

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 образования «Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова»

Журнал включен в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ)
3 (03) 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 Soosam, 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. Оконешикова*, д. психол. н., проф.; *А. А. Охлопкова*, д. т. н., проф.; *П. Г. Петрова*, д. м. н., проф.; *С. М. Петрова*, д. п. 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. Жиркова*

Члены редакционной коллегии серии:

Т. А. Абдырахманов, д. и. н., проф., Киргизия; *Т. Г. Басангова*, д. филол. н., доцент, Калмыкия, РФ; *В. В. Винокуров*, к. филос. н., доцент, СВФУ, РФ; *В. С. Данилова*, д. филос. н., проф., СВФУ, РФ; *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. Тогузаков*, д. филос. н., Киргизия; *А. С. Халилов*, д. филол. н., доцент, Азербайджан; *Р. Харрис*, доктор этномузыкологии, проф., США; *Чао Гежин*, доктор фольклористики, проф., Китай.

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.ruНИИ 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

«VESTNIK OF NORTH-EASTERN FEDERAL UNIVERSITY NAMED AFTER M. K. AMMOISOV»

Electronic scientific periodical

Published since 2016

The frequency of publication is 4 times a year

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

3 (03) 2016

«VESTNIK NEFU» 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. Okhlopko*, Dr. Sci. Engineering, Prof.; *P. G. Petrova*, Dr. Sci. Medicine, Prof.; *S. M. Petrova*, Dr. Sci. Education, *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. Zhirkova*

The members of the editorial board of the series:

T. A. Abdyrakhmanov, Dr. Sci. History, prof., Kirghizia; *T. G. Basangova*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Kalmikia, Russia; *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.; *Khalilov A. S.*, Dr. Sci. Philology, Asst Prof., Azerbaijan; *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.

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 ЭИ № ФЦ77-65138 on March, 28, 2016 by the Federal Service for Supervision in the Sphere of Communications, Information Technology and Mass Communications (Roskomnadzor)

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Егизарян А. К.</i> Армянский эпос «Давид Сасунский» и русские былины. Опыт сравнительного изучения	5
<i>Николаева Н. Н.</i> Сказительская импровизация и вариативность в бурятском эпическом тексте (на примере разновременных записей эпоса «Гэсэр» сказителя П. Петрова)	15
<i>Борисов Ю. П.</i> Ритмико-синтаксические параллелизмы в инвариантных текстах олонхо	24
<i>Амбарцумян А. А.</i> О некоторых эпико-мифологических мотивах армянского и карачаево-балкарского эпосов (на примере «Давида Сасунского» и «Нартиады»)	34
<i>Корякина А. Ф.</i> Эпические традиции и особенности в сюжетной структуре олонхо Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн»	44
<i>Саввинова-Отова Г. Е.</i> Культ природы в олонхо как отражение национального мировоззрения	49
<i>Ларионова А. С.</i> Локальные варианты приленской традиции эпического пения якутов	65
<i>Шапошникова В. И.</i> Эмоционально-оценочные слова в олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный»	75
<i>Николаева Н. А.</i> The history of translation of the Yakut heroic epic Olonkho into world's languages	85

ХРОНИКА

<i>Кузьмина А. А.</i> Аксакал якутской фольклористики (к 95-летию со дня рождения доктора филологических наук Н. В. Емельянова)	91
--	----

НОВЫЕ КНИГИ

«Цивилизация и судьба Человечества» Т. Т. Тургуналиева	93
Издания НИИ Олонхо	94

CONTENT

<i>Eghiazaryan A. K.</i> The Armenian epos “David of Sassoun” and Russian heroic epic ballades. Comparative study experience.....	5
<i>Nikolaeva N. N.</i> Narrator’s improvisation and variability in the Buryat epic text (by the example of asynchronical recording of the “Geser” epic by P. Petrov)	15
<i>Borisov Yu. P.</i> Rhythmic syntax parallelisms in invariant olonkho texts.....	24
<i>Hambardzumyan H. A.</i> On epic-mythological motifs of the Armenian and Karachay-Balkar epics (inspired by “David of Sassoun” and the “Natr” epic)	34
<i>Koryakina A. F.</i> Epic traditions and peculiarities in the “Kyotyor Myulgyun” olonkho by D. M. Sleptsov	44
<i>Savvinova-Otova G. E.</i> The cult of nature in olonkho as the reflection of the national world view ..	49
<i>Larionova A. S.</i> Local variants of the prilensky tradition of Yakut epic singing	65
<i>Shaposhnikova V. I.</i> Emotionally colored words in the olonkho “Nurgun Bootur, the Swift” by K. G. Orosin.....	75
<i>Nikolaeva N. A.</i> The history of translation of the Yakut heroic epic Olonkho into world’s languages.....	85

CHRONICLE

<i>Kuzmina A. A.</i> The aksakal of Yakut folkloristics (the 95 th anniversary of Doctor Philological Sciences N. V. Emelyanov).....	91
--	----

NEW PUBLICATIONS

“The civilization and humankind destiny” by T. T. Turgunaliev	93
Publications of Scientific Research Institute of Olonkho	94

УДК 398.224(=19)

А. К. Егиазарян

АРМЯНСКИЙ ЭПОС «ДАВИД САСУНСКИЙ» И РУССКИЕ БЫЛИНЫ. ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО ИЗУЧЕНИЯ

Имеет ли смысл сравнение эпосов? Они очень разные, подчас трудно найти общие черты, кроме того, что они имеют героическое содержание и устное происхождение. Героическое содержание очень по-разному воспринимается в разных эпосах, и скажем, героичность былин и якутских олонхо достаточно разные вещи. У каждого народа свои представления о героизме, о самих героях, о текстах, которые то поются, то рассказываются, то имеют определенный размер, то являются просто ритмичной прозой.

Но тут вступает в силу другая истина. Именно сравнительное изучение позволяет понять особенности национальных эпосов. В результате такого изучения национальные эпосы раскрывают все свое внутреннее богатство.

В предлагаемой статье сопоставляются армянский эпос «Давид Сасунский» и русские былины. Рассматриваются возникновение этих памятников, их композиции и структуры, типы героев и конфликтов, их взаимоотношения с письменностью, наконец, эпическое повествование в обоих эпосах.

Два великих памятника мирового эпического наследия, занявшие весьма значительное место в национальных культурах армянского и русского народов, по-своему преломляют в себе мировоззрения двух народов, особенности их культуры.

Ключевые слова: эпос, миф, былины, Давид Сасунский, Илья Муромец, Добрыня Никитич, князь Владимир, Мсра Мелик, языческий эпос, Средневековье, композиция и структура эпоса, эпическое повествование, ритмическая проза, эпические повторы, постоянные эпитеты.

А. К. Eghiazaryan

The Armenian epos “David of Sassoun” and russian heroic epic ballades. Comparative study experience

Is it reasonable to compare two different epics? The epics vary greatly so it is difficult to find out any similarities between them except the fact that they have heroic content and oral origin. Even so heroic content may be accepted in different ways in various epics. The same we can say about heroism in Russian heroic epic ballades and Yakut olonkho. Each people have their own ideas of heroism, heroes and texts which can be performed or narrated; have a certain size or a rhythmic prose.

Another truism comes into effect at this point. Comparative study allows a better understanding of the peculiarities of the national epics. As a result of the study the national epics revealed their inner wealth.

The epos of “David of Sassoun” and Russian heroic epic ballades are compared in the article. The article considers an origin, composition, structure, types of heroes and conflicts of these epics. But the most important here is the way of their narration.

Two historic monuments of the world heritage preserve the worldviews and culture of two different nations in their own ways.

Keywords: epos, myth, heroic epic ballade, David of Sassoun, Ilya Muromets, Dobrynya Nikitich, Knyaz Vladimir, Msra Melik, ethnic epos, Middle ages, composition and structure of epos, epic narration, rhythmic prose, epic reduplications, constant reduplications.

ЕГИАЗАРЯН Азат Комунарович – д. филол. н., проф., зав. каф. армянского языка и литературы Русско-армянского университета, Ереван.

E-mail: azatyeghiazaryan@yahoo.com

EGHIAZARIAN Azat Komunarovich – Doctor of Philological Sciences, Professor, head of the Armenian Language and Literature chair, Russian-Armenian University, Yerevan.

E-mail: azatyeghiazaryan@yahoo.com

Введение

Сначала попробуем разобраться, имеет ли смысл сравнение эпосов. Они очень разные, подчас трудно найти общие черты, кроме того, что они имеют героическое содержание и устное происхождение. Героическое содержание очень по-разному воспринимается в разных эпосах, и, скажем, героичность былин и якутских олонхо достаточно разные вещи. У каждого народа свои представления о героизме, о самих героях, о текстах, которые то поются, то рассказываются, то имеют определенный размер, то являются просто ритмичной прозой.

Но тут вступает в силу другая истина. Именно сравнительное изучение позволяет понять особенности национальных эпосов. Впрочем, в свое время М. М. Бахтин написал замечательные слова, которые вскрывают самую суть сравнительного изучения культур, а значит и эпосов, которые воплощают основные черты этих культур: «Чужая культура только в глазах *другой* культуры раскрывает себя полнее и глубже (но не во всей полноте), потому что придут и другие культуры, которые увидят и поймут еще больше. Один смысл раскрывает свои глубины, встретившись и прикоснувшись с другим, чужим смыслом: между ними начинается как бы *диалог*, который преодолевает замкнутость и односторонность этих смыслов, этих культур. Мы ставим чужой культуре новые вопросы, каких она сама себе не ставила, мы ищем в ней ответа на эти наши вопросы, и чужая культура отвечает нам, открывая перед нами новые свои стороны, новые смысловые глубины. Без *своих* вопросов нельзя творчески понять ничего другого и чужого (но, конечно, вопросов серьезных, подлинных)» [1, с. 334-335; 2]. Именно такие сопоставления, взгляд одной культуры на другую открывают новые и новые стороны национальной культуры. Эта мысль вполне справедлива в применении и к эпосу.

Итак, армянский и русский эпосы. Что они из себя представляют в пересекающемся освещении.

Происхождение

Сначала рассмотрим комплекс вопросов, связанных с происхождением эпосов. Оба эпоса имеют средневековое происхождение. Но само слово «средневековое» в случае с каждым эпосом имеет разное значение. Русские исследователи связывают разные былины с разными периодами русской истории – с татарским игом, с нашествием литовцев [3]. Но в любом случае это – средневековье. В армянском эпосоведении нет единой точки зрения. М. Абебян в одном месте «Давида Сасунского» объявляет новым эпосом, чтобы отличить его от древнего, дохристианского (об этом эпосе – чуть позже), но тут же заявляет о древнем духе произведения, тем самым стирая отличия древнего и средневекового эпосов [4, с. 380]. Так или иначе, средневековое в армянском эпосе означает «второй», новый, в отличие от древнего, языческого.



Рис. 1. Эпизоды из «Давида Сасунского» (Художник А. К. Коджоян)

А в истории русского народного творчества былины и есть начало, «первый» эпос. Русское эпосоведение не знает целостного языческого эпоса. Есть былины с явственными чертами дохристианской культуры, но они не воспринимаются как нечто отличное от основного массива былин. Все это известно в российском и мировом эпосоведении как былины и как единый эпос, где былины группируются вокруг отдельных героев (Илья Муромец, Добрыня Никитич, Алеша Попович, Василий Буслаевич и т. д.). А в армянском сознании древний и новый эпосы занимают совершенно разные места. Древний остался на страницах книги Мовсеса Хоренаци «История Армении», его изучают специалисты, но народ его не знает, он вышел из устного бытования уже как минимум полутора тысяч лет назад. А все русские былины записаны из уст народных сказителей, то есть, они были живы до XIX-XX столетий. Так что проблема древнего армянского эпоса – отдельная большая проблема для армянского эпосоведения, которая должна быть учтена в полной мере при разговоре о возникновении «Давида Сасунского», особенно если иметь в виду, что связь между древним и новым эпосами несомненна.



Рис. 2. Богатыри (Художник В. М. Васнецов, 1898 г.)

Итак, вырисовывается первый пункт сопоставительного анализа – возникновение и состав двух эпосов. Русская эпическая традиция едина. Былины, при всем своем разнообразии, составляют некую целостность, которая возникла в средние века – в IX-XIII вв. [5, с. 59]. В них – отзвуки событий этих веков, но они, естественно, вобрали в себя много разных материалов предыдущих периодов русской жизни. В этом пункте армянский и русский эпосы близки. Армянский эпос «Давид Сасунский» возник (я предпочитаю термин «сформировался») почти в то же время – в VIII-XII вв.

Каковы его отношения с предыдущими эпическими памятниками? То, что какие-то элементы из древнего эпоса перешли в новый (какими путями – это другой вопрос), это неоспоримый факт. В первую очередь, я имею в виду легенду о проклятии отца и исчезновении королевича Артавазда в одной из пещер Арарата. Этот сюжет повторяется в «Давиде Сасунском» в четвертой ветви, в сюжете исчезновения Мгера Младшего в огромной скале в районе озера Ван, который и по сей день называется Мгери дур (Մհերի դուռ), то есть Дверь Мгера. Но вся атмосфера «Давида Сасунского» отражает средние века. Центральная ветвь, рассказывающая о самом любимом герое эпоса Давиде, пропитана воспоминаниями об антиарабской борьбе, которая разворачивалась в Армении в VII-IX вв. В любом случае, «Давид Сасунский» не может считаться продолжением (тем более прямым) древнего эпоса. Дыхание Средневековья там очевидно.

Но тут возникают другие сложности. Какое место занимает мифический элемент в обоих эпосах? Казалось бы, армянский «новый» эпос должен был быть менее мифическим, т. к. мифология достаточно сильно отразилась в древнем эпосе (насколько можно судить по отрывкам, дошедшим до нас). Это как раз было началом истории армянской государственности, народное

сознание было проникнуто мифологией. А средневековое сознание далеко отошло от языческих мифов, которые занимали сознание древних армян. И действительно, в «Давиде Сасунском» миф занимает далеко не такое главенствующее место. Но и в нем мифический субстрат достаточно значителен. Особенно в первой и последней частях («ветвях»). Это обстоятельство заставляет многих исследователей отвергать средневековое происхождение этого нового эпоса. Автор этих строк среди тех, кто настаивает на средневековом характере «Давида Сасунского», опираясь на свой анализ его художественных особенностей [6]. Но, так или иначе, роль мифологических элементов в армянском эпосе сильнее и принципиальнее, чем в былинах. В былинах есть такие, которые ближе к исторической реальности, и такие, в которых сильнее мифологические элементы, как, скажем, все былины, повествующие о сражениях героев с мифическими существами («Добрыня и змей», «Илья Муромец и Соловей-Разбойник» и т. д.). А вот в былинах типа «Илья Муромец и Владимир» вся обстановка достаточно реалистична (не мифологична). В книге В. Я. Проппа есть отдельная глава о былинах, где герои сражаются с чудовищами. Но миф не играет определяющей роли в этих былинах. Те же средневековые герои, которые как бы уничтожают, по мысли Проппа, миф («Эпос рождается из мифа не путем эволюции, а из отрицания его и всей его идеологии» [3, с. 35]). Пропп допускает, что был и древний русский эпос, по аналогии с другими народами, которые в древнейшие периоды своей истории создавали свои мифологические эпосы. Утверждение это спорное, исходящее из методологии Проппа, связывающее развитие эпоса с развитием государственности. Нам здесь интереснее то, что дошло до нас в виде былин. И в них мифологический элемент достаточно силен.

Теперь обратимся к «Давиду Сасунскому». Первый же беглый взгляд подтверждает, что миф, хотя и эпически преобразованный (это преобразование тоже достаточно интересная тема), играет существенную роль в армянском эпосе. Начнем с того, что само происхождение сасунской семьи героев глубоко мифологично. Родоначальник этой семьи – Санасар. Он и его брат Багдасар – сыновья Багдадского халифа («официально»). Эпос не всегда остается в рамках исторического предания, согласно которому еще в VII в. до н. э. сыновья ассирийского царя Синехериба убили своего отца и бежали в Армению. Эта история отражена и в Библии. Т. е. эти королевичи были реальные люди. А в армянском эпосе они мифические существа (не забудем – по происхождению); мать зачала их от двух горстей воды, когда купалась в озере. Оставляя в стороне дальнейшее эпическое развитие образов братьев, отметим, что в этой истории мы имеем новизну мифа о непорочном зачатии, распространенном в мировом фольклоре. Значит, потомки Санасара, сасунские герои – Мгер Великий, Давид, Мгер Младший – имеют мифическое происхождение. Их связь с мифологической стихией время от времени подчеркивается. Вода всегда играет большую роль в их жизни. Вода придает им богатырскую силу, богатырские размеры, иногда вода снабжает их волшебным конем и оружием. В эпосе есть масса более мелких мифологических черт, которые, растворенные в общей эпической стихии, не всегда бросаются в глаза. Особенно в последней, четвертой ветви – «Мгер Младший», мифологический элемент сильно подчеркивается, Мгер Младший становится почти мифическим героем.

Неизбежно возникает вопрос – почему в двух эпических памятниках, связанных с одним и тем же периодом истории, миф занимает настолько разные места. И неизбежно возникает мысль о связи этих отличий с историей двух народов. К моменту возникновения своего эпоса армянский народ прошел длинный исторический путь – от VII-VI вв. до н. э. (первые государственные образования армян) до VII-XII вв. нашего летоисчисления и за это время накопил огромный запас мифологических сюжетов, которые затрагивали важнейшие стороны его мироощущения. Они не могли не отразиться и в древнем, и в новом эпосах. Это мы и видим в «Давиде Сасунском». Русский же народ моложе армянского почти на тысячелетие, и эта разница в «возрасте» означает только то, что у армян было больше времени для создания или перенятия мифов. Разница возрастов никак не связана с достоинствами или недостатками эпосов.

Но она тянет за собой некоторые другие особенности эпической традиции двух народов. Обратим внимание на то, что «Давид Сасунский» сформировался в такое время, которое, казалось бы, совсем не подходит для создания эпосов. VII-XII вв. – это время высокоразвитой письменной культуры армянского народа, когда были созданы многие широко известные памятники армянской письменности. И еще, к этому времени армянская государственность прошла несколько

этапов развития (возникновение, развитие и разрушение), и началось создание нового государства – государства Багратидов. Т. е. формирование нового эпоса никак нельзя связывать с началом государственности. А былины связаны именно с начальным этапом возникновения и развития национальной государственности. Сошлюсь на русских исследователей: «Развитие былинного жанра шло параллельно с процессом развития и укрепления русской государственности, в частности отражая изменения во взаимоотношениях князя и дружинника и перемены в отношениях народа и государственной власти. В первых былинах еще отразились следы военной демократии, когда положение воина-дружинника было менее зависимым от князя, чем в более поздние времена» [7, с. 350].

Впрочем, эта закономерность наблюдается во многих эпических традициях, часто возводится в ранг общего закона эпического творчества. Древний армянский эпос тоже возник в ранний период армянской государственности. Но вот «Давид Сасунский» не подпадает под эту закономерность. Здесь дело в своеобразии армянской истории, в перипетиях, взлетах и падениях длинного исторического пути. Видимо, подъем антиарабской борьбы и духовной жизни в VIII-XII вв. дал толчок новой волне эпического творчества. Это и породило «Давида Сасунского». У русских же история двигалась в более регулярном, «правильном» русле, что и определило более «спокойное» развитие эпического творчества в IX-XV вв.

Для более всестороннего обсуждения вопросов, связанных с возникновением и развитием армянского и русского эпосов, необходимо бросить взгляд на взаимоотношения эпосов и письменной культуры двух народов. Возникновение былин и русской письменности по времени почти совпадают. Русский народ принял христианство и славянскую письменность в X в. К этому же времени относят исследователи и появление первых целостных былинных памятников: былины возникли «как выражение исторического сознания русского народа в IX-XIII вв.» [5, с. 59]. Начало же древнерусской литературы датируется X в. Возможно, именно с этим обстоятельством связаны более гармонические отношения русского эпоса и древнерусской литературы. Русские исследователи показывают, что последние былинные тексты создавались в XVI в. А в XVII в. уже появляются первые пересказы былин в литературе. «Былина начала проникать в древнерусскую литературу. Начиная с XVII в., мы имеем рукописные повести, предметом которых служат подвиги богатырей. Из них наиболее излюбленными были повести об Илье и Соловье-разбойнике и о Михаиле Потыке. Такие произведения именовались «повесть», «гистория» или «сказание». Книжным языком того времени здесь повествовалось о тех героях и их подвигах, о которых народ пел. Эти «повести» предназначались, конечно, не для пения, а для чтения. Но эти «повести» – не «древнейшие записи былин», как думали многие ученые, это – именно «повести», отвечающие, как правило, вкусам и запросам грамотного населения растущих городов» [3, с. 31]. Записи же былин начинаются с конца XVIII в. Эти факты сами по себе, наверно, не содержат ничего из ряда вон выходящего. Нормальное движение национальной словесности. Но человеку, знакомому с историей армянского эпоса, это покажется весьма и весьма интересным. Очень трудно говорить о гармонических отношениях между армянской письменной литературой и армянским эпосом. Если мы согласны с той точкой зрения, что «Давид Сасунский» сформировался в VIII-IX вв., то не можем не удивиться, что армянская литература не обратила никакого внимания на зарождающийся эпос. Ведь в этот период она была достаточно развита, у нее был большой опыт общения с фольклором. Первые авторы – Бузанд, Хоренац, авторы последующих веков – Ован Мамиконян, Товма Арцруни и др. или записывали устные предания, или сочиняли под влиянием устных источников. А вот новый эпос никак не отразился в их текстах (речь не о косвенных контактах – это другой вопрос). Но литература заметно повлияла на эпос – там видны следы влияния Библии. Библейские сюжеты (двух братьев-близнецов, Давида и Голиафа и др.) по-своему, пройдя через народное восприятие, отразились в эпосе.

Но упоминаний об эпосе в письменной литературе нет до конца XIX в., до первой записи, сделанной епископом Гарегинем Срвандзтяном в 1874 г. Это тем более удивительно, что мы находим упоминание о Давиде и его жене, главных героях третьей ветви эпоса, в записях иностранных путешественников-португальцев. Записи сделаны в XVI в. Этот факт важен тем, что мы получаем фактическое подтверждение существования армянского эпоса минимум за триста лет до его первой записи. Вот вам загадка – или, если хотите, весьма своеобразное

подтверждение национальной особенности армянского эпоса. Не только былины, но и многие эпические произведения фольклора проникали в литературу еще до их первых записей. История каждого народа по-своему преломлялась не только в эпических текстах, но и в их внешней истории – истории возникновения, развития, «встречи» с письменной культурой и т. д. Русские былины и славянская письменность фактически «ровесники», зародились почти в одно время и развивались параллельно, сходясь и расходясь на своем историческом пути. А армянская письменность значительно старше «Давида Сасунского». Можно с большой долей вероятности предположить, что именно «взрослость» книжной культуры помешало ей обратить внимание на такого «младенца», как эпос. Это предположение исходит из того, что «Давид Сасунский» как целостное эпическое произведение сформировался в VIII-IX вв. Но если допустить, как некоторые армянские эпосоведы предлагают, что этот эпос имеет древнее происхождение, возникает другой вопрос – почему же литература заметила древние эпические сюжеты (Мовсес Хоренаци), современные им исторические сюжеты (Павлос Бузанд, Ован Мамиконян), а «Давид Сасунский» остался незамеченным вплоть до конца XIX в. Нет таких недоуменных вопросов в русском эпосоведении. В какой-то момент на ранней стадии существования былин они стали известны письменной культуре и после этого так или иначе отражались в разных «гисториях» и летописных памятниках. Таковы загадки развития национальных культур и национальных эпических традиций.

Композиция и структура

Следующий вопрос, возникающий при сопоставлении армянского эпоса и былин, вопрос об их композиции и структуре. Русские эпические песни в какой-то момент (в XIX в.) были названы былинами. Такое название имеет двоякое содержание – оно подтверждает единство былин как национального эпоса, но, с другой стороны, подчеркивает дробность этого эпоса – он состоит из независимых былин. Я обостряю внимание на это опять же с точки зрения армянского эпоса. «Давид Сасунский» – единое произведение повествовательного фольклора. Оно строится по генеалогическому принципу – от основоположника Сасуна или сасунской семьи до его потомков – сына, внука и правнука. Каждому из них отведена отдельная ветвь, в итоге – четыре ветви. Впрочем, не во всех вариантах все четыре ветви присутствуют. Рассказывают об одном поколении, о двух или трех. Но везде присутствует идея истории семьи. Это – целостное повествование об истории Сасуна или сасунского государства. Значит, армянский эпос формировался именно как целостное произведение. Русские же былины возникли и продолжили свою жизнь именно как отдельные истории об эпических героях – Илье Муромце, Алеше Поповиче, Добрыне Никитиче и др., при том об этих героях тоже не целостные песни созданы. То есть, нет большой былины о жизни и подвигах Ильи Муромца, о других героях. Внутри каждого цикла ведется повествование об отдельных подвигах героев, и каждое такое повествование – отдельная былина. Это весьма любопытная структура национального эпоса, которая имеет свои параллели в славянских эпических песнях. Там тоже песни образуют циклы о подвигах Вука Кралевича и других героев.

Армянский эпос со стороны структуры имеет свои аналоги в киргизском и других азиатских эпосах – там тоже рассказывается о нескольких поколениях героев, принадлежащих к одной семье, и там тоже в центре каждой части стоит один герой. То есть, в мировом эпическом наследии присутствуют два типа национальных эпосов – как собрание взаимосвязанных, но все-таки самостоятельных песен (былины и южнославянские песни), и как целостные произведения, посвященные трем-четырем поколениям героев, причем каждое поколение представлено именно одним, главным героем. В русских былинах мы имеем группу героев, художественно равноценных и не связанных родственными связями. Их сюжеты не составляют единую историю – былины тоже равноценны, как и их герои (мы здесь обходим вопрос степени совершенства каждой из былин). Эти размышления заставляют нас вспомнить и другие эпические памятники, посвященные одному герою – романские эпосы «Песнь о моем Сиде» и «Песнь о Роланде». Это – другой тип эпического памятника, и его существование тоже подчеркивает необходимость изучения структуры и композиции других эпических памятников.

Но здесь неизбежно возникает вопрос – почему в национальных традициях существуют разные типы структуры эпических памятников. Чем объясняется единство «Давида Сасунского»

и «групповой» характер русского и южнославянского эпосов? Было бы самонадеянно дать однозначные ответы на этот вопрос. Для этого нужно привлечь и особенности национальной истории, и особенности национального повествовательного искусства, и многое другое. Но все-таки поразмышлять на эту тему приходится. Былины создавал молодой народ на заре истории своей государственности. Русское государство укреплялось и расширялось, даже татарское иго не повернуло вспять это движение. Ощущение истории у этого народа должно было сильно отличаться от ощущений армянского народа, который к моменту создания «Давида Сасунского» прошел огромный отрезок своей истории, начиная с создания первых государственных образований в VIII-VII вв. до рождения Христа, через длинный период государственной истории с подъемами и падениями до потери государственной независимости на многие века (начало V-IX вв.). Повлиял ли ход истории на мироощущение армян и русских? Здесь с уверенностью можно дать положительный ответ. И не это ли мироощущение отразилось в эпосах двух народов? Армянский эпос – это целостная, единая история с началом и концом – это результат влияния реального исторического опыта. Русские былины – песни о подвигах любимых героев, подтверждающих силу народа. Начало и конец истории еще не актуальные проблемы для эпического мироощущения русского народа. Поэтому песни об отдельных подвигах русских богатырей, которые не являются звеньями эпической истории, стали адекватной формой для русского эпоса.

Математически выверенные ответы в этом случае недоступны нам. Тут требуется скрупулезный анализ особенностей обоих эпических памятников, всегда имея в виду исторические события и их направленность. Мнения могут быть разные. Я в своей книге о поэтике армянского эпоса попытался нащупать реальную связь между историческим опытом армянского народа и сюжетом его эпоса. Именно историческим опытом, а не отдельными событиями. Связи между эпическими эпизодами и отдельными историческими событиями могут быть, но они скорее случайны, чем закономерны.

Содержательные параллели

Главные герои былин – не князья или цари. Они – дворяне или крестьяне, которые находятся в разных отношениях с Владимиром – киевским князем. Самый любимый герой былин Илья Муромец чаще недоволен князем и проявляет свое недовольство богатырскими действиями. В других случаях Илья выполняет приказы или поручения Владимира. В любом случае Владимир – реальный князь с реальной властью, неважно, как к нему относятся былинные герои. Имя связывает эпического князя с реальным действующим лицом русской истории – киевским князем Владимиром. Иначе в русском эпосе не могло бы быть. Формы государственности сохранялись во весь тот период, когда создавались былины. Исторические представления русского народа глубоко впитали в себя опыт взаимоотношений героев и князей – феодальных сюзеренов. Основная масса былинных сюжетов строится на этих взаимоотношениях.

