у коня, глазами*’ [19, с. 439]. Известно, что лошадь для якутов является самым священным животным и неотъемлемой частью их жизни и быта. В исследуемых текстах олонхо установлено 10 единиц сравнений с показателем *курдук*, в которых лошадь задействована в качестве эталона сравнения. Олонхосут образ лошади чаще привлекает при описании действия персонажа, его манеры поведения. Это определяет характер его отношения к лошади, он воспринимает животное как равное человеку существо. Один из ярких примеров можно проследить в обращении богатыря айы к духу леса с просьбой указать ему правильный путь: *ат курдук салай, / атыыр курдук күй* [3, с. 23] *‘что конь, направь (меня – авт.), что жеребец, погони*’ [17, с. 104]. Также, героиня Нарын Нюргустай на человека, просящего ее руку и сердце, смотрит «как рысь-самец», что скорее всего это означает «изучающе и с достоинством»: *Атыыр бэдэр харабын курдугунан / Алаарыччы көрдө* [3, с. 105] *‘Ясными, как у рыси, глазами, на того человека глянула*’ [19, с. 440]. Последнее описание, по всей видимости, образовано путем видоизменения предыдущего сравнения, являющегося устойчивой формулой.

В олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» сестры, а позднее и их мужья, каждое утро отправляются на своих конях осматривать свои земли: *Туруу дойдуларын, / Сири чабычах уллунабын курдук / Эргийэ көтүттүлэр* [3, с. 67] *‘ту родимую сторону, словно дно кожаной посудыны, объезжали широкою, длинною ходой*’ [17, с. 123]. Такое сравнение имеет несколько смысловых значений: во-первых, объехали родину кругом, во-вторых, объехали с легкостью и быстро, им это не доставило особых усилий. Данное выражение сказитель употребляет в олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр», как устойчивую формулу, несколько раз. При этом проворство и ловкость всадников автор описывает следующим образом: *Хатын маска хара куртуйах түһэрин курдук / Хапсабайдык аттарын миинэ түстүлэр* [3, с. 67] *‘словно как тетерев спускается на березу, так ловко на коней верхом садились*’ [17, с. 123]. Это сравнение в различных вариантах является весьма распространенным во многих других олонхо, например, в «Кёр Буурай» Н. С. Александрова [20], «Модун Эр Соготох» В. О. Каратаева [21] и др.

В группу сравнений, оформленных показателем *курдук*, характерных конкретно олонхосуту Н. Т. Абрамову, с нашей точки зрения, можно отнести следующие примеры. Так, удаганки с мужьями после брачной ночи сильно прилипли друг к другу и при отставании друг от друга издают гиперболизированные, трещащие звуки, которые похожи при отлипании прилипших берест: *Сыстыһан хаалбыттар, / Туос тыаһын курдук / Лаһыгыраччы хонуннулар* [3, с. 90]. Интересное сравнение встречается в случае описания выходящего из леса дыма: *Эттээх ат кутуругун / Экчи баттаан ылбыт курдук / Ии хайаларын үрдүгэр, / Эргэнэ хара тыа ортотугар, / Ат өтүүтүн өрө таппыт курдук / Күөх буруо унаарыйан эрэр* [3, с. 121] *‘поверх дальних гор, посреди стройного, ровно отрезанный хвост матерого коня, темного леса, вьется сизый дым, ровно вверх брошенный аркан*’ [17, с. 152]. Сравнение выходящего дыма с длинной веревкой, натянутой вверх, имеет назначение передать состояние спокойствия и умиротворения, обретенное прислужгой Суодалба с дочерью удаганки Уолумар.

В олонхо для характеристики бескрайней шири неба принято привлекать образ высоко летящего белого журавля или стерха – священных птиц для якутов. Н. Т. Абрамов в своем

олонхо применяет образ другой птицы – лебедя: *Куба кыыл кынатын тизрэ туппунт курдук / Кылбаччы халынна* [3, с. 71] ‘разъяснило, словно распростерлись крылья лебедя’ [19, с. 409]. Как пишет О. Захарова, «лебеди и соколы в качестве волшебных птиц-оборотней, волшебных супругов фигурируют в фольклоре различных народов» [22]. Таким образом, привлекая образ более тотемной, шаманской птицы, Н. Т. Абрамов добавляет своему повествованию мрачную окраску.

Отмечаются и более непритворные описания, где эталоном сравнения берутся простые, обыденные предметы или животные без каких-либо примыкающих определений, эпитетов. Художественный эффект такого сравнения состоит в тонкости, «неожиданной точности» подачи качества или свойства объекта сравнения. Например, во время пира богатырей мясо разделяют продольно, толстыми слоями толщиной примерно 3-5 см, размером с ладони взрослого человека. А сказитель представляет в своем воображении эти разрезанные куски мяса и попросту сравнивает их с обычными рукавицами: *Утүлүк-утүлүк курдук / Өрө быстылар* [3, с. 109] ‘*сверху отрезывали куски с рукавицу*’ [17, с. 146]. Схожий пример замечен и в описании надругательства девушки из Верхнего мира: *Обус курдук батан кэбистэ, / Атыыр курдук атыырбаан кэбистэ* [3, с. 114] ‘*влез, как бык; как жеребец, наскочил*’ [17, с. 149].

Сравнительные конструкции с показателем *саба* (*сабачча*)

В сравнительной конструкции с показателем *саба* создаются «сравнения предметов по их величине, объему, площади, высоте, ширине, по внутренним признакам и качествам, по их состоянию и действию» [12, с. 87]. Ю. И. Васильев указывает четыре вида именных сравнительных конструкций данного типа, но в текстах олонхо Н. Т. Абрамова нами найдены три из них:

1. Конструкция, в которой в роли модуля-сказуемого выступает имя прилагательное: *Удабаннара үөлэһинэн күү гына көтөн киирдэ, үтүлүк сабаны улаханы туппунт* [3, с. 82] ‘*Шаманка с шорохом трубою камелька влетела, и в руках у нее было что-то величиной с рукавицу*’ [17, с. 131].

2. Конструкция, где сочетание ‘эталон сравнения (имя существительное) + *саба*’ в предложении выполняет роль обстоятельства, а модулем-сказуемым является постпозитивная глагольная форма: *Балчыр оёо саба бадалаах дойдуга тийидэ* [3, с. 73] ‘*Лягушки ровно ребята грудные – в такую страну она прибыла*’ [17, с. 126].

3. Конструкция, где в роли модуля сравнения выступают сочетания наречия (в функции обстоятельства образа действия) и глагола-сказуемого: *манна саамал кымыс / орулуос сымытын саба / арабас арынан / ааллырбатчы кыйна, / бөлүргэтчи үллэ турар үһү* [3, с. 51] ‘*тут свежий кумыс пузырями, с яйцом гоголя, вздымается и желтым маслом булькает*’ [17, с. 119].

Также, сочетаясь с причастными формами, *саба* передает модально-сравнительное значение и «указывает не действительное, а мнимое подобие предметов по их состоянию и действию»: *Бу оёо / тобус хонон баран / тобустаах оёо саба буолла, / турар бэйэтэ / оһох хоротун саба буолла...* [3, с. 35] ‘*А ребенок через девять дней ровно девятилетний стал, а когда встанет – вровень с сводом камелька стал*’ [17, с. 111].

Всего в текстах олонхо найдено 56 конструкций сравнения с показателем *саба*. В них объектом сравнения являются предметы, явления, люди, а эталоном сравнения – объекты неживой природы, растительный мир, животные и предметы быта. Из объектов неживой природы упоминаются гора, озеро, речка, холм, бугор, которые являются неотъемлемой частью якутской природы. Например, камелек сравнивается со стоячей горой, где признаком сравнения является материал, из которого сделан камелек, и его величина: *турар хайа саба тобус буобаралаах / суо таас оһохтоох* [3, с. 15] ‘*с камельком из крупного камня, обшитым девятью с стоячую гору величиную обшивками*’ [17, с. 100].

Далее автор использует озеро в качестве эталона сравнения с разных ракурсов. Так, развитое воображение сказителя представляет шесток, бубен, колыбель, чан и облако как блестящее, лесное, небольшое озеро: 1) *күндэ күөл саба туналыйан озорор холумтаннаах* [3, с. 15] ‘*с блестящим величиною с блестящее озеро шестком*’ [17, с. 100]; 2) *Түөлбэ күөл саба / Дьүөрбэ дүңүрдээх* [3, с. 67] ‘*С бубном огромным, что лесное озеро*’ [17, с. 123]; 3) *Бу түөлбэ күөл саба уйабытыгар* [3, с. 68] ‘*в эту нашу, что лесное озеро, колыбель*’ [17, с. 123].

Издrevле речка своим течением, динамикой символизирует течение времени, жизни, поток явлений, начало нового русла, поэтому в трех встречающихся примерах сравнения речка огромная, но ровная и к ней приравнивается светлый путь, по которому божества айыы с небес спускаются на помощь жителям Среднего мира (*оньүөс үрэх саба / үрүг аар аартык* [3, с. 45] '**что ровная речка светлый божественный путь**' [17, с. 116] и роговой лук, который может стрелять далеко и метко, в бытописании Господина Баай Харахаана (*улуу үрэх саба ... /элик кыыл изнин ингиирэ ингэрчэлээх* [3, с. 16] '**а в него роговой (костяной) потешный лук, собою с громадную реку**' [17, с. 101].

Черное, вихревое облако олонхосут в нескольких местах сравнивает с елань-полем: *алаас сыһыы саба холоруктаах хара былът холоруктаан кэлэн түстэ* [3, с. 32] '**С елань-поле вихревое черное облако вихрем примчалось**' [17, с. 110]. Елань это поляна среди леса, луг, он может быть по размеру большим, маленьким, но и вправду если вообразить, то сверху похожа на облако в небе. Кроме облака, в тексте встречается и пример сравнения места проведения праздника с елань-полем: *алаас сыһыы саба арабас / далбары тардаллар үһү* [3, с. 18] '**широко, что елань-поле, раскидывается богатый кумысный праздник, – говорят**' [17, с. 102].

Образное мышление невозможно без ассоциативного, поэтому в процессе уподобления двух предметов между ними устанавливаются ассоциативно-смысловые связи. В некоторых случаях один и тот же образ, характеризуя различные предметы, выявляет свойственные им особые признаки [14, с. 18]. В примерах олицетворяющих растительный мир, образ лиственницы используется в описании костра, березы, мгли, родни, пальмы и священного Мирового Древа: 1) *арыы тиит саба кутаа уот* [3, с. 17] '**костер из острова лиственниц ровно**' [17, с. 101]; 2) *арыы тиит саба / арабас чэчири* [3, с. 28] '**с целый остров лиственничного леса желтых березок**' [17, с. 107]; 3) *арыы тиит саба аймах билэлэригэр* [3, с. 49] '**с остров лиственниц, родне**' [17, с. 118]; 5) *Тиит саба ойоѳос батыйалаах* [3, с. 27] '**С-пальмой-с-лиственницу**' [17, с. 107]; 6) *арыы [мас] саба / аѳыс салаалаах аар кудук маска* [3, с. 45] '**к восьмиветвистому, – одно оно, а ровно остров дерев, – священному дубу дереву**' [17, с. 116]. Хвойность, разветвленность, мощность и рыхлость лиственницы позволяют сказителю использовать его признаки для описания разнородных явлений.

Отождествление природных явлений в передаче внешнего вида человека, например, *осыпанная снегом ель – көмнөхтөөх харыйа саба киһи үллэннээн иһэрин көрөн баран санаата* [3, с. 22] '**увидел, что идет колыхаясь человек, собою с осыпанную снегом ель, то подумал**' [17, с. 104]; *широкий бугор – Буор булгуньах саба / Оѳоньор бухсаллан олорор* [3, с. 78] '**ровно бугор, старик сидит, несколько согнувшись**' [17, с. 129]; *холм – сатыы кырдал саба / түүлээх ньылбэхкин арыяа баттаан* [3, с. 34] '**что холмы, колени твои, одетые мехом, обнажи**' [17, с. 111], еще раз доказывают, что выросший в глубинке тайги, неграмотный олонхосут обладает поразительно образной и яркой творческой фантазией.

Особенность мировоззрения творца исходит от среды его обитания, места, где он вырос. Так и языковая картина мира олонхосута связана с якутской культурой, природой, образом жизни и быта. Поэтому в качестве эталона сравнения встречаются животные, обитающие и разведенные в Якутии, как бык, собака, жеребенок, лошадь и куропатка: 1) *төрөлөөх оѳус саба чомпо сүлүгэһинэн* [3, с. 26] '**с быка в поводу, молотами**' [17, с. 106]; 2) *Хараѳын ирингэтэ ... / Манган хабдьы саба* [3, с. 69] '**А гной-то из глаз ... ровно белая куропатка**' [17, с. 124]; 3) *Хара ыт саба / Хара былтыты* [3, с. 70] '**такое облако на куски, с черную собаку**' [17, с. 125]. Интересно отметить, что автор неодушевленные предметы и совсем непохожие элементы соотносит друг к другу, главным образом для того, чтобы показать их величину и силу: *Тийэнэ сылгы саба / Элэмэс ыт баара* [3, с. 85] '**Была тут, что двухтравый жеребенок, рябая собака**' [17, с. 133].

Сходство признаков внешнего вида, объема, величины предметов быта – лопаты, кытыйа, вилы, пальмы – с объектами сравнения образно вписались в описании серег, человеческих ног и живота. Например, 1) *хонпо күрдбэх саба дьэс ытарѳата* [3, с. 26] '**с громадную лопату красной меди серьги**' [17, с. 107]; 2) *Оѳоѳоно урчах кытыйа саба буолбут* [3, с. 93] '**В животе, как миска, что-то появилось**' [17, с. 138]; 3) *Кыдама атырдьах саба / Уолугуттан үүммүт / Аѳыс атырдьах атахтаах аймахтарым тускуо!* [3, с. 80] '**О вы, с восемью, что громадные вилы, ногами, из грудной ямки выросшими, сонмы мои, услышьте!**' [17, с. 131].

Сравнительные конструкции с показателем *саба* в найденных примерах показывают величину, силу и сходство к внешнему виду предмета или равенство к тому или другому предмету и вводятся союзными словами «что», «величиною», «ровно», «вровень»: 1) *хаардаах от саба* [3, с. 18] 'что стог сена' [17, с. 101]; 2) *От быһаһаһын саба* [3, с. 69] 'с полстога величиною' [17, с. 407]; 4) *тобустаах оҕо [саба]* [3, с. 35] 'ровно девятилетний стал' [17, с. 111]; 5) *оһох хоротун саба* [3, с. 35] 'вровень с сводом камелька' [17, с. 111].

Сравнительные конструкции с показателем *тэнэ*

Конструкция с показателем *тэнэ* входит в число сравнений, которые образуются при помощи служебных слов, и образована от основы *тэн* «равный, одинаковый». Из просмотренных материалов найден всего один пример из олонхо «Ёлбёт Бэргэн»: *Арай көрдөбүнэ – оһох хоротун кытары тэн киһи кылбайан турар эбит* [3, с. 35] 'Только глядит: **вровень с сводом камелька стоит-то человек, красуется**' [17, с. 111].

Сравнительную конструкцию *оһох хоротун кытары тэн (вровень с сводом камелька)* олонхосут использует при образном описании Ёлбёт Бэргэна, когда он через девять дней после рождения становится ростом со сводом камелька (в печную трубу), чтобы показать могучую силу и статную внешность молодого богатыря.

Следует отметить то, что несколькими строками выше похожая конструкция использована с показателем *саба*: *Бу оҕо / тобус хонон баран / тобустаах оҕо [саба] буолла, / турар бэйэтэ / оһох хоротун саба буолла...* [3, с. 35] 'А ребенок через девять дней **ровно девятилетний стал, а когда встанет – вровень с сводом камелька стал**' [17, с. 111]. В этом примере вместо *тэнэ* употреблено служебное слово *саба*, но смысл остается одинаковым.

Выражение сравнения с помощью аффикса –*лыы*

По Ю. И. Васильеву, сравнительные конструкции с эталоном сравнения, оформленные аффиксом –*лыы*, имеют 3 типа: 1) конструкции, где в роли эталона сравнения выступает имя существительное или личное местоимение; 2) аффикс –*лыы* может присоединяться к причастным формам глагола, внося во фразу модально-сравнительное значение; 3) конструкции сложно-подчиненного предложения, в котором аффикс –*лыы* присоединяет к главному примыкающее придаточное сравнительное предложение. Из этих трех типов в текстах олонхо Н. Т. Абрамова встречаются конструкции только первого типа. Указанные сравнения, в свою очередь, все образованы с помощью звукоподражательных слов. Их можно разделить на 2 вида:

1) Наложение свойства живого существа (животного или птицы) на неоживленный предмет – широко используемый прием в олонхо в целом. Например: *Саадах ыйыыр маһа абыс салаалаах мас баар; / Иччитин көрдөбүнэ – иньэ кыллы инэрсийэр* [3, с. 16] 'Вешать лук и колчан есть дерево о восьми разветвлениях. Завидев хозяина, оно так воркует, **как птица-мать к птенцам**' [17, с. 101]. Здесь следует отметить погрешность в переводе данного отрывка, которая искажает смысл сравнения. *Ийэ кыыл* («иньэ кыыл = ийэ кыыл») – по представлениям древних якутов, воплощение души шамана – животное или птица (обычно медведь, волк, собака, орел, ворон), в которое шаман вселяет свою душу (букв. мать-зверь) [23, с. 593]. Таким образом, дерево, завидев хозяина, не воркует как птица, а издает более стремные, глубокие, сакральные звуки.

«Оживляется» и явление природы. Сказитель превращает облако в воздушное средство передвижения представителей Верхнего мира или удаганок, с признаками живого существа: *Собурууттан соһо былыт суордуу хаабыргыы-хаабыргыы кэллэ* [3, с. 68] 'С юга охряное облако, **ровно ворон гракаячи, пришло**' [17, с. 123].

Также свойством издавать звуки птиц и животных обладают аксессуары шаманского одеяния удаганок. Притом, каждый из этих предметов издает звуки определенной особи. Например: *Кыталыга кыталыктыы кынкынаата, / Ойобоһун уңуоҕа уордаах кыллы ордоотоото...* / *Аарыктаах түөрбэ дүңгүрэ / Атыр кыллы айаатаата, / Туора булаайаҕа бөрөлүү улуйда* [3, с. 70] «стерхи» **по стерхиному звенели**, наплечники **ревели**; замычал с звонцами громадный бубен, – **ровно бык, замычал**, колотушка поперек бубна **по-волчьи завывала**' [17, с. 124].

2) Наложение свойства живого существа (птицы) на условно живое лицо. В олонхо, используемых в нашем исследовании, в Нижнем мире духи гор издают звуки сакральных птиц (кукушки,

ворона, лебедя, аиста): *Кэлин хайа иччитэ кэбэлии кэхсиэтэ, / Собуруу хайа иччитэ суордуу хаабырбаата (ыт сангатыттан), / Хотугу хайа иччитэ кубалыы хонгунаата, / Илин хайа иччитэ эһир кыыллыы инэрсийдэ* [3, с. 75] *‘На задней стороне задних гор дух по-кукушечьи закуковал; южной горы дух, как ворон, загракал (с того собачьего лая), северной горы дух пронзительно, по-лебединому, закричал, передних гор дух заклектал по-орлиному’* [17, с. 127].