Иную картину наблюдаем в армянском эпосе. С одной стороны, главные герои «Давида Сасунского» – Санасар, Мгер Великий, Давид, Мгер Младший – короли Сасуна. Но странные они короли. Их королевская «власть» проявляется только в периоды опасности, когда надо защищать Сасун. Притом в это время в их взаимоотношениях с подданными начисто отсутствует дворцовая торжественность, дворцовый этикет. Сам дворец как таковой отсутствует в армянском эпосе. Все свободное от войны время они такие же сасунцы, как все остальные жители Сасуна. Выполняют ту работу, которую им поручают. Беспрекословно подчиняются старшим, как требует патриархальная этика, старшие иногда ругают их, наказывают, а временами и пощечину дают. Так что можно сказать, что создатели эпоса не придают особого значения их королевским полномочиям. Все это второстепенно для них. В период зарождения «Давида Сасунского» реальных государственных институтов в Армении не было, армяне входили в состав государств-захватчиков. Армяне боролись против чужих королей, как Давид борется против Мсра Мелика – короля Египта (Мсыра), который хотел подчинить себе Армению. В этих условиях те социальные столкновения, которые в той или иной форме отразились в русском эпосе, в армянском сознании занимали иное, более второстепенное место. Взаимоотношения «король-простой человек» иногда просто перевернуты в армянском эпосе. В первой ветви есть такой эпизод. Санасар и Багдасар бежали в Армению, прихватив с собой группу простых крестьян, которые составили костяк сасунцев. По обычной логике эти крестьяне должны были построить Санасару и Багдасару жилище. Но было

наоборот. Новое поселение начали строить братья. Они посоветовались и решили сперва построить жилище этим крестьянам, а потом только себе. Вот такое непривычное патриархальное общество, где было больше равенства, чем в привычной феодальной иерархии.

При этом важно отметить, что в былинах богатыри отнюдь не являются примерными подданными князей. Они выполняют их поручения, просьбы, ищут для них невест, но всегда сохраняют внутреннюю независимость, достоинство. В этом отношении характерны особенно былины цикла Ильи Муромца. В одной из них (которую с блеском перевел на армянский язык Ованес Туманян) Илья жестоко наказывает Владимира и его дружину за неуважительное отношение к себе. Не надо искать в таких сюжетах проявлений классовой борьбы. Мы тут видим определенную модель феодальной иерархии и отношение народа к этой иерархии. Любимые герои презируют эту иерархию, но без нее создатели былин не могли себе представить жизнь общества. Это одно из самых ярких черт русского былинного эпоса, яркое проявление национального своеобразия эпического творчества русского народа.

Армянский эпос – эпос одного героя, т. е. в центре каждой ветви – один герой, который совершает свои подвиги один, без союзников, без войск (дружины в былинах) (ср. с констатацией Проппа: «Русский эпос знает не одного героя при различных именах, – русский эпос многогероен по существу, причем все главнейшие герои киевского цикла группируются вокруг центра – Киева, возглавляемого Владимиром» [3, с. 51]). Здесь необходимо уточнение – одного, но не одинокого героя. Во всех случаях герои армянского эпоса тесно связаны со своей общиной, с Сасуном, между ними и общиной нет никаких противоречий (впрочем, в четвертой ветви эпоса – «Мгер Младший» эти противоречия зарождаются), но действуют они одни. Главный враг Сасуна Мсра Мелик идет в поход на Сасун с огромным войском (во многих вариантах Мелик перечисляет тех, кого он собирает для нападения на Сасун, и их – десятки и сотни тысяч). Давид выходит против этого огромного воинства один. Он и не думает собрать себе войско, что-нибудь наподобие дружины былин. Русские же богатыри достаточно сильны и храбры, но когда они сражаются против иностранцев, рядом с ними всегда дружина, всегда побратимы. Многие из них собирают свою дружину чуть ли не с рождения. Вот, скажем, собирается Алеша Попович в первый свой поход: *И просил он себе у родного батюшки у того ли попа Ростовского себе дружинушку хорошую, Хорошую да хоробрую*. В этом отношении выделяется Илья Муромец, который часто действует как одинокий рыцарь. Но наверно не случайно в некоторых былинах и Илья Муромец нуждается в помощи друзей и долго добивается их поддержки («Илья Муромец и Калин-царь»). Не случайно он часто окружен другими богатырями – Алешой Поповичем и Добрыней Никитичем. Побратимство – важный элемент в жизни героев.

В целом, былины дают весьма разнообразную и колоритную картину русского быта времен создания былин. Не с такими подробностями, как, естественно, в романе. Но былины дают достаточно детальное и красочное представление о русской жизни средних веков. Как одевались герои, чем занимались в свободное от подвигов время (охота, прогулки по чисту полю, где и встречали врагов или побратимов, как сватались, женились, веселились), «почестен пир» в княжеском дворце и т. д. И «Давид Сасунский» дает яркие картины народной жизни, праздников, труда. Но это преимущественно крестьянский быт, несмотря на «королевский сан» главных героев, а в былинах обрисован быт и крестьян, и князя, и богатырей. Охват намного шире, что опять связано с национальными особенностями жизни двух народов. Былины – не дворянский эпос, но без сцен дворянской жизни они не могли обходиться. Князья, их дружины, бояре имели свое место, которое учитывалось во всех обстоятельствах. Все эти пиры во дворце Владимира – это неотъемлемая черта русской средневековой жизни. Они показывают центральную роль князя в обществе, но они же и показывают неукротимый дух и независимость былинных богатырей. Ничего такого нет в армянском эпосе и не может быть. Армянское дворянство в средние века, в период зарождения эпоса уже не играло той роли, которую дворянство играет в более благополучных странах. Герои армянского эпоса фактически крестьяне, для которых дворянский этикет не имеет никакого значения. Никаких пиров и почетных или опасных заданий князей здесь нет. Здесь занимаются земледелием, скотоводством, строительством. И находят себе достойных жен сами, причем их будущие жены пишут им любовные песни и предлагают им «руку и сердце».

В разговоре о героях нельзя обойти их связи с мифологической стариной. Вообще, проблема взаимоотношений мифа и эпоса достаточно сложна. Много диаметрально противоположных точек зрения. Но очевидно, что особенности эпосов во многом определяются значением мифологического элемента в образах героев. В армянском эпосе роль мифа очень значительна. Как уже было сказано, основоположник сасунского дома Санасар и его близнец Багдасар зачаты от двух горстей воды, которые выпила их мать Цовинар. Вообще вода играет значительную роль в жизни братьев и их потомков. Скажем, и Давид, и Мгер Старший перед решительным единоборством или сражением должны выпить воды Молочного источника, свою богатырскую саблю и богатырского коня Санасар достает с морского дна и т. д. Сам мотив близнецов – древний мифический мотив. Непорочное зачатие близнецов – весьма распространенный мотив в мифологии – от зачатия Богоматери до зачатия матери былинного героя Волха Всеславьевича (она забеременела от того, что змея обвилась вокруг ее ног). Но проблема здесь в том, что все мифологические мотивы в армянском эпосе последовательно переосмыслены, приспособлены к средневековым представлениям. Возьмем зачатие Цовинар. Она мучилась от жажды, попросила у бога воды, и перед ней забил ключ холодной чистой воды. Миф христианизируется. Цовинар вообще истинная христианка. Она добивается того, что будущий муж разрешает ей взять с собой в его дом христианского священника. Такие элементы можно проследить во всех мифологических элементах – они превращаются в проявление то патриотизма, то верности к моральным принципам, роль которых очень важна в армянском эпосе и т. д. Можно сказать, в армянском эпосе миф эпизируется.

Что же видим в былинах? Миф, естественно, присутствует и здесь. Уже упомянутая былина о Волхе Всеславьевиче – яркое подтверждение этой истины. Можно сказать, мифическое рождение героя – главное в этой былине (кстати, в этом сюжете многое напоминает древний армянский мотив рождения бога армянского языческого пантеона Ваагна. Проблема заслуживает отдельного рассмотрения, что выходит за пределы настоящей статьи). Все его деяния связаны с его мифическим рождением. Он превращается то в зверя, то в муравья, проникает во все уголки дворца противника, портит их оружие, узнает все тайны. Эта сказочная атмосфера не привычна для армянского эпоса. Но рождение героя заставляет вспоминать рождение братьев-близнецов в армянском эпосе. Однако таких «мифологических» былин мало. Мифологические элементы есть в других былинах, но не настолько подчеркнутые. Один из любимых мотивов былин – сражение героя со змеем («Алеша Попович и змей»). Не углубляясь в проблему возникновения и развития мотива, скажем только, что это – типичный пример эпизации мифического мотива. Алеша Попович – настоящий эпический герой, но он вынужден бороться с мифическим змеем. Эпизация мифических мотивов свойственна многим, возможно – всем эпическим памятникам. Вопрос в том, что в разных эпосах эпизация находится на разных уровнях и осуществлена по-разному. В «Давиде Сасунском» миф сильнее влияет на всю эпическую структуру. Как мы уже видели, генеалогия главных героев в своей основе мифологична. А в былинах чудесное рождение свойственно только Волху Всеславьевичу. С мифами связаны разные приключения и подвиги героев (Мгер Великий разорвал на две части льва, который закрыл дорогу Сасуна и обрек его на голод).

Здесь может быть только одно объяснение. Создававший эпос «Давид Сасунский» народ имел древнюю историю, и, соответственно, огромное мифологическое наследие, связанное с мифами других народов. Это наследие не могло так или иначе не влиять на мировоззрение народа и в средние века, когда формировался эпос. Поэтому мир «Давида Сасунского» более мифологичен, чем мир былин. Но в обоих памятниках миф эпизируется, входит в качестве элемента в мировоззрение народа, уже определенно средневековое.

Повествование

И, наконец, тип повествования в обоих эпосах. Они абсолютно разные. Былины поются. На этом основании В. Я. Пропп даже делает вывод, что пение – важнейшая черта эпического повествования [3, с. 7]. А между тем, армянский эпос – типичный пример немзыкального исполнения и немзыкальности эпоса. Слово в армянском эпосе – ритмичная проза, и разбивка на строки – скорее дань традиции, чем отражение реального свойства эпоса. С этим связан целый комплекс особенностей повествовательного слова в обоих памятниках. Слово в былинах соответствует общим правилам эпического повествования. Огромное количество эпических

повторений и постоянных эпитетов – важнейшее качество былин, которое бросается в глаза особенно на фоне «Давида Сасунского». Это придает особую торжественность былинам. В армянском же эпосе повествование куда более простое, слово имеет повседневный характер. Эпических повторов и формул и постоянных эпитетов почти нет. Здесь возникает вопрос – изначально все было так или в процессе тысячелетнего устного бытования эпическое слово постепенно лишилось классических черт эпического слова? Былины сохранили изначальные свойства, что их связывает со многими эпосами, в том числе и с античным эпосом. Может быть, тут имела значение та черта их истории, как сравнительно недолгая устная жизнь. Я думаю, важно и то, что возраст эпической традиции намного длиннее в Армении. Начало его теряется в древней истории и в доисторических временах. Можно предположить, что классическое музыкальное торжественное исполнение эпических текстов за это время исчерпало себя, и создавая новый эпос, народ постепенно отходил от этих традиций. Я подчеркиваю – постепенно, потому что в записанных текстах эпоса сохранились и песенные отрывки, что заставляет думать, что раньше, возможно, весь эпос пелся. Но это – только предположение. Ведь то немзыкальное повествование, которое застали собиратели эпоса, никак не может считаться продуктом разрушения чего-то более совершенного. Это нечто вполне самоценное, соответствующее духу «Давида Сасунского». Так что мы имеем все основания говорить о двух самостоятельных и высокохудожественных способах исполнения. Это обстоятельство опять подводит нас к вопросу национальных особенностей эпосов.

Заключение

Из всего сказанного вытекает, что армянский эпос «Давид Сасунский» и русские былины отражают особенности истории и культуры двух народов. Это относится и к происхождению эпосов, и к их содержанию, и к способу повествования. С другой стороны, это сопоставление еще раз показывает, насколько продуктивным может быть сравнительное изучение эпических памятников разных народов.

Статья написана в рамках реализации научного проекта (Народно-эпическое творчество армянского и русского народов. Сопоставительное изучение эпосов народов мира), финансируемого Программой развития Российско-Армянского университета на 2014-2016 гг.

Литература

1. Бахтин М. М. Ответ на вопрос редакции «Нового мира» / М. М. Бахтин. Эстетика словесного творчества. – М., 1979. – С. 334-335.
2. Бахтин М. М. Собрание сочинений. – Т. 6. – М., 2002. – 431 с.
3. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – М., 1999. – 636 с.
4. Մանուկ Աբեղյան, Երկեր, Ա, Հայկական ՄԱՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1966, էջ 380 / Манук Абебян. Сочинения. – Т. 1. – Изд. АН Арм. ССР. – 380 с. (на арм. яз.)
5. Литературный энциклопедический словарь. – М.: Сов. энциклопедия, 1987. – 752 с.
6. Azat Yeghiazaryan. Daredevils of Sasun: Poetics of an Epic. – USA: Mazda Publishers, 2008. – 270 p. (на англ. яз.).
7. Добрыня Никитич и Алеша Попович. – М.: Наука, 1974. – 350 с.

References

1. Bahtin M. M. Otvet na vopros redakcii «Novogo mira» / M. M. Bahtin, Jestetika slovesnogo tvorchestva. – M., 1979. – S. 334-335.
2. Bahtin M. M. Sobraie sochinenij. – T. 6. – M., 2002. – 431 s.
3. Propp V. Ja. Russkij geroicheskij jepos. – M., 1999. – 636 s.
4. Մանուկ Աբեղյան, Երկեր, Ա, Հայկական ՄԱՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1966, էջ 380 /Manuk Abegjan. Sochinenija. – T. 1. – Izd. AN Arm. SSR. – 380 s. (na arm. jazyke).
5. Literaturnyj jenciklopedicheskiy slovar'. – M.: Sov. jenciklopedija, 1987. – 752 s.
6. Azat Yeghiazaryan. Daredevils of Sasun: Poetics of an Epic. – USA: Mazda Publishers, 2008. – 270 p. (na angl. jaz.).
7. Dobrynja Nikitich i Alesha Popovich. – M.: Nauka, 1974. – 350 s.

УДК 398.224(=512.31)

Н. Н. Николаева

СКАЗИТЕЛЬСКАЯ ИМПРОВИЗАЦИЯ И ВАРИАТИВНОСТЬ В БУРЯТСКОМ ЭПИЧЕСКОМ ТЕКСТЕ

(на примере разновременных записей эпоса «Гэсэр» сказителя П. Петрова)

Статья посвящена рассмотрению двух разновременных записей эпоса «Гэсэр» сказителя П. Петрова. На основе анализа двух записей выявляется вариативность эпических формул и типических мест в тексте, феномен импровизации и следование традиции в сказительской практике. Выявлено, что поздний текст не дословно повторяет ранний, хотя композиционная структура в целом представлена тем же набором сюжетов, что и более поздняя запись. В ранней записи текст разделен на большие тематические блоки-главы, в поздней – имеет более дробную структуру, тематические блоки разбиты на более мелкие сюжетно-повествовательные. Сравнительный анализ мотивного фонда двух разновременных записей выявляет примерно одинаковый набор основных и второстепенных мотивов, но отмечен и факт того, что при каждом новом исполнении сказитель мог вводить в текст или исключать из него тот или иной мотив, свободно оперируя ходом сюжета. В текстах есть сокращения в одном случае и развернутые описания в другом, константные формулы варьируются лексически и синтаксически, наблюдается фонетическая вариативность эпонимов в потоке воспроизведения сказителем эпического текста. Поэтический язык П. Петрова отличается строгая и простая чеканность формул, лаконичность стиля и тяготение скорее к действию, чем к украшательству сюжета многочисленными поэтическими описаниями. Наглядно видны, как импровизационное мастерство сказителя, так и его владение традицией, знание и умелое использование константных формул, в результате чего создается эпический текст, оригинальный и уникальный во всех вариациях.

Ключевые слова: буряты, героический эпос, Гэсэриада, сказитель, разновременные записи, текст, сюжет, импровизация, вариативность, традиционные формулы.

N. N. Nikolaeva

Narrator's improvisation and variability in the Buryat epic text (by the example of asynchronical recording of the “Geser” epic by P. Petrov)

The article discusses two asynchronical recording of “Geser” epic by P. Petrov. Variability of epic formulas, typical points in the text, improvisation phenomenon and following the tradition in narrator's practice are revealed by analyzing two recordings. It was revealed that the later text is not a verbatim repetition of earlier although the compositional structure has the same set of plots as the latest recording. In the early recording the text is divided into large blocks-themed chapters and has a fractional structure in the latest one. Thematic blocks are divided into smaller plots and narrative parts. Comparative analysis of the motivic fund of two different time recordings reveal approximately the same set of primary and secondary motives. However, with each new execution a narrator could add or exclude some motifs from the text freely operating the plot development. The texts have a reduction in one case and detailed description in another; constant formulas vary lexically and syntactically. There is a phonetic variation of eponyms in the epic text. Poetic language of P. Petrov has a strict simplicity of traditional epic formulas, laconic style and aspiration to action rather than embellishment of the story by numerous poetic descriptions. We can observe that improvisational mastery of the narrator, knowledge of the traditions and skilled use of the constant formulas created original and unique epic text.

Keywords: buryats, heroic epic, Geseriada, narrator, asynchronical recordings, text, plot, improvisation, variation, traditional formulas.

НИКОЛАЕВА Наталья Никитична – к. филол. н., с. н. с. отдела литературоведения и фольклористики ФГБУ Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН).

E-mail: natanika80@mail.ru

NIKOLAeva Natalia Nikitichna – Candidate of Philological Sciences, Senior Scientific researcher of Department of Literature and Folklore Studies, The Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Russian Academy of Sciences, Siberian branch.

E-mail: natanika80@mail.ru

Введение

Эпопея «Абай Гэсэр», распространенная по всей территории этнической Бурятии, представляет собой вершину эпического творчества и уникальное наследие народной духовной культуры. Наибольшего расцвета она достигла у западных бурят (Иркутская область), у которых были зафиксированы две основные версии и множество вариантов. Самобытной и архаичной всеми исследователями признана эхирит-булагатская версия, записанная в 1906 г. Ц. Ж. Жамцарано от сказителя Маншута Имегенова. Унгинская версия, записанная И. Н. Мадасоном в 1940-1941 гг. от унгинского сказителя Пёхона Петровича Петрова, сюжетно близка монгольским версиям, при этом представляя собой совершенно бурятское произведение, являющееся образцом традиционного эпического репертуара унгинских бурят. Обе эти версии были опубликованы в академических двуязычных изданиях с выверенными текстами, подстрочными переводами на русский язык, обширными комментариями и вводными статьями.

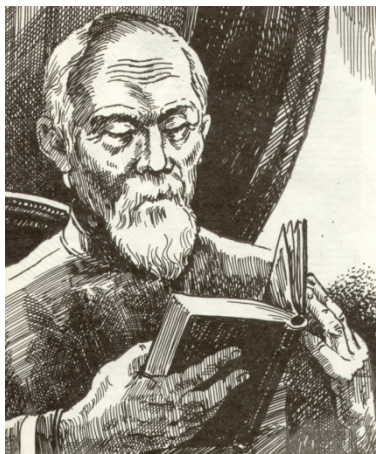


Рис. 1. Сказитель Пёхон Петров

Текст унгинского «Гэсэра» П. Петрова в записи И. Н. Мадасона является не первой записью этого эпоса. В Общем архивном фонде (ОАФ) ЦВРК ИМБТ СО РАН под инвентарными номерами № 738, 940, 941 в трех папках хранятся записи «Гэсэра», произведенные от П. Петрова Родионом Филипповичем Тугутовым в 1934 г., т. е. на шесть лет раньше И. Н. Мадасона. Эта запись почти не упоминается учеными-эпосоведами и, говоря об унгинской версии «Гэсэра» П. Петрова, всегда подразумевают запись И. Н. Мадасона. В Приложении к изданию 1960 г. собиратель И. Н. Мадасон лишь упоминает о том, что у Пёхона Петровича вели записи фольклорного материала Р. Ф. Тугутов, студенты и учителя, не имевшие опыта точной и быстрой записи [1, с. 289]. Наверное, впервые этот текст был принят во внимание гэсэроведом Д. А. Бурчиной, которая включила его краткое аннотированное содержание в свою монографию «Гэсэриада западных бурят» [2], а в 2009 г. опубликовала статью, в которой дана подробная характеристика оригиналу записи и произведено подробное описание сюжетной структуры улигера [3, с. 107-124].

И. Н. Мадасон записывал от сказителя в конце 1940-начале 1941 гг., будучи уже имеющим опыт собирателем фольклора. Он сам пишет, что до 1940 г. им было записано около десяти улигеров со слов разных сказителей [1, с. 288]. Его запись полнее, более надежна «по качеству и точности фиксации воспроизводимого сказителем эпического текста», поэтому и была выбрана А. И. Улановым для двуязычного научного издания [3, с. 108]. Р. Ф. Тугутов делал свои записи, по нашим сведениям, в студенчестве, учась в Иркутском педагогическом институте, соответственно, не имея достаточного опыта записи фольклорных произведений и не обладая выработанными навыками фиксации текста в потоке воспроизведения. Поэтому его запись более краткая, отсутствуют некоторые главы, традиционный улигерный запев, пропущено несколько эпизодов. В целом, текст воспринимается тяжело, поскольку часть его представляет собой машинопись на латинице, часть – рукопись с карандашными записями. Орфография оставляет желать лучшего, нет единообразия передачи слов и грамматических форм речи. Кроме того, практически отсутствует пунктуация, знаки препинания расставлены хаотично, независимо от смысла фраз и предложений.

Впрочем, это вполне объяснимо сложившейся на тот период неоднозначной ситуацией с единой унифицированной бурятской письменностью. Вопрос о реформе бурят-монгольской письменности впервые был поставлен еще в 1926 г. на заседании Первого культурно-национального совещания, а в 1929 г. на совместном заседании коммунистической фракции ЦИК и СНК Бурятии был взят курс на латинизацию существовавшего монгольского алфавита. В конце 1929-начале 1930 гг. в республике был предпринят ряд мер по внедрению и популяризации новой письменности, издавались газеты, учебники, программы и популярная литература. Но к концу 1930-х гг., с близившимся завершением периода «культурной революции», провозглашавшей полную ликвидацию безграмотности населения, стало ясно, что этого достичь

удалось не полностью, а «в кругах бурят-монгольской интеллигенции появилась мысль о том, что латинский алфавит для бурят-монгольского народа является лишь промежуточной ступенью политики Советской власти. Вопрос о замене латинского алфавита, только что освоенного населением, на русский все более активно обсуждался в печати» [4, с. 109]. Вдобавок к этому дело осложнялось диалектными различиями бурятского языка, препятствовавшими разработке лексического единообразия, адекватного смыслового понимания содержания. Все это в итоге привело к выбору хоринского диалекта, как наиболее понятного для носителей всех других диалектов, в качестве основы для литературного бурятского языка (1936 г.) и замене латинизированного алфавита на кириллицу (1939 г.).

Когда Р. Ф. Тугутов записывал улигер в 1934 г., для него это было действительно сложной задачей – зафиксировать объемный эпический текст, отличающийся богатством языка, содержащий бесценную информацию по духовной и материальной культуре бурят, не имея ни опыта записи, ни базы в виде выработанного литературного языка с фонетическими, лексическими, орфографическими, синтаксическими нормами. Однако, несмотря на это, собирателю удалось передать и в целом полнокровный текст памятника, и многие тонкости эпического содержания. Д. А. Бурчина отмечает, что «текст Р. Тугутова по-своему интересен и ценен. В нем много подробностей и деталей, помогающих раскрыть значение некоторых «темных мест» в записи И. Мадасона... Таким образом, оба варианта «Абай Гэсэра» П. Петрова, несмотря на большое сходство основных мотивов и сюжетов, одинаково ценны, т. к. взаимно дополняют друг друга, помогая глубже понять эпический мир произведения» [3, с. 122-123].

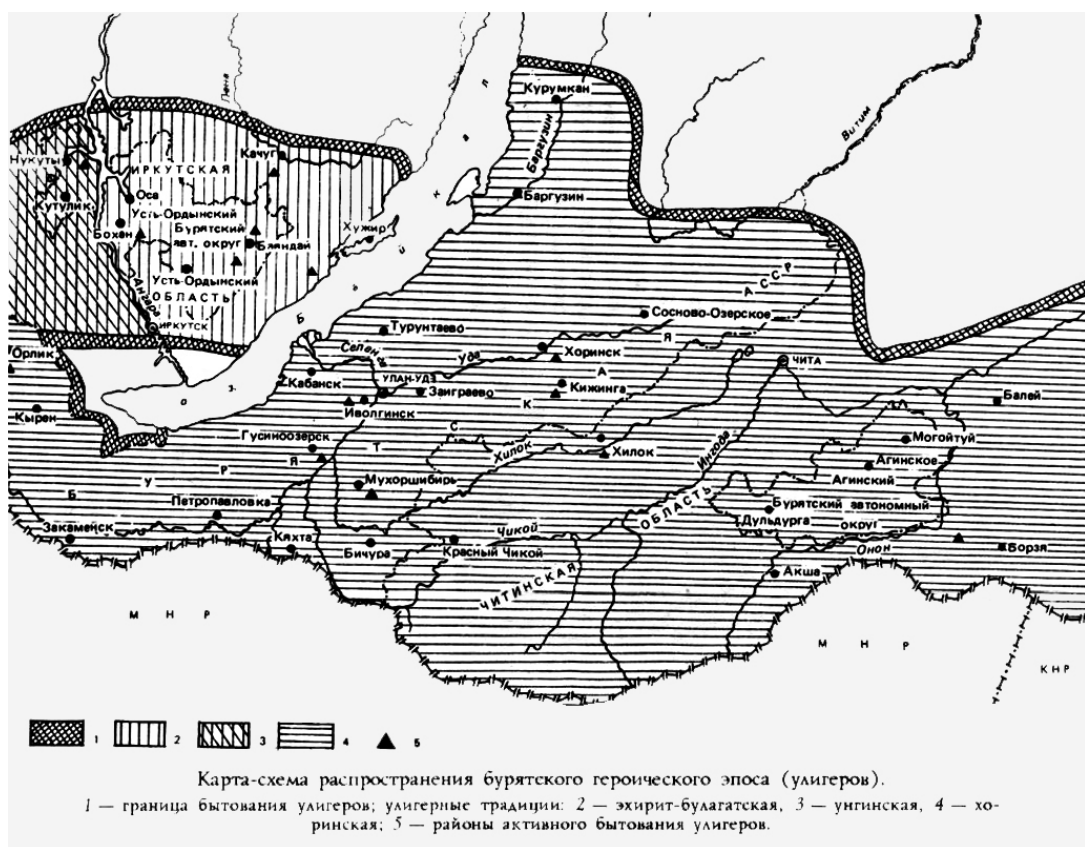


Рис. 2. Карта распространения улигеров

Запись Р. Ф. Тугутова ценна не только сама по себе и не только тем, что дополняет и «расшифровывает» непонятные места записи И. Н. Мадасона, но и тем, что представляет собой достаточно уникальный прецедент. В бурятском эпосоведении почти нет разновременных записей одного и того же произведения от одного и того же сказителя. К примеру, из записей

«Гэсэра», кроме рассматриваемой, можно назвать вариант еще одного талантливого и неординарного унгинского сказителя Папы Михайловича Тушемилова, от которого записывали в разные годы ученые и собиратели И. Н. Мадасон, Т. М. Болдонова и Н. О. Шаракшинова. В фондах Центра восточных рукописей и киелографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН (ЦВРК ИМБТ СО РАН) хранятся тексты «Абай Гэсэр Богдо хаан» (зап. И. Н. Мадасона) [2, с. 164-195], «Гэсэр» (зап. Т. М. Болдоновой) [2, с. 309-335] и «Охотор саган бар (Эрэн саган орголи)» (зап. неизв. собирателя) [2, с. 384]. Еще один текст должен храниться в личном архиве известного ученого-фольклориста и собирателя Н. О. Шаракшиновой [5, с. 298]. Кроме того, разновременные варианты «Гэсэра» были записаны от унгинского сказителя Парамона Дылгировича Дмитриева опять же Н. О. Шаракшиновой [5, с. 298] и собирателем Д. Хилтухиным (ОАФ, инв. № 1061, 161 л.). Последний текст был издан в 1967 г. на бурятском языке без каких-либо комментариев и научного аппарата [6]. Таким образом, можно подытожить, что запись Р. Ф. Тугутова действительно немаловажна и ценна, особенно учитывая значимость петровского варианта, поскольку разновременные записи одного и того же эпоса в исполнении одного сказителя дают возможность исследовать устойчивость и изменчивость локальной традиции на определенном временном отрезке, вариативность эпических формул и типических мест, феномен импровизации и следование традиции в сказительской практике.

Эпос «Абай Гэсэр» – устойчивость и изменчивость текста в разновременных записях одного сказителя

Прежде всего, отметим, что эпос в записи И. Н. Мадасона имеет название «Абай Гэсэр», а в записи Р. Ф. Тугутова – «Абай Гэсэр Богдо хаан». Текст записи Тугутова разделен на главы, которые почти все имеют названия: «Абарга Сэсэн мангадхайтай дайн», «Турууни дайн» («Охотор эрэн барсан»), «Мүнгэтэ улые гурба дабхарлаад Орэйгоод хэбтэһэн 27 толгэйтэй 33 хүлтэй абарга могой», «Гал Дүлмэ хаантай дайлах тухай» и т. д. Каждая глава посвящена отдельному походу/подвигу, начинается с выезда героя и заканчивается его возвращением домой. Названия этим главам даны сказителем или собирателем, сказать сложно, поскольку никаких комментариев последнего не имеется. В изданной же записи И. Мадасона текст разделен не на главы, а скорее на сюжетно-повествовательные блоки. Так, например, в записи Тугутова имеется одна отдельная глава «Лойр Лобсоголдойтой дайн», тогда как в «Абай Гэсэре» Мадасона сюжет с Лойр Лобсоголдой мангадхаем разделен на четыре главы, каждая из которых имеет свое название в зависимости от содержания. А. И. Уланов отмечает: «Абай Гэсэр» состоит из пятидесяти глав. Все они и их названия составлены в таком виде, в каком написаны собирателем у П. Петрова... Есть маленькие главы и большие. Они не соответствуют распространенному мнению о том, что в бурятском «Гэсэре» девять ветвей... Предание о девяти главах или ветвях может оказаться не чем иным, как преданием о многих битвах... Членение «Абай Гэсэра» на пятьдесят частей зависит от манеры исполнителя: основные походы разделены иногда на отдельные эпизоды» [1, с. 9]. Таким образом, в поздней записи имеется обоснование дробления больших тематических блоков на более мелкие сюжетно-повествовательные, подкрепленное ссылкой на сказителя, а в ранней записи имеются только тематические блоки-главы.

Анализ улигера «Абай Гэсэр Богдо хаан» в записи Тугутова показывает, что его композиционная структура



Рис. 3. Абай Гэсэр и бабушка Манзан Гурмэ

в целом представлена тем же набором сюжетов, что и более поздняя запись. Однако нет улигерного запева, отсутствуют главы о четырех последышах мира, китайском Гумэн Сэсэн хане, битве Гэсэра с дьяволом Шэрэм Мината, нет эпизода о женитьбе героя на третьей жене Ала Мэргэн (у Мадасона – Алма Мэргэн) и его пребывании в подводном царстве Уха Лосон-хана, хотя Ала Мэргэн также играет в сюжете значительную роль. Глава о борьбе с Пестрым тигром Охотор (Охотор эрэн барсан) сюжетно параллельна и заменяет главу о борьбе с хозяином лесов Орголи (Ойн эжэн Орголи сагаан гүрөөхэн). Неизвестно, почему отсутствуют эти главы и эпизоды. Можно допустить, что П. Петров передал улигер именно в таком усеченном виде, но И. Н. Мадасон особо отмечает, что сказитель «был противником сокращенных вариантов «Гэсэра» [1, с. 290]. Более вероятно, что в архивный фонд ЦВРК по каким-то объективным причинам были переданы не все записи, сделанные Р. Ф. Тугутовым.

Система персонажей двух записей обнаруживает полное совпадение, но отмечено различие в написании некоторых эпонимов (антропонимов, гидронимов, топонимов): Ала Мэргэн (запись Тугутова) – Алма Мэргэн (запись Мадасона), Хан Тюрмас (запись Тугутова) – Хан Хирмос (запись Мадасона), Азя Мазя (запись Тугутова) – Айзай Муузай (запись Мадасона), Сата ноён (запись Тугутова) – Сотон нойон (запись Мадасона), Хара далай (запись Тугутова) – Мүнхэ далай (запись Мадасона), река Морин (запись Тугутова) – река Мөөрэн (запись Мадасона) и т. д. Ала Мэргэн вместо Алма Мэргэн, либо Хара далай вместо Мүнхэ далай встречаются на протяжении всего текста, а не единожды или дважды, значит, это не совсем ошибка собирателя или оговорка сказителя. Подобное разночтение может быть еще одним указанием на уже упоминавшуюся неопытность собирателя, но может и указывать на фонетическую вариативность эпонимов в потоке воспроизведения сказителем эпического текста.

Разберем для примера сюжет о борьбе Гэсэра с Абарга Сэсэн мангадхаем. В записи Тугутова он представлен самостоятельной главой, называется «Абарга Сэсэн мангадхайтай дайн» и насчитывает 1046 стихов. В записи Мадасона он занимает 6 глав с отдельными названиями и составляет 1017 стихов. Глава в записи Тугутова начинается с описания пиров, которые Абай Гэсэр устраивает в домах трех жен, к концу которых опьяневший дядя Сата ноён остается в доме Тумэн Яргалан ханши. В записи Мадасона описание пиров отнесено к предыдущему сюжетному блоку о победе над гигантским змеем, а первая глава из шести, которая представляет своего рода «зачин» сюжетного блока борьбы с Абарга Сэсэн мангадхаем, начинается с описания опьяневшего Хара Сотона и его предложения ханше Тумэн Яргалан.

В целом, развитие сюжета в двух записях практически идентично, совпадают все ключевые моменты: Сата ноён/Хара Сотон пристает к ханше Тумэн Яргалан, предлагая ей выйти за него замуж; ханша в гневе отказывает, и ее телохранитель прогоняет Сата ноёна/Хара Сотона; оскорбленный Сата ноён/Хара Сотон отправляется к альбином шулма, преподносит им жертвенное мясо и просит помощи; получив от них поддержку, он при помощи служанки оскверняет очаг Тумэн Яргалан и насылает на Гэсэра болезнь; Гэсэр узнает из своей материнской книги, что Тумэн Яргалан должна уйти к Абарга Сэсэн мангадхаю, и тогда он выздоровеет; он отказывается, но Тумэн Яргалан тайком уходит к мангадхаю; выздоровевший Гэсэр отправляется спасать жену; по пути он издевается над Сата ноёном/Хара Сотоном, в конце концов отправляя того обратно домой; в стране мангадхаев Гэсэр напускает жару, оборачивается в двух маленьких мальчиков, которые из слабеньких луков стреляют в Абарга Сэсэн мангадхю и попадают ему в глаз; Тумэн Яргалан, признав стрелу Гэсэра, забивает ее глубже в глаз мангадхю, и он умирает, они сжигают мангадхю; она дает Гэсэру дурманную еду, и тот глупеет и остается в стране мангадхаев пасти телят.

Сказитель строго придерживается последовательности развития сюжета, но в одном случае излагает какой-либо эпизод развернуто, прибегая к фразовой синонимии, синтаксическому параллелизму, а в другом – дает более краткий вариант, сокращая лексические и синтаксические повторы. Сравнительный анализ мотивного фонда двух разновременных записей выявляет примерно одинаковый набор основных и второстепенных мотивов, но отмечен и факт того, что при каждом новом исполнении сказитель мог вводить в текст или исключать из него тот или иной мотив, свободно оперируя ходом сюжета. Для сравнения:

Запись Тугутова:

Хатан голи толгэйдэ ерэнэ
Түмэн Яргалан хатани
Шэгэбшэхэн тугал буруугаа
Хаража ябана ха.
Сата ноён моринхоон буужа
Шэгэбшэхэнэ хажуудаа хулгаад
Эшэмни үлэдэжэ ябанаш гэнэ.
Энэ мяха эдэ гэбэ.
Халим¹ мяха үгоо.
Түмэн Яргалан хатамни
Амамни үлэтхөгөөбэ гэбэ.
Араймни дарулаабэ гэбэ.
Энэ мяхайш
Ендэ эдэхэмниб
Эдэхэбоб гэбэ ха.
Сата ноён баабай
Уран хүрэ хэлэбэ.
Хэлэ хэлэхэр хэлэбэ
Хэлэхэн хүртэ орулба
Зугал зугалһаар зугалба
Зугалһан зугаада орулба.
Халим мяхаа эдюлэ.
Халим мяхайн эдээд
Шэгэбшэхэн болбол,
Түмэн Яргалан хатая
Муудхажа зугалан байба²

[7, л. 6].

Запись Мадасона:

Хара Сотон ноен
Хатан голи узуурта ерэжэ,
Түмэн Яргалан хатани шэгэбшэдэ
Халям мяха эдюулбэ,
Халям мяха эдюулээд хэлэбэ:

[1, с. 92].

Приезжает к верховьям реки Хатан.
Түмэн Яргалан-ханши
служанка телят
пасет.
Сата-нойон с коня слез,
усадил служанку рядом,
говорит: «Голодаешь ты тут,
поешь этого мяса».
Дал ей мяса «сорочьего».
«Түмэн Яргалан-ханша моя
рту моему голодать не дает,
спину мою мерзнуть не заставляет.
Это мясо твоё
почему я есть должна?
Не буду!» – говорит [она].
Сата-нойон отец
искусные слова говорит,
беседу ведет
и к сказанному клонит,
речи ведет,
уговором уговаривает,
мясо заставил съесть.
Съев то мясо,
служанка
Түмэн Яргалан-ханшу
чернить стала.

Хара Сотон нойон прибывает
к верховью долины Хатан,
служанку Түмэн Яргалан хатан
угощает кусочком жира
и, накормив, говорит ей:

В ранней записи эпизод более развернут, присутствуют мотивы отказа служанки, основанного на верности ханше из-за ее доброго отношения; искусных уговоров Сата-нойона и наконец «чернения» служанкой ханши после того, как она съела мясо, которое дали Сата-нойону альбины шулма. Сказитель умело расписывает краткий эпизод, логически обосновав предательство служанки. В поздней же записи описание скомкано и предельно минимизировано, впрочем, не утратив своей внутренней обоснованности – служанка изменяет ханше, поступив по воле Сотон-нойона, потому что все-таки съела мясо альбинов.

Другим примером может послужить эпизод выезда Гэсэра за женой. В поздней записи герой немногословно велит привести и оседлать коня, а после выезжает на нем в дорогу [1, с. 100], в ранней же имеется подробное описание подготовки коня, структурно состоящее из константных формул [7, с. 14-15] – баторы приводят коня, нагуливающего жир на Алтае и Хухэе, выставляют его на льду и гальке, затем накидывают на него шелковый потник, седлают серебряным седлом, надевают серебряные стремяна, затягивают крепкими ремнями и т. д. Здесь «классическое» описание выстойки и седлания коня, в котором присутствуют все традиционные и устойчивые элементы, характерные и для унгинского, и для эхирит-булагатского эпосов. Подобные детализированные, многослойные типические места в обеих записях встречаются достаточно редко. Поэтический язык П. Петрова отличает строгая и простая чеканность формул, лаконичность стиля и тяготение скорее к действию, чем к украшательству сюжета многочисленными

¹ Халим (халям) – мездра, «сорочье» мясо, остатки жира и мяса на коже (при неумелом снятии ее) [8, с. 386].

² Текст в записи Р. Ф. Тугутова здесь и далее оставлен нами в оригинале, без каких либо правок. Перевод наш. – Н. Н.

поэтическими описаниями. Однако подобное описание, насыщенное типическими местами, показывает владение сказителем традицией, его умение строить текст, опираясь на готовый «ко-стык» формул, и в то же время видоизменять его без какого-либо ущерба сюжету, аккуратно пропуская или минимизируя эти формулы.

Отчетливо прослеживается варьирование типических мест, когда сказитель сокращает, дополняет или несколько изменяет их структуру. Их вариативность создается за счет введения новых слов, сжатия или расширения поэтических словосочетаний.

Для сравнения, запись Тугутова:

Эрэ хүни ороо болсоро унтахада
Хүдэмэрэ тарамдаха
Паар юма оройтохо
Хүгшэн хүни
Орой болсоро унтахада
Һали үһэн һамжаха
Тугал буру хүхэлдэхэ

Если мужчина спит допоздна,
работа прокисает (припозднится?),
пары припозднятся.
Если женщина
спит допоздна,
молоко прокисает (дойка припозднится),
телята коров сосать будут.

[7, л. 7].

Запись Мадасона:

Бэһэтэй хүүни уни холо унтахада,
Таар юн зууматаха,
Хүдэлмэри тахюудхыма гэжэ,
Хүгшэн хүүни уни холо унтахада,
Һаали һүн тарамдаха,
Араһа шүрмэһэн зурмадаха

Когда мужчина спит долго –
вещи гниют, дерюга гниет,
работа стоит (не спорится);
когда женщина долго спит –
молоко прокисает,
кожа и жилы гниют.

[1, с. 93].

В этом примере, одном из многих, которые можно привести, наглядно видно мастерство сказителя с его умением импровизировать в текстуальном пространстве и свободно варьировать константными выражениями, сохраняя смысловое наполнение эпизода. По сути, здесь повторяются только отдельные слова, а в целом каждое выражение само по себе самостоятельно. Слова, в русском переводе имеющие одно и то же значение (например, «мужчина»), в бурятских оригиналах даются по разному – *эрэ хүн* ‘мужчина’ и *бэһэтэй хүүн* букв. ‘человек с поясом’. Лексически варьируют выражения *орой болсоро унтахада* ‘спать допоздна’ и *уни холо унтахада* ‘спать долго’. Выражение *Хүдэмэрэ тарамдаха/ Паар юма оройтохо* соотносится с синонимичным *Таар юн зууматаха/ Хүдэлмэри тахюудхыма*, но здесь не только перестановка строк и лексическое варьирование, но и полностью иное внутреннее содержание фразы. В ранней записи очевидно проникновение сельскохозяйственного понятия – пар, т. е. поле, оставляемое свободным от возделывания сельскохозяйственных культур в течение какого-то периода, тщательно обрабатываемое, как правило, удобряемое и поддерживаемое свободным от сорняков. В целом, это выражение имеет смысл, функционально возможно в речевой ситуации и, вероятно, употреблялось сказителем окказионально в речи. Но оно выглядит чуждо в эпическом контексте, особенно в эпизоде, где явно показано преобладание не земледельческой, а скотоводческой культуры (множество коров и телят, молоко, которое можно использовать для того, чтобы накормить целое войско). Поздняя запись дает более традиционную и нейтральную семантику – не будет спориться работа, сгниют вещи и дерюга (потник).

Иногда сказитель, импровизируя, заменяет одно описание на другое, но в любом случае смысл, который он стремится передать, остается неизменным либо в некоторых случаях получает дополнительную семантическую нагрузку. Например:

Запись Тугутова:

Нэгэ уулайн оройдэрэ гараба
Зун хойшо эрээд харахадан
Хонин хотойн урам
Хотгор хобор дайда
Хэнхиижэ харагдаба.
Абарга Сэсэн мангадхайн
Хайша хайша шорон модон
Орьгогин битхайжа харагдаба.

На вершину одной горы взобралась,
оглянулась и посмотрела на северо-восток,
Страна Хонин Хотой,
изогнутая чахлая земля,
пустыя, виднеется.
Абарга Сэсэн мангадхая
во все стороны [торчащий] остроконечный
деревянный дворец, вздымаясь, виднеется.

Баруун урягшаа эргуулэжэ хараба
Морин гэгшэ голин
Хатан гэгшэ голин адуу малин
Жэрлэн доргон харагдаба.
Албата зонин шуян шаян байһанин
Шэхэндэн дулдан байба.
Һуһан байһан орьгоогин
Огторгэйн саган үлэни адалэр
Ялалзан тололзон байба

Повернулась и поглядела на юго-запад,
а там река ее Морин,
стада и табуны ее на реке Хатан
пестрой рябью виднеются,
подданных шум и гомон
ушам ее слышится.
Дворец, в котором она жила-поживала,
словно белое небесное облако
сияет-блестит.

[7, л. 10].

Запись Мадасона:

Гэдэргээ эрьежэ
Һууһан байһан дайдаяа харана.
Хатан гэгшэ голын –
Зурыхаджа харагдаба,
Адуу малынь –
Мярлан дорлон харагдаба,
Албата зонинь –
Шууяан шааяан дуулдаба.
Зүүн хойшоо эрьюүлэжэ хараба –
Шара далай юнш үбэй
Хэнхэйжэ харагдаба,
Абарга Сэсэн мангадхайн
Һууһан байһан үргөөгын
Юунш үбэй
Бидхайжа харагдаба

Назад повернулась
и на родимый край посмотрела:
ее долина Хатан
извилиной виднеется,
ее табуны и скот
рябью сплошной виднеются,
шум и гам подданных слышится.
На северо-восток повернулась
и огляделась:
Желтое море угрюмой впадиной
одинокое (близко?) виднеется,
Абарга Сэсэн-чудовища
шалаш черной громадиной
одинокое (близко?) виднеется.

[1, с. 96].

В записях переставлены местами действия героини – в ранней она вначале смотрит на чужие земли, а потом оглядывается на родную, в поздней она вначале глядит на свою землю, затем смотрит на чужую. Почти одинаково, лишь с незначительным лексическим и синтаксическим варьированием описано, как виднеются долины, пестрят стада и табуны, слышится шум подданных. Но полностью изменено описание чужой стороны: в ранней записи это чахлая и скудная страна Хонин Хотой, в поздней – Желтое море и жилище мангадхая. В двух частях большого формульного высказывания сказитель дает абсолютное противопоставление, которое идет на нескольких уровнях и прежде всего на уровне семантики *свой родной дом – чужой дом (врага)*. Противопоставлена заселенность своего края (много подданных, стада и табуны, т. е. живой человеческий мир) и пустота, неосвоенность, скудость чужого (т. е. страны мангадхаев, мира иного, потустороннего). На лексическом уровне противопоставлено описание дворцов – дворец Тумэн Яргалан подобен белому облаку (соотнесение с небом, верхом, чистотой), сверкает и блестит, а дворец Абарга Сэсэн мангадхая виднеется, как черная громадина (перевод А. И. Уланова), как нечто грубое, уродливое, страшное, на что указывают определения *модон* ‘деревянный’, *шорон* ‘остроконечный, заостренный; частокол, острог, тюрьма’ [8, с. 618]. Возможно, в слове *бидхайжа* (*бадхайха* – быть рыхлым, вздвухаться, разбухать, густеть [6, с. 103]), кроме прочего, выражено значение ‘грязнея, чернея’, ср. *би-даха зап.* ‘мазать, малевать, пачкать, загрязнять’ [9, с. 126], что связывает его с землей, низом. Перевод А. И. Уланова, на наш взгляд, пусть и не буквально точно и лексически не совсем адекватно, но образно передает описание дворца врага-чудовища, черной грязной громадой вздымающегося перед глазами героини. Объединяющим в двух вариантах является *Һууһан байһан үргөөгын* ‘дворец, в котором он/она жил(а)’, что показывает, как сказитель, отталкиваясь от опорного словосочетания, импровизирует и меняет выражение, при этом общий смысл всего отрывка одинаков для обоих вариантов. Ранняя запись дает более полный вариант, логически заверченный и цельный, и более выразительный в поэтическом плане, чем поздняя запись, в которой пропущено описание дворца ханши, соответственно и снижается «степень» выразительности.

Заключение

А. Б. Лорд писал: «Каждое исполнение в действительности представляет собой самостоятельную песню, поскольку каждое исполнение уникально и несет на себе печать поэта-сказителя... Сказитель – это сама традиция и одновременно индивидуальность, автор... Искусство сказителя состоит не только в заучивании путем многократного повторения затасканных формул, сколько в способности по образцу уже имеющихся формул составлять и перестраивать обороты, выражающие данное понятие» [10, с. 15]. Сказитель при каждом исполнении эпоса не только воспроизводит воспринятый им текст с некоторыми неизбежными изменениями, но и создает его по-новому, опираясь на традицию, на константную основу формул. Акт его творчества совпадает с актом исполнения, как пишет Б. Н. Путилов [10, с. 331-332]. Сказитель П. Петров, по свидетельству ученых и собирателей, записывавших от него, был строгим ревнителем традиции, не любил пропусков и сокращений, был противником сокращенных вариантов Гэсэра [1, с. 290]. Однако при анализе двух разновременных записей выясняется, что поздний текст, совпадая по сюжетной структуре, отнюдь не дословно повторяет ранний, есть сокращения в одном случае и развернутые описания в другом, константные формулы варьируются лексически и синтаксически. Наглядно видны как импровизационное мастерство сказителя, так и его владение традицией, знание и умелое использование константных формул, в результате чего создается эпический текст, оригинальный и уникальный во всех вариациях.

Литература

1. Абай Гэсэр / Вступит. ст., подготовка текста, перевод и коммент. А. И. Уланова. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1960. – 314 с.
2. Бурчина Д. А. Гэсэриада западных бурят. – Новосибирск: Наука, 1990. – 449 с.
3. Бурчина Д. А. Унгинская версия эпоса «Абай Гэсэр Богдо хаан» в записи Р. Ф. Тугутова // Актуальные проблемы Гэсэриады: эпический текст и этнокультурные традиции: сб. науч. ст. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. – С. 107-124.
4. Базарова В. В. Латинизация бурят-монгольской письменности в 1920-1930-х гг. // Власть, 2012. – № 8. – С. 106-109.
5. Шаракишинова Н. О. Героико-эпическая поэзия бурят. – Иркутск: Изд-во Иркут. гос. ун-та, 1987. – 304 с.
6. Материалы по бурятскому фольклору. Вып. 1. П. Д. Дмитриев. Гэсэр. – Улан-Удэ, 1953. – 161 с.
7. Абай Гэсэр Богдо хаан // ЦВРК ИМБТ СО РАН. Ф. 18, инв. № 941.
8. Бурятско-русский словарь. В 2-х т. – Том II. О-Я. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2008. – 708 с.
9. Бурятско-русский словарь. В 2-х т. – Том I. А-Н. – Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2006. – 636 с.
10. Лорд А. Б. Сказитель. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1994. – 368 с.

References

1. Abaj Gjesjer / Vstupit. st., podgotovka teksta, perevod i komment. A. I. Ulanova. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1960. – 314 s.
2. Burchina D. A. Gjesjeriada zapadnyh burjat. – Novosibirsk: Nauka, 1990. – 449 s.
3. Burchina D. A. Unginskaja versija jeposa «Abaj Gjesjer Bogdo haan» v zapisi R. F. Tugutova // Aktual'nye problemy Gjesjeriady: jepicheskij tekst i jetnokul'turnye tradicii: sb. nauch. st. – Ulan-Udje: Izd-vo BNC SO RAN, 2009. – S. 107-124.
4. Bazarova V. V. Latinizacija burjat-mongol'skoj pis'mennosti v 1920-1930-h gg. // Vlast', 2012. – № 8. – S. 106-109.
5. Sharakshinova N. O. Geroiko-jepicheskaja poezija burjat. – Irkutsk: Izd-vo Irkut. gos. un-ta, 1987. – 304 s.
6. Materialy po burjatskomu fol'kloru. Vyp. 1. P. D. Dmitriev. Gjesjer. – Ulan-Udje, 1953. – 161 s.
7. Abaj Gjesjer Bogdo haan // CVRK IMBT SO RAN. F. 18, inv. № 941.
8. Burjatsko-russkij slovar'. V 2-h t. – Tom II. O-Ja. – Ulan-Udje: Izd-vo ОАО «Respublikanskaja tipografija», 2008. – 708 s.
9. Burjatsko-russkij slovar'. V 2-h t. – Tom I. A-N. – Ulan-Udje: Izd-vo ОАО «Respublikanskaja tipografija», 2006. – 636 s.
10. Lord A. B. Skazitel'. – M.: Izdatel'skaja firma «Vostochnaja literatura» RAN, 1994. – 368 s.

РИТМИКО-СИНТАКСИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИЗМЫ В ИНВАРИАНТНЫХ ТЕКСТАХ ОЛОНХО

В статье рассматриваются ритмико-синтаксические параллелизмы в инвариантных текстах олонхо. Цель статьи – сравнение инвариантных текстов для выявления особенностей ритмико-синтаксических параллелизмов в эпосе олонхо. В ходе исследования были выявлены из текста олонхо «Хаан Джаргустай», записанного И. А. Худяковым, 487 единиц ритмико-синтаксических параллелизмов, а из текста И. И. Бурнашева «Сын лошади Богатырь Дыырай» – 494 единицы параллелизмов. По каждому тексту были составлены картотеки. При этом, исходя из положений Р. Якобсона, учитывались абсолютно все параллелизмы, включая повторяющиеся несколько раз. В результате анализа картотеки оказалось, что в инвариантных текстах олонхо имеются 62 ритмико-синтаксических параллелизмов совпадающих смысловой нагрузкой и формальным оформлением, что составляет 12,7 % от всех параллелизмов, имеющих в тексте И. А. Худякова и 12,5 % от общего количества параллелизмов в тексте И. И. Бурнашева.

Совпадающие параллелизмы были подвергнуты сравнительно-типологическому анализу, в результате чего стало известно, что в инвариантных текстах ритмико-синтаксические параллелизмы являются вариантами, т. е. сохраняя семантическое ядро и основное содержание, подвергаются незначительному варьированию на уровне периферии.

В исследовании выявлено, что совпадающие примеры ритмико-синтаксического параллелизма образуют пласт «общеэпических параллелизмов» якутского олонхо, не поддающийся значительным изменениям даже по истечении длительного периода времени. Именно на его основе образуются эпические формулы и типические места (*loci communes*), что объясняет полистадиальность ритмико-синтаксического параллелизма в эпосе олонхо.

Ключевые слова: олонхо, вариант, инвариант, ритмико-синтаксический параллелизм (далее РСП), семантическое ядро, периферия параллелизма, эпическая формула, типическое место (*loci communes*), интертекстуальность, полистадиальность, зоны варьирования.

Borisov Yu. P.

Rhythmic syntax parallelisms in invariant olonkho texts

The article considers rhythmic syntax parallelisms in invariant olonkho texts. The aim is to compare invariant texts for detecting peculiarities of rhythmic syntax parallelism in olonkho epos. The study detected from the olonkho “Khaan Djargustai” recorded by I. A. Khudyakov 487 units of rhythmic syntax parallelisms. And 494 units were revealed from the «Dyuyrai the Warrior a son of the horse» by I. I. Burnashev. We made a catalogue for each olonkho text. Based on the thesis of R. Jacobson we took into consideration absolutely all the parallelisms including those which repeated several times. As a result of analysis it emerged that invariant olonkho text has 62 rhythmic syntax parallelisms with the same meaning and shape. This represents 12.7 % of all the parallelisms of I.A. Khudyakov’s text and 12.5 % of I.I. Burnashev’s text.

The same parallelisms were analyzed with the help of a comparatively typological approach in the long run it was found out that rhythmic syntax parallelisms are the variants of invariant texts, i.e. they subjected to insignificant variation at the periphery.

The research detected that the same samples of rhythmic syntax parallelisms form a block of “common epic parallelisms” of Yakut olonkho that does not significantly change after a long period of time. Epic formulas and common places (*loci communes*) emerge on the block basis that explains a polistadiality of rhythmic syntax parallelism in olonkho epos.

Keywords: olonkho, variant, invariant, rhythmic syntax parallelism (RSP), semantic core, parallelism periphery, epic formula, common places (*loci communes*), intertextuality, polistadiality, variation zone.

БОРИСОВ Юрий Петрович – зав. сектором «Эпическое наследие и современность» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: olonhoman@mail.ru

BORISOV Yurii Petrovich – Head of sector “Epic heritage and modernity”, Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-East Federal University.

E-mail: olonhoman@mail.ru

Введение

В якутском языкознании проблема ритмико-синтаксического параллелизма рассматривалась исследователями с самых разных аспектов. В начале своей истории параллелизм рассматривался как повторение тождественно построенных фраз [1]; как вид сложных предложений [2]; как смысловые единства, дающие целостную и всестороннюю характеристику эпического объекта [3]; как прием создающий поэтический ритм [4]; как организующий композиционный принцип [5]; как вторичный стихообразующий элемент [6]; как основа стиховой формы олонхо [7]; как один из основных элементов структурной основы эпоса олонхо [8].

Однако специальных работ, посвященных сравнительному изучению ритмико-синтаксических параллелизмов якутского олонхо, нет, в чем и проявляется обоснованность и актуальность нашего исследования.

Выявление особенностей языка эпоса олонхо, в частности проблемы функционирования РСП в различных (вариантных и инвариантных) текстах олонхо может раскрыть функциональные особенности РСП при построении текста якутского эпоса. Так Р. Якобсон писал, что: «Глубокий структурный анализ функций параллелизма в фольклоре различных тюркских народов является для языкознания насущной задачей. Как схождения, так и расхождения в ней должны быть выявлены посредством глубокого сравнительно-сопоставительного изучения региональных вариантов» [9, с. 104].

РСП в вариантных текстах олонхо из одной локальности (из Центрального района Якутии) были рассмотрены нами в статье «Параллелизмы в вариантных эпосах» [10], где в результате анализа оказалось, что при переходе исходного варианта (И. И. Бурнашева – Тонг Суоруна) эпоса олонхо в репертуар другого сказителя (У. Г. Нохсорова) сохранилось только 10,7 % РСП из всех имеющихся в тексте (рис. 1) [10, с. 33]. При этом, РСП подвергаются упрощению при помощи опущения компонента или целого члена, или наоборот, усложнению путем ввода нового члена, оформленного в той же форме, что и исходный параллелизм [10, с. 32].

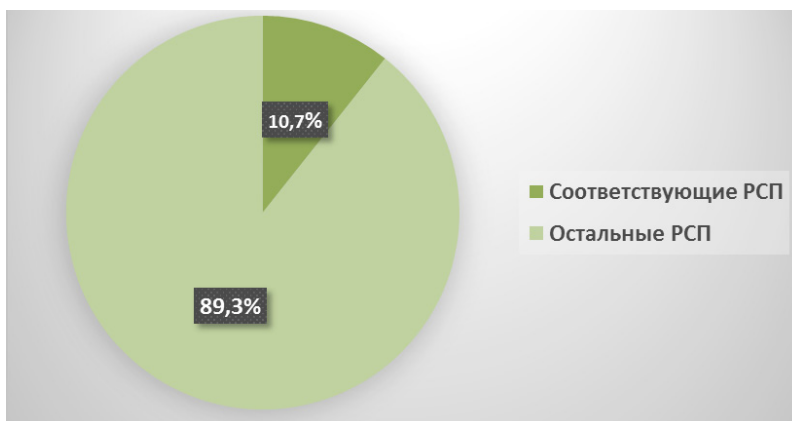


Рис. 1. Соответствие РСП в вариантных текстах олонхо

Интерпретацию понятия «инвариант» мы можем обнаружить в работе Н. Д. Кручинкиной, где исследователь пишет, что: «Инвариант относится к явлениям языкового плана как некая синтезированная, но оформленная по законам данного языка единица того или иного языкового уровня и поэтому одинаково употребительная как категориальный субститут в любом из соответствующих контекстов. В этом понимании инвариант столь же материален, что и каждый из вариантов его реализации» [11].