Так, все сравнения в олонхо Н. Т. Абрамова, оформленные с помощью аффикса –лыы, имеют звукоподражательные, олицетворяющие качества и применены для создания inferнальных образов.

Выражение сравнения с помощью падежных показателей

В якутском языке сравнения выражаются с помощью трех падежей. В рассматриваемых текстах олонхо установлены следующие примеры:

1) Сравнительные конструкции с исходным падежом: *Сахаттан саанан ордук, / Күһүттэн кириһинэн ордук, / Ураанхайтан ураһаһынан ордук* [3, с. 22] *‘к превосходящему якутов на лук, людей превосходящему на тетиву, уранхайцев превосходящему на шест’* [17, с. 104]. В приведенном примере при помощи синтаксического параллелизма высказывается утверждение, что описываемое лицо является особенным, выдающимся, превосходящим всех в хорошем смысле, человеком. Данное сравнение в тексте олонхо «Ёлбёт Бэргэн» употреблено два раза.

2) Сравнительные конструкции со сравнительным падежом: *Балыктааһар тыла суох, / Сымыттааһар бүтэй* [3, с. 71] *‘что немее рыбы, яйца тупее’* [17, с. 125]. Ставшая народной пословицей сравнительная конструкция употребляется для определения очень замкнутого, непросвещенного, нелюбознательного человека. В олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» младшая из удагенок принижает себя такими высказываниями, чтобы успокоить разгневанную сестру.

3) Сравнительные конструкции с орудным падежом, как утверждает Ю. И. Васильев, в якутском языке употребляются редко, главным образом во фразеологических сочетаниях. В тексте олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» выделен единственный пример: *Ол гэнэ арбаа диэжиттэн бэрт улахан хаар түстэ: / халыга – аллаах аты / хантайар хабарбатынан, / сонобос аты / чочойор күөнүнэн* [3, с. 70] *‘а тогда с запада пал большой снег: глубиной по горло быстрого коня, задравшего голову, по грудь молодого коня был снег’* [17, с. 125]. Здесь для гиперболического описания глубины выпавшего снега эталоном сравнения выбран рост лошади (высота в холке): снег выпал такого обилия, что у коня видна только голова с шеей.

Основоположение как способ образования компаративно-интенсивных прилагательных

Следующим способом сравнения, которым олонхосут умело пользуется, является основоположение как способ образования компаративно-интенсивных прилагательных. Как объясняет Ю. И. Васильев, «суть этого способа состоит в том, что существительное, представляющее эталон сравнения, непосредственно примыкает слева к названию признака – модулю сравнения, выраженному прилагательным. Показателя сравнения в этой конструкции нет, что и побуждает нас оценивать сочетания как сложные аналитические слова – прилагательные компаративно-интенсивной семантики» [16, с. 37]. В исследуемых олонхо всего найдено 9 примеров сравнения («Ёлбёт Бэргэн» – 5, «Удаганки Уолумар и Айгыр» – 4).

В первом примере *хоруонка хара аттаах* ‘корольки-вороным конем’ *хоруонка* ‘корольки’ – эталон сравнения, *хара* ‘черный, вороной’ – модуль, *ат* ‘конь’ – сравниваемый предмет: *уөһэ дойдуттан / салгын сиппэт саалыр булумас аттаах, / холорук сиппэт хоруонка хара аттаах / Уөгэн Тэйгэн икки* [3, с. 38] *‘С верхнего света с Иссера-буланым конем – ветру его догнать, и с Корольки-вороным, – вихрю его не догнать, – конем Юёгэн и Тэйгэн’* [17, с. 113]. Данный способ использован в изображении коней богатырей айыы, которые спустились с Верхнего мира сравниться силой и взять в жены дочерей Господина Сабыйа Баай, для того, чтобы передать красочно масть коня – вороной как черные коральки, тем самым подчеркивая его статность, скорость и величие.

Похожее сравнение белого коня есть в следующем примере *үрүмэтчи манган аттаах* ‘что мотылек, белым конем’, где масть коня сравнивается с мотыльком: *үрүмэтчи манган аттаах / Өлбөт Бэргэн диэн киһибин* [3, с. 44] *‘что мотылек, белым конем владеющий Ёлбёт-Бэргэн*

я называюсь' [17, с. 115]. Словосочетание *урумэтчи манан ат* является устойчивым выражением, белая лошадь символизируется как лошадь с божественно-небесным происхождением в духовной культуре якутов, а сравнение с бабочкой показывает его легкость парения, непобедимость, быстроту.

Следующие примеры направлены в описательном представлении силы и защиты. Например, почтенный Господин Сабыя Баай говорит следующие слова Ёлбёт Бэргэну, который явился к ним побороться с другими богатырями: *суон тиит дурда буол 'толстым лиственничным оплотом будь'* в значении быть оплотом, то есть защитой, подобно толстой лиственнице: *Суон тиит дурда буол, / Халыг тиит халха буол! – диэтэ* [3, с. 41] '*Толстым лиственничным оплотом будь, толстым лиственничным щитом будь!* – сказал' [17, с. 115].

Образное выражение *атырдьах атахтаах 'словно вилы ногами'* применяется в определении существ из другого мира, нечистых сил: *Кыдама атырдьах саба / Уолугуттан ууммүт / Абыс атырдьах атахтаах аймахтарым тускуо! – диэтэ* [3, с. 80] '*О вы, с восемью, что громадные вилы, ногами, из грудной ямки выросшими, сонмы мои, услышьте!*' [17, с. 131]. Такими словами обращается удаганка Уолумар, когда, явившись в дом в облике некрасивой девушки Сырбанг Татай, соглашается излечить больного богатыря Кюн Эрилик и начинает камлать, призывая всех своих духов.

А мощь темных сил сравнивается с тенью – *кулук илии 'тень-рука'*. В значении рука лихих родов чтобы не навалилась на них, как темная тень, девица Аналджыма-Мэнэлджимэ использует такое выражение при благословлении своих родных: *абыс атахтаах адьарай биис / далан кулук илиитэ/ олус уумматын, куду харбаатын!* [3, с. 53] '*Дабы загребистая тень-рука осьминогих лихих родов через него не хватала и со дна ничего не черпала!*' [17, с. 120].

В тексте встречаются и примеры, которые наоборот описывают бессилие, слабость, крохотность. Когда, Удаганка Айгыр, являющаяся одной из сильнейших в окрестности, несмотря на молодость, начинает камлать, просит, чтобы обратили внимание на ее слова, а не принимали за маленькую девчущку, трещащую как птичка чечетка: *чыычаах ырыалаах кыыс оҕо 'пташе-чьи песни поющая девчонка'; чоруос тойуктаах чобоо кыыс оҕо* 'как чечотка трещишь ты'. В данном примере птичка выступает признаком малости, слабости и незрелости: *Ханнык маннык чыычаах / Ырыалаах кыыс оҕо, / Кыһыл тылгынан кымныылаатангый / диэмэ, / Чоруос тойуктаах чобоо кыыс оҕо, / Тобо туораатын диэмэ, тойон эһэ!* [3, с. 72] '*Какие-то пташе-чьи песни поющая девчонка, хлещешь-то ты красным языком, не говори! «Как чечотка трещишь ты – такой силы твои заклинания, смела ты, девчонка! Зачем ты перечишь?» – не говори так, сударь дедушка!*' [17, с. 126].

Для передачи множества, большого количества чего-либо, изобилия олонхосут употребляет словосочетание *туорах кулун 'что шишки, жеребят'* в значении много жеребят подобные шишкам: *кууланан барбыт туорах кулуну чуобурпүт / сылгы айыһыта* [3, с. 53] '*что шишки, жеребят скучивших покровителей коней*' [17, с. 120].

Экспрессивное сравнение употреблено в описании безобразного внешнего вида абаасы, который приснился младшей удаганке Айгыр: *күөх таалай тылынан 'зеленым, ровно селезенка языком'*. Чтобы усилить уродливость и неприятность: *күөх таалай тылынан / Төттөрү-таары салбанан кэбистэ* [3, с. 172] '*зеленым, ровно селезенка, языком своим то там, то сям облизывал*' [17, с. 124].

Именные словообразовательные модели компаративной семантики

Именные словообразовательные модели компаративной семантики в якутском языке образуются с помощью аффиксов *-тык, -ча, -тынгы, -тай*. У Н. Т. Абрамова встречается единственный пример сравнения, образованный данной формой. Это – употребление сравнительно-указательного количественного местоимения *бачча*: – *Тобо бачча буоллун? – диэтэ* [3, с. 68] '*Что это такое с тобою? – сказала*' [17, с. 123]. Перед тем, как удаганка Уолумар задаст такой вопрос своей младшей сестре, в олонхо вкратце излагается, как она наблюдает за Айгыр, которую стал давить кошмар, и она проснулась сильно встревоженная. Ссылаясь на предыдущее описание, Уолумар спрашивает лишь причину того, что ее довело «до такой степени». Сказитель, таким образом, упрощает описание нескольких действий, заменяя их одним словом. Учитывая «творческую природу» языка олонхо, развивать, усложнять эпические описания, применение

таких местоимений свидетельствуют о том, что олонхосут данную часть олонхо сказывает без энтузиазма и торопится побыстрее закончить. На наш взгляд, чем больше таких упрощений, тем меньше привлекательности, художественной ценности текста олонхо.

Заключение

Результат предпринятой нами классификации и семантического анализа способов выражения сравнения в текстах олонхо Н. Т. Абрамова «Удаганки Уолумар и Айгыр» и «Ёлбёт Бэргэн», дают нам возможность сделать следующие выводы:

1. В исследуемых текстах олонхо нашли применение все основные способы выражения сравнения, перечисленные Ю. И. Васильевым. Чаще всего употребляются конструкции с показателями *курдук* и *саба*. Учитывая их синтаксическую и семантическую универсальность, этот факт может служить одним из признаков огромного творческого потенциала, богатого воображения олонхосута.

2. Олонхосут, как носитель национальной культуры, обычаев и традиций своего народа, использует в своих образных сравнениях явления природы родной Якутии, особенности жизни и быта своего народа, тем самым подтверждая высказывание Масловой В. А.: «Известно, что концептуальное осмысление категорий культуры находит свое воплощение в естественном языке. Так, народный менталитет и духовная культура воплощаются в единицах языка прежде всего через их образное содержание. Одним из ярких образных средств, способных дать ключ к разгадке национального сознания, является устойчивое сравнение» [15, с. 145]. Так, эталоном сравнения у Н. Т. Абрамова, главным образом, привлекаются объекты неживой природы, характерные особенностям ландшафта его родины (озеро, речка, елань-поле, остров лиственниц) и образ лошади – священного животного у якутов.

3. Олонхосут использует образные сравнения для придания экспрессивности, мощи, силы, акцента и эмоциональной окраски признакам и качествам характеризуемых образов и объектов, тем самым умело привлекает внимание реципиента (слушателя или читателя). Эта окраска иногда «сгущается» и, впоследствии, придает определенный стиль целому произведению. В олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр» обилие эпических сравнений, изображающих внешний облик, одяние, действие главных героинь и многочисленных представителей абаасы, создает мрачную, тяжелую, готическую атмосферу.

4. Являясь подлинным носителем устной традиции, Н. Т. Абрамов в основном употребляет сравнения, сложившиеся как устойчивые формулы в якутском эпосе. Характерными конкретно олонхосуту сравнениями можно считать не более 6 % от общего количества отобранных примеров. В большинстве случаев, они образованы путем видоизменения устойчивых сравнений и встречаются в изображении эпизодических персонажей или в микро-сюжетах, не входящих в основной ход событий (раздор между прислугой Суодалба и девушкой из Верхнего мира, будни новобрачных и т. д.).

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научного проекта № 15-04-00496(а).

Литература

1. Литературный энциклопедический словарь / под общей редакцией В. М. Кожевникова и П. А. Николаева; редкол.: Л. Г. Андреев, Н. И. Балашов, А. Г. Бочаров и др. – Москва: Советская энциклопедия, 1987. – 752 с.
2. Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов // Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Кн. изд-во, 1975. – С. 411-422.
3. Дьүлэй нэһилиэгин олонхолоро = Олонхо Жулейского наслега. Образцы народной литературы якутов, собранные Э. К. Пекарским. – Якутск: ИГИИПМНС СО РАН, 2013. – 266 с. (на якут. яз.).
4. Панфилов А. К. О словосочетаниях типа «лететь стрелой» // Вопросы культуры речи. – Москва, 1967. – Вып. 8. – С. 163-169.
5. Черемисина М. И. Сравнительные конструкции современного русского языка. – Новосибирск: Наука, 1976. – 292 с.

6. Черкасова Е. Т. О союзном и несоюзном употреблении слов типа «будто», «точно», «словно» и т. п. в сравнительных конструкциях // Памяти акад. В. В. Виноградова. – Москва: МГУ, 1971. – С. 225-229.
7. Киселева Л. А. Конструкция со сравнительными союзами в современном русском языке: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Л., 1956. – 19 с.
8. Рогова В. Н. К вопросу о подчинительных союзах в простом предложении // Ученые записки Красноярского педагогического института. – 1956. – Вып. 7. – С. 270-115.
9. Трегубчак А. В. Семантика сравнения и способы ее выражения: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Рязань, 2008. – 22 с.
10. Широкова Н. А. Синтаксические конструкции, вводимые сравнительными союзами, в составе простого и сложного предложения: автореф. дис. ... доктора филол. наук. – Саратов, 1968. – 42 с.
11. Горобец А. Ф. Сравнение: Динамика и образные потенции // Культурная жизнь Юга России. – 2008. – № 2 (27). – С. 119-120.
12. Малых Л. М. Статус категории сравнения в современных лингвистических исследованиях // Вестник Удмуртского университета. – 2011. – Вып. 2. – С. 105-110.
13. Филиппов А. Л., Сергеев В. И. Интерпретация термина сравнение в филологии // Вестник Чувашского университета. – 2010. – № 1. – С. 231-238.
14. Смагулова Г. К. Образное сравнение: его структура и ассоциативные типы // Вестник Карагандинского университета. Серия: Филология. – 2010. – № 1 (57). – С. 16-21.
15. Маслова В. А. Человек в зеркале сравнения // Лингвокультурология. – Москва: Изд. центр «Академия». – 2001. – С. 142-191.
16. Васильев Ю. И. Способы выражения сравнения в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1986. – 109 с.
17. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Ленинград: Издательство АН СССР, 1929. – 239 с.
18. Уваровский А. Я. Олонхо // Бетлингк О. Н. О языке якутов. – Санкт-Петербург, 1851. – С. 79-97.
19. Попов А. А. Якутский фольклор. – Ленинград: Советский писатель, 1936. – 320 с.
20. Александров Н. С. -Ынта Никиитэ. Көр Буурай: олонхо. – Дьокуускай: Бичик, 2014. – 336 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 13).
21. Каратаев В. О. Олонхо героический эпос. «Могучий Эр Соготох». – Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
22. Захарова О. На крыльях Девы-Лебедь: мир фольклора Якутии. URL: <http://etno.environment.ru/news.php?id=53> (дата обращения: 08.04.2016).
23. Толковый словарь якутского языка = Саха тылын биһаарылаах тылдьыта в 15 т. Т. III. / под ред. П. А. Слепцова. – Новосибирск: Наука, 2006. – 844 с.

References

1. Literaturnyj jenciklopedičeskij slovar'. Pod obshhej redakciej V. M. Kozhevnikova i P. A. Nikolaeva. Redkol.: L. G. Andreev, N. I. Balashov, A. G. Bocharov i dr. – M.: Sovetskaja jenciklopedija, 1987. – 752 s.
2. Puhov I. V. Olonho – drevnij jepos jakutov // Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1975. – S. 411-422.
3. D'yllej njehilijegin olonholoro = Olonho Zhulejskogo naslega. Obrazcy narodnoj literatury jakutov, sobrannye Je. K. Pekarskim. Na jakut. jaz. – Jakutsk: IGII PMNS SO RAN, 2013. – 266 s.
4. Panfilov A. K. O slovosochetaniyah tipa “letet” streloj” // Voprosy kul'tury rechi. – M., 1967. – Vyp. 8. – S. 163-169.
5. Cheremisina M. I. Sravnitel'nye konstrukcii sovremennogo russkogo jazyka. – Novosibirsk: Nauka, 1976. – 292 s.
6. Cherkasova E. T. O sojuznom i nesojuznom upotreblenii slov tipa “budto”, “točno”, “slovno” i t. p. v sravnitel'nyh konstrukcijah // Pamjati akad. V. V. Vinogradova. – M.: MGU, 1971. – S. 225-229.
7. Kiseleva L. A. Konstrukcija so sravnitel'nymi sojuzami v sovremennom russkom jazyke: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. – L., 1956. – 19 s.
8. Rogova V. N. K voprosu o podchinitel'nyh sojuzah v prostom predlozhenii // Uchenye zapiski Krasnojarskogo pedagogičeskogo instituta. – 1956. – Vyp. 7. – S. 270-115.

9. Tregubchak A. V. Semantika sravnenija i sposoby ee vyrazhenija: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. – Rjazan', 2008. – 22 s.
10. Shirokova N. A. Sintaksicheskie konstrukcii, vvodimye sravnitel'nyimi sojuzami, v sostave prostogo i slozhnogo predlozhenija: avtoref. dis. ... doktora filol. nauk. – Saratov, 1968. – 42 s.
11. Gorobec A. F. Sravnenie: Dinamika i obraznye potencii // Kul'turnaja zhizn' Juga Rossii. – 2008. – № 2 (27). – S. 119-120.
12. Malyh L. M. Status kategorii sravnenija v sovremennyh lingvisticheskikh issledovanijah // Vestnik Udmurtskogo universiteta. – 2011. – Vyp. 2. – S. 105-110.
13. Filippov A. L., Sergeev V. I. Interpretacija termina sravnenie v filologii // Vestnik Chuvashskogo universiteta. – 2010. – № 1. – S. 231-238.
14. Smagulova G. K. Obraznoe sravnenie: ego struktura i asociativnye tipy // Vestnik Karagandinskogo universiteta. Serija: Filologija. – 2010. – № 1 (57). – S. 16-21.
15. Maslova V. A. Chelovek v zerkale sravnenija // Lingvokul'turologija. – M.: Izd. centr "Akademija". – 2001. – S. 142-191.
16. Vasil'ev Ju. I. Sposoby vyrazhenija sravnenija v jakutskom jazyke. – Novosibirsk: Nauka, 1986. – 109 s.
17. Jastremskij S. V. Obrazcy narodnoj literatury jakutov. – L.: Izdatel'stvo AN SSSR, 1929. – 239 s.
18. Uvarovskij A. Ja. Olonho // Betlingk O. N. O jazyke jakutov. – SPb., 1851. – S. 79-97.
19. Popov A. A. Jakutskij fol'klor. – L.: Sovetskij pisatel', 1936. – 320 s.
20. Aleksandrov N. S. -Ynta Nikiitje. Kør Buuraj: olonrho. – D'okuuskaj: Bichik, 2014. – 336 s. – (Saha booturdara: 21 t.; T. 13)
21. Karataev V. O. Olonho geroicheskij jepos. "Moguchij Jer Sogotoh". – Novosibirsk: Nauka. Sibirskaja izdatel'skaja firma RAN, 1996. – 440 s. – (Pamjatniki fol'klora narodov Sibiri i Dal'nego Vostoka).
22. Zaharova O. Na kryl'jah Devy-Lebed': mir fol'klora Jakutii. URL: <http://etno.environment.ru/news.php?id=53> (data obrashhenija: 08.04.2016).
23. Tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka = Saha tylyn byhaaryylaah tyld'yta v 15 t. T. III. / pod red. P. A. Slepova. – Novosibirsk: Nauka, 2006. – 844 s.



УДК 398.22(=512.151)

К. В. Яданова

ГЕРОИЧЕСКОЕ СКАЗАНИЕ «КОЗЫН-ЭРКЕШ» Н. У. УЛАГАШЕВА

В научной статье рассматривается героическое сказание «Козын-Эркеш» Н. У. Улагашева и сравниваются тексты сказания в различных издательских редакциях.

Героический эпос «Козын-Эркеш» на сегодняшний день известен только в репертуаре Н. У. Улагашева. Версией эпоса «Козын-Эркеш» является более распространенное среди алтайских *кайчы* сказание «Көзүйке и Байан» (Козуйке и Байан). Алтайские героические сказания «Козын-Эркеш», «Көзүйке и Байан» по сюжету близки к казахскому эпосу «Козы-Корпеш и Баян-Слу», к башкирскому «Кузы-Курпеш и Маян-хылу», к эпосу сибирских татар «Козы-Курпеш и Баян-Сылу» и к сказаниям других тюркских народов.

В настоящей статье ставилась цель: рассмотреть и сравнить тексты сказания «Козын-Эркеш» в различных издательских редакциях. Автор приходит к выводу, что в результате литературной обработки текста сказания в некоторых изданиях убраны эпизоды о проклятии матерью сына и др., это привело к искажению содержания текста и к ослаблению конфликта матери с сыном.

Ключевые слова: алтайский фольклор, героическое сказание, «Козын-Эркеш», Н. У. Улагашев, сказитель – *кайчы*, *батыр*, варианты, версии, редакция, Республика Алтай.

К. V. Yadanova

The Heroic Epos “Kozin-Erkesh” by N. U. Ulagashev

The article discusses the heroic epos “Kozin-Erkesh” by N. U. Ulagashev and compares the legend texts in various publishing editions. Today the heroic epos is known only in the repertoire of N. U. Ulagashev. The heroic epos “Kozuyke and Bayan” is the version of the epic “Kozin-Erkesh” that is more widely spread among Altain Kaychi. The plot of the heroic epos “Kozin-Erkesh” and “Kozuyke and Bayan” is close to the plot of the kazakh epos “Kozi-Korpesh and Bayan-Slu”, to the bashkir epos “Kuzi-Kurpes and Mayan-Hilu”, to the epos of Siberian Tatars “Kozi-Kurpesh and Bayan-Silu” and to the epos of other Turkic peoples.

The aim of the article is to review and compare the texts of the heroic epos “Kozin-Erkesh” in the various publishing editions. The author concludes that as a result of literary treatment that have been removed some episodes about curse between son and mother that led to the distortion of the text content and caused conflict mitigation between them.

Key words: Altain folklore, heroic epos, “Kozin-Erkesh”, N. U. Ulagashev, storyteller – *kaichi*, *batir* (hero), variant, versions, edition, the Republic of Altai.

Введение

Героическое сказание «Козын-Эркеш» записано алтайским поэтом, прозаиком, собирателем фольклора Павлом Васильевичем Кучияком в 1939 г. от знаменитого сказителя Николая Улагашевича Улагашева [1, с. 45]. Н. У. Улагашев родился в 1861 г. в местности Кам-Тыт урочища Сары-Кокша (ныне местность Чойского района Республики Алтай) [2, с. 7]. В 15 лет он уже был известным сказителем – *кайчы*. Своими учителями-наставниками он считал: Сабака Бочонова из Паспаула (ныне село Чойского р-на РА), Кыдыра Отлыкова из местности Шава (Чойского р-на РА), Кабака Тадыжекова из местности Сылганду (ныне село Салганда Чойского р-на РА) и телеутского *кайчы* Дьайамат. Со сказителем Дьайамат

ЯДАНОВА Кузеш Владимирова – к. филол. н., с. н. с. Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

E-mail: kuzesh@mail.ru

YADANOVA Kuzesh Vladimirovna – Candidate of Philological Sciences, Senior Researcher of Institute of Altaistics named after S. S. Surazakov, Gorno-Altaysk.

E-mail: kuzesh@mail.ru

Н. У. Улагашев познакомился на ярмарке в с. Елей Старобардинского района (ныне Красногорский р-н Алтайского края) [2, с. 10-11; 3, с. 9-11].

Сказание «Козын-Эркеш» на сегодняшний день известен только в репертуаре Н. У. Улагашева. Версией эпоса «Козын-Эркеш» является более распространенное среди алтайских *кайчы* сказание «Көзүйке и Байан» (Козуйке и Байан) [1, с. 45]. Варианты и версии «Көзүйке и Байан» исполняли: сказочник Г. П. Алмадаков с Улаганского района Республики Алтай («Көзүйке и Байан-Ару», запись С. С. Каташа) [4], телеутские сказочники: Д. Хлопатын [5, с. 82-91], И. С. Сыркашев («Козийка и Баян-Сылу», запись С. С. Каташа) [4], М. Тыдыков («Козийка и Паян-Сулу», запись М. А. Демчиновой) [4] и мн. др. «Көзүйке» также входил в репертуар Н. У. Улагашева. Сказание записано от сказителя в 1940 г. А. Роголевой [6, с. 159-200]. Кроме Н. У. Улагашева «Көзүйке и Байан» знали сказители старшего поколения: Кабак Тадыжеков, Кыдыр Отлыков, Сабак Бочонов, которых Улагашев считал своими учителями [7, с. 92; 8, с. 74].

Алтайские героические сказания «Козын-Эркеш», «Көзүйке и Байан» по сюжету близки к казахскому эпосу «Козы-Корпеш и Баян-Слу» [9, с. 441-530; 10, с. 164-241], к башкирскому «Кузы-Курпес и Маян-хылу» [11, с. 8-30; 12, с. 221-225], к эпосу сибирских татар «Козы-Курпеш и Баян-Сылу» [13, с. 79-88] и к сказаниям др. тюркских народов.

Л. П. Потапов считал, что сходство сюжетов фольклорных произведений тюркских народов объясняется общностью их исторического прошлого: «Будучи объединены общностью исторической жизни в период господства кыпчаков, затем в Улусе Джучия (XII-XIV вв.), будущие казахские, алтайские, башкирские и др. племена в процессе общей исторической жизни и постоянного общения обладали общими фольклорными произведениями, широко бытовавшими в то время. Позднее, когда историческая судьба этих племен обособилась и дальнейшая историческая жизнь их протекала изолированно и в различной географической и этнической среде, общие фольклорные произведения продолжали жить и развиваться в различной бытовой обстановке их реальной жизни, в различных исторических условиях и дали свои варианты, которые дошли до нас в алтайской, казахской, башкирской и других редакциях» [14, с. 131].

Исследователь относит зарождение казахского эпоса «Козы-Корпеш и Баян-Слу» к XI-XII вв., а алтайские параллели сказания – к периоду XV-XVIII вв. [14, с. 132].

С. С. Каташ, проведя сравнительно-сопоставительный анализ казахских и алтайских версий сказания, приходит к выводу, что эпос «Көзүйке и Байан», в отличие от «Козын-Эркеш», более близок к казахскому «Козы-Корпеш и Баян-Слу» и выдвигает гипотезу о заимствовании текста сказания из казахского фольклора. Исследователь пишет: «Однако мы считаем, что это заимствование было не прямым, а опосредованным. Передатчиками текста оказались сибирские татары и телеуты, находившиеся в близком контакте с алтайцами и казахами» [15, с. 80; 7, с. 91].

М. П. Грязнов в своей научной статье, описывая золотые поясные бляхи с изображением «всадников под деревом» из Сибирской коллекции Петра I, найденных в XVIII в. где-то в степях между рр. Обью и Иртышом, датирует их ко времени сооружения пазырыкских курганов, т. е. к периоду V-III вв. до н. э.

Ученый-археолог считает, что изображение на паре золотых сибирских бляхах может служить почти точной иллюстрацией эпизода оживления богатыря, описанного в героическом сказании «Козын-Эркеш»: «Тополь. Под ним мёртвый Козын-Эркеш. Богатырь лежит на коленях жены Байым-Сур и верного друга Бачикай-Кара, ещё не добившихся его оживления. Здесь же кони обоих богатырей» [16, с. 28-29].

М. П. Грязнов полагает, что алтайские героические сказания сохранили более архаический облик и, по-видимому, более близки к древнему эпосу, известному нам только по нескольким случайно дошедшим до нас примерам отражения его в древнем изобразительном искусстве [16, с. 28].

Таким образом, героическое сказание «Козын-Эркеш» является одним из версий древнего сказания, бытовавшего в фольклоре многих тюркских народов.

В Восточном Казахстане вблизи р. Аягоз, недалеко от аула Тансык построен мавзолей (мазар) Козы-Корпешу и Баян-Слу, сложенный из каменных плит в виде громадной пирамиды высотой более 10 метров.

Ученый-исследователь Чокан Валиханов в 1856 г. во время путешествия к озеру Иссык-Куль посетил мазар и сделал зарисовки его внешнего вида, интерьеры и каменных изваяний

Козы-Корпеша, Баян-Слу и ее старших сестер Айтансык и Айкыз [17, с. 306-310]. Со временем каменные статуи исчезли, часть из них была вывезена в Германию [17, с. 405]. Мавзолей Козы-Корпеша и Баян-Слу считается одним из древнейших памятников в Казахстане, дошедших до нашего времени.

В настоящей статье ставилась цель: рассмотреть и сравнить тексты сказания «Козын-Эркеш» в различных издательских редакциях.

Сравнительный анализ текстов сказания «Козын-Эркеш» в различных издательских редакциях

Впервые сказание «Козын-Эркеш» (2000 стих. строк [18, с. 245]) опубликовано на языке оригинала в 1941 г. в сборнике героических сказаний, записанных от Н. У. Улагашева, «Чёрчэктёр» («Сказки»). Все тексты, вошедшие в этот сборник, литературно обработаны П. В. Кучияком: Алтай-Буучай, Ак-Тайчы, Ёскюс-Уул, Козын-Эркеш, Кёзюйке, Кёкин-Эркей, Сынару. Тексты сказаний набраны кириллицей, алтайские звуки переданы русскими буквами: напр.: *ö – ё, j – ю, j – дь* и т. д. Вступительная статья о героических сказаниях Н. У. Улагашева написана писателем, литератором А. Л. Коптеловым [6].

В том же году выходит сборник героических сказаний Н. У. Улагашева «Алтай-Буучай» в переводе на русский язык, под редакцией А. Л. Коптелова. На первый взгляд это тот же сборник сказаний «Чёрчэктёр», только на русском языке. В начале книги приводится вступительная статья А. Коптелова на русском языке: «Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос». В сборник «Алтай-Буучай» наряду с текстами сказаний, вошедшими в «Чёрчэктёр», включены два новых сказания: «Алып-Манаш» и «Кан-Толо», также записанные от Н. У. Улагашева. Поэтические переводы текстов на русский язык осуществлены А. Смердовым, И. Мухачевым, Е. Березницким, А. Коптеловым, В. Непомнящих, Е. Стюарт [19].

В конце сборника «Алтай-Буучай», в примечании приводятся сведения о сказании «Козын-Эркеш»: «Поэма записана Павлом Кучияком, подстрочный перевод – А. Каланакова, поэтический перевод Е. Березницкого. На алтайском языке опубликована в сборнике Н. Улагашева, изданном в 1941 г., на русском языке печатается впервые» [19, с. 384]. Судя по примечанию, в сборнике «Алтай-Буучай» представлен перевод текста «Козын-Эркеш», опубликованного в 1941 г. в сборнике «Чёрчэктёр».

Перевод сказания «Козын-Эркеш» в некоторых местах произведен неточно. Например, поэтические строки: *«Јаштан ала јуулак (јаалак – К. Я.) одулу / Јети айры темир терегин / Көп чүмдеп кайлап отурды»* – «С детства укрытием становища [бывшего], / О своем железном тополе с девятью разветвлениями/ Много словословя, сказывал *кай*» [6, с. 119; перевод наш – К. Я.] переведены как: «Как память о молодости своей – / Семиствольный железный тополь / Лучшими словами воспел» [19, с. 202].

Постоянные эпические формулы, использованные в алтайском тексте, в тексте-переводе во многих местах опущены или переведены не полностью. Например, Козын-Эркеш, собираясь в поиски суженой, обращается к матери: *«Јастанарга јенг эледи, / Јабынарга тон эледи, / Элден-јонног эш бедирейдим»* – «[Вместо подушки] под голову подкладывать – рукав изнасился, / [Вместо одеяла] укрываться – шуба обветшала, / Из народа-племени невесту поищу» [6, с. 122]. В переводе этот фрагмент вовсе отсутствует.

В результате сверки двух текстов сказания «Козын-Эркеш»: текста на алтайском языке, опубликованного в сборнике «Чёрчэктёр» (1941), и текста в переводе на русский язык, вышедшего в сборнике «Алтай-Буучай» (1941), нами обнаружены некоторые расхождения в их содержаниях. Мать Козын-Эркеша всячески пытается уговорить сына от поездки во владения Караты-каана, три раза перебегает ему дорогу, каждый раз превращаясь в различных зверей: в черную выдру, в черную лису, в пестрого тигра. Сын не прислушивается к уговорам матери, нарастает конфликт сына с матерью. В тексте-переводе Козын-Эркеш, сильно рассердившись на мать, проклиная ее:

Никогда не сердившийся Козын-Эркеш рассердился:
«Стыда у тебя, старая, вовсе нет.
С мужем ты всю жизнь прожила,
Теперь сына от себя не отпускаешь,

Хочешь, чтобы я с тобой состарился?!
 Пусть вся скотина твоя издохнет!
 Пусть весь народ твой погибнет!». Козын-Эркеш матери в лицо плюнул,
 Обратно к айлу ее швырнул.
 Красно-бурого коня плетью ударил.
 Где конь стоял – там следы остались,
 Куда ускакал – следов не видно
 Ак-Баш, мать богатыря,
 О железную коновязь ударились;
 Семь дней, не переставая, плакала;
 Семь дней, не просыпаясь, спала.
 На восьмой день она увидела:
 Десять мертвых богатырей
 У очага лежат,
 Шестьдесят мертвых богатырей
 За дверьми айла лежат.
 В живых ни одного человека не осталось,
 Ни одной скотины не сохранилось» [19, с. 207-208].

После того, как проклятие сына исполнилось, мать проклинает сына. А. Л. Коптелов об этом эпизоде пишет: «В нашей поэме мать, боясь потерять сына, пыталась остановить его и удержать от этой, по ее мнению, безумной затеи. Жестоко оскорбленная сыном, она произносит свое проклятие. Это едва ли не единственный в ойротском (в алтайском – К. Я.) фольклоре обостренный конфликт между матерью и сыном. Как правило, богатыри относятся к своим родителям с большой любовью, уважением, преданностью» [19, с. 385].

В алтайском тексте эпизод проклятия Козын-Эркешем матери отсутствует, вместо этого *батыр* говорит:

«Ат ѓлбѓскѓ, алтын эмес
 Эр ѓлбѓскѓ, мѓнкѓ эмес!
 Караты-кааннын колынан ѓлзѓм,
 Кунукпагар, энем,
 Кайран слерге ойто келзем,
 Азырап отургайым јагына.
 Јаш менин јолымды
 Ненин учун бектедигер?
 Јангыс баланын санаазын
 Не бѓдѓрбеске туругар?
 Катап јолымды бектебегер,
 Каргап јаман айтпагар» –
 Калганчыда Козын-Эркеш
 Энезине онойдо айдала,
 Кызыл-конгыр адына минди.
 Турган изи бар болды,
 Барган јери јок болды.

«Конь не золото, чтобы не умирать,
 Мужчина не вечен, чтобы не умирать!
 Если от руки Караты-каана я умру,
 Не печальтесь, матушка моя,
 Если милой к вам назад я вернусь,
 То вас всю жизнь буду кормить я.
 Молодому мне путь
 Почему преградили?
 Желание единственного дитя
 Почему не хотите исполнить?
 Снова мой путь не преграждайте,
Проклиная, плохого не говорите» –
 Напоследок Козын-Эркеш
 Матери так сказав,
 На красно-рыжего коня своего сел.
 [На месте], где стоял, следы остались,
 В какую землю уехал неизвестно было.

[6, с. 123-124; перевод наш – К. Я.].

Возникает вопрос: почему текст оригинала и текст перевода в этом месте расходятся? А. Л. Коптелов в примечании к тексту сказания упоминает, что от Н. У. Улагашева записан вариант эпизода и приводит фрагмент из алтайского текста, переведенный на русский язык (отрывок из текста оригинала представлен нами выше). Исследователь далее пишет: «Но при этом варианте становится не понятным крайний гнев матери, завершившийся проклятием своего сына» [19, с. 385].

Не имея под рукой рукописного текста на языке оригинала, записанного П. В. Кучияком от Н. У. Улагашева, трудно что-либо предположить о тексте сказания. По-видимому, текст эпоса,

опубликованный на алтайском языке, был литературно обработан П. В. Кучияком, поэтому имеются расхождения с текстом-переводом. Вероятно, П. В. Кучияк решил в алтайском тексте убрать эпизод проклятия Козын-Эркешем матери и заменить на другой более смягченный вариант конфликта сына с матерью. Очевидно, А. Каланаковым сделан подстрочный перевод литературно не обработанного рукописного текста сказания, который затем был переложен на поэтический лад Е. Березницким. Поэтому в переводе сохранился эпизод о проклятии батыром матери, который в литературно обработанном тексте на языке оригинала был убран и заменен на более «смягченный» вариант.

Эпизод проклятия матерью сына присутствует в обеих редакциях:

Уулынын кийнинен тенип басты.

Јети ӧзӧктин белтирине

Јеекен арал деп аралга једеле,

Кара кӧмӱр табал,

Эмчегинин сӱдин саайла,

Уулынын кийнинен каргап чачты:

«Барган изин бар болзын,

«Ойто изин јок болзын.

Караты-Кааннын колынан ӧл

Кара кускуннын јеми бол!»

Онон ары Ак-Баш эмеген

Јеекен аралга тенип берди.

Јерден, суунан јемзене берди...

[6, с. 124]

Ак-Баш вслед за сыном пошла.

Около устья семи рек,

На опушке густого леса

Черный уголь отыскала,

Молоком из груди своей

Черный уголь она смочила,

На дорогу сына бросила.

«Удаляющийся след пусть останется

Обратного следа пусть не будет.

От руки Караты-кана умри,

Пищей черного ворона стань».

Ак-Баш, старая мать,

В густой лес, шатаясь, пошла,

Кореньями трав питаться стала,

Холодную воду стала пить. [19, с. 208]

В этом фрагменте описан древний обряд, который проводился для эффективности проклятия. Н. Шатинова, рассматривая разновидности заклинаний в алтайском фольклоре, отмечает, что с целью усиления действенности слов женщина подкрепляла проклятия брызганьем молока из своей груди в сторону недруга. Вероятно, женскому молоку придавалось сверхъестественное значение [20, с. 99].