Более близкое к нашему исследованию определение инварианта сделал К. В. Чистов: «Представление о инварианте мы можем получить, выделяя не только относительно стабильные элементы (стабильны обычно не столько какие-то сегменты текста, сколько их модели), но и относительно варьируемые (в пределах того, что мы предлагали называть «зонами варьирования». Вариативность – форма функционирования фольклорного текста (и фольклорной традиции в целом), вне которой он никогда не существовал и существовать не мог» [12, с. 145].

Также весьма интересное определение инварианта описал И. А. Оссовецкий. По его мнению, слушатель, воспитанному в традициях народно-поэтической художественной культуры, исполняемое фольклорное произведение заранее известно, и он следит за правильностью его воспроизведения как в обязательных структурных элементах, так и за импровизацией исполнителя в необязательных элементах, то есть слушатель имея более или менее полное представление об инварианте, следит за созданием данного конкретного варианта, которое совершается в его присутствии [13, с. 201].

Целью данной статьи является выявление особенностей ритмико-синтаксических параллелизмов в инвариантных текстах олонхо. В качестве материала исследования нами выбраны тексты эпоса олонхо, являющиеся инвариантными: «Хаан Джаргыстай» (объем текста составляет 6 680 стихотворных строк) записан политическим ссылкой И. А. Худяковым во второй половине XIX в. Для сравнения выбран текст олонхо «Сын лошади Богатырь Дыырай» олонхосута И. И. Бурнашева – Тонг Суоруна (объем текста 6 687 стихотворных строк), записанный фольклористом Г. У. Эргисом.

Основаниями к инвариантности исследуемых текстов являются: во-первых, ареальное отличие, если олонхо «Хаан Джаргыстай» записано в Верхоянском районе (на Севере Якутии), то олонхо «Сын лошади Богатырь Дыырай» зафиксирован в Мегино-Кангаласском районе (Центральном районе Якутии); во-вторых, временное различие, т. е., если текст олонхо «Хаан Джаргыстай» записан во второй половине XIX в., то олонхо «Сын лошади Богатырь Дыырай» зафиксирован Г. У. Эргисом в 1939 г.; в-третьих, отличие в сюжете, если в олонхо, записанном И. А. Худяковым, сюжет эпоса развивается вокруг подвигов трех поколений богатырей, и, как отмечает эпосовед Илларионов В. В., укладывается в традиционную схему «үс үйэлээх олонхо» («олонхо в три поколения») [14, с. 8], то олонхо «Сын лошади Богатырь Дыырай» представляет собой классическое олонхо с одним главным героем и, по классификации Н. В. Емельянова, входит во 2 подгруппу: «Заселение среднего мира отверженными потомками айыы» [15].

Сравнительно-типологический анализ ритмико-синтаксических параллелизмов в инвариантных текстах олонхо

В ходе выборки материала, придерживаясь положения Р. Якобсона, были учтены абсолютно все параллелизмы, включая повторяющиеся несколько раз, и выявлены из текста олонхо «Хаан Джаргыстай», записанном И. А. Худяковым, 487 единиц ритмико-синтаксических параллелизмов, а из текста И. И. Бурнашева «Сын лошади Богатырь Дыырай» – 494 единицы параллелизмов. По каждому тексту были составлены картотеки.

Типологический анализ в данной статье построен на сравнении аналогичных ритмико-синтаксических параллелизмов из инвариантных текстов, что позволяет достигнуть цели данной статьи.

В результате сравнительного анализа картотеки оказалось, что в инвариантных текстах олонхо «Хаан Джаргыстай» и «Сын лошади Богатырь Дыырай» имеются 62 ритмико-синтаксических параллелизмов, совпадающих по смысловой нагрузке и формальному оформлению. Это составляет 12,7 % от всех параллелизмов, имеющих в тексте И. А. Худякова (рис. 2), и 12,5 % от общего количества параллелизмов в тексте И. И. Бурнашева.

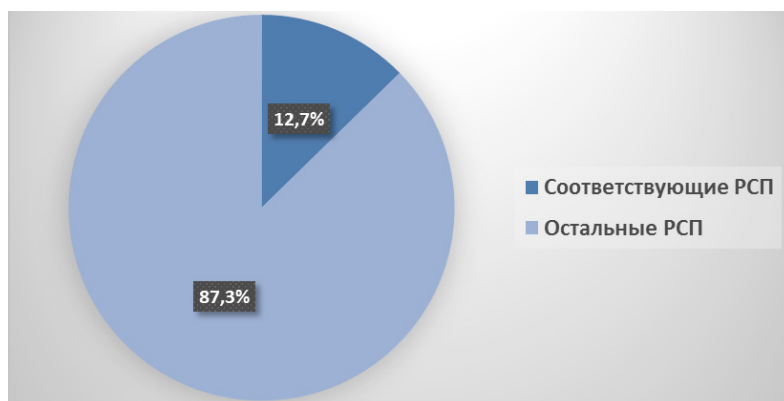


Рис. 2. Соответствия РСП в инвариантных текстах олонхо

Что касается перевода исследуемых текстов, то следует уточнить, что текст олонхо «Сын лошади Богатырь Дырай» был переведен на русский язык Е. С. Сидоровым по типу свободного перевода, то есть в первую очередь адресован русскоязычным читателям, и потому в некоторых случаях РСП подвергнуты упрощению. Поэтому некоторые анализируемые примеры из данного олонхо переведены нами подстрочным способом. А текст олонхо «Хаан Джаргыстай» стал доступен широкому кругу читателей только в 2016 г. и не имеет перевода, поэтому примеры из него тоже переведены нами подстрочным способом.

В данной статье мы выделим и проанализируем особо интересные примеры.

1. РСП, описывающие облик богатыря:

Уолах тиит	Со ступнями
Орто чууркатын курдук уллуктаах,	Словно средние чурки молодой лиственницы,
Баай тиит	С мускулами
Баҕарах кэрдиитин курдук былчыннаах...	Словно отметки <i>баҕарах</i> на богатой
[14, с. 81].	лиственнице... [Пер. наш].

Суллаабыт тиит курдук сотолоох,	Голени будто оголенный комель,
Уолах мас курдук уллуктаах,	Ступни словно молодая лиственница,
Хастаабыт мас курдук харылаах,	Запястья будто содранные стволы,
Бысталаабыт тиит курдук былчыннаах...	Мускулы словно распиленные лиственницы...
[16, с. 32].	[Пер. наш].

В вышеприведенных РСП описывается гиперболический внешний облик богатыря айыы – главного героя олонхо. Оба параллелизма соединены дословным повторением послелога: *курдук* (букв. будто). При этом первый РСП двучленный, а второй четырехчленный. В первом параллелизме содержатся синонимические словосочетания: *уолах тиит* / *баай тиит* (букв. молодое дерево / богатая лиственница), вариации которого можно обнаружить во втором параллелизме: *уолах мас* / *бысталаабыт тиит* (букв. молодая лиственница / распиленная лиственница). Однако, во втором РСП наблюдаются дополнительные члены из этой же категории синонимов: *суллаабыт тиит* / *хастаабыт мас* (букв. оголенный комель / содранные стволы). Кроме того, в первом РСП имеются дополнительные синонимичные определительные элементы, переданные словосочетаниями: *орто чуурката* / *баҕарах кэрдиитэ* (букв. средняя чурка / отметка *баҕарах*). Несмотря на все вышеизложенное, данные РСП являются семантически одинаковыми.

2. РСП, описывающие богатырский лук:

Кимээн-имээн дайды киилэ кииллээх,	С твердой древесиной из страны Кимээн-имээн,
Хамаан-имээн дайды хатына хатыннаах,	С березовым ободом из страны Хамаан-имээн,
Тумаан-имээн дайды туоһа туостаах...	С берестой из страны Тумаан-имээн...
[14, с. 26].	[Пер. наш].
Китиэн-имиэн дойду	Скрепленный прочной древесиной
Киилэ кииллээх,	Страны Китиэн-имиэн,
Хатыан-имиэн дойду	Сделанный из березы
Хатына хатыннаах,	Страны Хатыан-имиэн,
Томоон-имиэн дойду	Обернутый берестой
Туоһа туостаах...	Страны Томоон-имээн...
[16, с. 74].	[16, с. 245].

В данных примерах члены в трехчленном РСП построены на повторе лексических основ: *киил* / *хатын* / *туос* (букв. твердая древесина / береза / береста) и соединены между собой дословно повторяющимися лексическими единицами: *дайды* / *дойду* (букв. страна), а также вариативными локативами: *Кимээн-имээн* / *Китиэн-имиэн*, *Хамаан-имээн* / *Хатыан-имиэн*, *Тумаан-имээн* / *Томоон-имиэн*, указывающими на происхождение материалов, составляющих богатырский лук. Из чего становится известно, что рассмотренные примеры РСП по отношению друг к другу являются вариативными, то есть показывают вариацию одного и того же РСП.

3. РСП, описывающие предметы быта богатыря:

Аллаах ат баһын саға Ала чокуурдаан хататтаах (буолбут), Сылгы быарын саға Үөл хара эстирииктээх* (буолбут)...	С размером головы резвого коня Имеющий огниву-кремень, С печень жеребенка Имеющий чернющий кремнь...	[14, с. 26].	[Пер. наш].
Хара тый быарын курдук хататтаах, Эскил тый быарын курдук эстэриилээх...	С печень вороного жеребенка имеющий огниво, С печень бродячего жеребенка имеющий кремнь...	[16, с. 76].	[Пер. наш].

В этих двучленных РСП описываются богатырские предметы для разжигания огня: *чокуур* (букв. огниво) / *эстэриик* (букв. кремнь), которые образуют семантическое ядро параллелизмов. Члены в первом РСП эквивалентны относительно друг друга и соединены между собой дословными повторениями лексической единицы – послелого: *саға* (букв. с размером, словно), который сочетается с словосочетаниями, являющимися контекстными синонимами: *аллах ат баһа* / *сылгы быара* (букв. голова быстрого коня / печень жеребенка). При этом лексические единицы, являющиеся семантическим ядром РСП дополнены определениями, усиливающими восприятие слушателя: *чокуурдаан* / *үөл хара* (букв. кремнёвый / чернющий). А в сравниваемом примере члены также эквивалентны друг к другу и соединены между собой дословным повторением целого словосочетания: *тый быарын курдук* (букв. словно печень двухгодовалого жеребенка), которые также снабжены определениями – контекстными синонимами: *хара* / *эскил* (букв. черный / бродячий).

4. РСП, описывающие образ жизни богатыря:

Халын хаһаннан харчы уурунан, Суон саалынан тоноѳос* кэбиһэн, Көньүү* кымыһынан күмэйин онгостон, Көмүрүө унуоѳунан тийһин саайан олортоѳуна...	Жирными кусками <i>хаса</i> отмечая прыжки, Толстыми жиром <i>саал</i> отмечая дистанции, Крепким кумысом горло полоская, Рыхлой костью зубы чистя проживал...	[14, с. 27].	[Пер. наш].
Саамал кымыһынан санаатын тарѳатан Көѳүөр кымыһынан көхсүн көннүөрдэн, Халын хаһанан хаччы кэбиһэн, Дьоһун мүһэнэн мохсуо уурунан...	Свежим кумысом разгоняет думы, Шипящим кумысом радует себя, Толстыми кусками <i>хаса</i> отмечая прыжки, Салом с заправка играя в городки...	[16, с. 38].	[16, с. 212].

В этих четырехчленных параллелизмах связь между членами не особо устойчивая. В первом примере об этом свидетельствуют первые два члена, ядром которых выступают лексические единицы, являющиеся реалиями: *хаһа* / *саал* (букв. брюшной жир / жир в области шеи у лошади), связь между которыми не оспорима. Однако, в третьем и четвертом членах семантическим ядром выступают словосочетания: *көньүү кымыс* / *көмүрүө унуох* (букв. крепкий кумыс / рыхлая кость), которые сочетаются только тем, что являются контекстными синонимами и подобраны по законам аллитерации. А во втором РСП можно разделить члены на две части: в первой части ядром параллелизма выступает лексическая единица: *кымыс* (букв. кумыс), а во второй части ядром выступают также, как и в первом примере, лексические единицы, являющиеся реалиями: *хаһа* / *саал* (букв. брюшной жир / жир в области шеи у лошади). Тем самым, между сравниваемыми параллелизмами наблюдается тесная связь на уровне ядра и членов параллелизма.

5. РСП, описывающие инициацию речи:

Хоммут уоспун хонноруум, Өрүөбүт уоспун өһүлүм!	Раскрыл уста проспавшие, Открыл уста застывшие...	[14, с. 29].	[Пер. наш].
--	--	--------------	-------------

Өрөөбүт уоһун өһүллэ,
Хоммут уоһун хонуннарда,
Үрүн көмүс күөмэйин көбүөхтэттэ,
Алтан дыаагы айабын аппаннатта...

[16, с. 42].

Раскрыл уста застывшие,
Открыл уста проспавшие,
Задвигал гортанью серебряной
Раздвинул челюсти медные...

[Пер. наш].

Данные РСП описывают переход эпического героя от статистического состояния к динамическому, то есть рассматриваемые РСП описывают момент начало речи. Семантическим ядром в обеих РСП выступает лексическая единица: *уос* (букв. губы), а второй пример дополнен двумя членами с ядром из той же семантической категории, образованными контекстными синонимами: *күөмэй* / *айах* (букв. горло / рот). Также в рассматриваемых примерах совпадает периферия, то есть определения: *хоммут* / *өрөөбүт* (букв. ночевал / отдыхал) и сказуемые переданные глаголами: *хонноруум* / *өһүлүүм* (букв. отделил / раскрою). При этом периферию дополнительных членов второго РСП также составляют аналогичные лексические единицы, подобранные по принципу аллитерации.

6. РСП, описывающие богатыря в гневе:

Киһиргэс санаата кэтэх өттүттэн киһирэн кэлбит,
Уордаах санаата ойоһос өттүттэн ойон кэлбит,
Күстээх санаата көбүс өттүттэн көтөн тийэн

кэлбит...

[14, с. 30].

Хвастливые мысли стали появляться в голове,
Грозные мысли стали заходить с боков,
Сильные мысли стали залетать со спины...

[Пер. наш].

Уохтаах санаата уолугунан киһирэн,
Бардам санаата баһынан киһирэн,
Күүстээх санаата көмөхөйүнэн киһирдэ...

[16, с. 103].

Гневом вскипает грудь,
Грозные мысли теснятся в голове,
Хочет вырваться из горла
Буйное слово, сдержался...

[16, с. 271].

В рассматриваемых трехчленных параллелизмах полностью совпадает семантическое ядро, которое выражено лексической единицей: *санаа* (букв. мысль) в сочетании с вариативными синонимами: *киһиргэс* / *бардам* (букв. хвастливый / наглый), *уордаах* / *уохтаах* (букв. грозный / сильный), *күүстээх* (букв. сильный). Члены первого РСП соединены между собой дословным повторением ядра, а также послелога: *өттүттэн* (букв. со стороны) и причастия: *кэлбит* (букв. пришел). Члены второго РСП также соединены между собой дословным повторением ядра и деепричастия: *киһирэн* (букв. взойдя). При этом, в третьем члене вместо деепричастия использован глагол: *киһирдэ* (букв. вошел), который маркирует завершение РСП. Здесь следует отметить, что деепричастие *киһирэн*, также обнаруживается в первом члене первого РСП, что указывает на тесную связь рассматриваемых примеров.

7. Локативные РСП, описывающие готовность богатыря к битве:

Кыргыз илиитигэр
Кырыктаах батаһын таннары таньахтанна,
Илбис илиитигэр
Итириктээх үнүүтүн өрө тутта...

[14, с. 33].

В боевой руке
Яростный «батас» острием воткнул вниз в землю,
В кровожадной руке
Опьяненную «юнгую» поднял вверх...

[Пер. наш].

Хааннаах дапсылҕата диэни
Таннары тайахтанна,
Өһөхтөөх сөгөлөөнө диэни
Өрө тутта...

[16, с. 47].

Кровавую *батыяа* взял
Острием вниз как посох,
Сегёлен со сгустками крови
Поднял вверх...

[16, с. 220].

В вышеприведенных примерах описывается подготовка богатыря к битве, который в знак своей готовности схватывает свое оружие. В данных РСП идентичны только составные сказуемые членов, передающиеся сложными глаголами, выражающими локативность: *таннары таньахтанна* (букв. острием вниз воткнул как посох) и *өрө тутта* (букв. поднял вверх), которые

по отношению друг к другу являются антонимами. То есть, в данных двучленных РСП первые члены относительно вторых членов являются аналитическими противопоставлениями. Также в первом параллелизме содержится дополнительное семантическое ядро: *илии* (букв. рука), дополненное определениями: *кыргызс / илбис* (букв. сражение / страсть к крови). А остальные элементы РСП выражены контекстными синонимами: *кыырыктаах батас / итириктээх үнүү* (букв. яростный батас / опьяненный юнтью), *хааннаах дапсылбата / өһөхтөөх сөгөлөөнө* (букв. кровавая батыя / сегёлен со сгустками крови).

8. Темпоральные РСП, описывающие продолжительность:

Өр да баартарын, Өтөр даа баартарын билиммэтилер...	Долго ли ехали, Коротко ли ехали не различили...	[14, с. 34].	[Пер. наш].
--	---	--------------	-------------

Өр да барытын Өйдөөбөт курдук айаннаата, Өтөр да барытын Үөмтэлээбэт курдук көтүттэ...	Не понял, долго ли едет, Коротко ли скачет куда-то...	[16, с. 249].
		[16, с. 79].

В этих антонимических двучленных РСП описывается продолжительность странствий главных героев. Ядром сравниваемых параллелизмов выступают антонимы, выраженные наречием: *өр / өтөр* (букв. долго / коротко), которые сочетаются с союзом «да» и вариантными деепричастиями в множественном и единственном числе: *баартарын / барытын* (букв. ехали / ехал). Основное отличие рассматриваемых РСП состоит в том, что во втором примере имеются дополнения к членам в виде вариантных синонимичных по отношению друг к другу элементов: причастиями: *өйдөөбөт / үөмтэлээбэт* (букв. не помнит / не вникает) и глаголами: *айаннаата / көтүттэ* (букв. едет / скачет), которые соединены дословным повторением послелого: *курдук* (букв. словно).

9. РСП, описывающие красоту прекрасной девы:

Танас бүтэй тириилэрэ көстө турар, Тирии бүтэй эттэрэ көстөр, Бүттэс бүтэй силиилэрэ көстөр...	Сквозь одежду их кожа видна, Сквозь кожу их тела белеют, Сквозь тело их костный мозг виден...	[14, с. 37].	[Пер. наш].
Эт бүтэй унуоҕа көстөр, Унуох бүтэй силиитэ дьалкыйар...	Сквозь тела белеют кости, Сквозь кости слегка волнуется Костный мозг – так она прелестна...	[16, с. 116].	[16, с. 281].

Как видно из примеров, первый РСП трехчленный, а второй двучленный. Члены параллелизмов соединены между собой дословным повторением лексемы: *бүтэй* (букв. сплошной) и глагола: *көстөр* (букв. видно). А остальные элементы РСП по отношению друг к другу переданы контекстными: *танас / тирии / бүттэс* (букв. одежда / кожа / тело), *эт / унуох* (букв. мясо / кость) и вариантными синонимами: *көстө турар / көстөр* (букв. виднеется / видно), из чего становится известна очевидность вариации одного и того же параллелизма.

10. РСП, описывающие поход:

Айан киһитэ, ааспатаргын даҕаны, Суол киһитэ, тонмоторгун даҕаны, Сырыы киһитэ, сылайбатаргын даҕаны...	Путник, даже если не проголодался, Человек с дороги, даже если не замерз, Проезжий человек, даже если не устал...	[14, с. 38].	[Пер. наш].
Суол киһитэ буолан тутайбыт, Сырыы киһитэ буолан сылайбыт, Айан киһитэ буолан ааспыт...	Являясь путником, стал нуждаться, Являясь проезжим человеком, устал, Являясь путником, проголодался...	[16, с. 80].	[Пер. наш].

В данных трехчленных РСП полностью совпадают дословно повторяющиеся словосочетания: *айан кихитэ / суол кихитэ / сырыы кихитэ* (букв. путник / человек с дороги / проезжий человек), которые переданы синонимами и являются семантическим ядром параллелизма. Кроме того, в примерах повторяются и сказуемые, переданные в первом РСП причастиями, являющимися контекстными синонимами: *ааспатаргын / тонмоторгун / сылайбатаргын* (букв. не проголодался / не замерз / не устал), которые ввиду наличия отрицательной формы скреплены между собой дословно повторяющейся частицей: *даҕаны* (букв. даже), во втором РСП сказуемые также переданы причастиями, являющимися контекстными синонимами: *тутайбыт / сылайбыт / ааспыт* (букв. стал нуждаться / устал / проголодался) и скреплены между собой дословным повторением деепричастия: *буолан* (букв. став). Тем самым данные примеры являются вариацией одного и того же параллелизма. Отличие между ними заключается лишь в отрицательной форме первого примера.

11. РСП, описывающие плач:

Ытааччы ытаан,
Сонооччу соноон...

[14, с. 137].

Кто плачет, тот стал горько плакать,
Кто рыдает, тот стал громко рыдать...

[Пер. наш].

Ый ытыны ытаабыт,
Сой сонуну сонообут...

[16, с. 141].

Стал заливаться горькими слезами,
Стал горько плакать.

[Пер. наш].

В рассматриваемых двучленных РСП представлен весьма редкий вид параллелизма, который образован семантическим разделением парных слов. В данном случае в качестве семантического ядра параллелизма выступает парное слово: *ытаа-соноо* (букв. горько плакать), элементы которого разделены семантически и образуют члены параллелизма. При этом в каждом члене повторяются основы лексических единиц. Данные примеры тождественны, за исключением дополнительных элементов во втором РСП, которые выражены контекстными синонимами: *ый* (букв. луна) и *сой* (семантика не известна) и подобраны по принципу аллитерации.

12. РСП, описывающие бессмертие богатыря:

Өлбөт үйэлээх,
Быстыбат тыыннаах...

[14, с. 149].

С бесконечной жизнью,
С бессмертной душой...

[Пер. наш].

Өлбөт үөстээх,
Быстыбат тыыннаах киһи эбит...

[16, с. 145].

С бессмертным сердцем,
С бессмертной душой он был человеком...

[Пер. наш].

Приведенные примеры двучленных РСП совпадают абсолютно как семантически, так и формально. Семантическим ядром данных параллелизмов выступают синонимы: *өлбөт / быстыбат* (букв. бессмертный / неисчерпаемый). Различие состоит лишь в том, что в качестве второго компонента первых членов использованы контекстные синонимы: *үйэлээх / үөстээх* (букв. человеческий век / сердцеви́на). А остальные элементы абсолютно одинаковы.

Заключение

В результате анализа стало известно, что в основном совпадают ритмико-синтаксические параллелизмы, описывающие: облик богатыря и прекрасной девы, богатырский лук, предметы быта, образ жизни, инициацию речи, богатыря в гневе, готовность к бою, поход, продолжительность похода, бессмертие главного героя, плач, которые по отношению друг к другу являются вариантами, т. е. показывают вариацию одного и того же параллелизма. Что на наш взгляд, подтверждает универсальность и интертекстуальность рассмотренных ритмико-синтаксических параллелизмов в якутском олонхо.

Если учесть то, что между рассмотренными инвариантными текстами олонхо разница в записи составляет около 70 лет¹, то ритмико-синтаксические параллелизмы совпадают и показывают вариацию, т. е. сохраняя семантическое ядро и основное содержание, подвергаются незначительному варьированию на уровне периферии. Из чего становится известно, что ритмико-синтаксические параллелизмы представляют собой зоны варьирования текста и являются обязательными структурными элементами якутского эпоса олонхо, функциональная значимость которых заключается в том, что, благодаря им, слушатели, воспитанные в лучших традициях якутского олонхо, являясь знатоками, следят за правильностью исполнения сказителем эпоса олонхо.

Таким образом установлено, что в инвариантных текстах олонхо ритмико-синтаксические параллелизмы сохраняются с незначительными изменениями на уровне 62 единиц, что равно 12,7 % от общего объема всех параллелизмов, имеющих в тексте, записанном И. А. Худяковым. Следует отметить, что в вариантных текстах олонхо данный показатель был равен 10,7 %. Эти данные свидетельствуют о том, что в якутском олонхо действует закономерность функционирования ритмико-синтаксических параллелизмов в текстах. Эту закономерность можно выявить при помощи средней величины от двух вышеупомянутых известных, т. е. она будет равна 11,7 %. Тем самым можно чисто теоретически утверждать, что в любом тексте эпоса олонхо существует пласт ритмико-синтаксических параллелизмов, который составляет 11,7 % от общего объема всех параллелизмов, который не поддается значительным изменениям даже по истечении длительного периода времени и объединяет в себе «общеэпические параллелизмы» для всех текстов олонхо. Именно на его основе образуются эпические формулы и типические места (*loci communes*), что объясняет полистадиальность ритмико-синтаксического параллелизма в эпосе олонхо.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 16-06-00505 а.

Литература

1. Васильев Г. М. Якутское стихосложение. – Якутск: Якут. кн. изд.-во, 1965. – 126 с.
2. Убрятова Е. И. Исследования по синтаксису якутского языка. Часть 2. Сложное предложение. – Новосибирск: Наука. СО РАН, 1976. – 376 с.
3. Слепцов П. А. Якутский литературный язык. Формирование и развитие общенациональных норм. – Новосибирск: Наука, 1990. – 227 с.
4. Тобуроков Н. Н. Якутский стих. – Якутск: кн. изд.-во, 1985. – 160 с.
5. Покатилова Н. В. К вопросу о формах параллелизма в эпическом жанре олонхо: из наблюдений над текстом // Язык – миф – культура народов Сибири. Сб. научн. ст. – Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. – 188 с.
6. Дьячковская М. Н. Аллитерация и рифма в якутской поэзии. Проблемы эволюции и классификации. – Новосибирск: Изд-во Сибирского отделения, 1998. – 153 с.
7. Петров Н. Е. Олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества. – Якутск: Изд. ЯГУ, 2009. – 158 с.
8. Роббек Л. В. Лексико-семантические особенности языка якутского героического эпоса олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 140 с.
9. Якобсон Р. О. Грамматический параллелизм и его русские аспекты // Работы по поэтике. – М.: Прогресс, 1987. – 464 с.
10. Борисов Ю. П. Параллелизм в вариантных эпосах олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2013. – № 12 (30) в 2-х ч. Ч. II. – С. 29-33.
11. Кручинкина Н. Д. Интерпретация понятия инварианта в современной лингвистике // Гуманитарные исследования: традиции и инновации: сб. науч. тр. Вып. 2. – Саранск, 2006. – С. 49-55.
12. Чистов К. В. Вариативность и поэтика фольклорного текста // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. – Киев, сентябрь 1983 г. Доклады советской делегации. – М.: Наука, 1983. – С. 143-170.

¹ Известно, что И. А. Худяков в начале 1869 г. сдал в статистический комитет рукопись работы «Материалы для народной словесной характеристики местного языка и обычаи инородцев Верхоянского округа». А олонхо И. И. Бунашева было записано Г. У. Эргисом в 1939 г.

13. Оссовецкий И. А. Некоторые наблюдения над языком стихотворного фольклора // Очерки по стилистике художественной речи. – М.: Наука, 1979. – С. 199-252.
14. Хаан Дьаргыстай: олонхо / М. К. Аммосов аатынан Хотугулуу-Илинни федерал. ун-т, Хотугулуу-Илинни норуоттар тылларын уонна культураларын ин-та, Фольклор уонна култуура каф. – Дьокуускай: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)
15. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
16. Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дьырай Бухатыыр = Сын лошади Богатырь Дьырай / Зап. Г. У. Эргис со слов сказителя И. И. Бурнашева-Тонг Суоруна; пер.: Е. С. Сидоров. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2013. – 376 с.

References

1. Vasil'ev G. M. Jakutskoe stihoslozhenie. – Jakutsk: Jakut. kn. izd.-vo, 1965. – 126 s.
2. Ubrjatova E. I. Issledovanija po sintaksisu jakutskogo jazyka. Chast' 2. Slozhnoe predlozhenie. – Novosibirsk: Nauka. SO RAN, 1976. – 376 s.
3. Slepcev P. A. Jakutskij literaturnyj jazyk. Formirovanie i razvitie obshhenacional'nyh norm. – Novosibirsk: Nauka, 1990. – 227 s.
4. Toburokov N. N. Jakutskij stih. – Jakutsk: kn. izd.-vo, 1985. – 160 s.
5. Pokatilova N. V. K voprosu o formah parallelizma v jepicheskom zhanre oлонho: iz nabljudenij nad tekstom // Jazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri. Sb. nauchn. st. – Jakutsk: Izd-vo JaGU, 1996. – 188 s.
6. D'jachkovskaja M. N. Alliteracija i rifma v jakutskoj poezii. Problemy jevoljucii i klassifikacii. – Novosibirsk: Izd-vo Sibirskogo otdelenija, 1998. – 153 s.
7. Petrov N. E. Oлонho – shedevr ustnogo i nematerial'nogo nasledija chelovechestva. – Jakutsk: Izd. JaGU, 2009. – 158 s.
8. Robbek L. V. Leksiko-semanticheckie osobennosti jazyka jakutskogo geroicheskogo jeposa oлонho. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 140 s.
9. Jakobson R. O. Grammaticeskij parallelizm i ego russkie aspekty // Raboty po pojetike. – M.: Progress, 1987. – 464 s.
10. Borisov Ju. P. Parallelizm v variantnyh jeposah oлонho // Filologiceskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. – Tambov: Gramota, 2013. – № 12 (30) v 2-h ch. Ch. II. – S. 29-33.
11. Kruchinkina N. D. Interpretacija ponjatija invarianta v sovremennoj lingvistike // Gumanitarnye issledovanija: tradicii i innovacii: sb. nauch. tr. Vyp. 2. – Saransk, 2006. – S. 49-55.
12. Chistov K. V. Variativnost' i pojetika fol'klornogo teksta // Istorija, kul'tura, jetnografija i fol'klor slavjanskih narodov. – Kiev, sentjabr' 1983 g. Doklady sovetskoj delegacii. – M.: Nauka, 1983. – S. 143-170.
13. Ossoveckij I. A. Nekotorye nabljudenija nad jazykom stihotvornogo fol'klora // Oчерki po stilistike hudozhestvennoj rechi. – M.: Nauka, 1979. – S. 199-252.
14. Haan D'argystaj: oлонho / М. К. Аммосов аатынан Хотугулуу-Илинни федерал. ун-т, Хотугулуу-Илинни норуоттар тылларын уонна кул'tураларын ин-та, Fol'klор уонна култуура каф. – Д'окуускай: Алаас, 2016. – 232 с. (на якутском яз.)
15. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih oлонho. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
16. Burnashev I. I. – Tong Suorun. Sylgy uola Dyyraj Buhatyrr = Syn loshadi Bogatyr' Dyyraj / [Зап. Г. У. Jergis so slov skazitelja I. I. Burnasheva-Tong Suoruna; per.: E. S. Sidorov]. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2013. – 376 s.