Эпизод проклятия матерью сына всплывает в конце сказания, в сцене оживления героя, который имеется в обеих редакциях. Пастух, *батыр* Караты-каана, Кодур-Уул, убивает Козын-Эркеша; Байым-Сур, хитростью расправившись с Кодур-Уулом, пытается оживить Козын-Эркеша. Не в силах воскресить любимого, Байым-Сур, потеряв покой, днями и ночами стелает в отчаянии. Вдруг появляется седой старик – отец *батыра*, пытается воскресить сына, но безуспешно. Седой старик сообщает: «проклятие матери видно сильно». Появляется старушка-мать, повторно проклинает сына и исчезает. Байым-Сур оживляет Козын-Эркеша с помощью ножа, с которым связана жизнь героя [6, с. 150-151; 19, с. 233-234].

В сказании «Козын-Эркеш» конфликт матери с сыном сильно заострен, мать становится заклятым врагом сына. На наш взгляд, эпизоды взаимных проклятий сына и матери не мотивированы. Вероятно, в изначальных вариантах древнего сказания эпизод проклятия принадлежал другим героям, в других мотивированных ситуациях. По-видимому, в алтайском сказании «Козын-Эркеш» древний мотив проклинания сохранился, но был привнесен в конфликт матери с сыном. Для уяснения причины мотива проклятий необходим подробный сравнительно-сопоставительный анализ всех известных на сегодняшний день в фольклоре тюркских народов вариантов и версий сказания «Козын-Эркеш».

Несоответствия в содержании двух редакций встречаются и в эпизоде пира во дворце Караты-каана. Козын-Эркеш, приняв приглашение тестя, собирается в ставку хана. Байым-Сур просит, чтобы *батыр* не пил отравленной молочной водки – *аракы*, а выливал в кожаный сосуд – *тажур*, спрятанный у него за пазухой. В тексте-перевод: «Байым-Сур красавица / В красную ниточку превратилась, / В колечко свернувшись, / На груди богатыря спряталась» [19, с. 221]. В алтайском тексте Козын-Эркеш, попрощавшись с Байым-Сур, едет на пир один.

Далее в тексте-переводе говорится, что во время пира: «Козын-Эркеш богатырь / Желтый яд незаметно / За пазуху выливал, / Каждый раз губы кривил, / Будто аракa горькой ему

казалась. / Байым-Сур, красной ниточкой / На груди его затаившись, / Ташаур ему подставляла [19, с. 223]. В алтайской редакции Козын-Эркеш, по-видимому, с помощью колдовства «закрыв глаза» присутствующим, переливал отравленную водку – *аракы* в *тажур*, спрятанный за пазухой: «Козын-Эркеш чөбчөйдй алып, / **Отурган улустыг кёзин бёктөп**, / Күмүш чөбчөйдөдги сары коронды / Койынындагы тажуурга уруп ийет. / Ичкен болуп чырайын ку[б]ултат, / **Отурган улустар нени де билбейт**». – «Козын-Эркеш чашу – чөчөй взяв, / **Сидящим людям глаза закрыв**, / В серебряной чаше желтый яд / В *тажур*, [спрятанный] за пазухой, перелил, / Сделав вид, что выпил, в лице изменился, / Сидящие люди ничего не подозревают» [6, с. 139; перевод наш – К. Я.].

Возможно, П. В. Кучияк, литературно обрабатывая текст сказания на языке оригинала, решил убрать фрагмент о превращении Байым-Сур в «красную ниточку» и о ее помощи Козын-Эркешу во время пира в ставке хана. Превращение Байым-Сур в какой-нибудь чудесный предмет вполне возможно, т. к. в тексте сказания в обоих редакциях в дальнейшем действии сюжета она спасает героя, превратившись в мышку. Козын-Эркеш также обладает способностями оборотничества: обернувшись в паршивого, неприглядного бедняка *тастаракая*, появляется в ставке Караты-каана.

В конце сказания Козын-Эркеш с прекрасной Байым-Сур и братом Бачыкай-Кара, уничтожив войска Караты-каана и победив злобного хана, забирает весь его скот и народ, чудесным способом помещает их в карман. По дороге Козын-Эркеш берет горсть песка и, бросая в сторону владений Караты-каана, произносит заклинание: «*Кара сагышту Караты-Кааннын / Јерин, јуртын јаба түйш, / Тынду неме артырба! / Ончо јерин бёктөп кой!*». – «С черными мыслями Караты-каана / К земле, к становищу пристань, / В живых никого не оставляй! / Всю землю покрой!» [6, с. 156; перевод наш – К. Я.].

В переводе сказания слова заклинания не приведены, только говорится, что «Козын-Эркеш богатырь / Горсть песка взял, / Через плечо далеко бросил» [19, с. 239].

Заключение

Таким образом, героическое сказание «Козын-Эркеш» насыщено древними формами заклинаний, проклятий. По-видимому, первые редакции сказания (на алтайском и русском языках) готовились по рукописному тексту на языке оригинала. К сожалению, нам неизвестно о судьбе рукописного архива П. В. Кучияка.

Писательница А. Л. Гарф, некоторое время совместно работавшая в Горном Алтае с П. В. Кучияк, в своих воспоминаниях о нем пишет, что Павел Васильевич не оставлял копий своих работ, которых посылал в издательство. «Рукописи, сданные в Западно-Сибирское книжное издательство, потерялись у переводчиков, а в краевом издательстве в Барнауле сгорели. Рукописи, отправленные в Москву в Гослитиздат, неизвестно где находятся, их не могли разыскать до сих пор» [21, с. 59]. П. В. Кучияк кроме сбора и публикации фольклорных материалов, плодотворно занимался и литературной деятельностью. В известных литературных издательствах вышли в свет сборники прозаических и стихотворных произведений поэта-писателя на алтайском и русском языках.

А. Л. Гарф вспоминает о том, как П. В. Кучияк производил записи фольклорных материалов. Большую часть сказаний писатель запоминал и записывал их позже, по возвращении домой. «И записывал он наилучшие варианты. И всякий раз этот отбор был настолько убедителен, что даже Улагашев, весьма придирчивый исполнитель, не прощавший ошибок, оставался доволен записями, сделанными Кучияком по памяти» [21, с. 60].

П. В. Кучияк был сыном шамана и внуком известных на Алтае сказителей: Ш. Шунекова и Б. Кучияковой, с детства знал многие сказания и обладал импровизаторским талантом [22, с. 10].

Возможно, П. В. Кучияк, слушая сказание «Козын-Эркеш» в исполнении Н. У. Улагашева, делал кое-какие наброски; обладая феноменальной памятью, запоминал и затем через некоторое время восстанавливал текст сказания по памяти и перекладывал на бумагу.

Героический эпос «Козын-Эркеш», опубликованный на языке оригинала в 1941 г. в сборнике «Чөрчөктөр», в числе других сказаний Н. У. Улагашева в 1959 г. был переиздан во втором томе серии «Алтай баатырлар» («Алтайские богатыри»). Составитель тома – доктор, профессор,

фольклорист С. С. Суразаков. В редакционную коллегию издания входили: С. С. Суразаков, С. С. Каташ, В. С. Кыпчаков [23].

Во второй редакции алтайский текст сказания также претерпел литературную обработку, в некоторых местах, по-видимому, по усмотрению редакторов были опущены стихотворные строки, части из эпизодов сказания. Эпизоды проклятия матерью сына вовсе убраны. В конце сказания во фрагменте оживления Козын-Эркеша удалены отрывки о появлении седого старика – отца *батыра* с целью воскрешения сына и о появлении старушки-матери. В первом издании (1941) *батыр* Бачыкай-Кара, брат Козын-Эркеша, два раза делает попытки оживить героя: Бачыкай-Кара в первый раз машет перед Козын-Эркешем белым платком, обладающей чудодейственной силой, но *батыр* полностью не исцелился, тогда Бачыкай-Кара едет искать другие целебные лекарства; через некоторое время возвращается с целебной водой – *аржан* и чудесными лекарствами. В издании 1959 г. приведен только отрывок первой попытки оживления Козын-Эркеша *батыром* Бачыкай-Кара, о поиске Бачыкай-Кара целебных лекарств не упоминается.

Далее, в повторном издании пропущены: фрагменты о том, как Козын-Эркеш, расправившись с Караты-кааном, чудесным способом поместил в кармане народ и скот хана, эпизод заклинания Козын-Эркешем владений Караты-каана.

Таким образом, во второй редакции (1959) текст сказания «Козын-Эркеш» на языке оригинала претерпел существенные изменения: убраны эпизоды проклятия матерью сына, что привело к ослаблению конфликта матери с сыном; сокращена сцена оживления героя (не упоминается о появлении покойного отца *батыра*, о появлении матери, о поездке Бачыкай-Кара за целебными лекарствами), из текста опущены отрывки о том, как *батыр* чудесным способом поместил в кармане скот и людей Караты-каана, о заклятии героем владений Караты-каана; прослеживаются и другие небольшие пропуски стихотворных строк.

Что касается языка текста сказания, то П. В. Кучияк, готовя текст к первому изданию (1941), очевидно, тубаларский диалект, на котором исполнял сказитель Н. У. Улагашев, максимально приблизил к литературному алтайскому языку. Во втором издании (1959) редакторы исправили несколько диалектных слов на общепринятые литературные слова: *карган* – *карыган* («старый»; «старик»), *жулак оду* – *жаалак оду* («стан под прикрытием»), *тугаай* – *жараиш* («красивый»; «красавица») и т. д.

В 1985 г. сказания Н. У. Улагашева, вошедшие во второй том серии алтайских богатырских сказаний «Алтай баатырлар» (1959), были переизданы на алтайском языке в сборнике «Алып-Манаш». Сказание «Козын-Эркеш» было переиздано в том же варианте, без каких-либо изменений [24].

В 2006 г. «Козын-Эркеш» наряду с другими сказаниями Н. У. Улагашева также переиздан без изменений на языке оригинала в сборнике «Баатырлар» («Богатыри») [25].

Таким образом, героическое сказание «Козын-Эркеш» на алтайском языке издавалось четыре раза: в 1941, 1959, 1985 и 2006 гг., в переводе на русский язык издано в 1941 г. На сегодняшний день имеется единственный перевод сказания на русском языке – поэтический перевод Е. Березницкого [19].

Литература

1. Каташ С. С. «Козын-Эркеш» и «Козы-Корпеш и Баян-Слу» (К вопросу сопоставительного изучения алтайского и казахского эпоса). Ученые записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. – Вып. 2. – Горно-Алтайск, 1958. – С. 39-54.
2. Коптелов А. Н. У. Улагашев ле ойрот албатынын эпозы // Улагашев Н. У. Чёрчэктёр. Ойрот албатынын эпозы. – Ойрот-Тура, 1941. – С. 7-22. – на алт. яз.
3. Коптелов А. Н. У. Улагашев и ойротский народный эпос // Улагашев Н. У. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос / под ред. А. Коптелова. – Новосибирск, 1941. – С. 5-50.
4. Архив ИАРА – архив института алтаистики им. С. С. Суразакова Республики Алтай.
5. Телеутские материалы, собраны Г. М. Токмашовым // Труды Томского общества изучения Сибири. – III т. Вып. 1. – Томск, 1915. – С. 82-91.
6. Улагашев Н. У. Чёрчэктёр. Ойрот албатынын эпозы. – Ойрот-Тура, 1941. – 239 с. – на алт. яз.

7. Каташ С. С. Алтайские варианты эпоса «Козы-Корпеш и Баян-Слу» // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-Хылу»: сборник статей / под ред. А. Н. Киреева и А. И. Харисова. – Уфа, 1964. – С. 89-97.
8. Каташ С. С. Алтайские варианты казахского эпоса «Козы-Корпеш и Баян-Слу» // Ученые записки Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. – Вып. 4. – Горно-Алтайск, 1961. – С. 73-90.
9. Казахский эпос / под ред. И. Сельвинского. – Алма-Ата, 1958. – 667 с.
10. Козы-Корпеш и Баян-сулу. Кыз-Жибек: Казахский романтический эпос / отв. ред. С. С. Кирабаев, Е. А. Поцелуевский. – М., 2003. – 439 с.
11. Харисов А. И. Башкирская народная поэма в русском издании 1812 г. // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-Хылу»: сборник статей / под ред. А. Н. Киреева и А. И. Харисова. – Уфа, 1964. – С. 8-30.
12. Хусаинова Г. Р. Башкирский эпос «Кузыкурпяс и Маянхылуу» в современном бытовании // Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира: материалы Международной научной конференции (Якутск, 18-20 июня 2013 г.). – Якутск, 2014. – С. 221-225.
13. Ярмухаметов Х. Х. Сказание «Козы-Курпеш и Баян-Сылу» в устном творчестве сибирских татар // Народный эпос «Кузы-Курпес и Маян-Хылу»: сборник статей / под ред. А. Н. Киреева и А. И. Харисова. – Уфа, 1964. – С. 79-88.
14. Потапов Л. П. Героический эпос алтайцев // Советская этнография. – 1949. – № 1. – С. 110-132.
15. Каташ С. С. Мудрость всегда современна. Статьи об алтайском фольклоре. – Горно-Алтайск, 1984. – 128 с.
16. Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // АСГЭ. – Вып. 3. – Ленинград, 1961. – С. 7-31.
17. Валиханов Ч. Ч. Собрание сочинений в пяти томах / Сост. Басин В. Я., Ерофеева И. В. – Т. 1. – Алма-Ата, 1984. – 432 с.
18. Суразаков С. С. Алтайский героический эпос. – Москва, 1985. – 256 с.
19. Улагашев Н. У. Алтай-Бучай. Ойротский народный эпос / под ред. А. Коптелова. – Новосибирск, 1941. – 407 с.
20. Шатинова Н. Об одной разновидности заклинаний в алтайском фольклоре (К постановке вопроса) / Улагашевские чтения. – Вып. 1. – Горно-Алтайск, 1979. – С. 94-103.
21. Гарф А. Л. Ийт-Кулак – Собачье ухо // Павел Кучияк. Воспоминания. Дневники. Письма / сост. З. С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 1979. – С. 52-71.
22. Конунов А. А. Стилизовое варьирование в героических сказаниях Н. Улагашева (на фоне алтайской эпической традиции). – Горно-Алтайск, 2012. – 184 с.
23. Алтай баатырлар / сост. С. С. Суразаков. – Т. II. – Горно-Алтайск, 1959. – 340 с. – на алт. яз.
24. Улагашев Н. У. Алып-Манах: Алтайские героические сказания / сост. З. Шинжина. – Горно-Алтайск, 1985. – 392 с. – на алт. яз.
25. Улагашев Н. Баатырлар / под ред. Б. Я. Бедюрова, И. И. Белекова, С. Б. Каинчина, Б. В. Кортана и др. – Горно-Алтайск, 2006. – 659 с. – на алт. яз.

References

1. Katash S. S. “Kozyn-Jerkesh” i “Kozy-Korpesh i Bajan-Slu” (K voprosu sopostavitel'nogo izucheniya altajskogo i kazahskogo jeposa). Uchenye zapiski Gorno-Altajskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta istorii, jazyka i literatury. – Vyp. 2. – Gorno-Altajsk, 1958. – S. 39-54.
2. Koptelov A. N. U. Ulagashev le ojrot albatynun jepozy // Ulagashev N. U. Chjorchjoktjor. Ojrot albatynun jepozy. – Ojrot-Tura, 1941. – S. 7-22. – na alt. jaz.
3. Koptelov A. N. U. Ulagashev i ojrotskij narodnyj jepos // Ulagashev N. U. Altaj-Buchaj. Ojrotskij narodnyj jepos / pod red. A. Koptelova. – Novosibirsk, 1941. – S. 5-50.
4. Arhiv IARA – arhiv instituta altaistiki im. S. S. Surazakova Respubliki Altaj.
5. Teleutskie materialy, sobrany G. M. Tokmashovym // Trudy Tomskego obshhestva izucheniya Sibiri. – III t. Vyp. 1. – Tomsk, 1915. – S. 82-91.
6. Ulagashev N. U. Chjorchjoktjor. Ojrot albatynun jepozy. – Ojrot-Tura, 1941. – 239 s. – na alt. jaz.
7. Katash S. S. Altajskie varianty jeposa “Kozy-Korpesh i Bajan-Slu” // Narodnyj jepos “Kuzy-Kurpes i Majan-Hylu”. (Sbornik statej) / pod red. A. N. Kireeva i A. I. Harisova. – Ufa, 1964. – S. 89-97.

8. Katash S. S. Altajskie varianty kazahskogo jeposa “Kozy-Korpesh i Bajan-Slu” // Uchenye zapiski Gorno-Altajskogo nauchno-issledovatel'skogo instituta istorii, jazyka i literatury. – Vyp. 4. – Gorno-Altajsk, 1961. – S. 73-90.
9. Kazahskij jepos / pod red. I. Sel'vinskogo. – Alma-Ata, 1958. – 667 s.
10. Kozy-Korpesh i Bajan-sulu. Kyz-Zhibek: Kazahskij romanticheskij jepos / otv. red. S. S. Kirabaev, E. A. Poceluevskij. – M., 2003. – 439 s.
11. Harisov A. I. Bashkirskaja narodnaja pojema v russkom izdanii 1812 g. // Narodnyj jepos “Kuzy-Kurpes i Majan-Hylu”. (Sbornik statej) / pod red. A. N. Kireeva i A. I. Harisova. – Ufa, 1964. – S. 8-30.
12. Husainova G. R. Bashkirskij jepos “Kuzyjkurpjas i Majanhylyu” v sovremennom bytovanii // Jakutskij geroicheskij jepos olonho – shedevr usnogo i nematerial'nogo nasledija chelovechestva v kontekste jeposov narodov mira: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Jakutsk, 18-20 ijunya 2013 g.). – Jakutsk, 2014. – S. 221-225.
13. Jarmuhametov H. H. Skazanie “Kozy-Kurpes i Bajan-Sylu” v ustnom tvorchestve sibirskih tatar // Narodnyj jepos “Kuzy-Kurpes i Majan-Hylu”. (Sbornik statej) / pod red. A. N. Kireeva i A. I. Harisova. – Ufa, 1964. – S. 79-88.
14. Potapov L. P. Geroicheskij jepos altajcev // Sovetskaja jetnografija. – № 1. – M., 1949. – S. 110-132.
15. Katash S. S. Mudrost' vseгда sovremenna. Stat'i ob altajskom fol'klore. – Gorno-Altajsk, 1984. – 128 s.
16. Grjaznov M. P. Drevnejšie pamjatniki geroicheskogo jeposa narodov Juzhnoj Sibiri // ASGJe. – Vyp. 3. – L., 1961. – S. 7-31.
17. Valihanov Ch. Ch. Sobranie sochinenij v pjati tomah / sost. Basin V. Ja., Erofeeva I. V. – T. 1. – Alma-Ata, 1984. – 432 s.
18. Surazakov S. S. Altajskij geroicheskij jepos. – M., 1985. – 256 s.
19. Ulagashev N. U. Altaj-Buchaj. Ojrotskij narodnyj jepos / pod red. A. Koptelova. – Novosibirsk, 1941. – 407 s.
20. Shatinova N. Ob odnoj raznovidnosti zaklinanij v altajskom fol'klore (k postanovke voprosa) / Ulagashevskie chtenija. – Vyp. 1. – Gorno-Altajsk, 1979. – S. 94-103.
21. Garf A. L. Ijt-Kulak – Sobach'e uho // Pavel Kuchijak. Vospominanija. Dnevnik. Pis'ma / sost. Z. S. Kazagacheva. – Gorno-Altajsk, 1979. – S. 52-71.
22. Konunov A. A. Stilevoe var'irovanie v geroicheskikh skazanijah N. Ulagasheva (na fone altajskoj jepicheskoi tradicii). – Gorno-Altajsk, 2012. – 184 s.
23. Altaj baatylar / sost. S. S. Surazakov. – T. II. – Gorno-Altajsk, 1959. – 340 s. – na alt. jaz.
24. Ulagashev N. U. Ayp-Manash: Altajskie geroicheskie skazanija / sost. Z. Shinzhina. – Gorno-Altajsk, 1985. – 392 s. – na alt. jaz.
25. Ulagashev N. Baatylar / pod red. B. Ja. Bedjurova, I. I. Belekova, S. B. Kainchina, B. V. Kortina i dr. – Gorno-Altajsk, 2006. – 659 s. – na alt. jaz.



ОБ АРХАИЧЕСКИХ РУДИМЕНТАХ БОГАТЫРСКОЙ СКАЗКИ В ЭПОСЕ «ДЖАНГАР»

В статье рассматриваются вопросы генезиса эпоса «Джангар», связанные с процессом трансформации и взаимопроницаемостью фольклорных жанров. Калмыцкий героический эпос «Джангар», как полистадиальный текст народной культуры, представляет собой синкретическое целое, где особым образом трансформировалась архаико-мифологическая традиция, изучение которой проливает свет на проблему генезиса эпического текста. Героический эпос развивается как непосредственное продолжение фольклорных традиций архаического общества, основанных на взаимодействии мифологических циклов о предках, культурных героях и богатырских (героических) сказок. При реконструкции архаических пластов сюжета «Джангара» исследователи выявляют архаические мотивы и концепты, восходящие к древним ритуалам и обрядам ранних кочевников. Автор приходит к выводу, что архаический субстрат богатырской сказки в героическом эпосе выявляется путем рассмотрения архаических мотивов, восходящих к мифо-ритуальному и обрядовому комплексу, а также реконструкции поэтических и жанрово-стилистических особенностей эпических памятников. Таким образом, сравнительно-типологический анализ богатырской сказки и национальных версий эпоса «Джангар» позволяет выявить фонд универсальных структурных элементов различных уровней – сюжетных, тематических, мотивных, что дает представление об устойчивости и общности сказочной и джангаровской эпической традиций. Специфическое и универсальное в калмыцкой богатырской сказке и эпосе «Джангар» выявляется путем реконструкции процесса трансформации богатырской сказки в героический эпос. Универсальные черты связаны с синкретической природой и взаимопроницаемостью жанров богатырской сказки и эпоса. Специфические же особенности обусловлены социально-историческими факторами патриархально-родового и феодального строя, оказавшими влияние на формирование жанров богатырской сказки и героического эпоса.

Ключевые слова: богатырская сказка, героический эпос «Джангар», архаические мотивы, эпическая реконструкция, эпическая формация, рудименты, генезис, сюжет, сравнительно-типологический анализ, эпический памятник.

Ts. B. Seleva

About archaic rudiments of the heroic fairy tale in the epos of “Dzhangar”

The article considers the genesis of the epic “Dzhangar” related to the process of transformation and mutual permeability of folklore genres. Kalmyk heroic epic “Dzhangar” as polistadial text of popular culture is a syncretic unit including special transformed archaic-mythological tradition. The tradition also sheds light on the problem of the epic text genesis. Heroic epic develops as an immediate continuation of the folk traditions of the archaic society based on interaction of mythological cycles about the ancestors, culture heroes and heroic tales. In the reconstruction of archaic layers of the “Dzhangar” plot the researchers revealed archaic motifs and concepts dating back to ancient rituals and rites of the early nomads. The author concludes that the archaic substrate of the heroic tale is revealed by considering the archaic motifs that dates back to the myth-and-ritual and ceremonial complex as well as reconstruction of the poetic and genre-stylistic peculiarities of epic monuments. Therefore, comparative and typological analysis of heroic tales and national versions of “Dzhangar” epos reveals the fund

СЕЛЕЕВА Цаган Бадмаевна – научный сотрудник отдела фольклора Федерального государственного бюджетного учреждения науки Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН.

E-mail: tsagana007@mail.ru

SELEEVA Tsagan Badmaevna – researcher of Department of Folklore, Federal State budget institution Science Kalmyk Institute for Humanitarian Studies of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: tsagana007@mail.ru

of universal structural elements of different levels such as narrative, thematic and motivic that gives an idea of the stability and generality of the fairy and Dzhangar epic traditions. The specific and universal features in the Kalmyk heroic tale and "Dzhangar" epos are revealed by reconstructing process of transformation of the heroic tales into heroic epic. Universal features related to the syncretic nature and mutual permeability of the heroic tale and epos genres. Specific features caused by socio-historical factors of the patriarchal clan and feudal system had an impact on the heroic tale and heroic epos genres' formation.

Keywords: heroic fairy tale, heroic epos "Dzhangar", archaic motifs, epic reconstruction, epic formation, vestiges, genesis, plot, comparative-typological analysis, epic monument.

Введение

Героический эпос развивается как непосредственное продолжение фольклорных традиций архаического общества, основанных на взаимодействии мифологических циклов о предках, культурных героях и богатырских (героических) сказок. По мнению В. М. Жирмунского, «богатырская сказка» относится к древнейшему источнику некоторых эпических памятников, которые являются плодом ее прямой трансформации, в других случаях элементы богатырской сказки используются лишь как источник отдельных мотивов, оттесненных «историческими» темами [1]. Вопросы генезиса эпоса тюрко-монгольских народов и взаимосвязей с богатырской сказкой рассматривались в работах В. М. Жирмунского [1], Е. М. Мелетинского [2], Б. Н. Путилова [3], С. Ю. Неклюдова [4-5], А. Ш. Кичикова [6], А. В. Кудиярова [7], Э. Б. Овалова [8], Е. Э. Хабуновой [9], Б. Б. Манджиевой [10-11], Ц. Б. Селеевой [12-13], М. Т. Гоголевой [14], Б. С. Дугарова [15], В. Н. Иванова [16], А. Н. Варламова, Г. И. Варламовой [17], Г. Р. Хусаиновой [18] и др. авторов.

Для исследования взаимосвязей и выявления архаических рудиментов богатырской сказки в эпосе «Джангар» необходимо рассмотрение различных уровней – сюжетного типа, композиционной структуры сюжета, функции героя и персонажей, эпизодов, восходящих к истокам канонизированных сюжетов и архаических мотивов.

Архаические элементы в эпосе «Джангар»

Калмыцкий героический эпос «Джангар», как полистадиальный текст народной культуры, представляет собой своеобразное синкретическое целое, где особым образом трансформировалась архаико-мифологическая традиция, изучение которой проливает свет на проблему генезиса эпического текста. Калмыцкий эпический памятник, по мнению А. Ш. Кичикова, относится к числу сложных, полистадиальных, гетерогенных явлений устного народного творчества, источниками формирования которого, кроме древнего героического эпоса, послужили весьма архаические сюжеты и мотивы из тюрко-монгольского мифологического эпоса, относящегося к эпохе ранних кочевников (V–III вв. до н. э.) [5, с. 8]. Исследователь выявил, что в «Джангаре» имеются многочисленные, своеобразно трансформированные сюжеты и мотивы, свидетельствующие о генетических связях с неким древним эпическим повествованием в форме целостной богатырской биографии [19, с. 56–75]. Очевидно, «Джангар», представляя эпос новой формации, сложился «путем не только трансформации и художественного отрицания традиций» эпоса «доклассового общества, но и поглощения архаических традиций» [20, с. 184].

Выявленная профессором А. Ш. Кичиковым инвариантная структура архаического, тууль-улигерного эпоса о героическом сватовстве, состоящая из 12 конструктивных элементов (бездетность престарелых родителей; вымаливание наследника; чудесное зачатие и рождение ребенка; наречение его именем; чудесный рост и детство героя; выбор коня; известие о суженой; путешествие к невесте; брачные состязания; возвращение и свадьба; путевые приключения; освобождение родителей, полоненных врагом; описание мирной и счастливой жизни), являет собой уникальную модель эпической реконструкции и в применении к разностадиальным текстам эпической формации позволяет выявить степень трансформации эпического текста. «Трансформированные архаические мотивы и другие элементы поэтики сюжета тууль-улигера в «Джангаре» могут быть выявлены и изучены в сравнении с воссозданным сюжетом, с целостным тууль-улигером о героическом сватовстве, методом наложения отдельного эпического повествования на тууль-улигерную реконструкцию – инвариантное целое» [5, с. 17].

Калмыцкая версия эпоса «Джангар» представляет собой сумму репертуарных циклов, из которых пять являются основными. «Каждая исполнительская школа представлена в «Джангаре» известным количеством песен, объединенных в особый цикл, автономную версию» [5, с. 176]. Циклы малодербетовский, бага-цохуровский и сказителя Ээлян Овла относятся к классическому типу эпоей и являются вершиной эпического творчества монголоязычных народов. Их характерными чертами являются изображение эпического мира, как мира, основанного на принципах иерархии и симметрии, «кочевое величие» эпического фона, героика и монументальность образов богатырей, индивидуализация образов антагонистов, динамика повествования.

Специфика циклической структуры наглядно просматривается на примере версии сказителя Ээлян Овла. Принцип развертывания сюжета в форме циклизации вокруг эпического центра и эпического властелина обладает особенностью, с которой несовместим сюжет эпической биографии, характерный для тууль-улигера [5, с. 206]. В калмыцкой традиции сюжетно-композиционное строение архаического эпоса претерпело крайнюю степень трансформации, что обусловлено «наличием скрытой типовой мотивировки «темных мест», т. е. подтекста, выявление которого возможно путем экскурса в область архаического эпоса» [3, с. 4].

В синьцзян-ойратской версии, по мнению А. Ш. Кичикова, наблюдаются процессы новеллизации с реактуализацией сказочной и бытовой архаики, переплетение тем внутри сюжета, утрата взаимосвязи песен, большая степень их локализации, отсутствие пролога при наличии лишь краткой экспозиционной части, влияние книжной эпической традиции, утрата отточенности форм стиля и отсутствие больших репертуарных циклов [5, с. 131-164]. «Отсутствие в данной традиции ярко выраженных циклов с жесткими композиционными сцеплениями составляющих их глав явилось, по-видимому, итогом процессов трансформации, приведших к снижению уровня героической идеализации, возрождению архаического, тууль-улигерного начала, усилению элементов новеллизации» [5, с. 240].

Типологическое единство сюжетов богатырской сказки и эпоса «Джангар» обнаруживается и на уровне мотивов, к общему фонду которых относятся мотивы: вымаливания наследника, чудесного рождения и роста героя, наречения имени, предназначенного коня, предназначенной невесты, чудесного оружия, трех видов состязаний за невесту, чудесного исцеления, магического сна, иного мира, волшебного-магического ясновидения, тарха-паршивца – восходящие к древним шаманистическим культам и обрядам ранних кочевников (наречение имени, инициация и др.), – а также пира, путевых вредителей, чудесных помощников.

Древнейшее ядро образа Джангара – ниспосланный небом культурный герой, очищающий землю от чудовищ, родившийся в мифические «начальные времена». Эпические события в «Джангаре» приурочиваются к «началу раннего времени, когда распространялась вера бесчисленных будд-бурханов» [21, с. 368], т. е. мифологическое начальное время совпадает с историческим временем распространения и утверждением буддизма в ойратском мире. По всей вероятности, «архаические представления о первотворении были трансформированы в представления о начале историко-эпической эпохи, относимой к распространению буддизма в XVII веке» [5, с. 20]. Специфика временного фона эпических событий в «Джангаре» позволяет определить его как «не мифологическое «неопределенное» или «изначальное» время архаического эпоса, а условно-историческое время, наделенное внешними признаками историчности, несмотря на вневременность самого сюжета» [22, с. 153].

Согласно эпосу, Джангар – сирота («в поколении одинокий»), но при этом имеющий славных предков. Как правило, «связь с прославленным, известным своими подвигами родом дополняет характеристику и определяет в известной мере достоинства героя. Он способен и готов к совершению подвигов не только в силу своих личных качеств, но и как представитель славного своими подвигами рода. Героические качества в значительной степени оказываются не индивидуальными, а родовыми» [23, с. 86]. Всего годовалым от роду Джангар ведет борьбу с различными чудовищами (мангусами).

По всей вероятности, ранние ритуальные инициации предпринимались героем намеренно, для обретения сверхъестественных, магических способностей, которые он добывал посредством мучительных испытаний, в ином мире или в верхнем мире после контактов с могучими духами. Инициация может быть представлена как временная смерть и последующее воскрешение,

а также – в более рациональной форме – как победа, одержанная над чудовищем. Позже инициации сводятся к предварительным испытаниям героя в процессе его социального воспитания – так называемым возрастным посвященческим обрядам, совершаемым при переходе юношей в разряд взрослых мужчин. Отражением обрядов инициации в богатырской сказке и эпосе является уход или изгнание героя из своего социума, временная изоляция и странствия в иных странах, в верхнем или в нижнем мире, где и происходят контакты с духами, приобретение духов-помощников, борьба с некоторыми демоническими противниками, встреча и женитьба на суженой. Так, сюжет II главы малодербетовского цикла посвящен поездке Джангара в верхний мир для сражения с хтоническим чудовищем.

Джангар убивает сорокачетырехголового муса, который превращается в небесное чудовище Кюрюл Эрдени, и тот, приняв облик орла, уносит Джангара на небо и подвергает его там страшным пыткам. Героя выручает дочь Солнца, младшая жена Кюрюл Эрдени, которую некогда Джангар вызволил из утробы сорокачетырехголового муса. Усыпив чудовище, она освобождает пленника. Джангар уничтожает Кюрюл Эрдени, найдя и истребив его «внешнюю душу», хранившуюся в виде птенчика в брюхе марала. Затем, спустившись с неба с помощью птицы Гаруды, он долго странствует по земле, по верхнему и нижнему мирам, а возвратившись, находит свою ханшу Шавдал уже состарившейся [24, с. 91-138]. В III главе того же цикла повествуется о том, как Джангар внезапно уезжает из своей страны на чужбину, оставив ханшу Шавдал, богатырей и Бумбу для главной цели – обретения наследника Шовшура [24, с. 139-216].

В семилетнем возрасте Джангар женится на красавице Шавдал, дочери властителя юго-восточного края, и становится государем идеальной страны Бумбы. Следует отметить, что свадебные мотивы занимают в классической богатырской сказке значительное место. Иногда они заслоняют и заменяют мотивы инициации. Инициация исторически предшествовала свадьбе, по всей вероятности, многие свадебные ритуалы являются рудиментами и результатом трансформации инициационных обрядов. «Брачная поездка героя в тюркских и монгольских богатырских сказках нередко сохраняет архаические, сказочно-фантастические черты. Сказочная красавица, «суженая» героя – небесная дева, живущая на краю света; на пути к ней герой пересекает непроходимые горы, леса и водные рубежи, сражается со сказочными чудовищами; испытанием его доблести являются трудные и опасные поручения, которые будущий тесть возлагает на соискателей руки его дочери» [1, с. 269]. «Семья в богатырской сказке частично символизирует первобытный род, архаическую общину, а частично – упадок рода, который должен быть заменен семьей» [25, с. 51].

Джангар воспринимается как правитель «центра» (это соответствует генеалогическим мифам о правителях), противопоставленный правителям окраин, борьба с которыми, по существу, адекватна цивилизаторской деятельности культурного героя. Иногда Джангар правитель – властитель одной из четырех стран света, который совмещает в себе черты культурного героя (в его демоноборческой ипостаси) и вселенского государя. Власть его признают сорок ханов (фольклорно-мифологическое выражение всеобщности), и в своих руках Джангар сосредоточил четыре вида правления – государственное, религиозное, мирское, военное. Возможно, при формировании представлений о Джангаре были привнесены также переосмысленные идеи буддийской мифологии о царе-чакравартине, не противоречащие, впрочем, собственно эпическим идеалам.

Заключение

Таким образом, сравнительно-типологический анализ богатырской сказки и национальных версий эпоса «Джангар» позволяет выявить фонд универсальных структурных элементов различных уровней – сюжетных, тематических, мотивных, что дает представление об устойчивости и общности сказочной и джангаровской эпической традиций.

Специфическое и универсальное в калмыцкой богатырской сказке и эпосе «Джангар» выявляется путем реконструкции процесса трансформации богатырской сказки в героический эпос. Универсальные черты связаны с синкретической природой и взаимопроницаемостью жанров богатырской сказки и эпоса. Специфические же его качества обусловлены социально-историческими факторами патриархально-родового и феодального строя, оказавшими влияние на формирование жанров богатырской сказки и героического эпоса.