О НЕКОТОРЫХ ЭПИКО-МИФОЛОГИЧЕСКИХ МОТИВАХ АРМЯНСКОГО И КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЭПОСОВ (на примере «Давида Сасунского» и «Нартиады»)

В статье анализируются некоторые общие эпико-мифологические мотивы армянской эпической традиции и карачаево-балкарской версии «Нартиады». Традиции связаны не только с общими эпическими мотивами, но и со сходными героями, а также разными атрибутами. В частности, примечательна связь героинь карачаево-балкарских сказаний Сатанай с царицей Сатеник из древнеармянского мифологического эпоса «Випасанк». Имя царицы Сатеник встречается в «Истории» Мовсес Хоренаци и у историка X в. Ованеса Драсханакертци. О Сатеник сообщается и в двух других древних армянских источниках – агиографических памятниках V в. – «Мученичество Воскянов» и «Мученичество Сукиасянов».

Относительно фольклорной традиции, мы отметили и сопоставили также основные мотивы эпосов «Давид Сасунский» и карачаево-балкарской «Нартиады», которые проявляют интересные типологические параллели – чудесное рождение главных героев, нахождение богатырского коня и снаряжения, месть героев за убитых родственников, нахождение талисмана «Кач». Есть много общего и в мотивах борьбы героев с драконами и с драконоподобными врагами. В карачаево-балкарской «Нартиаде» главными эпическими врагами нартов являются эмегены.

Герои армянского эпоса – Санасар, Мгер и Давид по разным причинам встречаются с драконами (Випшап, Белый дэв, угнавшие стадо сорок дэвов). Санасар и Мгер Старший освобождают девушек, невест из плена дэвов, а Давид убивает сорок дэвов, угнавших его стадо. Примечательно, что дэвы, как и эмегены карачаево-балкарского эпоса, живут в пещерах. Основные мотивы, конечно, встречаются и в других национальных версиях нартовского эпоса, но есть и оригинальные, которые реализуются только в карачаево-балкарских версиях.

Ключевые слова: эпос, Давид Сасунский, карачаево-балкарская «Нартиада», армянская эпическая традиция, эпические мотивы, Сатеник, Сатанай, мифологический эпос «Випасанк», Ёрузмек, Сосурук, мотив чудесного рождения, убийство дракона, братья-близнецы Санасар и Багдасар, крест «Патрази», кач.

Н. А. Hambardzumyan

On epic-mythological motifs of the Armenian and Karachay-Balkar epics (inspired by “David of Sassoun” and the “Nart” epic)

The ancient Armenian epic “David of Sassoun” has much in common with the “Nart” epic of Karachay-Balkar version. The Armenian and the Karachay-Balkar epic traditions are primarily linked by common epic motives, similar characters, attributes and names. In particular, relations between a heroine of the Karachay-Balkar legend – Satanay (“Queen Satanay”, “Eruzmek and Satanay”, etc.) and the Queen of the ancient Armenian mythological epic – Satenik (“Vipasank”) are remarkable in these epics. The name of the Queen Satenik appears in the «History of Armenia» by Movses Khorenatsi and a historian of the 10th century Hovhannes Draskhanakerttsi also mentioned her. Besides, information about Satenik was found in two ancient Armenian sources as «Martyrdom of Voskyans» and «Martyrdom of Sukiasyans».

We also mentioned and compared the main motifs of two epics «David of Sassoun» and the «Nart». These epics have intriguing typological parallels such as the heroes’ miraculous birth (Sosruko and Eruzmek) from the stone, a horse and equipment discovery. Besides it has a picture of heroes revenge for murdered relatives. Especially interesting is the magical cross – Khach Patrazi or Pataragi, which gives strength to Armenian heroes. The similar attribute, called Kach, is found in two versions of the «Nart» epic. There is a high degree of commonality in the motives of the struggle between the heroes and dragons. The main enemies of the Narts are emegens.

АМБАРЦУМЯН Айк Ашотович – к. филол. н., доцент Ереванского государственного университета.

E-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

HAMBARZUMYAN Hayk Ashotovich – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Yerevan State University.

E-mail: hayk.hambardzumyan1982@gmail.com

Sanasar, Mher and David are the Armenian epic heroes who fight with dragons. Sanasar and Mhar the oldest released their brides from the devs and David killed forty of them in order to revenge for his stolen herd. It is noteworthy that the devs as well as the emegens live in caves. The similarity of epic traditions comes, on the one hand, from common features of the heroic epic and from the relations between the nations of the Caucasus, and also may be due to the more ancient Indo-Iranian mythological parallels.

Keywords: David of Sassoun, «the Nart» of the karachay-Balkar, ancient Armenian epic tradition, epic motives, Satenik, Satanay, Armenian mythological epic “the Vipasank”, Eruzmek, Sosuruk, miraculous birth of the heroes, dragon slay, Sanasar and Baghdasar, magical cross Khach Patrazi, the Kach.

Введение

Цель данной статьи – путем сравнительного изучения армянского эпоса «Давид Сасунский» и карачаево-балкарской версии «Нартиады» выявить сходство и различие эпических мотивов, героев и структур повествования, а также показать функциональность общих мотивов в фольклорной, книжной традиции и их некоторые мифологические особенности.

Древняя армянская эпическая традиция в целом, и в частности эпос «Давид Сасунский» имеют много общего с бытующим у многих народов Кавказа – осетин, карачаево-балкарцев, адыгов, абхазов, чеченцев и ингушей эпосом о богатырях-нартах. Карачаево-балкарская «Нартиада» является одной из национальных версий общекавказской «Нартиады». Как и «Давид Сасунский» в армянском фольклоре, нартский эпос занимает центральное место в устном поэтическом творчестве карачаевцев и балкарцев.

Сатанай и Сатеник: фольклор и книжная традиция

Эпические традиции в первую очередь связаны с общими эпическими мотивами, сходными героями, атрибутами и именами [1, с. 5-81]. В частности, главная героиня многих карачаево-балкарских сказаний Сатанай («Княгиня Сатанай», «Ёрюзмек и Сатанай» и т. д.) очень похожа и, как уже отмечалось многими исследователями, типологически связана с героиней Сатеник из древнеармянского мифологического эпоса «Випасанк». Этот эпос относится к эпохам правлений Ервандидской и Арташесидской династий в Армении (VI-I вв. до н. э.). Стихотворные отрывки из этого эпоса мы находим в «Истории Армении» армянского историографа V века Мовсеса Хоренаци. Тамаланскую принцессу Сатеник похищает армянский царь Арташес, женится, сыграв пышную свадьбу. Затем Сатеник рождает Артавазда и еще многих детей, но потом в сказаниях рассказывается о страсти Сатеник к «драконорожденному» Аргавану. В результате Артавазд истребляет «драконорожденных», а потом отец-царь Арташес проклинает его, и он во время охоты падает с лошади и исчезает в яме, вблизи горы Арарат [2, кн. II, гл. 50].



Рис. 1. Арташес и Сатеник (Художник И. Роттер, 1939 г.)

Несмотря на то, что у Мовсеса Хоренаци Сатеник связана с историческими личностями и событиями, анализ мотивов и отрывков показывает, что она – героиня мифов и преданий, которые были любимы в народной среде. Посвященные ей эпические песни исполнялись и рассказывались в древней Армении.

Имя царицы Сатеник встречается в «Истории» Хоренаци ещё один раз, когда историк рассказывает о том, как армянские войска по приказу Арташеса отправляются в страну аланов, на помощь брату Сатеник. После смерти ее отца кто-то овладел царством аланов и изгнал брата Сатеник. Армянские войска возвращают власть брату Сатеник [2, кн. II, гл. 52].

О Сатеник сообщается и в двух других древних армянских источниках – агиографических памятниках V в. «Мученичество Воскянов» и «Мученичество Сукиасянов». Согласно источникам, Воскяны – ученики апостола Фаддея пришли в Армению и пытались обратить в христианство царя Арташеса. Но их усилия оказали воздействие на приближенных и сородичей царицы Сатеник – Сукиасянов, которые приняли от Воскянов крещение. После этого Сукиасяны покинули царский двор и поселились в горах. Через 44 года их убили прибывшие из Алании соплеменники царицы, которые пытались вернуть их к прежней вере. Однако, согласно «Мученичеству Сукиасянов», они погибают от рук персидских солдат [3, с. 172, 176-185].

Из армянских авторов более позднего периода о мучениках Воскян и Сукиасян и о царице Сатеник сообщает историк X в. Ованес Драсханакертци [4, гл. 7]. В фольклорных источниках героиня по имени Сатеник или Сатаней более не встречается.

Армянский эпос «Давид Сасунский» и карачаево-балкарская «Нартиада»: структура и герои

В армянском народном эпосе «Давид Сасунский» не встречается героиня Сатеник, но есть много общих мотивов и типологически сходных героев. Эпос впервые был записан в 1873 г. в Муше, в провинции Западной Армении (ныне территория Турции). Эпос, который, по общепринятому мнению, имеет очень древние мифологические корни, а окончательно был сформирован в VIII-XIII вв., не был записан до второй пол. XIX в. Армянская средневековая историография не сохранила эпос в письменном виде, но о существовании эпоса свидетельствуют другие, и, что примечательно, не армянские письменные источники: арабский источник XII в., автором которого считается Аль Вакид [5, с. 385-394] и, путевые заметки португальских путешественников XVI в. А. Тенрейро и М. Афонсо [6], книга «Шараф-Наме» курдского автора XVI в. Шараф-Хана [7, с. 386].

По всем признакам эпос формировался в горной провинции Западной Армении – в Сасуне, затем распространился в соседних провинциях, а позднее – в Восточной Армении и в тех районах Ирана, которые были населены армянами. Большинство вариантов эпоса были записаны вдали от их родины – Западной Армении (Муша, Вана и Сасуна), и по этой причине во многих вариантах диалекты смешались. Но сохранились главные художественные особенности эпоса – целостность, структура, система персонажей и связь с другими образцами армянского эпического фольклора.

Структура эпоса строится по генеалогическому принципу. Во всех записанных вариантах армянский эпос имеет от одной до четырех «ветвей» – частей, посвященных поколениям героев. В каждой из трех типологических групп вариантов эпоса по степени



Рис. 2. Иллюстрация к армянскому народному эпосу «Давид Сасунский» (Художник Е. С. Кочар, 1939 г.)



Рис. 3. Мгер Старший нападает на льва
(Художник С. Алексянян)

реализации этой четырехветвичной модели имеют свои структурные особенности. Первая и третья ветви эпоса встречаются отдельно, а вторая и четвертая – только в связке с другими ветвями. Первая ветвь отдельно встречается только в вариантах из близлежащих районов озера Ван. Это можно объяснить тем, что история главных героев первой ветви эпоса – культурных героев близнецов Санасара и Багдасара, которые основали крепость Сасун и считаются предками армянского княжеского и царского дома Арцруни, была любима и распространена в этих районах до формирования эпоса. История близнецов, кроме эпоса, упоминается в Ветхом Завете [8, Четвёртая книга Царств. 19:37] и в «Истории Армении» Мовсеса Хоренаци [2, кн. I, гл. 23].

Вторая ветвь повествует о Мгере Старшем, которого прозвали Льву подобным. Третья, центральная ветвь эпоса, рассказывает про жизнь и подвиги главного героя – богатыря Давида. В четвертой ветви повествуется о сыне Давида Мгере Младшем.

Эпические тексты карачаево-балкарской «Нартиады», как и сказания о сасунских бога-

тырях, группируются вокруг основных героев и делятся на циклы:

- 1) Ёрюзмек и Сатанай;
- 2) Сосурук;
- 3) Дебет, Алауган-Карашауай;
- 4) Бёдене и Рачикау, или Дебет и его сыновья; Алауган, сын Дебета; Карашауай, сын Алаугана.

Но есть и другие особенности: «Одни циклы образуются из ряда сказаний, которые группируются вокруг имен нартских героев по биографическому принципу (Ёрюзмек, Сатанай и др.), другие – по генеалогическому (Дебет-Алауган-Карашауай; Ачей-Ачемез, сын Ачея, Бёдене-Рачикау). Малые циклы складывались из сказаний и песен о нартских героях, с именами которых связано небольшое количество сюжетов и чьи эпические «биографии» детально не разработаны. Каждый цикл представляет собой достаточно самостоятельную и законченную группу сказаний, однако все циклы взаимосвязаны (а иногда и взаимообусловлены)» [9, с. 481].

Армянские эпические сказания о сасунских героях повествуют о богатырях, связанных между собой узами родства. А в карачаево-балкарских нартских сказаниях по генеалогическому принципу образуются лишь циклы: Дебет-Алауган-Карашауай; Бёдене-Рачикау и Ачей-Ачемез, сын Ачея.

Основные мотивы эпосов

В содержательном плане есть много общего между эпосами. Основные мотивы карачаево-балкарского эпоса – чудесное рождение героев Сосурука, Ёрюзмек из камня, нахождение богатырского коня Гемуды из озера или моря, борьба Сосурука с поедающим орлят драконом, история женитьбы, нахождение каких-либо волшебных предметов, междоусобица из-за угона табунов или месть героя за убитого отца или братьев – имеют яркие эпические параллели с армянским эпосом.

В первой ветви эпоса в мотиве зачатия от воды братьев-близнецов Санасара и Багдасара то же самое эпическое пространство, что и в мотиве рождения Сосурука, но герои армянского эпоса не рождаются из камня. Так, Цовинар – мать близнецов, перед замужеством гуляет по родным местам, испытывает жажду и в воде озера или моря (по другим вариантам, в пещере, на острове) открывается источник, и она пьет две горсти воды и беременеет. Так, в варианте сказителя Вардана Мухси-Базикяна читаем:

Пошли на богомолье в обитель Хили.
Сели они там, поели, попили.
Около девушки по эту, по ту сторону
Забил два родника.
Иерей Меликсет взял тут чашу,
Зачерпнул воды из того родника,
Поднес девушке, досыта напилась она,
Попросила: – Батюшка, дай еще.
Еще раз поднес он, – напилась досыта она, –
Тут иссякли оба родника...
Прошло еще время, девушка затяжелела [10, с. 129].

Сасунские богатыри чудесным образом рождаются от воды источника или озера. В нартовских вариантах Кюн-бийче или Сатанай встречаются у реки с пастухом (Созук), который с противоположного берега реки посылает свое семя. Оно попадает в камень, за которым спряталась девушка (сидела на нем). Потом мудрая Кырс-бийче, у которой не было детей, тут же посылает своих людей, и они приносят камень в ее крепость. Камень раскалывается через девять месяцев, и из него рождается Сосурук. После рождения сасунских близнецов муж Цовинар – багдадский халиф хочет принести их в жертву своим идолам, но они убивают халифа и приходят в Армению. А в нартских сказаниях Кырс-бийче, извлекая Сосурука из камня, перерезает пуповину и возносит молитву к богам – Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Воды и Тейри Огня: «Сделайте его настоящим нартом: пусть его не берут ни меч, ни стрела! Пусть всегда побеждает он своих врагов!». Потом она водой из родников гор ополаскивает рот малыша, давая ему силы великих гор: «Эти семь гор твои матери, я прополоскала их молоком твой рот» [11, с. 364-366]. Хотя в сасунском эпосе не встречается этот мотив, но реализуется комплекс мотивов, связанных с водой: так, старший из близнецов Санасар становится сильнее и мощнее после купания в воде озера. Центральный герой Давид перед боем с Мсра Меликом пьет воду из источника и приобретает силу, становится богатырем. Нужно отметить также, что родник, из которого пьет Давид, называется «Катнахбюр», то есть – Молочный источник. В обоих случаях живительная вода воспринимается как молоко богов или гор:

Конь сказал: – Давид,
Давал ведь кери тебе наказ:
«По пути встретишь ты родник,
Молочный родник твоего отца,
Сойдешь с коня, умоешься,
Поешь, /попьешь/, там ляжешь, уснешь».
... Давид там умылся, поел,
Испил воды, улегся, уснул.
Проснулся Давид и стал таким могучим,
Что чуть не полопались доспехи на нем [10, с. 67].

В эпических сказаниях разных народов с мотивами чудесного рождения связаны и другие мотивы: например, быстрый рост героев, неоднозначно воспринимающиеся детские шалости, которые связаны с исключительностью героев. Как и нартские герои, сасунские богатыри растут и мужают очень интенсивно. Это относится в особенности к Мгеру Старшему и Мгеру Младшему:

Бог дал Давиду сына,
Нарекли ему имя Мгер.
Другие дети по годам растут,
Мгер по дням растет [10, с. 74].

Особенностью карачаево-балкарских сказаний, которые рассказывают о детстве Сосурука, является подробное описание его богатырской силы и ловкости. Например, когда Сосурук спасает Ёрюзмека во время пира и вытаскивает его из башни [11, с. 329-332]. Точно так же сасунские герои Давид и Мгер свою богатырскую мощь проявляют в раннем детстве. Маленький Давид во время богатырской игры перехватывает палицу или ядро Мелика, Мгер Младший

во время игры по неосторожности калечит детей. По другим версиям, он разрывает цепи, бьет отца.

В обоих эпосах также реализуется мотив неузнавания сына отцом. Разница в том, что в армянском эпосе Давид не узнает Мгера, и они борются, потом отец проклинает сына. В нарттовском эпосе – наоборот: сын спасает отца, только после этого Ёрюзмек узнает о своем сыне: [Сатанай] спросила:

«Ты хотел бы, чтобы он твоим братом был?»
– Нет. Когда ты сильнее –
[он тебе] брат,
Если же ты слабее –
[он тебе] кровный враг, – ответил [Ёрюзмек].
– А хотел бы, чтобы [он] твоим сыном был? –
спросила. –
Конечно, но откуда такое счастье? –
ответил [Ёрюзмек].
– Так знай же, он твой сын,
Камень, на который ты будешь опираться в старости [11, с. 332].

В эпических текстах многих народов реализуются мотивы, связанные с нахождением и испытанием волшебного коня, который является советчиком и помощником эпических героев. Эти мотивы встречаются во всех национальных версиях «Нартиады». В карачаево-балкарской версии в разных вариантах нарттовские герои Урызмек или Ачмез находят своего коня в подземье. Потом герой несколько (три) раз ударяет его плетью, конь поднимается на небо и опускается на землю, но герой удерживается в седле, и конь клянется верностью служить ему [11, с. 321, 563]. В других версиях Алауган / Карашауай находит своего коня Гемуду в озере/ море и приручает его [11, с. 399, 429, 438].

В сказании «Карашауай испытывает Гемуду» герой говорит Гемуде:

Эй, Гемуда мой, – сказал [Карашауай], – мы с тобой верные друзья,
Покуда ты жив, мы одолеем и [эту] огненную гору.
Ты – конь земли, воды и воздуха,
Никто не сможет сравниться с тобой в выносливости! [11, с. 439-440].

О морском происхождении Гемуды рассказывается и в сказаниях «Нарт Карашауай и Гемуда», «Батыр Карашауай и Гемуда» [11, с. 451-455, 455-462].

В армянском эпосе герой первой ветви Санасар волшебного, говорящего коня Куркика Джалали находит на дне морском. Куркик Джалали, как и Гемуда, поднимается в небо, хочет обжечь солнцем наездника, спускается вниз и хочет бросить его на землю. Но в конце становится верным другом героя:

И пошел он, дерзнул он к коню подойти.
А конь Джалали обернулся, спросил:
– Тварь земная, что надо тебе?
Санасар: – Иль я сесть на тебя не смогу?
Джалали: – Я взметну тебя к солнцу,
О солнце сожгу!
Санасар: – Я от моря рожден,
Я припрячусь под брюхом твоим.
Джалали: – Оземь хлопну тебя,
В землю вроешься ты!
Санасар: – Я от моря рожден,
Мигом вспрыгну на спину твою [12, с. 47].

В некоторых вариантах коня выбирает герой второй ветви, сын Санасара – Мгер. В этих случаях Куркик описывается как невзрачный, паршивый жеребенок, которого герой выбирает из конюшни, после того, как узнает силу коня, ударив его по спине. В нарттовском эпосе также выглядит и конь Сосурука. В сасунском эпосе конь переходит от поколения к поколению – от Санасара до Младшего Мгера и в конце скрывается с ним в пещере.

В «Давиде Сасунском» мотивы, связанные с нахождением и укрощением коня, встречаются вместе с мотивами приобретения силы и нахождения боевого снаряжения. Меч армянских героев называется «Меч-Молния». Санасар находит его вместе с другим богатырским снаряжением и с конём на дне морском:

Вон стоит невдали конь морской Джалали.
Меч-молния, с неба упавший, на нем,
Под седлом конь, ждет, удила грызет,
Коль достоин его – сядешь в седло.
Здесь потайной увидишь ларь,
Кафтан железный ларь хранит,
Сапожки бранные таит,
В нем пояс панцирный лежит,
Шлем, что не может быть пробит [12, с. 45-46].

Те же мотивы встречаются и в варианте нартовского эпоса «Ачмез, сын ачая» [11, с. 546-549].

В карачаево-балкарских сказаниях меч героев тоже имеет небесное рождение: меч Ёрюзмека первокузнец Дебет выковывает из обломков хвостатой звезды, из которой родился герой. Меч Сосурука испускал молнии [11, с. 309, 374].

Во многих национальных версиях «Нартиады» реализуется мотив добывания огня. Так, в карачаево-балкарской версии Сосурук отправляется за огнем и в одной пещере находит костер. У костра спал эмеген. Сосурук выхватывает из костра горящую головню, отлетевшая искра попадает в единственный глаз эмегена. Эмеген просыпается и ловит Сосурука вместе с конем. Примечательно, что эмеген не узнает героя и расспрашивает его о Сосуруке. Сосурук рассказывает о мнимых играх, а эмеген выполняет их, но не справляется с последним испытанием. По просьбе замёрзшего эмегена Сосурук отрубает его голову, вынимает его спинной мозг и возвращается с огнем [11, с. 367-368].

В армянском эпосе отсутствует мотив добывания героями огня, но в нескольких вариантах герой четвертой ветви Мгер Младший, который имеет много общего с Сосуруком, попадает в пещеру и там около костра встречает злую старуху-Дэва – сестру дэвов, которая хочет убить его. Так же, как и в рассказе «Шауай», где герой Алаыган встречает громадную женщину-эмегена [11, с. 463-464], старуха-Дэв армянского эпоса имеет закинутае через плечо перси и хочет выдать замуж свою дочь за Мгера [10, с. 50, 79].

Драконоборчество

Есть много общего и в мотивах борьбы героев с драконами и драконоподобными врагами. В карачаево-балкарской «Нартиаде» главными эпическими врагами нартов являются эмегены. Интересно, что эмегенов тоже создал бог, потом он создал нартов, чтобы от них избавить землю. В армянском эпосе главный герой Давид и его враг Мелик – братья, сыновья Мгера Старшего от разных жен. Сначала рождается Мелик, а потом, когда Мгер Старший видит, что Мелик представляет угрозу для Сасуна, он возвращается домой и думает о наследнике. Мелик, хоть и представляется как человек, но воспринимается сказителями как дракон:

В зеленом том шатре он спит,
Златое яблоко над тем шатром блестит.
От Мелика мух отгоняют семь дев,
Мелику пятки чешут семь дев.
Дым, что клубится над шатром,
Ведь то не дым,
То изо рта Мелика пар валит [12, с. 279].

Кроме этого, в первой, второй и третьей ветвях эпоса герои Санасар, Мгер и Давид по разным причинам встречаются с настоящими драконами (Вишар, Белый дэв, угнавшие стадо сорок дэвов). Санасар и Мгер Старший освобождают девушек, невест из плена дэвов, а Давид убивает сорок дэвов, угнавших его стадо. Примечательно, что дэвы, как и эмегены карачаево-балкарского эпоса, живут в пещерах. В мотиве со стадом Давид находит котел о сорока ушах, который встречается и в карачаевских сказаниях: «В назначенный день заговорщики собрались

все на пир. Когда уже все было приготовлено и когда повесили на огонь котел о сорока ручках, положив в него сорок бугаев, то стали советоваться» [11, с. 336].

В варианте «Сосурук под землей» реализуется сказочный мотив добывания лекарства для отца. Сосурук с братьями по совету Сатанай едет за золотой рыбкой, с помощью которой можно вылечить Ёрюзмека. Сосурук находит ее первым, но братья решают убить его и забрать золотую рыбку. Они бросают Сосурука в пропасть, но он спасается. Потом, убивая девятиглавого эмегена, спасает аул от гибели. В знак благодарности жители аула рассказывают об орлице и о поедающем орлят драконе, и о том, что, если Сосурук сможет убить дракона, тогда орлица вернет его домой. Так и случается: *«Сосурук захватил свои доспехи и отправился к гнезду орлицы. Орлята сначала испугались, но, когда поняли, что он не причинит им вреда, обрадовались и подружись с ним. Вдруг всю землю охватила жара, листья на деревьях, травы свернулись, завяли и пожжелтели. А через мгновение, изрыгая из пасти пламя, появился дракон. Орлята испугались, съезжились и прижались [друг к другу]. А Сосурук взял в руки лук и приготовился стрелять. [Потом] он прицелился и пустил стрелу в грудь дракона. Дракон свился кольцом. Кровь его разлилась кругом и окутала все [туманом], словно пар от кипящей воды. Полуживого дракона Сосурук разрубил мечом. [Тогда] орлята позвали Сосурука в свое гнездо и стали ласкаться [к нему]»* [11, с. 385].

Потом реализуется комплекс мотивов, связанных с драконоборчеством: орлица закрывает крыльями солнце, идет дождь, и герой с помощью птицы выходит на поверхность земли.

Те же мотивы – убийство дракона, спасение орлят, освобождение воды, затмение солнца, дождя и т. д. – реализуются в одном из вариантов армянского эпоса. Герой первой ветви Санасар совершает те же деяния, убивает двух драконов, для того чтобы вернуться в светлый мир [13, с. 333-340].

Из сходных мотивов можно также вспомнить обжорство богатырей. Герои Давид и Мгер много едят и пьют, как и нарты Рачикау/ Ёречыкау, Карашауай: *«Стол поставили перед Рачикау, а тенчек дали ему в руки и сказали: «Это обыденная еда твоего друга Сосурука». Рачикау выпил разом все питье из тенчека, который едва могли поднять трое слуг, и сказал: «Ах, если бы я выпил еще тенчек, то, пожалуй, утолил бы свою жажду». Четыре куска хлеба он съел в четыре приема»* [11, с. 516, 519, 521, 476].

Армянский «Хач Патрази» и карачаево-балкарский «Кач»

Перечисление армяно-карачаево-балкарских эпических параллелей завершим описанием одного интересного мотива, на который обратил внимание лингвист-арменовед Грач Мартиросян. В двух вариантах карачаево-балкарского эпоса – «Ёрюзбек и белая олениха», «Ёрюзбек и Джинны» – герой говорит об атрибуте «Кач», которому дал клятву.

Нет, я так не уйду! У меня на правой лопатке – кач,
[Я должен быть верен] своей клятве – делить ложе со всеми
красивыми женщинами, которых я встречу [11, с. 349].
Если поеду – голову потеряю,
Если не поеду – честь [нарта] потеряю, – сказал. –
[Ведь] я на правой лопатке кач имею, – сказал, –
Я [ведь] дал клятву не проезжать мимо
Вот таких неведомых мне мест, – сказал [11, с. 352-353].

«Кач» находится на правой лопатке героя и воспринимается как сакральный талисман, которому дают клятву, бояться его возмездия. В примечаниях к текстам вариантов нартского эпоса слово «Кач» объясняется как «крест», «образ», «икона», хотя не называется язык, с которого переводится. Г. Мартиросян предполагает, что это может быть заимствование из армянского, потому что на армянском языке слово «хач», которое созвучно слову «кач», имеет значение «крест». Кроме того, в эпосе «Давид Сасунский» крест является наследным хранителем сил и мощи героев. Крест имеет вид талисмана или мясного образования и точно также находится на правом плече или на руке героя. Герой первой ветви Санасар получает его в церкви, после того как во сне ему об этом сказала богоматерь:

Все добыл, все достал.
Семь поклонов отдал он,

И молитву прочитал,
И положили ангелы ему
На руку правую Ратный крест,
Чтоб ничей удар Санасара не поразил [12, с. 47].