Литература

1. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Избранные труды. – Ленинград: Наука, 1974. – 728 с.
2. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. – Москва: Наука, 1963. – 461 с.
3. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора. – Ленинград: Наука, 1976. – 243 с.
4. Неклюдов С. Ю. Героический эпос монгольских народов (устные и литературные традиции). – Москва: Вост. лит., 1984. – 310 с.
5. Неклюдов С. Ю. Истоки и судьба степного эпоса: от богатырской сказки к эпосе // Диалог искусств. – 1995. – № 1-2. – С. 7-15.
6. Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. Изд. 3-е, репринтное. – Москва: Вост. лит., 1997. – 319 с.
7. Кудияров А. В. Поэтико-воззренческие аспекты историзма эпического творчества монголоязычных народов // Фольклор: Проблемы историзма. – Москва: Наука, 1988. – С. 127-171.
8. Овалов Э. Б. Сюжетно-стилевые традиции в эпосе «Джангар» и его версиях. – Элиста: ЗАО «НПП «Джангар», 2008. – 304 с.
9. Хабунова Е. Э. Героический эпос «Джангар»: поэтические константы богатырского жизненного цикла (сравнительное изучение национальных версий). – Ростов-на-Дону: изд-во СКНЦ ВШ, 2006. – 256 с.
10. Манджиева Б. Б. К проблеме изучения мотивов калмыцкой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». – 2016. – № 1. – С. 44-50 [Электронный ресурс]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Манджиева-ББ.pdf> (дата обращения: 05.04.2016).
11. Манджиева Б. Б. Герой богатырской сказки и героического эпоса «Джангар» как защитник Отечества // Вклад регионов и народов юга России в Победу в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (г. Элиста, 23-25 апреля 2015 г.). – Элиста: Изд-во Калм. ун-та, 2015. – С. 278-281.
12. Селеева Ц. Б. О взаимосвязях калмыцкой богатырской сказки и эпоса «Джангар» // Монголоведение в начале XXI века: современное состояние и перспективы развития: материалы международной научной конференции, посв., 100-летию Б. Х. Тодаевой (г. Элиста, 23-26 апреля 2015 г.). Ч II. – Элиста: КИГИ РАН, 2015. – С. 50-53.
13. Селеева Ц. Б. Специфическое и универсальное в образе героя калмыцкой богатырской сказки и эпоса «Джангар» // Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. – 2015. – № 2. – С. 151-155.
14. Гоголева М. Т. Олонхо и тувинские героические сказания // Вестник Северо-Восточного федерального университета М. К. Аммосова. – 2014. – Т. 11. – № 4. – С. 61-69.
15. Дугаров Б. С. К вопросу о генезисе Гэсэриады // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология. – 2009. – Т. 8. – № 4. – С. 50-54.
16. Иванов В. Н. К вопросу о сравнительно-историческом изучении Олонхо и эпоса тюркоязычных народов (постановка проблемы) // Вестник Северо-Восточного федерального университета М. К. Аммосова. – 2013. – Т. 10. – № 3. – С. 53-57.
17. Варламов А. Н., Варламова Г. И. Эпос и богатырская сказка в эпической традиции восточных эвенков // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – 2011. – № 4. – С. 38-40.
18. Хусаинова Г. Р. Башкирская народная сказка и эпос: к проблеме взаимодействия жанров // Вестник Башкирского университета. – 2010. – Т. 15, № 3 (1). – С. 1078-1079.
19. Кичиков А. Ш. Исследование героического эпоса «Джангар»: Вопросы исторической поэтики. – Элиста: Калм. кн. изд-во, 1976. – 154 с.
20. Путилов Б. Н. Об эпическом подтексте (на материале былин и юнацких песен) // Славянский фольклор. – Москва, 1972. – Цит. по Кичиков А. Ш. Героический эпос «Джангар». Сравнительно-типологическое исследование памятника. – Москва: Наука, 1997. – С. 206.
21. Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / на калмыцком яз. в 2-х т. – Т. 2. – Москва: Наука, 1978. – 415 с.
22. Неклюдов С. Ю. Заметки об эпической временной системе // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1973. – № 6. – С. 151-165.
23. Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. – Москва: Мысль, 1987. – 203 с.
24. Джангар. Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен) / на калмыцком яз.: в 2-х т. – Т. 1. – Москва: Наука, 1978. – 441 с.
25. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». – Москва: РГГУ, 2000. – 170 с.

References

1. Zhirmunskij V. M. Tjurkskij geroicheskij jepos. Izbrannye trudy. – L.: Nauka, 1974. – 728 s.
2. Meletinskij E. M. Proishozhdenie geroicheskogo jeposa. Rannie formy i arhaicheskie pamjatniki. – M.: Nauka, 1963. – 461 s.
3. Putilov B. N. Metodologija sravnitel'no-istoricheskogo izuchenija fol'klora. – L.: Nauka, 1976. – 243 s.
4. Nekljudov S. Ju. Geroicheskij jepos mongol'skih narodov (ustnye i literaturnye tradicii). – M.: Vost. lit., 1984. – 310 s.
5. Nekljudov S. Ju. Istoki i sud'ba stepnogo jeposa: ot bogatyrskoj skazki k jepopee // Dialog iskusstv. – 1995. – № 1-2. – S. 7-15.
6. Kichikov A. Sh. Geroicheskij jepos “Dzhangar”. Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie pamjatnika. Izd. 3-e, reprintnoe. – M.: Vost. lit., 1997. – 319 s.
7. Kudijarov A. V. Pojetiko-vozzrencheskie aspekty istorizma jepicheskogo tvorчества mongol'jazychnyh narodov // Fol'klor: Problemy istorizma. – M.: Nauka, 1988. – С. 127-171.
8. Ovalov Je. B. Sjuzhetno-stilevyje tradicii v jepose “Dzhangar” i ego versijah. – Jelista: ZAO “NPP “Dzhangar”, 2008. – 304 s.
9. Habunova E. Je. Geroicheskij jepos “Dzhangar”: pojeticheskie konstanty bogatyrского zhiznennogo cikla (sravnitel'noe izuchenie nacional'nyh versij). – Rostov-na-Donu: izd-vo SKNC VSh, 2006. – 256 s.
10. Mandzhieva B. B. K probleme izuchenija motivov kalmyckoj bogatyrskoj skazki i geroicheskogo jeposa “Dzhangar” // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta imeni M. K. Ammosova. Serija “Jeposovedenie”. 2016. № 1. – S. 44-50 [Elektronnyj resurs]. URL: <http://epossvfu.ru/wp-content/uploads/2016/05/Mandzhieva-BB.pdf> (data obrashhenija: 05.04.2016).
11. Mandzhieva B. B. Geroj bogatyrskoj skazki i geroicheskogo jeposa “Dzhangar” kak zashhitnik Otechestva // Vklad regionov i narodov juga Rossii v Pobedu v Velikoj Otechestvennoj vojne 1941-1945 gg.: Materialy Vserossijskoj nauchno-prakticheskoy konferencii (g. Jelista, 23-25 aprelja 2015 g.). – Jelista: Izd-vo Kalm. un-ta, 2015. – S. 278-281.
12. Seleeva C. B. O vzaimosvjazjah kalmyckoj bogatyrskoj skazki i jeposa “Dzhangar” // Mongolovedenie v nachale XXI veka: sovremennoe sostojanie i perspektivy razvitiya: Materialy mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii, posv., 100-letiju B. H. Todaevoj (g. Jelista, 23-26 aprelja 2015 g.). Ch II. – Jelista: KIGI RAN, 2015. – S. 50-53.
13. Seleeva C. B. Specificheskoe i universal'noe v obraze geroja kalmyckoj bogatyrskoj skazki i jeposa “Dzhangar” // Vestnik Kalmyckogo instituta gumanitarnyh issledovanij RAN. – 2015. – № 2. – S. 151-155.
14. Gogoleva M. T. Olonho i tuvinskie geroicheskie skazaniya // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta M. K. Ammosova. – 2014. – T. 11, № 4. – S. 61-69.
15. Dugarov B. S. K voprosu o genezise Gjesjeriady // Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Istorija, filologija. – 2009. – T. 8, № 4. – S. 50-54.
16. Ivanov V. N. K voprosu o sravnitel'no-istoricheskom izuchenii Olonho i jeposa tjurkojazychnyh narodov (postanovka problemy) // Vestnik Severo-Vostochnogo federal'nogo universiteta M. K. Ammosova. – 2013. – T. 10, № 3. – S. 53-57.
17. Varlamov A. N., Varlamova G. I. Jepos i bogatyrskaja skazka v jepicheskoy tradicii vostochnyh jevenkov // Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. – 2011. – № 4. – S. 38-40.
18. Husainova G. R. Bashkirskaja narodnaja skazka i jepos: k probleme vzaimodejstvija zhanrov // Vestnik Bashkirskogo universiteta. – 2010. – T. 5, № 3-1. – S. 1078-1079.
19. Kichikov A. Sh. Issledovanie geroicheskogo jeposa “Dzhangar”: Voprosy istoricheskoy pojetiki. – Jelista: Kalm. kn. izd-vo, 1976. – 154 s.
20. Putilov B. N. Ob jepicheskom podtekste (na materiale bylin i junackih pesen) // Slavjanskij fol'klor. – M., 1972. – Cit. po Kichikov A. Sh. Geroicheskij jepos “Dzhangar”. Sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie pamjatnika. – M.: Nauka, 1997. – S. 206.
21. Dzhangar. Kalmyckij geroicheskij jepos (teksty 25 pesen). Na kalmyckom jaz. V 2-h t. – T. 2. – M.: Nauka, 1978. – 415 s.
22. Nekljudov S. Ju. Zametki ob jepicheskoy vremennoj sisteme // Trudy po znakovym sistemam. – Tartu, 1973. – № 6. – S. 151-165.
23. Mel'nikova E. A. Mech i lira. Anglosaksonskoe obshhestvo v istorii i jepose. – M.: Mysl', 1987. – 203 s.
24. Dzhangar. Kalmyckij geroicheskij jepos (teksty 25 pesen). Na kalmyckom jaz. V 2-h t. – T. 1. – M.: Nauka, 1978. – 441 s.
25. Meletinskij E. M. Ot mifa k literature. Kurs lekcij “Teorija mifa i istoricheskaja pojetika”. – M.: RGGU, 2000. – 170 s.

К ВОПРОСУ О ДОЖУРНАЛИСТСКИХ ИНФОРМАЦИОННЫХ ФОРМАХ У ЯКУТОВ

Автор отмечает, что журналистика представляет собой не только часть культуры, но и очень важную часть общественного развития, влияющую на эволюцию общественной мысли, на развитие духовной и материальной культуры, приводит примеры дожурналистских информационных форм общения у якутов. Якуты в дописьменную эпоху сформировали наиболее приемлемые и действенные для того времени своеобразные способы информационного общения. В частности, это фольклорные произведения, эпос олонхо, сказания и легенды, в которых, прежде всего, передавалась информация о древней истории, происхождении и мировоззрении якутов. Рассматривается также национальный праздник ысыах, как площадка для общения. Во время празднества не только совершались обрядовые, ритуальные действия, но и обсуждались актуальные вопросы и передавалась важная информация как бытового, так и хозяйственного характера.

В повседневной жизни якутов значительное влияние на общественное мнение, воспитание и формирование чувства национального достоинства у молодого поколения играли олонхосуты (сказители), тойуксуты (певцы).

В своем творчестве якутские олонхосуты, тойуксуты и рассказчики, как просветители, отражали наиболее важные проблемы общественно-политической жизни и таким образом формировали особенности восприятия информации о событиях. Это влияние фольклора было характерным явлением культурной жизни Якутии вплоть до конца XIX века.

В этом историческом контексте рассмотрение творчества якутского национального героя, певца-импровизатора, олонхосута Василия Федорова – Манчары (1805-1870) подтверждает то, что фольклор может рассматриваться не только как предтеча художественной литературы, но и как дожурналистская форма передачи необходимой информации.

Ключевые слова: дожурналистские формы общения, предтеча художественной литературы, П. А. Ойунский, ысыах, фольклорные произведения, эпос олонхо, сказания, легенды, тойуксуты, Якутия.

O. G. Sidorov

On the Yakuts pre-journalism information forms

The author gives examples of the Yakuts pre-journalism information forms and notes that journalism is not only a part of the culture but also a very important part of social development. It influences the evolution of public opinion, the development of spiritual and material culture. In preliterate era the Yakuts formed the most appropriate and effective peculiar ways of informational communication for that time. In particular, the folklore, heroic Olonkho epos, legends and stories which primarily have been transmitting information about ancient history, origin and worldview of the Yakuts. The author also considers the national holiday "Ysyakh" as

СИДОРОВ Олег Гаврильевич – зав. каф. журналистики филологического факультета СВФУ им. М. К. Аммосова, член Национальной ассоциации исследователей масс-медиа.

E-mail: ilin_s@mail.ru

SIDOROV Oleg Gavriilyevich – Head of the Department of Journalism of Faculty of Philology of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University, member of National Association of Mass Media Researchers.

E-mail: ilin_s@mail.ru

a platform for communication. The Yakuts were discussing current issues and sharing important domestic and economic information as well as performing ceremonies and rituals during the festival.

Fable and epic tellers (*olonkhosuts*), ritual songs singers (*toyuksuts*) had a great influence on the public opinion, national consciousness and formation of the young generation's sense of national dignity in everyday life of the Yakut people.

Olonkhosuts and *toyuksuts* as educators reflected the most vital issues of social and political life, thus forming the peculiarities of information perception. It became the characteristic phenomenon of cultural life of Yakutia up to the end of the XIX century.

In this historical context the works of the Yakutian national hero, extemporaneous singer and *olonkhosut* Vasily Fedorov – Manchary (1805-1870) confirm that national folklore should be considered not only as the precursor of fiction, but also as a pre-journalistic forms of necessary information transfer.

Keywords: pre-journalistic communication forms, precursor of fiction, Platon Oiunsky, Ysyakh, folklore, *Olonkho*, legends, fables, *toyuksuts*, Yakutia.

Введение

Журналистика представляет собой не только часть культуры и феномен творчества, но и очень важную часть общественного развития, влияющую на эволюцию общественной мысли, организацию общества. Журналистика активно воздействует на духовную и материальную культуру, на ее развитие.

Исторический опыт развития журналистики не так уж велик: зародилась она в начале XVII столетия в Европе, веком позже в России, а в Якутии началом отсчета истории периодической печати и журналистики считаются 1862 г. – издание «Памятных книжек Якутской области» в г. Санкт-Петербурге и 1887 г. – год выхода первого номера «Якутских епархиальных ведомостей». А журналистика на якутском языке зародилась в 1907 г. с выходом неофициальной общественно-политической газеты «Якутский край» – «Саха дойдута».

Обратимся к мнению исследователя истории якутской журналистики проф. О. Д. Якимова: «... если днем рождения полиграфической промышленности стало 20 августа 1861 г., когда был сделан первый оттиск в типографии Якутского областного правления, то история журналистики Республики Саха (Якутия) началась с первого выпуска «Памятных книжек Якутской области» в 1864 г. В то время, когда «Якутские епархиальные ведомости» дали «пастырское благословение» на издание в Якутске первой на русском языке официальной газеты «Якутские областные ведомости», периодическая печать Якутии уже отсчитала двадцать шесть лет своей истории» [1, с. 49].

В этой же монографии автор называет факторы, на его взгляд, обусловившие появление первых газет на якутском языке:

« - якуты представляли из себя сложившуюся общность с развитыми национальным сознанием и самосознанием;

- сформировался единый общенародный якутский язык, что позволило уже в середине XIX века предпринять попытки по созданию национальной письменности на собственной фонетической основе, не обращаясь к инонациональным аналогам из числа родственных тюркских языков и не сталкиваясь с проблемой преодоления диалектной зыбкости якутского языка...» [1, с. 26].

Соглашаясь с доводами проф. О. Д. Якимова, в данной статье рассмотрим, что же предшествовало и что явилось предтечей периодической печати и письменной журналистики в Якутской области.

Вслед за Л. Е. Татариновой, подчеркивая непрерывность развития, приведем мнение крупнейшего русского ученого-филолога А. Н. Пыпина, высказанного им в «Истории русской литературы»: «Новое крупное явление обыкновенно подготавливается задолго, мало заметными признаками, которые только после известного промежутка созревания являются деятельной исторической силой; в конце одного периода уже готовятся факты периода дальнейшего, и в этом последнем, с другой стороны, продолжают отживать факты предыдущего» [2, с. 5].

По мнению исследователей, корни современной журналистики восходят к дожурналистским информационным формам, а также к письменным документам, в которых находим элементы

публицистического стиля. Закономерен вопрос, существовали ли у якутов дожурналистские формы информационного общения? Можем ли мы рассматривать эпос олонхо как одну из форм передачи информации? Также попытаемся выявить другие дожурналистские информационные формы у якутов. Основой для такого подхода к образцам народного творчества и социальным институтам якутов стали исследования, проведенные Ф.Т. Кузбековым [3] и К. Р. Феткуллиным [4] в Башкирии и Нижегородской области, рассматривавших башкирские и татарские источники.

Как заметил Ф.Т. Кузбеков: «В современных условиях становится совершенно очевидным, что средства массовой информации теснейшим образом связаны не только с происходящими в обществе социально-экономическими, но и культурными процессами. Однако до того, как начать взаимодействовать с культурой, периодике необходимо было стать явлением, частью этой самой культуры, что происходило, разумеется, в течение не одного десятилетия» [3, с. 293].

Олонхо как источник информации о древней истории народа

Как и в истории любого народа, в истории и культуре якутов мы находим дожурналистские формы передачи информации и они также восходят своими корнями к древним векам.

Якутская культура традиционно считается словоцентричной культурой. Якуты в дописьменную эпоху сформировали наиболее приемлемые и действенные для того времени своеобразные способы информационного общения. В частности, это фольклорные произведения, эпос олонхо, сказания и легенды, в которых, прежде всего, передавалась информация о древней истории, происхождении и мировоззрении якутов.

Обратимся к мнению якутского исследователя, ученого-филолога, писателя, поэта, общественно-политического и государственного деятеля Платона Ойунского (1893-1939). Он еще в 1917 г. написал:

«Наше индивидуальное прошлое, богатое поэзией, чарующей дух каждого своей суровой прелестью под тяжестью сурового великолепия нашей северной природы, хранится в народных сказках (тогда сказкой называли национальный эпос олонхо – О. С.)... Сказка – это поэтическая история и родное евангелие с древних дней до наших дней, передёранные на разный лад и вкус каждого более или менее даровитого индивида. Историки говорят, что история создается не из дел отдельных личностей, хоть они будь Карлы Великие, Петры Великие, Наполеоны и Вильгельмы, но, тем не менее, как знамя в шествиях и революциях, во всех делах впереди, как демоны, идут всегда отдельные личности, называемые даровитостями, талантами и гениями. Были ли у нас сильные личности? Конечно, были...» [5, с. 71].

Здесь Платон Ойунский определяет важность олонхо и его значение для будущего народа. Известно, что национально-этническое сознание предполагает идентификацию человека с определенным историческим прошлым его нации, этноса. То есть, через формирование системы отличительных символов, состоящей из знаков, святынь, мифов, легенд, историй. В тексте олонхо заключена древняя история народа, описываются, например, в аллегорической форме места, на которых жили предки якутов. Платон Ойунский в этом письме из г. Томска, где он учился в учительском институте, своим друзьям в г. Якутск, определил характер якутской культурной идентичности. Важно заметить, что якуты-саха сохранили свою культурную идентичность, народное творчество, несмотря на перипетии истории и в 1917-1985-е гг., во времена господства советской коммунистической власти и идеологии. И Ойунский словно предвидел сегодняшнее признание олонхо – внесение в 2005 г. во Всемирный список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО: «Якут исключительно был поэт, но за отсутствием богатой письменности (родной) не усовершенствовал свой дар. Наша будущность в совершенном развитии этой поэзии и нашего на вид бедного и тяжёлого языка, но языка весьма гибкого, образного. Наша история в том, чтобы свою литературу сделать общечеловеческим достоянием. Кто откажет в своеобразной и родной прелести слога и содержания нашей сказки? Кто откажет в крупности дара первого драматурга Никифорова В. В., творца «Манчаары»? Кто откажет в талантливости поэту Кулаковскому А. Е.? Кто откажет как выразителю своего времени таланту А. И. Софронову? У нас язык живой и гибкий» [5, с. 72].

Закономерно, что П. А. Ойунский в 1927 г. свою первую научную работу посвящает изучению олонхо. В сборнике трудов научно-исследовательского общества «Саха кэскилэ» публикует статью «Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание (Опыт анализа якутской сказки)»

[6]. В главе «Повествователь и значение олонхо» автор даёт свою версию происхождения олонхо и поднимает проблемный вопрос о письменности якутов:

«Первым повествователем «олонхо», известным во всех «олонхо», является «Сээркээн Сэһэн» – «Прекрасный Повествователь». Этот «Прекрасный Повествователь» был должностным лицом на среднем мире, наблюдавшим за правильным исполнением статей «Великого мира» или статей «Великого огневого суда». Он был грамотным, происходил из «айыы аймаҕа», т. е., из племени «Белого Престарелого Господина» и пользовался для писания орлиным пером; по другим версиям у него были каменные скрижали. Вторым грамотным лицом был «Уот Дьурантаайы» или «Уһун Дьурантай», т. е. «Огонь Джурантай», «Длинный Джурантай». Какова же была сама письменность, на это в «олонхо» нет никаких указаний. Нет также никаких прямых указаний об остатках какой бы то ни было письменности среди якутов на нынешней территории. Имеется только смутное предание о существовании среди якутов какой-то «берестяной ведомости» – «туос биэтэмэс», вытесненной «зеленой ведомостью» – «күөх биэтэмэс», т. е. вероятно русской письменностью. Возможно, что и «берестяные» ведомости были введены русскими.

«Олонхо» должно было сложиться окончательно только с приходом ураанхай-якутов в страну холода и длинных зимних ночей. Шаманизм использовал полностью героический эпос; имена всех известных владык и героев из племен «Возвеличаемого Великого Господина» и «Бедового Сильного Старца» стали именами злого начала. Понятие «абааһы» должно быть отнесено к позднему периоду жизни якутов – к моменту эволюции культа» [6, с. 193].

По мнению Ойунского или согласно его расшифровке текста олонхо в эпосе описаны такие места как Аральское море, Тибет-Монголия, озеро Байкал. То есть заложена информация о былых местах обитания и происхождения якутского народа. Немаловажное место занимает информация о мерах длины и веса, измерении времени. Также здесь же, находим обрисовки построения юрты, других построек, одежды и способа обработки шкур и кожи, способы производства посуды, женских украшений и т. д., т. е. в тексте олонхо сохранена информация, касающаяся хозяйственных и бытовых деталей жизни якутов. Если добавить описания обычаев и нравов, орудия охоты, способы и средства лечения, то по Ойунскому – олонхо это своего рода энциклопедия жизнедеятельности якутского народа.

П. А. Ойунский, завершая свою работу «Якутская сказка (олонхо), её сюжет и содержание», приходит к такому выводу: «Значение «олонхо» неизмеримо. «Олонхо» определило мировоззрение древнего якута; оно же освещает нам и весь древний период жизни якута, его доисторию» [6, с. 194]. Таким образом, П. А. Ойунский подчеркивает ценность олонхо, как источника информации о древней истории народа саха и рассматривает олонхо как историко-этнографический источник. Иными словами, в текстах олонхо, по мнению одного из первых его исследователей, сохранялась и из уст в уста передавалась информация не только о мировоззрении, но и устная история народа. В. Н. Иванов в статье «Платон Алексеевич Ойунский: государственный деятель и мыслитель» подчеркивал: «Он видел необходимость пробуждения исторического сознания, которое призвано укрепить этническую идентификацию народа, его культуру» [7, с. 16].

Его интерес к олонхо с научной точки зрения не был случаен. Возможно, именно в это время он принимает решение о расширении научного изучения культурного наследия народа. Для писателя Ойунского с научного осмысления содержания текста олонхо в самом начале 1930-х гг. наступает, если можно так выразиться, время олонхо. В 1930 г. заканчивает олонхо «Туйаарыма Куо Светлоликайа». В 1930-1932 гг. работает над главным олонхо народа саха – «Нюргун Боотур Стремительный», состоящий из более чем 36 тысяч стихотворных строк. По прошествии этих лет, «Нюргун Боотур Стремительный» воспринимается как канонический текст эпоса олонхо и символ самоидентификации народа саха – якутов.

Способы информационного общения

Помимо эпоса олонхо, фольклорных произведений, якуты в дописьменную эпоху пользовались и другими способами информационного общения. Для якутов живущих по *аласам*¹, в отдалении друг от друга, традиционной была, например, такая устная форма обмена

¹ Алас (як.) – круглое поле или круглый луг в лесу; поляна.

информацией, как общение на *түсүлүгэ*¹ во время национального праздника *ысыах*, говоря современным языком – собрание клана, рода во время традиционного торжества встречи лета, ознаменовавшего окончание зимы, переезд в *сайылык*² и начало летних работ. *Ысыах* олицетворял собой исполнение не только обрядовых функций, собравшиеся также здесь обменивались новостями, обсуждали назревшие проблемы, искали пути их решения.

В своей монографии «Социальная история якутов в позднее средневековье и новое время», изданной в 2010 г., А. А. Борисов отмечает: «Ысыах выполнял важнейшую функцию регулятора отношений с другими кланами» [8, с. 30-31].

Отмечая, что *ысыах* является «живым механизмом передачи культурной традиции из поколения в поколение», Е. Н. Романова в статье «Национальный праздник *ысыах* – символ якутской культуры» подчеркивает важную составляющую этого праздника: «Семейные традиции праздника включали приглашение всех близких и дальних родственников, тесное общение всех родственников, планы на будущее, совместную трапезу и, наконец, благословение уважаемыми и почтенными членами семьи молодого поколения. Здесь особое значение придавалось «обычаю произнесенного слова», через благопожелания задавалась стратегия будущей жизни» [9, с. 4, 8].

П. А. Ойунский описывая *ысыах* олонхо в упомянутой выше статье, в главе «Ыһыах» и его значение», подчеркивает: «Ыһыах» имеет большое значение для воспитания молодого поколения, для закаливания его боевого духа. Молодежь испытывается на «ыһыах», закаляется на состязаниях» [6, с. 170]. То есть, здесь «ыһыах» не только культурное явление, но и можно рассматривать «ыһыах», как социальное явление, как социальный институт древнего якутского общества.

Возьмем также известное выражение, которое якуты использовали вместо приветствия при встрече: «Туох кэпсээ» или «Кэпсээнин». То есть разговор начинался с вопроса: «Какие новости? Есть новости?». Собеседник отвечал: «Суох, эн кэпсээнин» – «Нет у меня новостей, лучше ты расскажи». Дальше собеседники уже каждый по очереди рассказывали новости, о которых они знали. То есть шел обмен информацией, которым владел каждый из собеседников.

Что касается народного творчества, К. Р. Феткуллин, относя фольклорное наследие нижегородских татар к предтече письменной литературы, отмечает, что в исторических и лирических песнях «нашли отражение историческая судьба татар-мишарей, трагические страницы их прошлого, социально-экономическое положение простых людей в царское время» [4, с. 17].

Эти же слова можно отнести к творчеству якутских олонхосутов, тойуксутов и рассказчиков легенд и преданий. Ярким примером является из более позднего времени, творчество якутского национального героя, певца-импровизатора, олонхосута Василия Федорова – Манчары (1805-1870) [10]. В биобиблиографическом справочнике «Писатели земли Олонхо» указано, что «известны более 30 песен Манчаары (вместе с вариантами). Они передавались из уст в уста якутскими народными певцами, самые ранние записи которых сделаны в 1920-1930-х гг. Основные темы поэзии Манчаары: любовь к родным местам; вера в будущую справедливую, счастливую жизнь; протест против социального гнета. Песни Манчаары созданы в форме традиционной народной поэзии якутов с богатой анафорой, аллитерацией, устойчивыми эпитетами, пространными сравнениями, синтаксическими параллелизмами. По устным данным, Манчаары был и олонхосутом, исполнял олонхо: «Кюн Эрили», «Улджаа Боотур», «Кыыс Джурайа Куо», «Бэриэт Бэргэн», «Ого Нюргун», «Алаатыр Ала Туйгун» [11, с. 118].

В своих песнях и олонхо он воспевал богатырей – народных заступников и защитников.

Манчары с середины XIX в. становится наиболее известным и любимым якутским литературным героем. Первыми о нём создали свои произведения русские писатели, еще при жизни самого Манчары, М. А. Александров и Н. Ф. Борисовский. Позже продолжили собиранием преданий о нем В. Л. Серошевский и В. Г. Короленко. Последний написал рассказ «Манчары и Омоча»; известно, что Владимир Галактионович сравнивал Манчары с литературным героем Ринальдо Ринальдини немецкого писателя Х. А. Вильпиуса. Обзор и анализ образа Манчары в

¹ Түсүлүгэ (як.) – место для проведения ысыаха; пир, угощение.

² Сайылык (як.) – летнее жилище; летник.

исторической и художественной литературе был сделан в 1991 г. профессором Ф. Г. Сафроновым в монографии «Василий Манчары» [12].

На якутском языке первое произведение о Манчары создал общественный деятель, писатель, публицист В. В. Никифоров – Кюлюмнюр (1866-1928). В 1906 г. он пишет драму «Манчары», поставленную в том же году на сцене любительского театра. Вклад Никифорова – Кюлюмнюра, как литератора и драматурга, в том, что он первым ввел в якутскую литературу образ романтического героя, героя-бунтаря. Его Манчары – это герой серебряного века в русской литературе, бунтарь и одиночка. Кюлюмнюр заложил в якутской литературе очень плодотворную традицию: традицию героического Манчары, именно как мечту народа о Свободе, линию романтического мироощущения. Образ Манчары проходит через весь XX век. Манчары и по сию пору, в начале XXI в., является привлекательной фигурой для художественного осмысления действительности. Практически все крупные писатели и поэты Якутии в той или иной мере коснулись в своих произведениях образа Манчары [13]. Это говорит не только о симпатии к нему в народной среде, но и о его роли в жизни якутского общества XIX в. Манчары, как певец, сказитель олонхо, затрагивал назревшие проблемы своего времени. Народные песни, поэтические жанры фольклора усиливали воздействие на слушателей.

Известно, что через сказителей передавалась информация о происхождении *ууса* (клана)¹. Например, А. А. Борисов указывает, что «иные сказители могли насчитать до 10-12 последовательно сменявших друг друга колен, образовавших уус» [8, с. 27].

Вслед за Ф. Т. Кузбековым, рассматривавшим башкирскую национальную исполнительскую традицию, мы с полным правом можем повторить: «... сзэсны поднимали наиболее актуальные проблемы общественно-политической жизни, стремились оперативно воздействовать на общественное мнение. Их творчество вплоть до конца XIX в. выполняло незаменимую роль консолидирующего начала ради сохранения, ради защиты народа как нации. Поэтому центральной идеей в их произведениях было воспитание, развитие национального самосознания, национального достоинства. Они использовали в этих целях весь арсенал художественных средств» [3, с. 46].

В повседневной жизни якутов значительное влияние на общественное мнение, воспитание и формирование чувства национального достоинства у молодого поколения играли олонхосуты (сказители), тойуксуты (певцы). Песни, исполненные народными певцами, намного эффективнее обычного устного или письменного обращения не только консолидировали народ, но и поднимали массы на борьбу против угнетения, за права народа. Песни становились выразителями идей времени.

Ярким примером служит, описанная и отмеченная исследователями, в частности, Г. У. Эргисом [14, с. 321] и С. П. Ойунской [15], песня «Олохтоох сокуон оноһулуу» («Утвердится справедливый закон»), посвященная событиям первой русской революции 1905-1907 гг. Песня эта была исполнена в 1905 г. известным певцом П. А. Охлопковым – Наара Суох в здании народного собрания в г. Якутске. Примечательно, что эта песня была опубликована в газете «Якутский край» – «Саха дойдута» в одном из июльских номеров 1907 г.

Об авторе упоминает С. П. Ойунская: «Весьма примечательна личность самого певца – Петра Аммосовича Охлопкова (Наара Суох). Прозвище его – Наара Суох можно дословно перевести, как не знающий меры, неукротимый, неугомонный. И, действительно, это был легендарный человек, вольнолюбивый насмешник, сам ставший объектом народных преданий, рассказов и анекдотов. Образ легендарного певца, находчивого остролова, хитроумного насмешника создал писатель И. М. Гоголев в комедии «Наара суох», которая уже ряд лет не сходит со сцены Якутского театра» [15, с. 17].

В песне была открыто «высказана идея уничтожения классового и национального угнетения. И потому велико было ее воздействие на сознание угнетенной народной массы, которая впервые собственными ушами слышала эти гневные обличения, а потом и увидела эти слова,

¹ Уус (ага ууса, ийэ ууса) (як.) – кланы (роды), жившие сравнительно небольшими группами, объединенные кровно-родственными, идеологическими, хозяйственными связями (см. Гоголев А. И. Социальная организация и традиционная семья якутов в XVII веке // Семья у народов Северо-Востока СССР. – Якутск, 1988. – С. 89-97; Васильев Ф. Ф. Военное дело якутов. – Якутск, 1995. – С. 42-61).

запечатленными на письме. Песня была созвучна настроению народа и быстро долетела до самых глухих мест, передаваемая из уст в уста» [15, с. 17-18]. Здесь исследователь фольклора подчеркивает важность не только устной передачи песни, но и ценность публикации текста песни в первой неофициальной общественно-политической газете. Именно в этот период якутским населением осваиваются навыки восприятия печатной информации.

Далее С. П. Ойунская приводит слова песни:

«Мы – «...обильно стекающий черный пот наш
превращаем в деньги –
и не знаем, куда они идут,
когда в виде «казенной подати»
в казну все дали».
Мы – «...ручьем стекающий белый наш пот
превращаем в деньги и,
не спрашивая, как и кем установлена,
не зная ничего,
с давних времен бременем ложившуюся,
тяжелую дань – в бездонную
ничего не возвращающую преисподнюю –
платим...»

Народ не смеет просить о помощи, за это, «в темную каталажку нас заключаете, кандалы-цепи на нас одеваете». Далее певец предостерегает угнетателей: «Все имеет свое время и час, и гибель и возрождение имеют свой срок».

И вот настанет время, когда «толстобрюхие» и «толстошие» богачи, попы и архиереи, взяточники-урядники и все прочие «губернские господа» должны исчезнуть.

«Спесивость ваша отпадает,
гнет черный ваш окончится,
да будет настоящий закон,
да зиждется правый суд!
Певец заканчивает песню гимном жизни:
В среднем мире жизнь расцветет,
могучий бык тогда заревет!
Великий жеребец тогда заржет!

Певец верит, что наступит счастливое время и для угнетенных народных масс» [15, с. 18].

Как видно, на содержание песни сказалась создавшаяся обстановка в стране после революционных событий 1905 г. Это был не просто отклик на происходящие события и известные факты, а еще и выражение протестных настроений. Народный протест, выраженный в форме песни, приобретает организующую силу. Песня знаменует новую эпоху в истории Якутии, народа саха, а именно открытую борьбу за свои права и поиск ответа на вызовы времени. В начале 1906 г. была образована первая политическая общественная организация якутов – «Союз якутов» во главе с В. В. Никифоровым – Кюлюмнюр.

Якутский фольклор был источником информации для исследователей, как пишет Г. У. Эргис: «Ученые, интересовавшиеся якутским фольклором, ясно видели в нем художественное отражение истории, быта и мировоззрения создавшего его народа. Они высоко ценили не только художественное, но и познавательное значение народного творчества» [14, с. 48].

Добавим, что не только исследователи, но и сами носители народного творчества и их слушатели, через пересказы легенд и преданий делились имеющейся информацией об исторических событиях, как происхождение народа саха, приход русских казаков, правление Тыгына и т. д., в свою очередь полученной от предшественников.

Способность и стремление якутов воспеть увиденное и выразить свое отношение к нему подчеркивал в своей статье «Литературное творчество якутов» В. В. Никифоров – Кюлюмнюр: «Якуты, несмотря на суровость окружающей их природы, народ очень поэтичный, и каждое выдающееся событие в своей жизни, наконец, всякое проявление героизма и молодечества немедленно воспевают в импровизированных песнях. Вместе с тем они прекрасные рассказчики

с преобладанием юмора и большие любители ораторского искусства. Образцы народной устной словесной литературы собраны Худяковым, Пекарским и другими и изданы Академией наук» [16, с. 548].

Заключение

В своем творчестве якутские олонхосуты, тойуксуты и рассказчики отражали наиболее важные проблемы общественно-политической жизни, и таким образом формировали особенности восприятия информации о произошедших исторических событиях. Это воздействие фольклора было характерным явлением культурной жизни Якутии вплоть до конца XIX – начала XX вв.

Таким образом, мы можем констатировать, что народный фольклор должен оцениваться не только как предтеча художественной литературы, но и как дожурналистская форма передачи необходимой информации. В первую очередь, эта информация касалась древней истории, происхождения и мировоззрения предков якутов. Ярким примером такого образца народного устного творчества является героический эпос олонхо. Народные праздники, прежде всего, ежегодный национальный праздник *ысыах*, становились площадкой для обмена информацией. На *ысыах* традиционно собирались со всей округи не только родственники, но и представители других кланов и родов. Обсуждались актуальные вопросы и проблемы, передавалась важная информация как бытового, так и хозяйственного характера.

В XVII в. с началом освоения местными жителями русской грамоты, развития социально-экономических, торговых, культурно-бытовых связей с Россией, параллельно устной традиции начинает формироваться традиция письменной передачи актуальной информации. Это, в первую очередь, письма-наказы, различного рода документы. В предисловии к «Памятникам права Саха (Якутия)», выпущенного в 1994 г., составители справедливо указывают: «Многие документы-памятники... представляют определенную ценность для историко-юридического уяснения национальной, фискальной, экономической, колониальной политики самодержавного государства со второй половины XVIII в. и в последующие столетия...» [17, с. 4]. То есть, эти документы информируя о происходящих событиях своих тогдашних адресатов, сохраняют актуальность, как исторический источник, и для современного исследователя. Ярким примером такого рода документа, в котором к тому же мы находим элементы публицистического стиля, может служить «План о якутах с показанием казенной пользы и выгоднейших положений для них» [18], известный в народе как «План Сэсэн Аржакова».

Дожурналистские информационные формы, широко применявшиеся в народе, и первые опыты передачи актуальной информации в виде документов, писем-наказов, подготовили почву для основания и развития не только периодической печати и журналистики, но и художественной литературы на якутском языке.

Первые журналисты и издатели из среды якутов были «подготовлены» развитием просветительской и общественно-политической мысли во второй половине XIX в. Предвестниками нового явления, а именно журналистики на якутском языке, стали народный фольклор и просветительская деятельность представителей якутской интеллигенции, православных миссионеров и политических ссыльных.

Литература

1. Якимов О. Д. Очерки истории печати Якутии (От формирования предпосылок для возникновения печати до Февраля 1917 года). – Москва: ТОО «Гендальф», 1998. – 168 с.
2. Татарина Л. Е. Русская литература и журналистика XVIII века: учебник. Изд. 3, перераб. и доп. – Москва: ПБОЮЛ Гриженко Е. М., 2001. – 368 с.
3. Кузбеков Ф. Т. Становление средств массовой информации Башкортостана и развитие этнической культуры башкир (XIX в.-1930-е гг.): автореф. дис. ... доктора филол. наук. – Санкт-Петербург, 2001. – 340 с.
4. Феткуллин К. Р. Проблемы развития этнической региональной журналистики: На примере татарской печати Нижегородской области: автореф. дис. ... канд. филол. наук. – Казань, 2006. – 175 с.
5. Дорогой Максим, у нас есть будущее, счастливое и мирное... / [В. Н. Протоdjаконов] – Якутск: Көмүөл, 2013. – 112 с.
6. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Ойунский П. А. Сочинения. Т. 7. – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – 224 с.