А Давид всегда призывает к кресту перед боем, дает напутствие жене о том, что после боя его тело можно узнать по кресту. А в конце Давид погибает от того, что клянется на кресте и не сдерживает слово:

Давид одежду снял, умыться хотел.
Взглянула жена, – а крест на его руке
Почернел весь, как уголь стал.
Заплакала, загрустила она.
Давид сказал: – Жена,
Чего ты плачешь и грустишь?
Она же: – Ратный крест на руке твоей
Почернел, как уголь стал.
А он: – Хандут-хатун,
То не Мгер мечом мне голову разил,
То мой Ратный крест поражал меня!
Жена, мой долг к Чымшик-султан идти,
Я клятву дал вернуться через семь дней,
Прошло семь лет, обманул я ее... [12, с. 341].

В вариантах эпоса крест имеет названия «Патараги» (литургический крест), «Патеразми» (военный крест), «Патрасти» (готовый, сделанный крест) или «Патрази». По мнению Г. Мартиросяна, все названия креста можно объяснить на армянском языке, кроме Патрази. Это имя напоминает имя нартского героя Батраза и, возможно, оно восходит к нартскому эпосу. Остальные же варианты, возможно, являются следствием народной этимологии [14, с. 57].

«Армянское слово «хач» неоднократно свидетельствуется, начиная с V века, и встречается во всех диалектных ареалах..., заимствовано многими языками региона, в частности – тюркскими. Кроме этого, крест, находившийся на теле эпического героя и мотив его связи с нарушением клятв, довольно стабилен в нашем эпосе. Следовательно, очевидно, что этот эпический атрибут, имеющий христианскую основу, был заимствован тюркской карачаево-балкарской традицией северокавказского нартского эпоса» [14, с. 58]. Это утверждение обосновано приведённым материалом, но характер заимствования требует более обстоятельного исследования эпических традиций тюркских народов.

Заключение

Итак, очевидно, что есть много параллелей между эпосами. Основные мотивы, конечно, встречаются и в других национальных версиях нартского эпоса, но есть и оригинальные, которые реализуются только в карачаево-балкарских версиях. Интересны, в частности, мотивы, связанные с царицей Сатеник, которые реализуются в армянской средневековой историографии и в агиографических текстах. Другие эпические мотивы, например, чудесное рождение главных героев, нахождение богатырского коня и снаряжения, борьба с драконами, женитьба, месть героев за убитых родственников и т. д., наряду с некоторыми оригинальными чертами имеют эпико-мифологические параллели не только с армянским эпосом, но и с эпосами других народов Кавказа и Азии.

В данной работе мы не ставили задачу объяснить генезис этих аналогий, но можно предположить, что сходство эпических традиций восходит, с одной стороны, к общим жанровым особенностям эпического повествования и к многовековым отношениям между народами Кавказа, а с другой, оно обусловлено более древними индоиранскими мифологическими параллелями [1, с. 46].

Литература

1. Петросян А. Е. Соотношение армянского и северо-кавказско-нартского эпоса. Армянский эпос и

- всемирное эпическое наследие / Материалы III Международной конференции. – Ереван: Изд-во Академии наук, 2012. – С. 8-51. (на арм. яз.)
2. Мовсес Хоренаци. История Армении. – Ереван: Айастан, 1990. – 291 с.
3. Тер-Давтян К. С. Памятники армянской агиографии. Выпуск 1. – Ереван: Изд-во АН Армянской ССР, 1973. – 328 с.
4. Ованес Драсханакертци. История Армении. – Ереван: Советакан Грох, 1986. – 400 с.
5. Абемян М. Х. Труды. Т. 1. – Ереван, 1966. – 571 с. (на арм. яз.)
6. Кюулпенкян Р. В. Армяно-португальские отношения. – Ереван, 1986. – 356 с. (на арм. яз.)
7. Шараф-хан ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-наме. Том 1. – М.: Наука, 1967. – 620 с.
8. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Российское Библейское общество, 2014. – 1376 с.
9. Хаджиева Т. М. Религиозно-мифологические мотивы в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев // Историко-культурное наследие и духовные ценности России. – М., 2012. – С. 477-487.
10. Армянский народный эпос «Сасунские удалцы»: избранные варианты. – Ереван: Ван Арьян, 2004. – 348 с.
11. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. – М.: Наука. Изд. фирма «Восточная литература», 1994. – 656 с.
12. Давид Сасунский. Армянский народный эпос. – М.-Л.: Изд-во Академии Наук СССР, 1939. – 384 с.
13. Давид Сасунский. Новые варианты. – Ереван, 1977. – 366 с. (на арм. яз.)
14. Мартиросян Г. К. Одно наблюдение об Хаче Патрази. Армянский эпос и всемирное эпическое наследие / Материалы IV Международной конференции. – Ереван, 2014. – С. 54-60. (на арм. яз.)

References

1. Petrosjan A. E. Sootnoshenie armjanskogo i severo-kavkazsko-nartskogo jeposa. Armjanskij jepos i vseмирное jepicheskoe nasledie / Materialy III Mezhdunarodnoj konferencii. – Erevan: Izd-vo Akademii nauk, 2012. – S. 8-51. (na arm. jaz.)
2. Movses Horenaci. Istoriya Armenii. – Erevan: Ajastan, 1990. – 291 s.
3. Ter-Davtjan K. S. Pamjatniki armjanskoj agiografii. Vypusk 1. – Erevan: Izd-vo AN Armjanskoj SSR, 1973. – 328 s.
4. Ovanes Drashanakertci. Istoriya Armenii. – Erevan: Sovetakan Groh, 1986. – 400 s.
5. Abegjan M. H. Trudy. T. 1. – Erevan, 1966. – 571 s. (na arm. jaz.)
6. Kjuulpenkjan R. V. Armjano-portugal'skie otnoshenija. – Erevan, 1986. – 356 s. (na arm. jaz.)
7. Sharaf-han ibn Shamsaddin Bidlisi. Sharaf-name. Tom 1. – M.: Nauka, 1967. – 620 s.
8. Biblija. Knigi Svjashhennogo Pisanija Vethogo i Novogo Zaveta. – M.: Rossijskoe Biblejskoe obshhestvo, 2014. – 1376 s.
9. Hadzhieva T. M. Religiozno-mifologicheskie motivy v nartskom jepose karachaevev i balkarcev // Istoriko-kul'turnoe nasledie i duhovnye cennosti Rossii. – M., 2012. – S. 477-487.
10. Armjanskij narodnyj jepos «Sasunskie udal'cy»: izbrannye varianty. – Erevan: Van Ar'jan, 2004. – 348 s.
11. Narty. Geroicheskij jepos balkarcev i karachaevev. – M.: Nauka. Izd. firma «Vostochnaja literatura», 1994. – 656 s.
12. David Sasunskij. Armjanskij narodnyj jepos. – M.-L.: Izd-vo Akademii Nauk SSSR, 1939. – 384 s.
13. David Sasunskij. Novye varianty. – Erevan, 1977. – 366 s. (na arm. jaz.)
14. Martirosjan G. K. Odno nabljudenie ob Hache Patrazi. Armjanskij jepos i vseмирное jepicheskoe nasledie / Materialy IV Mezhdunarodnoj konferencii. – Erevan, 2014. – S. 54-60. (na arm. jaz.)



ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ И ОСОБЕННОСТИ В СЮЖЕТНОЙ СТРУКТУРЕ ОЛОНХО Д. М. СЛЕПЦОВА «КЁТЁР МЮЛГЮН»

В статье исследуются эпические традиции в сюжетной структуре олонхо «Кётёр Мюлгюн», представляющего северные традиции сказительства, с целью выявления его особенностей. В ходе исследования выявлено: сюжет и образы олонхо момского сказителя Д. М. Слепцова, которые строятся, в основном, на традиционном каноне сюжетообразования, системы образов якутского эпоса. Однако обнаруживаются некоторые отличительные особенности. Олонхо с главным героем по имени Кётёр Мюлгюн не существует в других регионах бытования олонхо. Объем олонхо невелик по сравнению с олонхо центрального и вилуйского регионов – 5130 строк. В олонхо центрального и вилуйского регионов нет такого эпизода, в котором богатырь айыы бьет очаг ожигом. Такое дерзкое отношение Кётёр Мюлгюна к Святому духу огня едва не стоило ему жизни. Кроме того, в данном олонхо главный герой убивает Сорук Боллура, принимает облик мальчика и выполняет всю его работу. Войдя в доверие, он крадет свою будущую жену. У богатыря Кётёр Мюлгюн имеется кованый кузнецами конь. Данные особенности в сюжете, возможно, являются локальными традициями северных героических сказаний. Однако для полного подтверждения нужно специальное изучение данного олонхо в сравнении с другими северными олонхо, что является весьма перспективным направлением в якутском эпосоведении. Результаты, полученные в исследовании, могут быть использованы в научном изучении одной из малоработанных тем якутской фольклористики – традиций северного олонхо в целом.

Ключевые слова: сюжет олонхо, структура олонхо, образы, сказительские «школы», героические сказания, локальные особенности, центральная, вилуйская, северная традиции, бытование устойчивых традиций олонхо.

А. F. Koryakina

Epic traditions and peculiarities in the “Kyotyor Myulgyun” olonkho by D. M. Sleptsov

The article examines epic traditions in narrative structure of the “Kyotyor Myulgyun” olonkho that represents northern narration traditions for detecting its peculiarities. The study revealed that the plot and characters of the olonkho by D. M. Sleptsov from Moma are built on traditional canon of the plot formation but still there are some differences. There is no such olonkho in other regions with characters named Kyotyor Myulgyun. If to compare its wordage with the Central and Vilyuskiy regions wordage it is smaller (5130 lines). There is no an episode of fireplace beating by Ayii bogatyr in olonkho of the Central and Vilyuiskii regions. Such an impudent act of Kyotyor Myulgyun towards the Holy Spirit of fire almost cost him his life. In addition the main character kills Soruk Bollur then transforms into a boy and does all his work. Having gained a trust he steals his future wife. Kyotyor Myulgyun has a forged horse. It is possible to say that these plot peculiarities are traditional to northern heroic narration. Nevertheless it is necessary to compare it with another northern olonkho to get a complete confirmation. This topic is quite perspective in Yakut epic studies. Obtained results may be used in the study of northern olonkho traditions.

Keywords: olonkho plot, characters, images, narrative “school”, heroic narration, local peculiarities, Central and Vilyuiskiy regions, northern traditions, existence of strong olonkho traditions.

КОРЯКИНА Антонина Федоровна – к. пед. н., Ученый секретарь Научно-исследовательского института Олонхо Северо-Восточного федерального университета 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

Изучение традиционных канонов специально в одном олонхо часто способствует обнаружению творческой индивидуальности сказителя и особенностей, которые характерны для тех или иных локальных традиций. Изучение проблемы локальных традиций героического эпоса считается весьма актуальным направлением в современной якутской фольклористике.

Вопросами локальных традиций олонхо занимались В. В. Илларионов [1, 2], Т. В. Илларионова [3], А. А. Кузьмина [4], А. С. Ларионова [5], В. С. Никифорова [6] и др. В. В. Илларионов первым классифицировал олонхо по сказительским «школам», распределяя сказительские «школы» по признаку районной принадлежности [2]. А. А. Кузьмина, исследовавшая бытование, сюжетно-композиционную структуру и образы олонхо вилуйского и северного регионов, пишет: «Олонхо как жанр фольклора сформировалось в Центральной Якутии, и по мере расселения якутов по другим регионам появились локальные особенности, среди которых особенно выделялись вилуйские, северные (верхоянские и момские) сказания» [4, с. 19]. К северным олонхо еще относятся и олонхо Колымы, которые изучены В. В. Илларионовым и Т. В. Илларионовой [3].

Олонхо всех трех групп развивается на общем мифологическом фоне, у них в основном единый канон сюжетообразования, системы образов. Однако, как показали исследования эпосоведов, в сюжетном и образном плане северные героические сказания имеют некоторые отличия от Центральной и Вилуйской локальных традиций олонхо. Для северных олонхо «характерны небольшой объем, сильное влияние сказки, слабая этническая идентификация» [7, с. 115].

На севере (в Верхоянске и Моме) бытовала устойчивая эпическая традиция. Изучением сказительского творчества момских олонхосутов занимался С. И. Боло. Являясь участником северной фольклорно-диалектологической экспедиции, он в 1940-х гг. записал несколько олонхо и сведения о сказителях из Момского района. Известными олонхосутами в районе были В. В. Атласов, Д. М. Слепцов, И. В. Черов, Г. И. Черов, В. С. Шкулев.

Автор олонхо «Кётёр Мюлгюн» Слепцов Даниил Михайлович родился в 1870 г. в Индигирском наслеге Момского района. Сказительством занимался с малых лет. Его сказительское творчество заинтересовало фольклориста С. И. Боло. К тому времени Д. М. Слепцов был известен как лучший в районе олонхосут. Репертуар его насчитывал 14 олонхо: «Айыы Субулла», «Кётёр Мюлгюн» («Летающий Мюлгюн»), «Эрэйдээх-буруйдаах Эр Соготох» («Многострадальный Муж-Одиночка»), «Хара Туйгун», «Ого Тулаайах бухатыыр» («Богатырь-Сирота») и др. С. И. Боло посвятил работе с Д. М. Слепцовым 3 дня. По его просьбе олонхосут два вечера исполнял свои олонхо «Айыы Субулла» и «Кётёр Мюлгюн». При этом фольклорист отметил, что по содержанию и красоте языка лучшим олонхо является «Кётёр Мюлгюн». По признанию самого олонхосута, он перенял это олонхо у старшего брата Петра Семеновича Слепцова. По просьбе С. И. Боло, текст олонхо «Кётёр Мюлгюн» записали сельские учителя Е. И. Собакин, И. И. Седалищев, Р. П. Харлампов и передали С. И. Боло. Олонхо в данное время хранится в рукописном фонде ИГиИПМНС СО РАН. Текст в 1993 г. был издан по подготовке В. В. Илларионова. Данное олонхо фольклористами специально не изучалось. Его текст в своих научных трудах использовали ученые И. В. Пухов, Н. В. Емельянов, В. В. Илларионов, А. А. Кузьмина.

Дерзкое отношение богатыря айыы к Святому духу огня

Олонхо с названием «Кётёр Мюлгюн» («Көтөр Мүлгүн» – «Летающий Мюлгюн») не встречается ни в центральном, ни в вилуйском регионах. Как отмечает И. В. Пухов, Мюлгюн – имя, превратившееся в архаизм, к настоящему времени забыто древнее значение, составляющего эпитет – имя героя. Герои с именем *Мүлдү* и *Мүлгүн* часто бывают изгоями или бунтарями [8, с. 81].

Олонхо состоит из 5130 строк, что указывает на небольшой объем.

В олонхо главный герой, богатырь Кётёр Мюлгюн – одинокий герой, не знает, откуда и как появился [9]. Это – распространенный мотив олонхо всех регионов.

Как во всех олонхо, красота, исполинская мощь богатыря айыы описывается формульными выражениями:

У богатыря Кётёр Мюлгюн
Талия была в пять маховых сажень,
Плечи – в шесть маховых сажень,
Бедра – в три маховых сажень.

Черные глаза его были
Как два кольца узды большие [Пер. наш].

Кроме такого описания внешнего вида, сила, храбрость и могучая энергия могущественного богатыря передаются еще и через обширные описания его усадьбы, жилища, очага, домашнего убранства, двора. При этом язык олонхо непомерно богат, живописен, выразителен.

Герой олонхо страдает от избытка своих сил и хочет найти применения им. Такой мотив тоже характерен для многих олонхо. Однако здесь обнаруживается отличие, характерное только для данного олонхо: уверенный в том, что поблизости нет таких богатырей, которые могли бы тягаться силой с ним, обращается к святому духу домашнего огня с требованием указать страну, где бы он мог демонстрировать, показать свою силу. По традиционным канонам олонхо, богатыри айы относятся к духу огня с большим уважением, и перед героическими походами они просят у него благословения. Такое отношение испокон веков является неукоснительным обычаем якутского народа. В олонхо святой дух огня добр, милосерден, жалостлив. И в «Кётёр Мюлгюне» он, ласково улыбаясь, молчал. Упрямый, самонадеянный и гордый Кётёр Мюлгюн приходит в неопишемую ярость. Показав свой строптивый характер, он, вскрикнув как медведь, в ярости грозит очагу и бьет по шестку ожигом. Возникшая между героем и духом очага ссора, гордыня богатыря повлекли за собой роковые последствия: терпению Святого духа огня пришел конец, он рассердился и обрек богатыря на бессилие и поражение в первом бою. По указанию духа огня Кётёр Мюлгюн отправился к зверю Кэп Туолун, чтобы сразиться с ним, но добраться до указанного места оказалось крайне тяжело. Обессилевший богатырь ползком дошел до указанных мест и нашел Кэп Туолуна, который легко взял его за челюсть и повесил на дереве. Так герой позорно терпит поражение, хотя мог бы быть равным с ним в борьбе.



Рис. 1. Иллюстрация к олонхо «Кётёр Мюлгюн»
(Художник В. Ф. Ноева, 2008 г.)

В олонхо часто главному герою приходят на помощь братья-богатыри и сестры-шаманки. И герой северного олонхо обращается к родителям и сестрам-шаманкам, прося о помощи. Среди ясного неба стал греметь страшный гром. На небе повисло белое облако, которое рассказало о том, что родители и сестры богатыря три дня стояли перед Святым духом огня, прося прощения за страшный по дерзости поступок Кётёр Мюлгюна. В конце концов Кётёр Мюлгюн прощен, он вновь обретает силу, и мать его Кюн Кюбэй передала сыну священное молоко. Облако предупредило богатыря ни в коем случае не убивать зверя Кэп Туолун. Вестник-облако — явление интересное, нехарактерное для олонхо центральной и вилуйской локальных традиций, возможно, существующее в северных олонхо. Приняв святое молоко, Кётёр Мюлгюн стал сильнее прежнего в десять раз. 99 дней сражались Кётёр Мюлгюн и Кэп Туолун. Во время сражения богатырь айы попросил показать страну, где бы он применил свою силу. Кэп Туолун пообещал показать такую страну. Богатыри помирились, поцеловались и устроили пир в доме Кэп Туолун. Таким образом, Кэп Туолун становится наставником богатыря. Такое развитие событий не характерно для олонхо центрального и вилуйского регионов. Наутро по совету Кэп Туолуна, Кётёр Мюлгюн пустился в путь и дошел до старика Сээркээн Сэсэна, который указал дорогу, где живет Сабыйа Баай. По его предсказанию, Кётёр Мюлгюн должен жениться на его дочери светозарной, с восьмисаженной косой Айталыын Куо и стать родоначальником трех племен саха. Старик благословляет Кётёр Мюлгюна, и он поднялся по лестнице и очутился в удивительно прекрасной земле.

Удивительная женитьба Кётёр Мюлгюна

В олонхо «Кётёр Мюлгюн» главный герой встретил мальчика Сорук Боллур, сына старушки Симэхсин, узнал от него, что земля эта стала полна сватающимися к Айталыын Куо богатырями племени *айыы* и *абаасы*. Здесь упоминаются имена Буура Дохсун, Хаарылла Мохсогол, Харачык Мураан, Тимир Дэриэсинньик, Мюнгюлю Бёгё. Тут олонхо опять приобретает неожиданное развитие событий. Кётёр Мюлгюн щелкнул по голове мальчика и спрятал труп под кучу сухих веток, сам оделся в его одежду, принял его вид, взял ведра и пошел за водой. Мнимый сын рабыни Симэхсин выполняет всю работу мальчика-раба: моет посуду, убирается в юрте, ходит за водой. Его бьют, ругают, гоняют с места на место, а оставленный на холоде он все время мерзнет. Как только наступает вечер, мальчик плачет и жалуется, что он голоден, ему негде спать. Только Айталыын Куо жалует его и разрешает лечь спать у своих ног. Кётёр Мюлгюн в облике Сорук Боллура, войдя в доверие и уличив момент, крадет лучезарную Айталыын Куо. По утверждению В. В. Илларионова, такое превращение богатыря *айыы* в мальчика Сорук Боллур характерно и для колымского олонхо [3]. По дороге он берет благословение у Сээркээн Сэсэна и Кэп Туолуна. Кэп Туолун открывает ему дверь в страну племени Кытатый. Превратившись в белку, Кётёр Мюлгюн убегает от богатырей *абаасы*. В кровавом сражении одолевает женщину *абаасы*. Дальше в сюжете олонхо «Кётёр Мюлгюн» обнаруживается мотив, отсутствующий в традициях центральных и вилуйских регионов: кузнецы куют для героя богатырского коня. По пути к родителям невесты погостил у Кэп Туолуна, Сээркээн Сэсэна и прибыл к Сабыяа Баай. Родители Айталыын Куо устроили праздник, выделили в приданое дочери множество богатств. Но Кётёр Мюлгюн, поблагодарив стариков, отказался, ссылаясь на дальнюю дорогу.

Освобождение Кётёр Мюлгюном похищенной жены

Поводом следующего героического похода Кётёр Мюлгюна становится кража Арджамаан-Джарджамааном жены Кётёр Мюлгюна, что является традиционным мотивом для олонхо. Образ Арджамаан-Джарджамаана во многих олонхо наделяется реалистическими чертами. Он изображается стариком в дохе, ходит на лыжах или ездит на олене. В олонхо «Кётёр Мюлгюн» есть некоторое отличие: когда Кётёр Мюлгюн и Айталыын Куо ехали на родину богатыря, их догнал мальчик, ехавший верхом на олени. Он рассказал, что он – сирота: родители, два брата умерли 9 лет тому назад от голода, и попросил взять его в слуги. Несмотря на то, что Айталыын Куо не поверила словам мальчика, Кётёр Мюлгюн пожалел и взял его с собой. Однажды, проснувшись утром, Кётёр Мюлгюн обнаружил, что Арджамаан-Джарджамаан похитил его жену. Оказалось, что тунгусский богатырь, чтобы выкрасть красавицу, обманным путем поступил к Кётёр Мюлгюну в работники, усердной работой заслужил доверие.

Чудесные, удивительные превращения героев близки к превращениям героев олонхо других регионов: обернувшись соколёнком с колокольчиком на хвосте, Кётёр Мюлгюн пустился за похитителем Арджамаан-Джарджамааном, который в свою очередь превратился в смертоносного железного дятла. Завязался длительный бой.

В олонхо также прослеживается мотив спасения отца сыном. Когда у Кётёр Мюлгюна и Арджамаан-Джарджамаана начали иссякать силы, появился голый богатырь *айыы*, который оказался сыном Айталыын Куо и Кётёр Мюлгюна. Он спас отца, убив богатыря Арджамаан-Джарджамаана. Сына своего родители нарекли Кулун Куллустууром.

В олонхо момского олонхосута традиционный конец: счастливые Айталыын Куо, Кётёр Мюлгюн с сыном вернулись на родину, развели костер в очаге, провели обряд благословения и жертвоприношения. И стали они жить богато, счастливо и плодиться, преумножая потомков племени *айыы*.

Заключение

Таким образом, сюжет и образы олонхо «Кётёр Мюлгюн» момского сказителя Д. М. Слепцова строятся, в основном, на традиционном каноне сюжетообразования, системы образов якутского эпоса. Героические походы богатыря совершаются во имя его самоутверждения, женитьбы на прекрасной девушке *айыы*, спасения ее от пленения. Он, как во всех олонхо, прекрасен внешне, исключительно силен физически, имеет подобающее богатырю жилье, богатырские снаряжения, храбр в сражениях. Защитниками племени *айыы* являются богатыри *айыы*, их противниками – представители племени *абаасы*. В олонхо много чудесных превращений. Конец олонхо традиционный: богатырь *айыы* возвращается на родину с победой и женой-красавицей. Народ встречает его с торжеством и прославлением героя-победителя. У богатыря начинается новая пора жизни: он должен жить мирной жизнью и стать родоначальником племени *айыы*.

Однако при изучении сюжетной и образной структуры в олонхо обнаруживаются некоторые отличительные особенности:

- Олонхо с главным героем по имени Кётёр Мюлгюн не существует в других регионах бытования олонхо.

- Объем олонхо невелик по сравнению с олонхо центрального и вилуйского регионов – 5130 строк. Для северных олонхо характерен небольшой объем.

- В отличие от традиционных сюжетов в олонхо момского сказителя богатырь айыы отнесся к Святому духу огня весьма грубо – он ударил очаг ожигом.

- По установившимся традициям, во многих якутских олонхо имеются образы слуг старушки Симэхсин и мальчика Сорук Боллур, которые обычно являются комическими второстепенными персонажами. А в олонхо Д. М. Слепцова у этих героев трагическая судьба: главный герой убивает Сорук Боллур, принимает его облик и занимает его место. Войдя в доверие, он крадет свою будущую жену.

- Эпизод, где кузнецы куют для главного героя богатырского коня, не встречается в олонхо центрального и вилуйского регионов.

Будет недостоверным утверждать, что особенности, обнаруженные в олонхо Д. М. Слепцова «Кётёр Мюлгюн», являются традиционными для северных героических сказаний. Для этого понадобится специальное изучение данного олонхо в сравнении с другими северными олонхо, что является весьма перспективным направлением в якутском эпосоведении.

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

Литература

1. Илларионов В. В. Искусство якутских олонхосутов. – Якутск: Бичик, 1982. – 123 с.
2. Илларионов В. В. Түөлбэ олонхолор («Сказительские школы олонхо») // Эдэр коммунист. – 8 августа, 1990. (на якутском яз.)
3. Илларионов В. В., Илларионова Т. В. Орто Халыма олонхолоро. – Якутск: Бичик, 2016. – 280 с. – (Саха боотурдара: 21 т.; Т. 18). (на якутском яз.)
4. Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014. – 160 с.
5. Ларионова А. С. Региональные особенности традиционных песен якутов // Г. В. Ксенофонтов: Возвращение к себе: Сб. науч. ст. – Якутск: ИГИ АН РС (Я), 1998. – С. 100-104.
6. Никифорова В. С. Локальные традиции в музыке олонхо: автореф. дис. ... канд. иск. – СПб., 1994. – 16 с.
7. Кузьмина А. А. Верхоянская традиция олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов, 2015. – № 1 (43). Ч. II. – С. 113-115.
8. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.
9. Слепцов Д. Н. Кётёр Мюлгюн. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1994. – 127 с. (на якутском яз.)
10. Емельянов Н. В. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. – М.: Наука, 1983. – 248 с.

References

1. Illarionov V. V. Iskuststvo jakutskih olonhosutov. – Jakutsk: Bichik, 1982. – 123 s.
2. Illarionov V. V. Tүөлbje olonһolor («Skazitel'skie shkoly olonho») // Jedjer kommunist. – 8 avgusta, 1990. (na jakutskom jaz.)
3. Illarionov V. V., Illarionova T. V. Orto Halyma olonһoloro. – Jakutsk: Bichik, 2016. – 280 s. – (Saha Booturdara: 21 t.; T. 18). (na jakutskom jaz.)
4. Kuz'mina A. A. Olonho Viljujskogo regiona: bytovanie, sjuzhetno-kompozicionnaja struktura, obrazy. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 160 s.
5. Larionova A. S. Regional'nye osobennosti tradicionnyh pesen jakutov // G. V. Ksenofontov: Vozvrashhenie k sebe: Sb. nauch. st. – Jakutsk: IGI AN RS (Ja), 1998. – S. 100-104.
6. Nikiforova V. S. Lokal'nye tradicii v muzyke olonho: avtoref. dis. ... kand. isk. – SPb., 1994. – 16 s.
7. Kuz'mina A. A. Verhojanskaja tradicija olonho // Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki. – Tambov, 2015. – № 1 (43). Ch. II. – S. 113-115.
8. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos olonho. Osnovnye obrazy. – M.: Izd-vo AN SSSR, 1962. – 256 s.
9. Slepcev D. N. Kјotјor Mјulјjun. – Jakutsk: JaNC SO RAN, 1994. – 127 s. (na jakutskom jaz.)
10. Emel'janov N. V. Sjuzhety rannih tipov jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1983. – 248 s.

УДК 398.224(=512.157)

Г. Е. Саввинова-Отова

КУЛЬТ ПРИРОДЫ В ОЛОНХО КАК ОТРАЖЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

В статье рассматриваются некоторые вопросы, где природа в системе художественной образности является художественным фактом, вобравшим в себя национальное мировоззрение. Эволюция национального художественного мышления народов Сибири прослеживается в становлении повествовательных традиций, в которых в силу своеобразного исторического развития литературы основополагающую роль играет эпос. Якутский эпос олонхо рассматривается как важнейшее явление в культурной истории народа, имел важное значение в возникновении литературно-философского толкования взаимоотношений человека с окружающим миром в ясной, завершённой форме, в котором сливаются эпическое и лирическое начала художественной литературы.

Зависимость человека от природы у народов Сибири проявилась в их мировоззрении, эпическом искусстве, продолженной в художественной литературе. Природа имеет не только практическое значение, но и духовное. Природа фетишируется, воспринимается мифологически-художественно. Ни одна литература не может существовать вне своего национального. В якутском эпосе олонхо человек не осознаётся как некая внеприродная, чуждая природе и противостоящая ей сила, напротив, человек ощущает себя органической частью природы.

Ключевые слова: олонхо, эпос, история, народы Сибири, человек, природа, религия, мировоззрение, философия.

G. E. Savvinova-Otova

The cult of nature in olonkho as the reflection of the national world view

The article deals with the issues concerning nature as an artistic fact that had incorporated the national world view. The evolution of the national artistic thinking of Siberian people has been traced in the establishment of narrative traditions. Epos has a fundamental role in these traditions on the strength of literature's peculiar development. Olonkho is considered as an important phenomenon in the cultural history of Yakut people. Olonkho played a significant role in the formation of literary philosophic explanation of human and environment relationships in clear and accomplished form that helps epic to merge with lyric origin of belles-lettres.

Human dependence on nature among Siberian people appears in their world view and epic art continued in literature. Nature has not only practical, but spiritual significance. Nature is fetishized in mythological and artistic ways. Literature can not exist out of its nationality. In Yakut olonkho a man is not realized as something unnatural or oppositional, on the contrary, he feels like an organic part of nature.

Keywords: olonkho, epos, history, Siberian people, human, nature, literature, religion, world view, philosophy.

САВВИНОВА-ОТОВА Гульнара Егоровна – к. филол. н., доцент кафедры культурологии ИЯКН СВ РФ, зав. сектором «Олонхо и эпосы народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова.

SAVVINOVA-OTOVA Gulnara Egorovna – Candidate of Philological Sciences, Assistant Professor of Department of Cultural studies, Head of sector "Olonkho and world epos" of Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

Введение

Якутский эпос олонхо, как первый тип образного отражения действительности, послужил истоком художественного творчества основоположников якутской литературы. В олонхо, рассказывающем о Вселенной и ее обитателях, воссоздаются реальный мир людей и их отношений, ибо «минувшая действительность находит свое отражение в фантастических образах мифологии» [1, с. 75]. Мифы говорят о разделении труда и дифференциации общественных функций у древних якутов, хотя мир представлений первобытных якутов до нас дошел во фрагментах и с большими наслоениями позднейших времен. Показательно то, что, подчеркивая всю оригинальность и своеобразие якутской мифологии, якутские писатели А. Е. Кулаковский и П. А. Ойунский не теряют нить общечеловеческого развития, ибо якутская религия развивалась «по общему ходу развития естественных религий» [2, с. 7]. Таким образом, еще на стадии рассмотрения мифологии и эпоса могут быть установлены типологические связи, т. е. «общая аналогия, обусловленная сходством общественного строя, а не одним только историческим и географическим соприкосновением народов» [3, с. 114].

Основоположники якутской литературы и как выходцы из самой среды народа, и как ученые-мыслители хорошо представляли себе, какое место для себя отводил древний якут в системе сложных взаимоотношений Человека и Природы. В частности, А. Е. Кулаковский и П. А. Ойунский выступили с исследованиями верования, народного искусства древних якутов. Для традиционного мировоззрения якутов было характерно нераздельное восприятие Человека и Природы, выраженное через сочетание политеизма и анимизма. Якутскому эпосу олонхо и религии свойственно резкое противопоставление Добра и Зла. Согласно космогоническим представлениям древних якутов, Вселенная состоит из трех миров. Верхний мир населяют боги – *айыы*. Средний мир – обиталище людей – *айыы аймага*, связанные своим происхождением с небожителями. Нижний мир – родина злых сил, сверху узок и расширяется книзу и природа под стать: здесь светят щербатые солнце и луна, и поэтому всегда царят сумерки. Растительность железная, колючая. Там находятся «море бед, горящие смоляные бездны и топкие трясины». Населен Нижний мир уродливыми чудовищами *абаасы*. В олонхо все три мира не обособлены друг от друга, существует постоянная связь между ними.

Кроме этих миров имеются характерные представления, как дуалистическое разделение сверхъестественных существ на добрых, светлых (*айыы*); на божества, принявших человекоподобный облик (антропоморфизм); представление о верховном божестве с титулом «господин» («тойон» – *Юрюнг Аар Тойон* – Белый Старец Господин) и довольно сложное представление о душе – *кут*: *буор-кут*, *ийэ-кут*, *салгын-кут* (телесное, изначальное и духовное начала). Свообразны также остатки тотемизма, признаки поклонения древних якутов силам природы: вечно зеленое священное дерево в олонхо – *Аар (Аал) Кудук Мас*, солнечный эпитет – «кюн» – божеств *айыы* и людей племени *айыы аймага*, солярные, т. е. солнечные мотивы на петроглифах. В культовое понятие природы входят также многобожие (политеизм), вера в «иччи» (в особых духов, проявляющих себя соответственно поведению самих людей, отсюда понятие о табу и амулетах) и активность второстепенных, особенно женских божеств (пережитки матриархата). Все это говорит о том, что якутский эпос олонхо оформился в переходный период разложения общинно-родового строя и ее образы символизируют облик этого исторического времени.

Арсенал словесно-поэтических образов во взаимоотношении человека с природой

Мифология является частью фольклорного наследия этносов. Якуты, как и многие народы, сохранили в живом бытовании образцы эпического искусства. Часть их составляют мифы, в т. ч. космогонические, которые бытуют в составе, прежде всего, эпических произведений (в олонхо), в волшебных сказках, религиозных представлениях и в виде отдельных мифологических повествований (мифологем).

Основные космогонические мифы якутов, за небольшим исключением, были унаследованы от своих южных предков, кочевых скотоводов горностепных районов Южной Сибири. В период формирования народности саха (якутов) на берегах средней Лены эти мифы стали постепенно забываться, что объясняется иными природно-климатическими условиями и окружением иноэтнической среды Севера. Хотя заложенные предками религиозно-мировоззренческие основы,

сохранившиеся в области подсознательного в психике (генетическая память – архетип), временами вырастали из глубин забвения, чтобы выразить высшие предчувствия сознания и глубочайшую интуицию духа.

Исследователи обратили внимание на якутские мифы еще в XVIII в. (Я. И. Линденау). С того времени эти скудные данные постепенно стали накапливаться в работах А. Ф. Миддендорфа, И. А. Худякова, В. Л. Сорошевского, В. Ф. Трошанского, В. М. и М. Н. Ионовых, Э. К. Пекарского, Н. П. Попова, А. Е. Кулаковского, П. А. Ойунского, А. А. Попова, Д. К. Сивцева. Г. У. Эргис составил первый сводный очерк по якутской мифологии.

Совмещением вертикальных и горизонтальных структур модели мира и ее центром является мифологическое Мировое дерево, или Древо жизни. Оно создано для счастья всех живущих на земле. Образ Мирового дерева, воплощающий универсальную концепцию мира, относится к числу самых распространенных сюжетов в мифологии народов мира.

Представление о первичной энергии и борьбе (теомахии, гигантомахии, жертве), как о необходимом условии модификации мира, связывается с космогоническим мифом, с мифом – символом Мирового дерева: рождение жизни из смерти, порядка из хаоса через энергетический взрыв, брутальный акт [4, с. 26]. Мифограмма Мирового дерева имеет семантические и мифологические корни именно в первобытном искусстве. А. А. Потебня в своем исследовании сравнивает данные о Мировом дереве в фольклоре и мифологии других индоевропейских народов, учитывая при этом и поверья, и обряды, связанные с реальными деревьями, и влияние апокрифической книжности. В частности, Потебня приводит украинские колядки, в которых описывается чудесное дерево (явор или дуб): на вершине явора – гнездо с соколом, посередине – борт с плечами, а у корней – черные бобы. Сходное сочетание образов Потебня находит также в белорусских, сербских и хорватских величальных песнях и в русских заговорах. Описание чудесного дерева в колядках служит прославлению хозяев, является их «апофеозой», как выражается Потебня. «Намек на небесное происхождение этого дерева» Потебня усматривает в том, что в одном из приведенных им текстов чудесный дуб вырастает из желудя, который уронила птица, ибо, по украинскому поверью, у нее «ключи от вирья» [5, с. 212].

Якутское Мировое дерево *Аар Кудук Мас (Аал Луук Мас)* соединяет все три мира в единое целое, растет в центре Вселенной. Корни его спускаются вплоть до самой преисподней, откуда дугой выходят обратно, чтобы стать столбом для вешания посуды со сливками у владельцев рогатого скота [6, с. 23]. «Со священного дерева в рот недоношенного ребенка капало белое *илгэ*. Этим *илгэ* дитя питалось до десятилетнего возраста...» [7, с. 36]. Вершина могучего дерева достигает небес. Пройдя тот круг неба, где обитает владыка спотыкающихся людей и норовистого скота, она достигает светлой страны *Юрюнг Айыы Тойона* и становится его священной коновязью. В олонхо около нее пируют боги. Как и обитатели греческого Олимпа, по семь суток пьют они вкруговую: передают друг другу чаши и обмениваются кубками. «Словно остров березняка, водружают боги частокол у верха священного дерева. И познается, говорят, знак этого олимпийского пиршества: яйцами гоголя журчат и бурчат капли, падая на землю, чтобы стать не покрывающимся пеною молочным озером...».

Начальное слово в названии главы якутского пантеона – *аар*: *аар мас* – почетное, громадное, крепкое дерево в лесу; *аар айыы тойон аба* – почтенный (высокий, важный) господин отец и т. д. У древних тюрков *аар* имел форму *агы* «чистый; нравственно-безупречный, благородный; истинный, праведный, священный; чистая, дозволенная». Поэтому *Аар Айыы (Юрюнг Аар Тойон)* являлся высшим божеством, создателем первоначального космического порядка, он стал в дальнейшем божеством неба. Е. М. Мелетинский якутское Мировое дерево типологически связывает со скандинавским Мировым деревом *Иггдрасилем*. А небесные удаганки, по его мнению, поразительно напоминают валькирий, живущих в дереве; *Аан Алахчын* во многом однотипна с норнами, поселившимися у корней ясеня *Иггдрасиль*. «В олонхо, например – мировое дерево... расположено так же, как ясень *Иггдрасиль*, – корни его опускаются вплоть до преисподней, а вершина достигает неба и что он становится коновязью *Юрюнг Айыы тойона*» [8].

В олонхо идея о защищенности Земли связана с деревом *Аар Кудук Мас*, которое ассоциируется с образом хозяйки земли *Аан Алахчын*, посланной «жить на земле, одарить щедротами Средний мир, украсить, обогатить долину жизни грядущих людей». И в русской, и зарубежной



Рис. 1. Дерево жизни. Из серии «Якутский героический эпос олонхо»
(Художник Т. А. Степанов, 1982 г.)

литературе часто встречается это мифическое дерево: дерево с золотыми плодами или чудесной листвой. Это дерево растет «за тридевять земель» (на самом деле, в другом мире), его охраняют какие-нибудь чудовища (грифы, драконы, змеи). Чтобы сорвать чудесные плоды, нужно сразиться с чудовищем и убить его, иначе говоря, выдержать некое испытание, являющееся посвящением в герои: победитель в итоге приобретает сверхчеловеческие, чуть ли не божественные свойства вечной молодости, непобедимости и всемогущества. В олонхо говорится о том, что: «Священное *Аар Кудук Мас* растет на главном кургане, в центре Земли. В его густой листве отдыхают богини *Айыысыт* и *Иэйэхсит*, обитает дух-хозяйка Земли *Аан Алахчын*. На нем горят золотые свечи, сердцевина его серебряная, кора его черное золото, листья его шелковые, шишки подобны кумысным кубкам. Восемь основных ветвей дерева достигают верховьев восьми рек, и от струящейся божественной живительной влаги *илгэ* зарождаются истоки восьми могучих рек, по долинам которых размножаются олени, лоси и другие животные и птицы, живут тунгусы, чукчи и якуты» [9, с. 98]. Якуты, через образ священного дерева – *Аар Кудук Мас*, свято верили в то, что природа является единственным защитником и кормильцем народа.

По якутскому верованию, само устройство дерева *Аар Кудук Мас* как бы символизирует защищенность земного пространства. Верхние ветви его не поднимаются выше «стремительных белых небес», опасаясь, что «лютый дух» и «лютая страсть» племени злых небесных божеств привяжутся к нему, и тогда рухнет могучий его ствол и тем самым «пошатнулось бы счастье средней земли». Корни этого дерева не проникают в подземный мир, опасаясь, что по ним наверх поднимутся злые духи Нижнего мира:

Восемьдесят восемь его
Толстых столбов-корней
Не прорастают в Нижний мир,
А распластываются в толще земли.
До далекого острова Сихта они
Тянутся под землей...
Густые ветви его
Куполом высятся над землей
На семьдесят дней пути,
Изгибаются плавно вниз,
Достигая море с одной стороны,
А с другой до Татты-реки... [10, с. 50]

Образ Мирового дерева является последним завершающим штрихом в картине природы Среднего мира, представляющего собой замкнутое пространство, с четко очерченными и естественными границами, которые одновременно отделяют и охраняют Землю от других миров:

Пышно красуется и цветет
Исполинское дерево-мать;
Счастье белое падает на него
С трехъярусных белых небес,
Тяжелые золотые плоды,
Как чороны огромные для кумыса,
Срываются с отягченных ветвей...
Верхняя древа часть
Орошает долину
Млечной росой,
Нижняя древа часть
Источает щедро вокруг себя
Божественно желтую влагу свою.
Вот какой прекрасной была
Долина Кыладыкы;
Широкие луговины ее –
По триста верст длиной
Земные поймы ее –
По двести верст шириной [10, с. 51].

Таким образом, вся ландшафтная природа земли якутов, как описано в олонхо, несет двойную смысловую нагрузку: с одной стороны, ее географическое обустройство способствует защищенности жизненного пространства для «грядущих» людей, а с другой – ее экологические условия благоприятствуют для будущей культурной обработки этого пространства. «Широкие луговины» и «зеленые поймы» предопределяют зарождение и развитие скотоводческой культуры с ее сенокосно-пастбищной системой. Так, в якутском эпосе поставлена проблема о соотношении человека как носителя цивилизации с природной средой [11, с. 59].

Якуты относятся к числу народов со сложным этническим образованием. Они сформировались в результате взаимодействия двух процессов, протекавших «в непрерывном единстве», – дифференциации различных этносов и культур и их интеграции. В нем участвовали древние индоевропейские и алтайские культурно-языковые субстраты [12, с. 5].

Олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» начинается с описания неопределенного времени эпического действия, которое представляется космически беспредельным:

Далеко за дальним хребтом
Давних незапамятных лет,
Где все дальше уходят грань
Грозных, гибельных, бранных лет
За гуманной дальней чертой
Несказанных бедственных лет

Когда тридцать пять племен,
Населяющий средний мир,
Тридцать пять улусов людских
Не появились еще на земле
...В те времена
Была создана
Изначальная Мать-Земля... [10, с. 11]

Макромир и его слагаемые (небо, солнце, луна и земля), как целое, предстают уже существующими в это мифическое время. На первый взгляд, в олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» отсутствует сюжет о мироздании: мир существует, развивается по своим законам, которые скрыты от людей. Эта мысль наглядно иллюстрируется в следующем отрывке:

Прикреплена ли она (земля) к полосе
Стремительно гладких, белых небес –
Это неведомо нам;
Иль на плавно вертящихся в высоте
Трех небесных ключах
Держится нерушимо она –
Это еще неизвестно нам;
Иль над гибельной бездной глухой,
Сгущенным воздушным смерчем взметана,
Летает на крыльях она –
Это не видно нам;
Или кружится на вертлюге своем
С песней жалобной, словно стон –
Этого не разгадать...
Но ни края нет, ни конца,
Ни пристанища для пловца
Средь пучины неистово грозовой
Моря, дышащего бедой... [10, с. 11]

В последнем четверостишии подчеркивается космическая бескрайность Вселенной, которая уподобляется морской пучине. Таким образом, по материалам олонхо, макромир, Вселенная существуют и развиваются без какого-либо внешнего воздействия.

Огонь (*уот*) и море (*байбал*) – частая метафора, встречающаяся в олонхо. Например, «Уот Кудугу», «Уот Кудулу Байбал» – названия морей, *Уот Суланькы* – имя духа-хозяина моря – происходит от слова «сулан» (роптать, плакаться), т. е. «плачущий огнем» [13, с. 365]. Природу земли составляют «непоколебимое морское дно» и «тучами заваленные небеса», «глубина водных пучин» переплетается в ней с «высоким гребнем утесистых гор», а берега, «оковавшиеся льдом», соседствуют с «материковой грядой, где вечен солнечный зной». И этот мир находится в постоянном движении:

С восходяще-пляшущим солнцем своим,
Взлетающим над землей;
С деревьями, роняющими листву,
Падающим, умирая;
С шумом убегающих вод,
Убывающих, высыхая;
Расточающимся изобилием полная,
Возрождающимся изобилием полная,
Бурями обуянная –
Зародилась она,
Появилась она –
В незапамятные времена –
Изначальная Мать-Земля... [10, с. 12]

В представлениях старинных якутов, земля, возникшая на лоне мирового океана, плавает на воде. Поэтому в эпических сказаниях якутов упоминаются мифические «железные рыбы подземных морей», несущие на себе мироздание. В мифах бурят Иркутской области говорится о том, что создавшая Вселенную мать-божество сотворила могучую рыбу кита и поместила на ее спину землю. Аналогичный сюжет особенно популярен в мифологии индоевропейских и алтаеязычных народов – иранцев, русских, алтайцев, эвенков и др. [14, с. 62-63].

«Создание космоса, в целом, в том или ином виде, (например, в идее Мирового дерева, человекообразного великана вроде индийского Пуруши или скандинавского Имира, а также каких-либо зооморфных существ) в более развитых мифологиях часто включают появление мира из некой бездны, земли, из первичного океана... Космогенез мыслится как превращение хаоса (первичная бездна, океан, слитые земля и небо) в космос, как гармоническое упорядочивание мира» [15, с. 63]. Параллельно такому космическому упорядочиванию производится упорядочивание человеческой жизни.

Древний якут обычно старался жить, насколько это возможно, среди священного, в окружении освященных предметов. Для «примитивного» древнего якутского народа священное – это могущество, т. е. в конечном итоге, самая что ни на есть реальность. «Сверхъестественное» неразрывно связано с «естественным». Природа всегда выражает нечто, находящееся в высшей сфере. Если дереву поклоняются, то это потому, что оно священное, а не потому, что оно дерево. Мир предстает перед человеком таким образом, что позволяет обнаружить в нем множество самых разнообразных проявлений священного. Прежде всего, Мир существует, он здесь, он обладает определенной структурой: это не Хаос, а Космос – Природа, т. е. он предстает как нечто сотворенное, как божественное деяние.

Такая «освященность», как средство создания возвышенного образа проникает и в литературу и проходит красной нитью через творчество классиков. В стихотворении «Хомус» А. Е. Кулаковский использует мифологические образы. Автор воспекает якутский национальный инструмент, созданный искусным мастером:

В тот день,
Когда племя добрых богов
Сотворяло подлунный мир,
В тот день,
Когда нас, двуногих, они
Выпускали на землю жить,
В тот день,
Когда нас, якутов, они
Поселили среди земли,
В тот день,
Это племя добрых богов
Сотворило в подарок нам
Голосистый, милый сердцу хомус... [16, с. 76]

Это стихотворение по стилю и манере изложения практически не отличается от фольклорных произведений. В начале стихотворения речь идет о том, что племя добрых богов сотворило подлунный мир, выпустило на землю людей жить, поселило якутов среди земли и в подарок сотворило голосистый и милый сердцу хомус. Звуки хомуса передают все многообразие живой природы: раскаты грома, шум волн, галоп лошадей, пение птиц, кукованье кукушки. И все это передано поэтом в форме устно-поэтических традиций, т. е. содержание и форма его выражения глубоко фольклорно. Однако в стихотворении, как в литературном произведении, важным становится идейное содержание – самовыражение автора.

В «Хомусе» сочетание «В тот день, когда...» приобретает характер постоянной формулы и выступает как элемент экспозиции, указывающий на неопределенное время, подобное сказочному или эпическому. В фольклоре многих народов, в том числе якутов, бурят, тувинцев, хакасов, русских и других, очень широко распространены такие традиционные типические формулы, как «давным-давно», «в древнее славное время», «в стародавние времена» и т. д. Вот, например, бурятская сказка «Сын Зээдэлэя, Газар Поолин» начинается так: «В те стародавние

времена, когда погода стояла благодатная и травы ярко зеленели, когда земля была талая и свиньи отъедались, когда молочно-белое море лужицей виднелось, когда исполинская гора Сумбэр кочкой маленькой была, когда развесистое дерево опушки низкорослой порослью колыхалось, круторогий козел маленьким козленком резвился» [13, с.112]. Примерно так же начинается и бурятский народный героический эпос «Гэсэр»:

Когда время из вечной вечности,
Как река, лишь брало начало,
Когда части из цельной цельности
Возникали мало-помалу,
Вот когда это было.
Наше небо, яркое, светлое,
Мутным маревом лишь стояло,
А земля наша, твердая, крепкая
Мелкой пылью вокруг витала,
Вот когда это было.
Сун Далай – море великое
Грязной лужицей лишь плескалось,
Вот когда это было.
Сумбэруула – гора богилика
Жалким холмиком поднималась,
Вот когда это было... [17, с.16]

В олонхо мы находим, как и в эпосах других тюрко-монгольских народов Сибири, скрытый смысл архетипа – эпическое повествование о якутской праоснове, т. е. первопредке якутов.

Центром любого повествования является герой произведения. В архаической эпике герой большей частью имеет чудесное происхождение или рождение. Фаран, герой сорко-сонгаев (Африка), имеет мать-духа, другой африканский герой (племя монго) – Лианжа рождается чудесным образом из ноги матери-богатырши вместе с оружием, утварью и орудиями колдовства. Якутские богатыри или рождаются чудесным образом (как Аталами-богатырь – из хвощ травы, которую ела мать-лошадь (лошадь-первопредок), или спускаются с неба богами *айыы*. Одним из аргументов для обоснования вывода о якутском генезисе долганского олонхо П. Е. Ефремов считает сохранение в них древних черт якутского эпоса. О якутской праоснове в долганском олонхо говорится так: «Орто дойдуга суот-чоготох ат олорбут» («В среднем мире жила-была одинокая лошадь»). Эта лошадь, как и одинокие герои якутского олонхо типа Эр Соготох, не знает своего происхождения и тяготится своим одиночеством (*Эр Соготох* – означает «одинокий», действительно не знает своих родителей и своего происхождения). Он воспитан священным деревом, к которому обращается как «дух-бабушка». Этот дух наконец открывает ему истину: верховный бог *Юрюнг Айыы Тойон* спустил Эр Соготоха с неба на землю, чтобы он стал предком человечества и заселил землю [18, с. 57]. Лошадь-первопредок не лишена созидательной деятельности, но это не является первотворением, а скорее всего «восстановлением» культуры исчезнувшей жизни: она находит готовый топор с одного места (*бишр сиргэ*), где когда-то жили люди (*эргэ киһи олорбут олобун*).

Лошадь-первопредок строит дом по примеру предшествующих людей и желает жить по-человечески. Она обращается к божеству *айыы*, которое создало ее с предназначением, чтобы она стала человеком (*киһи буолар Һиртэ үөскэппит айыытынан ыйытынан көрүөм баара*), и просит у создавшего ее *Юрюнг Айыы Тойона* детскую душу. Рождение ребенка лошадь-первопредок считает началом полноценной жизни: «*Үөскэппит Үрүҥ Айыы, миннэхэ киһи көрдүк, киһи буолар чааста ыйан биэр. Орто дойдуга олороммун тулаайактыйдым, чункуйдум. Бу туһугар ыйытынабын: Миннэхэ мускураабат олохто тэрий: тэрийэн баран, оҕо ыйыытынан көргөдүүн кургуммар оҕо кутуна хоннорон көр*» («Создавший Юрюнг Айыы Тойон, укажи мне участь мою человеком стать. Живя в Среднем мире я осиротела, за-тосковала. Поэтому я прошу: создай мне надежную, стабильную жизнь. Создавший такую жизнь, детскую душу всели в мою упрятанную матку при помощи божества, покровительствующего детям»).

В олонхо связь лошади-первопредка с божествами ограничивается ее молением, обращенным к *Юрюнг Айыы Тойон*. А само зачатие связано со сказочным мотивом, распространенным в якутском фольклоре. Лошадь съедает никогда ею не пробованную, возвышавшуюся над другими растениями траву о девяти суставах (*хаччаба даҕаны сиэбэтэх тобус сүһүөхтээх тойон от*).

Лошади-первопредку часто придаются в олонхо человеческие качества: живет в построенном ею самой доме, рождает ребенка в постели. Но в то же время подчеркивается ее лошадиный внешний вид и лошадиное поведение. К ребенку, рожденному ею, она обращается по-лошадиному (*ат киһи аттыы амырыйан ииппитэ*) [18, с. 24].

Одним из основных персонажей олонхо, стоящим по важности в одном ряду с героем, является конь, богатырский конь. Он определяется как «мост», помогающий герою путешествовать.

В ранних сюжетах олонхо коня называют *Кюн Джэсёгэй Тойон* (Солнечный Джесегей Господин). В эпосе некоторых тюркоязычных народов, а также в бурятском, смерть батыра и его коня происходит одновременно [19, с. 219]. Такая ситуация может указывать на единую их сущность в прошлом. По утверждению В. Я. Проппа, развитие мифологических образов происходит путем их расщепления. Конь и птица как бы отслаиваются от человека, и в более разработанных вариантах вместо человека-животного действуют уже два персонажа – человек и животное, звериная сущность которого как будто «сползает» с героя, преобразившись в зверя-помощника [20, с. 132].

Только благодаря своему коню, герой имеет возможность путешествовать по всем трем мирам. Имея божественное, небесное происхождение, конь выступает как медиатор между миром людей *айыы аймага* и миром добрых божеств *айыылар*:

Потомок златогривых коней,
Спущенных на землю с небес
По велению добрых божеств,
Мощный скакун,
Жеребец могучий,
Который смог бы порвать
Самую крепкую бечеву,
Свитую из волоса конских хвостов... [16, с. 280]

Конь не только пронизывает пространства, обеспечивая людей «вертикальной коммуникацией», но и устанавливает для них «связь времен», обладая информацией о прошлом и будущем. С одной стороны, именно он раскрывает герою тайну его появления: его происхождение, рождение и т. д., а с другой – предугадывая будущее, вовремя дает нужные советы и указания. «В этом отношении кони иногда более сведущи, чем их хозяева» [21, с. 159]. В якутском эпосе древнее божество в образе «коня небес», существования которого предполагал Г. В. Ксенофонов, называется *Түөрт атахтаах түргэн айыы* (Четырехногое быстрее божество-творец).

Далее, обратимся к воспеванию лошади, *хулэга*-скакуна у бурят. Типичную разработку этого образа находим в сказке «Младший сын Хулмаадай Мэргэна». Сюжет сказки таков: перед смертью Хулмаадай Мэргэн завещал своим трем сыновьям провести у его останков три ночи по очереди. Два старших сына отказываются. Потому третьему, младшему и самому бедному сыну пришлось провести подряд три ночи у останков своего отца. Каждую ночь в одно и то же время приходили к нему чудесные кони, навьюченные седлами и красивыми одеяниями, и просились на чистоводье и свежестравье. На следующий день младший сын Хулмаадай Мэргэна приходит к старшим братьям. Он узнает, что братья едут на скачки в честь дочери хана, собирающейся замуж за победителя. Решает участвовать и младший брат, скачки продолжаются три дня, и выходит победителем младший сын. Выиграв скачки, он женится на дочери хана.

Сказочный скакун *хулэг* выступает олицетворением мощи, наделен речью, мудростью и властью. Он уподобляется вихрю, степным орлам: «Выбрали (два брата) из ханского табуна двух не выдавших ни узды, ни недоуздки *хулэгов*, которые без усталости могли бы преодолеть дальний путь-дорогу. Два брата, точно вдев свои ноги в серебряные стремена, пожелав благополучия людям, вихрем промчались по широкой равнине, по бескрайней степи как степные орлы» [22, с. 132].

Образ *хулэга* вошел и в литературу, и в прозаические произведения. Это неудивительно. Выразительный и впечатляющий, крепко вросший в народное художественное самосознание, подсказанный особенностями быта и жизненного уклада, он должен был найти свое отражение в литературе [23, с. 76].

На основании этих данных становится понятным внутреннее значение одного интересного обряда, описанного в «Ригведе»: чтобы получить царское достоинство и могущество, ведийский царь на год выпускал на волю своего лучшего жеребца белой масти. А у древних славян, одного из крупных объединений индоевропейцев, жрецы заботились о священных конях, они пасли их и даже могли на них садиться [24, с. 58]. Эти животные здесь выступали в роли первородного коня, пожертвованного для создания Вселенной. Близкий к нему обряд – *ызык* (*ыдык*) («посланный от бога») – существовал в традиционное время у тюркоязычных народов Южной Сибири. У якутов он назывался «*ытык сылгы*» («священный конь»), предназначенный небесным божествам. В старину известное число кобыл от каждой сотни во главе с жеребцом угоняли в дальний лес в жертву божествам. Существовали и более жесткие формы жертвенного обряда. Так, якуты в старину выбирали божеству солнца *Юрюнг Айыы Тойону* в жертву белую лошадь и сжигали ее [25]. По материалам Л. П. Потапова, алтайцы в честь *Ульгена* поступали аналогичным образом. Древний аналог этого обряда обнаруживается у персов, которые приносили в жертву божеству солнца Митре белых коней.