7. Иванов В. Н. Платон Алексеевич Ойунский: государственный деятель и мыслитель // П. А. Ойунский: Взгляд через годы. – Новосибирск: НИЦ ОИГГМ, 1998. – 211 с.
8. Борисов А. А. Социальная история якутов в позднее Средневековье и Новое время: (опыт комплексного исследования). – Новосибирск: Наука, 2010. – 272 с.
9. Романова Е. Н. Национальный праздник ысыах – символ якутской культуры // Илин. – 2006. – № 3. – С. 4-8.
10. Манчаары Баһылай. Ырыалар-тойуктар: тойуктар. – Дьокуускай: Бичик, 2013. – 144 с. (на якут. яз.).
11. Писатели Земли Олонхо: Биобиблиогр. справочник / сост.: Д. В. Кириллин, В. Н. Павлова, С. Д. Шевков; фот. А. И. Винокуров; оформ. И. Н. Жергин. – Якутск: Бичик, 2000. – 448 с.
12. Сафронов Ф. Г. Василий Манчары. – Якутск: ЯНЦ СО АН СССР, 1991. – 100 с.
13. Сидоров О. Г. «Манчары» Кюлюмнюра: мечта о Свободе // Полярная звезда. – 2015. – № 4. – С. 81-88.
14. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – Москва: Наука, 1974. – 404 с.
15. Ойунская С. П. Якутские народные песни и поэмы-тойуки // Якутские народные песни: Часть IV. – Якутск: Книжное изд-во, 1983. – 280 с.
16. Кюлюмнюр. Литературное творчество якутов / Никифоров В. В.-Кюлюмнюр. Солнце светит всем: (Статьи, письма, произведения). – Якутск: Бичик, 2001. – С. 548-552.
17. Памятники права Саха (Якутия). Сб. документов и материалов в 2-х частях. – Якутск: Бичик, 1994. – 200 с.
18. План о якутах с показанием казенной пользы и выгоднейших положений для них // Памятники права Саха (Якутия): сб. документов и материалов в 2-х частях. – Якутск: Бичик, 1994. – С. 44-53.

References

1. Jakimov O. D. Oчерки istorii pečati Jakutii (Ot formirovanija predposylok dlja vozniknovenija pečati do Fevralja 1917 goda). – M.: TOO “Gendal’f”, 1998. – 168 s.
2. Tatarinova L. E. Russkaja literatura i žurnalistika XVIII veka. Učebnik. Izdanie tret’e, pererabotannoe i dopolnennoe. – M.: PBOJuL Grizhenko E. M., 2001. – 368 s.
3. Kuzbekov F. T. Stanovlenie sredstv massovoj informacii Bashkortostana i razvitie jetniceskoj kul’tury bashkir (HIH v.-1930-e gg.): avtoref. dis. ... doktora filol. nauk. – SPb., 2001. – 340 s.
4. Fetkullin K. R. Problemy razvitija jetniceskoj regional’noj žurnalistiki: Na primere tatarskoj pečati Nizhegorodskoj oblasti: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. – Kazan’, 2006. – 175 s.
5. Dorogoj Maksim, u nas est’ budushhee, schastlivoe i mirnoe... / [V. N. Protod’jakonov] – Jakutsk: Kөмүөл, 2013. – 112 s.
6. Ojunsij P. A. Jakutskaja skazka (olonho), ee szuzhet i sodержanie // Ojunsij P. A. Sochinenija. T. 7. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1962. – 224 s.
7. Ivanov V. N. Platon Alekseevich Ojunsij: gosudarstvennyj dejatel’ i myslitel’ // P. A. Ojunsij: Vzglyad cherez gody. – Novosibirsk: NIC OIGGM, 1998. – 211 s.
8. Borisov A. A. Social’naja istorija jakutov v pozdnee Srednevekov’e i Novoe vremja: (opyt kompleksnogo issledovanija). – Novosibirsk: Nauka, 2010. – 272 s.
9. Romanova E. N. Nacional’nyj prazdnik ысыах – simvol jakutskoj kul’tury // Ilin. – 2006. – № 3. – С. 4-8.
10. Manchaary Bahylaj. Yryalar-tojuktart: tojuktart. – D’okuuskaj: Bichik, 2013. – 144 s. – na jak. jaz.
11. Pisateli Zemli Olonho: Biobibliogr. spravochnik / sost.: D. V. Kirillin, V. N. Pavlova, S. D. Shevkov; fot. A. I. Vinokurov; oform. I. N. Zhergin. – Jakutsk: Bichik, 2000. – 448 s.
12. Safronov F. G. Vasilij Manchary. – Jakutsk: JaNC SO AN SSSR, 1991. – 100 s.
13. Sidorov O. G. “Manchary” Kjuljumnjura: mečhta o Svobode // Poljarnaja zvezda. – 2015. – № 4. – S. 81-88.
14. Jergis G. U. Oчерки po jakutskomu fol’kloru. – M.: Nauka, 1974. – 404 s.
15. Ojunskaia S. P. Jakutskie narodnye pesni i pojemy-tojuki / Jakutskie narodnye pesni: Chast’ IV. – Jakutsk: Knizhnoe izd-vo, 1983. – 280 s.
16. Kjuljumnjur. Literaturnoe tvorchestvo jakutov / Nikiforov V. V.-Kjuljumnjur. Solnce svetit vsem: (Stat’i, pis’ma, proizvedenija). – Jakutsk: Bichik, 2001. – S. 548-552.
17. Pamjatniki prava Saha (Jakutija). Sb. dokumentov i materialov v 2-h chastjah. – Jakutsk: Bichik, 1994. – 200 s.
18. Plan o jakutah s pokazaniem kazennoj pol’zy i vygodnejshih položeniev dlja nih // Pamjatniki prava Saha (Jakutija). Sb. dokumentov i materialov v 2-h chastjah. – Jakutsk: Bichik, 1994. – S. 44-53.

— ХРОНИКА —

ИЗ ИСТОРИИ МЕРОПРИЯТИЙ, ПОСВЯЩЕННЫХ СОХРАНЕНИЮ, ПОПУЛЯРИЗАЦИИ И РАЗВИТИЮ ОЛОНХО

1999 г. – создана Республиканская общественная организация Ассоциация Олонхо.

2005 г. – Героическому эпосу Олонхо присвоен высокий статус Шедевра Устного и Нематериального Культурного Наследия Человечества.

2006 г. – Принята Государственная целевая программа «Сохранение, изучение и распространение якутского героического эпоса Олонхо на 2006-2015 гг.»

2006 г. – В Республике Саха (Якутия) состоялся официальный визит Генерального директора ЮНЕСКО господина Коитиро Мацуура.

2006 г. – проведен Международный научный форум «Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов Российской Федерации в контексте образования, науки и культуры» с представительным участием регионов Сибири и Севера Российской Федерации. В работе Международного форума приняли участие представители регионов РФ: республик Татарстан, Башкортостан, Коми, Бурятия, Калмыкия, Алтай, Тыва; Ханты-Мансийского, Таймырского (Долгано-Ненецкого), Ямало-Ненецкого, Чукотского, Корякского и Ненецкого автономных округов, Архангельской области, Эвенкийского АО Красноярского края; Алтайского, Хабаровского, Приморского краев; Читинской, Иркутской, Амурской, Сахалинской, Камчатской, Магаданской, Мурманской и Вологодской областей; городов Москва, Санкт-Петербург, Омск, Новосибирск, а также Кыргызстана, Молдовы, Дании, Финляндии, Бельгии, Франции, Германии, Швейцарии, Голландии, Польши, Японии.

2006 г. – Подписан Указ Президента Республики Саха (Якутия) «О проведении республиканского национального праздника «Ысыах», посвященного якутскому героическому эпосу «Олонхо».

2006 г. – по Указу Президента Республики Саха (Якутия) установлен День Олонхо – 25 ноября.

2008 г. – Создан Республиканский Центр Олонхо при Республиканском центре культуры им. А.Е. Кулаковского.

2010 г. – Основан Научно-исследовательский институт Олонхо при Северо-Восточном федеральном университете имени М. К. Аммосова. Перед институтом были поставлены важные задачи по организации и проведению фундаментальных и прикладных научных исследований эпического наследия якутского народа, как Шедевра устного и нематериального наследия человечества; созданию теоретических основ сохранения и распространения эпического наследия якутского народа на современном этапе грядущей глобализации; укреплению международного статуса его научных исследований в области эпосоведения, лингвистики и фольклористики; развитию международного сотрудничества и совместных научных проектов.

2011 г. – проведена Республиканская научная конференция «Якутский героический эпос Олонхо: состояние и перспективы изучения»

2012 г. – в рамках Второго Международного фестиваля «Встреча Шедевров ЮНЕСКО на Земле Олонхо» проведен Международный симпозиум «Сохранение культурного разнообразия: Шедевры ЮНЕСКО на Земле Олонхо».

2013 г. – Под эгидой ЮНЕСКО проведена Международная конференция «Якутский героический эпос олонхо – Шедевр Устного и Нематериального Наследия Человечества в контексте эпосов народов мира», в которой приняли участие 159 эпосоведов из 12 стран Европы, Азии, Северной Америки и из 14 российских регионов. Организаторами выступили Правительство Республики Саха (Якутия), Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова, Научно-исследовательский институт Олонхо.

2014 г. – проведена Всероссийская научная конференция «Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов», посвященная 110-летию со дня рождения И. В. Пухова, в работе которой приняли участие ведущие специалисты-эпосоведы Института мировой литературы им. А.М. Горького (г. Москва); Республик Алтай, Татарстана, Башкортостана, Калмыкии, Хакасии, Саха (Якутии); представители образования, культуры, СМИ, общественные деятели. Организаторами выступили Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова, Научно-исследовательский институт Олонхо.

2015 г. – Научно-исследовательский институт Олонхо стал лауреатом конкурса «100 лучших вузов и НИИ России»

2015 г. – Научно-исследовательский институт Олонхо занесен в Книгу Почета Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова

2015 г. – в рамках Международного эпического форума «Эпосы народов мира на Земле Олонхо» проведена Международная конференция «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения». В работе конференции приняли участие более 120 представителей из 16 стран Европы, Азии, Северной Америки: из Абхазии, Азербайджана, Армении, Великобритании, Германии, Казахстана, Кыргызстана, Китая, Колумбии, Южной Корея, США, Польши, Турции, Туркменистана, Узбекистана, Японии. Кроме того из 10 регионов Российской Федерации: из Москвы, Алтая, Бурятии, Хакасии, Татарстана, Тувы, Башкортостана, Калмыкии, Карачаево-Черкесской Республики, Москвы, Республики Саха (Якутия). Среди участников были руководители и сотрудники государственных органов управления, зарубежных и отечественных учреждений науки, образования, культуры; ведущие специалисты-эпосоведы, общественные деятели, представители СМИ. Организаторами конференции выступили Правительство Республики Саха (Якутия), Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова (СВФУ), Научно-исследовательский Институт Олонхо СВФУ.



А. Ф. Корякина

О РАБОТЕ НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОГО ИНСТИТУТА ОЛОНХО ПО СОЗДАНИЮ ЭНЦИКЛОПЕДИИ ОЛОНХО (по гранту РГНФ)

НИИ Олонхо СВФУ имени М. К. Аммосова в 2015 г. выиграл Грант Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ): «Якутский героический эпос Олонхо в контексте мировой эпической энциклопедистики» (Проект №15-04-00496) и Грант Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) на 2016 г. «Эпико-фольклорное наследие народов арктической и субарктической зоны Северо-Востока России: трансформация культурного пространства, цифровые архивы, информационная система» (Проект №16-06-00505). Кроме того, выиграны конкурсы по Государственной программе «Развитие образования в Республике Саха (Якутия) на 2012-2019 годы» на тему «Полевое изучение эпических и фольклорных традиций в Абыйском, Оймяконском, Томпонском улусах Якутии: мониторинг, документирование, оцифровка и наполнение цифрового архива фоно- и видеозаписей по фольклору, олонхо и нимкану» и по Координационной программе «Комплексные научные исследования в Республике Саха (Якутия), направленные на развитие ее производительных сил и социальной сферы на 2016-2020 годы» на тему «Эпическое наследие коренного населения Якутии в современных человеческих измерениях: трансформация эпического пространства, развитие информационной инфраструктуры для науки и образования».

Коллектив института приступил к созданию «Энциклопедии Олонхо» в 2015 г., и работа продолжится в 2016-2017 гг. Энциклопедия рассчитана на три тома; составляется на русском и английском языках, в электронной и печатной версиях.

Создание «Энциклопедии Олонхо» будет иметь огромное значение для мировой эпосоведческой науки. В этом фундаментальном труде будут отражены результаты многолетних исследовательских работ, публикаций текстов олонхо. Подобная работа никем ранее не проводилась – это новое направление научного изучения якутского эпоса; она будет востребована всеми, кто заинтересуется феноменом олонхо, его философским, социокультурным содержанием, образовательным, развивающим потенциалом.

В 2015 г. разработана общая концепция «Энциклопедии Олонхо»; проведена классификация статей, состоящих из понятий, терминов и выражений в якутском эпосе, а также информации, имеющих отношение к якутскому эпосу; систематизировано и разработано единообразное сводное изложение якутских эпических понятий с сохранением их национального колорита. Энциклопедия включает словники по содержанию, сюжетам, вариантам, мотивам олонхо; по поэтике, художественно-образным средствам олонхо; по этническим и топонимическим наименованиям, антропонимам олонхо; по философским и религиозным понятиям, связанным с духовной жизнью якутского народа; по биографиям олонхосутов, исследователей-специалистов; по информации о научных учреждениях и вузах, занимающихся проблемами олонхо и др.

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. п. н., ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: aitalilen@mail.ru

KORYAKINA Antonina Fedorovna – Candidate of Pedagogic Sciences, Scientific Secretary of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: aitalilen@mail.ru

Сотрудники института ведут сложную работу:

- по уточнению основных понятий Олонхо как жанра якутского фольклора в контексте эпического наследия народов мира (жанр, основные образы, структурно-композиционная сторона, элементы сюжета и пр.);
- по созданию комплекса сведений о текстах якутского героического эпоса Олонхо и об исполнительском искусстве олонхосуттов, музыкальной стороне Олонхо, а также сведений об олонхосутах;
- по обобщению материала о художественно-изобразительных средствах Олонхо (метафор, гипербол, сравнений, эпических формул и пр.);
- по включению в словники сведений по сравнительному изучению эпосов народов мира, этнокультурному контексту эпического наследия народов (понятия об устройстве эпического мира, образ мирового дерева и др.);
- по сбору и классификации информации об издании памятников Олонхо, развитии новых форм образовательно-информационных технологий по Олонхо;
- сбору и классификации сведений об исследователях Олонхо и эпосоведах мира и данные о взаимосвязях с литературным творчеством.

Предстоит весьма ответственная, содержательная работа по созданию уникального труда по якутскому эпосу, который должен стать вкладом в мировое эпосоведение и сыграть большую роль во вхождении Олонхо в мировое эпическое пространство.



ТРЕБОВАНИЯ к статьям, направляемым в научный рецензируемый журнал «Вестник СВФУ»

(Серия «Эпосоведение»)

Правила оформления статьи

Авторы, направляющие статьи в редакцию «ВЕСТНИКА СВФУ» (Серия «Эпосоведение»), должны руководствоваться положениями, разработанными редакцией журнала (приложение) и серии.

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 серии «Эпосоведение» «Вестника СВФУ».

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

Приложение

ТРЕБОВАНИЯ, предъявляемые авторам статей

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

Принимаются статьи по следующим отраслям науки:

07.00.00 ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

10.00.00 ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

09.00.00 ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

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 150-200 слов. Раздел «Хроника» предоставляется без аннотаций.

Ключевые слова (не менее 10), используются для поиска статьи в электронных базах, они должны быть лаконичными, отражать содержание и специфику рукописи.

3. К печати принимаются статьи, содержащие неопубликованные ранее новые фактические данные или теоретические положения, а также статьи методологического характера. Статьи должны быть актуальны по тематике, значимы с научной и практической точек зрения, композиционно чётко структурированы.

Во введении необходимо представить содержательную постановку рассматриваемого вопроса, краткий анализ известных из научной литературы решений (со ссылками на источники), критику их недостатков и преимущества (особенности) предлагаемого подхода. Обязательна четкая постановка цели работы.

Основная (содержательная) часть работы должна быть структурирована на разделы. Разделы должны иметь содержательные названия. Не допускается название «Основная часть». Введение, разделы и Заключение не нумеруются. Все примеры на английском языке и других языках следует сопроводить переводом на русский язык.

Заключение. Приводятся основные выводы по содержательной части работы. Следует избегать простого перечисления представленного в статье материала.

Объем статьи, включая иллюстративный материал и список литературы, должен составлять до 24 страниц, хроника и юбилеи – 1-2 страницы.

4. Статьи должны быть тщательно отредактированы. Печатный вариант статьи предоставляется в двух экземплярах. Редактор MS Word, формат А-4, ориентация – книжная, поля – *верхн.* 2,0 см; *нижн.* – 3,0 см; *левое и правое* – 2,5 см; абзацный отступ – 1,25 см; интервал – полуторный; кегль основного текста – 14, кегль аннотации – 12, шрифт – Times New Roman. 2-й печатный экземпляр предоставляется без указания имени автора (для слепого рецензирования).

Перед названием статьи обязательно указать УДК сверху справа (жирным шрифтом).

Статья должна начинаться с инициалов и фамилии автора (-ов) справа жирным шрифтом (курсивом), затем дается прописными буквами название статьи (жирным шрифтом). Название статьи на английском – строчными буквами.

5. В конце рукописи обязательна подпись автора (-ов), на отдельной странице – сведения об авторе (-ах) на русском и английском языках:

- ФИО полностью;
- ученая степень (при наличии);
- ученое звание (при наличии);
- место работы, должность;
- почтовый адрес с ИНДЕКСОМ (для пересылки авторского экземпляра иногородним);
- E-mail;
- контактный телефон (для мобильной связи с редакцией);

Если автор – аспирант, то необходим отзыв руководителя.

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. В работах биологического цикла в заголовке и в тексте таблицы даются только латинские названия видов, родов и семейств. Комментарий к таблице должен быть размещен непосредственно под таблицей.

Приводимые формулы должны иметь сквозную нумерацию. Номер пишется в конце строки арабскими цифрами в круглых скобках. Между формулами, выделенными в отдельную строку, и текстом, а также между строками формул следует оставлять пробелы не менее 1,5 – 2 см.

7. Все иллюстративные материалы: графики, карты, схемы, фотографии – именуются рисунками, имеют сквозную порядковую нумерацию арабскими цифрами и пишутся сокращенно (например, рис. 1). Допускаются цветные изображения (графики, диаграммы). Если иллюстративный материал выполнен на отдельной странице, то на оборотной стороне листа карандашом пишется порядковый номер рисунка, фамилия автора и название статьи. Рисунки и подписи к ним предоставляются в двух экземплярах. Размер рисунка – не менее 40х50 мм и не более 120х170 мм. К ним прилагается список подрисуночных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

**Серия «ЭПОСОВЕДЕНИЕ»
ВЕСТНИКА СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО
ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА**

**THE SERIES “EPIC STUDIES”
of scientific peer-reviewed journal
“HERALD OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY
NAMED AFTER M. K. AMMOISOV”**

Электронное научное периодическое издание

№ 2(02) 2016

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

Подписано в печать 01.09.2016. Формат 70х108/16.
Печ. л. 8,40. Уч.-изд.л. 10,5. Тираж 50 экз. Заказ № 155.

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