Животный, растительный мир и человек, в древности выступая одним целым, обладали сверхчувствительностью – чувствуют свою связь с природой и всю ее тайну. В олонхо подчеркивается, что люди времен претворения существенным образом отличались от якутов «настоящего» (применительно к эпосу) времени. У них «сверхчуткая плоть была, издавека чувствующая врага», «были провидящие глаза, могущие видеть грядущий день» [11, с. 70]. В силу этого люди, подобно духам-*иччи*, были посвящены во все тайны природы, иначе говоря, тайны природы не были скрыты от них так, как от нас. Но по мере культурализации и социализации людей и, в первую очередь, по мере приобщения их к миру предметов человек все больше отделяется от природы, и в конечном счете его сверхчувствительная плоть «закрывается» (*бутэй эттэнэр*). К примеру, в произведении А. Е. Кулаковского «Скупой богач» (1907) создается образ богача, имеющего несметные стада рогатого скота и несчитанные табуны лошадей. Он только и знает, что зарывает в землю нажитые деньги, избражается он такими эпитетами, как: «*сабыылаах сарын*», «*бутэй өттүк*», «*дүүлэй кун... улуу киһи!*» (...*Со спины укрыт / И с боков прикрыт / ...Вот каков богатый купец!*). Кулаковский в своем произведении высмеял скупость, черту характера, которая всегда глубоко презиравалась народом. Скупой в силу своего характера закрывается от людей, общества и становится противоестественным.

Древний человек не осознает различия между явлениями природы и живыми существами, привносит свои переживания, эмоции и стремления в объекты природы, в результате чего последние становятся живыми, чувствующими существами. В старину якут почитал любой предмет, который представлялся ему имеющим «*тыын*» (живой дух). Они избегали рубить деревья, не оставляли на них зарубки, для топки употребляли засохшие деревья. Мастера, делающие поделки из дерева, боясь вступить в конфликт с духом-хозяином (*иччи*) дерева, приносили в жертву лучший *чорон*, развешивая их на *сэргэ*. О бытовании подобных представлений в якутском песенном творчестве свидетельствует наличие многочисленных «песен деревьев» – березки, ели, просто метелки и т. д. Кроме индивидуальных, существовали и коллективные *иччи* разного ранга. Анимизм закономерно приводит к пантеизму. Мир понимается как законченное, прекрасное, упорядоченное целое, где все элементы бытия связаны в едином живом мыслящем организме. Человек выступает неотъемлемой частью всеобщего космического процесса, в котором сплетены и через который проходят многообразные космические связи и силы. Если многие боги и демоны представлялись первобытному человеку как «хозяева» различных природных стихий или отдельных участков природы, то первоначально – демиурги – культурные герои, эти первые герои фольклорного повествования олицетворяли собой родоплеменной коллектив, т. е. социум как собрание «настоящих людей» (в отличие от «нелюдей», стоящих за пределами родоплеменного коллектива).

А. Г. Новиков подчеркивает, что «единство материального и идеального – одна субстанция. Якут верит, что каждый предмет имеет свою душу. Такого рода представления, когда вся природа одухотворена и одушевлена, могли родиться у этноса, который издревле имеет самую тесную связь с природой, бесконечно любит ее, считая при этом себя ее неотъемлемой частью. Поэтому верование якутов с древнейших времен основано на вере людей, что природа живая» [26, с. 37]. До XX в. у якутов и других тюркоязычных народов господствовал анимистический взгляд на природу. Для якутской веры характерен развитый анимизм – всеобщее одушевление природы.

Якутский эпос олонхо располагает набором имен и прозвищ разных духов, олицетворяющих окружающую материальную и духовную среду. Леса, озера, горы, весь животный и растительный мир наделены хозяевами *иччи*. Они независимы, как и люди, действуют сознательно, пристрастны и эмоциональны. Как и боги, горделивы. Требуют особого благосклонного отношения. Им поименно время от времени нужно приносить жертвы. Они способны и на добрые, и на злые дела [27, с. 67].

В олонхо обнаруживается множество сюжетов с архаическими элементами, связанными, прежде всего, с различными фантастическими птицами и зверями. Часто сами богатыри превращаются в них. Так, И. В. Пухов обратил внимание на образ эпического сокола *аалай мохсогол* [28, с. 64]. Эти персонажи, выразители «звериного стиля», по всей вероятности, стали исходными мотивами тюрко-монгольского эпоса в целом. Так, птицы – *бар кыыл*, *далан ёксёкю*, *аалай мохсогол*, *хорудай* – имеют явные зооморфные черты, т. е. полуптицы-полужвери. В этой связи интересен еще один факт: среди богатырей *айыы* своими особыми чертами выделяется группа боотуров, имеющих зооморфный облик (Мюлджю Бёгё, Кётёр Мюлгюн, Босхолооной Мюлгюн и др.) [29, с. 198]. Они – отверженные еще в младенчестве из-за своего уродства персонажи. Но в дальнейшем, искупавшись, например, в молочном озере *Аар Кудук Мас*, чудесно перерождаются, отбросив свой птичий или зооморфный облик, и превращаются в прекрасных богатырей. П. А. Ойунский подобрал очень удачный термин для обозначения одного из них – Мюлджю Бёгё – титан [21].

Эпический *бар кыыл* связан с культом солнца. Он – посланник божеств, и в сюжетах олонхо обычно прилетает с востока, со стороны летнего восходящего солнца. Его называют по-разному, но с обязательной приставкой «бар» (тюрк. *барс*, иран. *парс*): небесный зверь Бар-Чонгкур, Бар Джагыл, халлаан кёй кыыла (небесный кёй-зверь), бар кётёрё (бар-птица), Мааны Бар-Чонгкур (Нарядный Бар-Чонгкур) [30, с. 14].

«Генетически литература связана с мифологией через ... героический эпос», – отмечает Е. М. Мелетинский [31, с. 277]. В своих произведениях первые якутские писатели, продолжая традиции устного народного творчества, воспели родную природу и с высоты своего времени открывали новые горизонты, ставя актуальные проблемы общества.

Поэма А. Е. Кулаковского «Сновидения шамана» написана в форме шаманского пророчества с камланием. В формально-строгом смысле слова это произведение бессюжетное, представляет собой изложение содержания пророческого сна шамана. Поскольку «жанры основаны на структуре общечеловеческого существования, которая снова, но иными путями проявляется в построении отдельного художественного произведения» [32, с. 98], закономерен и жанр поэмы пророчества. Кулаковский следует законам этого жанра: после авторского вступления идет вводный рассказ шамана о превращении его в орла, о полете и обозрении мира сверху. Поэт не заимствует эпический сюжет, этот мотив, как элемент национального мировосприятия вполне естественно возникает в сознании автора.

В поэме автор широко опирается на мифологический материал – это триединое неумолимое божество судеб (*Одун Хаан*, *Чынгыс Хаан*, *Джылга Хаан*), духи брани или древнеякутские божества войны (дочь *Илбиса* и сын *Осола*; здесь *Илбис* – дух кровопролития, *Осол* – дух несчастий, приносящий увечья), Мировой жеребец, Вселенский бык и т. д. Поэт через мифологические образы раскрывает современную ему действительность, потому они имеют как бы метафорическую функцию. Создавший мир *Юрюнг Аар Тойон*, его гнев на непослушание людей – через подобные мифологические образы, в форме аллегории автор отражает проблемы современного ему мира. Тем самым А. Е. Кулаковский превратил мифологические образы

в средство художественного отражения действительности. В этом одна из основных художественных особенностей его творчества. Возьмем для примера образ Матери-Земли:

После этого крика вмиг –
Полная деревьев густых,
Узорчатых теплых трав,
Удивительных всяких цветов
Наша мать – Земля,
Ненавидящая войну,
Отвергая кровавый бой,
Заступаясь за добрые племена,
За солнцеликих людей,
Дважды вдохнула глубоко,
Трижды встрепенулась она,
Дрожь потрясла ее,
Тревожно всем нутром
Зарычала так, что гул пошел,
Загрохотала потом,
Задышала огнем... [33, с. 107]

Здесь и мифология в чистом виде (Мать-Земля), и зачатки науки (земля – природа живая и неживая) и философия (выражение общественного сознания единства природы и человечества), и художественный образ (осуждение войны), и *солнцеликие айыы* в якутской мифологии – Добро, творческое начало в мире, дети *айыы* – прежде всего, люди и вся живая природа [34, с. 56].

Исследователи отмечают, что поэма «Сновидение шамана» А. Е. Кулаковского повлияла на появление драматической поэмы П. А. Ойунского «Красный Шаман». И. Г. Спиридонов отмечает, что: «...в поэзии Ойунский начал с того, на чем остановился Кулаковский... Вся поэзия Кулаковского послужила твердой основой для последующего развития якутской литературы. Ойунский внес в поэзию новое содержание, провел ее реформу. Важно подчеркнуть, что эти поэмы сопричастны не только своими отправными точками и главными героями, но, во многом, философским истолкованием окружающего мира и судеб человечества» [35, с. 128].

По сюжету в поэме действуют шаманы с их мистическими атрибутами, обыкновенные люди – косари и богачи; коллизия произведения основана на противоборстве шаманов двух начал – добра и зла, на борьбе богачей и бедняков. Критики Д. И. Романенко и И. В. Пухов, подчеркивая традиционность образов поэмы, считают, что для читателей тех времен она оказалась близкой и доступной. «Образ шамана был близок и понятен якутам, и поэт, не найдя в действительности более емкого образа, использует традиционный» [36, с. 292], «влагая революционные идеи в уста камлающего шамана, П. А. Ойунский использует отношение темного народа к этому производящему сильное впечатление традиционному образу» [37, с. 8].

У Ойунского также широко используются мифологические образы: *Эбэ Хотун* (дух земли), *Эрэкэ-джэрэкэ оголор* (дети Эрэкэ-джэрэкэ – духи растительности), *Хатан Тэмиэрийэ* (дух огня), *Кутурган Куо* (богиня мудрости). Эти мифологические образы сближают произведение Ойунского с шедеврами Шекспира, в частности, со «Снами в летнюю ночь», «Макбетом» и другими произведениями мировой литературы. Но произведения Ойунского неизменно отличается глубокая национальная специфика. Когда Ойунского начали обвинять в мистицизме, он ответил: «Каждый из нас может использовать сюжеты народных легенд и преданий двояким путем, путем художественного восприятия и путем научного записывания. Первым путем создается образ, вторым путем фиксируется факт» [37, с. 120]. Ойунского обвиняли и в символизме, так как в «Красном Шамане» такие образы, как *эриэн кыыл* (змея), *мобой* (змея), *хотой* (орел), *куба* (лебедь), *дунгүр* (бубен), *быһах* (нож), *хаан* (кровь) и др. имели глубокое символическое значение. Красный Шаман сам имеет волшебную способность превращаться в орла, льва и крылья, которые символизируют дух борца, дерзкий ум и стойкий нрав.

Как отмечает В. Б. Огорокова, «Красный Шаман» имеет связи с олонхо [38, с. 78]. Если основным героем олонхо является богатырь, то в поэме «Красный Шаман» Ойунского центральным героем выступает шаман. Но оба они представлены как борцы за справедливость.

Олонхо – героический эпос народа саха, как философия, энциклопедия мировоззренческого опыта народа, несомненно, сыграло огромную роль в становлении якутской литературы. У народа со своей корневой культурой есть своя сложившаяся система мировосприятия. Как не раз отмечали известные исследователи, зачатки якутской народной философии уходят вглубь веков и находят художественное выражение в величественных памятниках эпических наследий. В частности, такое утверждение мы находим в трудах и высказываниях якутских философов А. Е. Мординова, А. Г. Новикова, В. В. Винокурова, К. Д. Уткина и др. В трудах А. Е. Мординова проблема человека специально не рассматривалась, однако постоянно прослеживалась тема его нравственной сущности. У автора получаем дальнейшее развитие утверждения об органической связи человека с природой, о ценностных организациях индивидуально-общественных отношений людей, о нравственной предопределенности человека. По его утверждению, в олонхо изображается тип человека с высокими благородными помыслами, изнутри всегда излучающегося светом и добром. Язык олонхо богат сравнениями, эпитетами, передающими движение и одушевленность окружающего мира. В работе О. Н. Бетлингга «О языке якутов» (1851) приводится олонхо со всеми традиционными, устойчивыми клише; в описании внешности богатыря, его родины, дома, окружающей природы. Например: *«Собуруу диэкии көрө табыстабына, үрдүк томторун үрдүгэр кыыс дьахталлар кэрэ таҥастарын кэтэн, астарарбаллан, «Э, буоллар буоллун» диэн туралларын курдук арбабар бэс тыалаах...»* («Если проследить взглядом к югу, то виден лес их косматых сосен, похожих на стоящих в высоком бору красиво одетых девушек с взлохмаченными волосами, «Э, пусть так и будет», - говорящих...»).

Глубинные связи первых якутских писателей с олонхо имеют принципиальное значение. В социально-экономическом отношении творчество А. Е. Кулаковского отражало новый исторический этап в жизни якутского народа и новый уровень его художественного сознания. Если в олонхо отражался тот период истории якутского этноса, когда шла его консолидация как народности, то творчество Кулаковского, как первого якутского поэта, отражало пробуждение национального самосознания якутского народа и национально-освободительного движения в масштабах всей России.

Олонхо обеспечивало высоким художественным совершенством произведения А. Е. Кулаковского. Язык и стиль поэта, восходящие к устной поэзии, являются отражением широкого демократизма и своеобразного реализма его творчества, т. к. язык олонхо был естественным художественно-языковым самовыражением дореволюционного якута, его родной стихией.

Увлечение олонхо у П. А. Ойунского началось, как пишет И. В. Пухов, еще с раннего детства. Уже в молодые годы он становится настоящим олонхосутом. Став в советское время крупным поэтом, Ойунский по памяти записал замечательное народное творение – олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», включив сюжеты из других олонхо.

По свидетельству другого исследователя его творчества Н. М. Заболоцкого, П. А. Ойунский в своих статьях со всей принципиальностью отстаивал необходимость изучения олонхо. Подчеркивая первостепенную роль эпоса в зарождении и развитии национальных литератур, он писал: «Для зарождения и развития литературы любого народа везде и всюду первой ступенью была народная поэзия, народный эпос» [39, с. 120]. В своих стихах Ойунский основывается на поэтике героического эпоса олонхо, широко использует якутскую национальную образность, романтический стиль. Думается, что заслуга Ойунского, одного из самых активных строителей якутской национальной литературы, заключается именно в том, что он показал преемственность и неразрывность эпической и литературной художественных систем. Он добился того, чтобы они полностью служили выражению новых современных общечеловеческих идей и ценностей. Тем самым поэтику народной поэзии и народного эпоса он поднял на новую ступень. В этом, несомненно, заключается огромная заслуга П. А. Ойунского.

Заключение

Таким образом, для якутской литературы в период ее зарождения и становления были, прежде всего, характерны усиленные поиски писателями средств создания художественного образа, где они, несомненно, опирались на многовековые традиции народного творчества.

Эволюция национального художественного мышления народов Сибири прослеживается в становлении повествовательных традиций, в которых в силу своеобразного исторического раз-

вития литературы основополагающую роль играет эпос. Эпос имел немаловажное значение в возникновении литературно-философского толкования взаимоотношений человека с окружающим миром в ясной, завершенной форме, в котором сливаются эпическое и лирическое начала художественной литературы.

Из всего вышеизложенного можно прийти к следующим выводам:

1) В олонхо через культ природы в наибольшей мере отражается своеобразие национального мышления, понимания взаимоотношений Человека и Природы, мировосприятия, мировоззрения якутского народа. Природа открывается в олонхо в первозданном виде. Созерцая природу, якут чувствует себя сопричастным к прошлому, вечному. В природе якуту становится интересным не только ее облик, но и гармония бытия человека и бытия природы, поиск соприкосновения физического и этического смысла жизни, преодоление противоречия между ними. Якуты хорошо понимали взаимосвязь и взаимообусловленность всего сущего в этом мире. Природа в олонхо предстает как основа для формирования национального характера, определяя систему философских, нравственных, эстетических представлений человека об окружающем мире.

2) Природа имеет не только практическое значение, но и духовное. Она фетишируется, воспринимается мифологически-художественно. В якутском эпосе олонхо обнаруживается богатейший арсенал словесно-поэтических образов, где с помощью метафор, эпитетов, перенесения на животного человеческих качеств создается образ природы. Человек в эпосе не осознается как некая внеприродная, чуждая природе и противостоящая ей сила, напротив, он ощущает себя органической частью природы.

3) В особенностях мировосприятия якутского народа можно выявить и общие, типологические схождения с родственными народами Сибири. Природа в системе художественной образности у родственных литератур воистину является уникальным художественным фактом, вошедшим в себя национальное мировоззрение. Младописьменные литературы продолжали многие традиции эпического повествования, подняв их на более высокую ступень развития. Они не только изображают внешнюю сторону окружающего мира, но и проникают в ее сущность. Данная особенность, т. е. зависимость человека от природы, ощущение себя ее органической частью у народов Сибири проявилась в их мировоззрении, религии и искусстве, продолженной в художественной литературе. Уязвимость северной природы и трудная восстановимость природы народами Сибири были осознаны давно. Отношение к природе, тесно сплетенное с хозяйственным циклом деятельности, регулировалось различными табу (запретами), культами, обычаями, обрядами и выступало в форме категорического экологического императива (повеления). Это отношение у народов Сибири получило отражение в их религиозном учении.

4) Первые якутские писатели (А. Е. Кулаковский, П. А. Ойунский) вышли из народа, опираясь на фольклор, т. к. ни одна литература не может существовать вне своего национального. В своих произведениях основоположники якутской литературы в освещении проблемы «человек и природа», основываясь на знании законов мироздания и на своеобразии мирозерцания народа, сумели высказать свое слово, открыть свое видение мира и заложить основы для традиций якутской литературы.

Литература

1. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государство / К. Маркс, Ф. Энгельс. Избранные произведения в 2-х т. Т. 2. – М.: Политиздат, 1955. – 244 с.
2. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. – Якутск: Кн. изд-во, 1923. – 108 с.
3. Донини А. Люди, идолы и боги. Очерки истории религии. 2-е изд. испр. и доп. – М.: Политиздат, 1966. – 368 с.
4. Мелетинский Е. М. Литературные архетипы и универсалии. – М.: РГГУ, 2001. – 431 с.
5. Потебня А. А. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Т. 2. – Варшава, 1887. – 740 с.
6. Гоголев А. И. Истоки мифологии и традиционный календарь якутов. – Якутск: Изд-во Якутского госуниверситета, 2002. – 104 с.
7. Емельянов Н. В. Сюжеты якутских олонхо. – М.: Наука, 1980. – 375 с.
8. Архив МЭИ РАН. Ф. 14. Ед. хр. 27. Д. 14.

9. Онуфриева С. П. Гуманистические начала мифологии саха / Терпимость: идея и традиции. – Якутск, 1995. – С. 98.
10. Ойунский П. А. Якутский героический эпос олонхо. Нюргун Боотур Стремительный. – М.: ИПЦ “ДИК”, 2007. – 400 с.
11. Бравина Р. И. Первотворение мира / Язык – миф – культура народов Сибири: Сб. научных трудов. – Якутск: Изд-во Якутского ун-та, 1995. – Вып. 4.
12. Евсюков В. В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 176 с.
13. Бурятские народные сказки: Волшебные-фантастические. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1973. – 463 с.
14. Гэсэр: Бурятский народный героический эпос. Т. 1. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1986. – 286 с.
15. Мелетинский Е. М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2001. – 168 с.
16. Кулаковский А. Е. Наступление лета: Стихи и проза: Избр. соч. – М.: Современник, 1986. – 382 с.
17. Гэсэр. Бурятский народный героический эпос. Т. 1. / Пер. с бур. Вл. Солоухина. – М.: Современник, 1988. – 397 с.
18. Емельянов Н. В. Якутские мифы олонхо // Поэтика эпического повествования: сб. науч. тр. – Якутск: Якутский научный центр СО РАН, 1993. – С. 3-19.
19. Липец Р. С. Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. – М.: Наука, 1984. – 266 с.
20. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1946. – 336 с.
21. Ойуунускай П. А. Айымньылар: 7 томнаах. Т. 7: Ахтыылар, этиилэр, ыстатыйалар, кэпсээннэр. – Якутскай: Саха сиригэҕи кинигэ изд-вота, 1962. – 224 с. (на якутском яз.)
22. Шадаев А. И. Золотое яичко // Избранные бурятские народные игры и сказки. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1967. – С. 132.
23. Балданов С. Ж. Художественная деталь в бурятской прозе. – Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1987. – 152 с.
24. Срезневский И. И. Исследования о языческом богослужении древних славян. – СПб., 1848. – 100 с.
25. Архив ИВ ЛО РАН. Ф. 22. Оп. 1. № 1. Л. 31 (материалы В. ИONOBA).
26. Новиков А. Г. О менталитете саха. – Якутск: Изд-во Аналитического центра, 1996. – 141 с.
27. Уткин К. Д. Культура народа Саха: этнофилософский аспект. – Якутск: Бичик, 1998. – 368 с.
28. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы. – М.: АН СССР, 1962. – 254 с.
29. Эргис Г. У. Очерки по якутскому фольклору. – М.: Наука, 1974. – 404 с.
30. Бурнашев И. И. – Тон Суорун. Ырыа-тойук. Тойук. – Якутскай, 1944. (на якутском яз.)
31. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. – М.: Наука, 1976. – 295 с.
32. Верли М. Общее литературоведение / Пер. с нем. В. Н. Иевлевой. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1957. – 243 с.
33. Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов) / Сборник произведений в переводе на русский язык. Пер. С. Поделкова. – Якутск, 2003. – 290 с.
34. Кулаковский А. Е. Сон шамана / Пер. Е. С. Сидорова. – Якутск: Бичик, 1994. – 128 с.
35. Спиридонов И. Г. Литературабыт бэҕэһээ уонна бүгүн. – Дьокуускай: Бичик, 1995. – 192 с. (на якутском яз.)
36. Романенко Д. И. У могучих истоков. – М.: Сов. писатель, 1963. – 402 с.
37. Пухов И. В. Предисловие // П. А. Ойунский. Избранное. – М.: Худож. лит., 1963. – С. 8.
38. Огорокова В. Б. Күүдүүбүт тыл, дьүүһүнэммит санаа... : (П. А. Ойуунускай айар үлэтэ). – Дьокуускай: Триада, 2003. – 134 с. (на якутском яз.)
39. Очерк истории якутской советской литературы. – М.: Наука, 1970. – 391 с.

References

1. Jengel's F. Proishozhdenie sem'i, chastnoj sobstvennosti i gosudarstvo / K. Marks, F. Jengel's. Izbrannyye proizvedeniya v 2-h t. Т. 2. – М.: Politizdat, 1955. – 244 s.
2. Kulakovskij A. E. Materialy dlja izuchenija verovanija jakutov. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1923. – 108 s.
3. Donini A. Ljudi, idoly i bogi. Oчерki istorii religii. 2-e izd. ispr. i dop. – М.: Politizdat, 1966. – 368 s.
4. Meletinskij E. M. Literaturnye arhetipy i universalii. – М.: RGGU, 2001. – 431 s.

5. Potebnja A. A. Ob#jasnenija malorusskih i srodnih narodnyh pesen. T. 2. – Varshava, 1887. – 740 s.
6. Gogolev A. I. Istoki mifologii i tradicionnyj kalendar' jakutov. – Jakutsk: Izd-vo Jakutskogo gosuniversiteta, 2002. – 104 s.
7. Emel'janov N. V. Sjuzhety jakutskih olonho. – M.: Nauka, 1980. – 375 s.
8. Arhiv MJeI RAN. F. 14. Ed. hr. 27. D. 14.
9. Onufrieva S. P. Gumanisticheskie nachala mifologii saha / Terpimost': ideja i tradicii. – Jakutsk, 1995. – S. 98.
10. Ojunsij P. A. Jakutskij geroicheskij jepos olonho. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – M.: IPC "DIK", 2007. – 400 s.
11. Bravina R. I. Pervotvorenje mira / Jazyk – mif – kul'tura narodov Sibiri: Sb. nauchnyh trudov. – Jakutsk: Izd-vo Jakutskogo un-ta, 1995. – Vyp. 4.
12. Evsjukov V. V. Mify o Vselennoj. – Novosibirsk: Nauka, 1988. – 176 s.
13. Burjatskie narodnye skazki: Volshebno-fantasticheskie. T. 1. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1973. – 463 s.
14. Gjesjer: Burjatskij narodnyj geroicheskij jepos. T. 1. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1986. – 286 s.
15. Meletinskij E. M. Ot mifa k literature. – M.: RGGU, 2001. – 168 s.
16. Kulakovskij A. E. Nastuplenie leta: Stihi i proza: Izbr. soch. – M.: Sovremennik, 1986. – 382 s.
17. Gjesjer. Burjatskij narodnyj geroicheskij jepos. T. 1. / Per. s bur. VI. Solouhina. – M.: Sovremennik, 1988. – 397 s.
18. Emel'janov N. V. Jakutskie mify olonho // Pojetika jepicheskogo povestvovanija: sb. nauch. tr. – Jakutsk: Jakutskij nauchnyj centr SO RAN, 1993. – S. 3-19.
19. Lipeč R. S. Obrazy batyra i ego konja v tjurko-mongol'skom jepose. – M.: Nauka, 1984. – 266 s.
20. Propp V. Ja. Istoricheskie korni volshebnoj skazki. – L.: Izd-vo Leningradskogo universiteta, 1946. – 336 s.
21. Ojuunuskaj P. A. Ajymn'ylar: 7 tomnaah. T. 7: Ahtyylar, jetiiljer, ystatyjalar, kjepsjejenjjer. – Jakutskaj: Saha siringeješi kinigje izd-vota, 1962. – 224 s. (na jakutskom jaz.)
22. Shadaev A. I. Zolotoe jaichko // Izbrannye burjatskie narodnye igry i skazki. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1967. – S. 132.
23. Baldanov S. Zh. Hudozhestvennaja detal' v burjatskoj proze. – Ulan-Udje: Burjat. kn. izd-vo, 1987. – 152 s.
24. Sreznevskij I. I. Issledovanija o jazycheskom bogosluzhenii drevnih slavjan. – SPb., 1848. – 100 s.
25. Arhiv IV LO RAN. F. 22. Op. 1. № 1. L. 31 (materialy V. Ionova).
26. Novikov A. G. O mentalite saha. – Jakutsk: Izd-vo Analiticheskogo centra, 1996. – 141 s.
27. Utkin K. D. Kul'tura naroda Saha: jetnofilosofskij aspekt. – Jakutsk: Bichik, 1998. – 368 s.
28. Puhov I. V. Jakutskij geroicheskij jepos olonho: osnovnye obrazy. – M.: AN SSSR, 1962. – 254 s.
29. Jergis G. U. Očerki po jakutskomu fol'kloru. – M.: Nauka, 1974. – 404 s.
30. Burnashev I. I. – Toŋ Suorun. Yrya-tojuk. Tojuk. – Jakutskaj, 1944. (na jakutskom jaz.)
31. Meletinskij E. M. Pojetika mifa. – M.: Nauka, 1976. – 295 s.
32. Verli M. Obshhee literaturovedenie / Per. s nem. V. N. Ievlevoj. – M.: Izd-vo inostrannoj literatury, 1957. – 243 s.
33. Jepos olonho i jepicheskaja poezija saha (jakutov) / Sbornik proizvedenij v perevode na russkij jazyk. Per. S. Podelkova. – Jakutsk, 2003. – 290 s.
34. Kulakovskij A. E. Son shamana / Per. E. S. Sidorova. – Jakutsk: Bichik, 1994. – 128 s.
35. Spiridonov I. G. Literaturabyt bješjehjeje uonna bygyn. – D'okuuskaj: Bichik, 1995. – 192 s. (na jakutskom jaz.)
36. Romanenko D. I. U moguchih istokov. – M.: Sov. pisatel', 1963. – 402 s.
37. Puhov I. V. Predislovie // P. A. Ojunsij. Izbrannoe. – M.: Hudozh. lit., 1963. – S. 8.
38. Okorokova V. B. Kyød'yjbyt tyl, d'yhynnjemmit sanaa... : (P. A. Ojuunuskaj ajar yljetje). – D'okuuskaj: Triada, 2003. – 134 s. (na jakutskom jaz.)
39. Oчерк istorii jakutskoj sovetskoj literatury. – M.: Nauka, 1970. – 391 s.



УДК 398.8:781.7(=512.157)

А. С. Ларионова

ЛОКАЛЬНЫЕ ВАРИАНТЫ ПРИЛЕНСКОЙ ТРАДИЦИИ ЭПИЧЕСКОГО ПЕНИЯ ЯКУТОВ

Эпос якутов олонхо в разных регионах Якутии исполняется по-разному и, особенно, имеют свою песенную специфику в зависимости от той или иной локальной традиции. В то же время вплоть до настоящего времени отсутствуют специальные исследования эпических локальных традиций пения якутов. Поэтому в представленной статье дан предварительный анализ особенностей приленской традиции эпического пения, что является актуальным в свете вышеизложенного. Цель статьи – провести музыковедческий анализ локальных вариантов приленской традиции эпического пения народа саха. Отсюда вытекают задачи: определения особенностей Амгинской, Намской, Хангаласской, Горной традиции эпического пения якутов; выявления специфики исполнения кылысахов и распевов; рассмотрения особенностей ладозвучных, интонационных и метроритмических структур в данной исполнительской традиции. Музыковедческий анализ показал, что существуют улусные исполнительские традиции. Напевы отличаются друг от друга в зависимости от того улуса, к которому они принадлежат. Отличия связаны преимущественно с такими выразительными средствами музыки как тембр, т. е. кылысах и распевы. Выводы исследования – помимо крупных традиций пения олонхо выявлено существование улусных.

Ключевые слова: олонхо, песня, кылысах, распев, региональная стилистика, улусные традиции, метроритмика, ладозвучия, интонация, мелодика.

A. S. Larionova

Local variants of the prilensky tradition of Yakut epic singing

The epos of olonkho is differently represented in various regions of Yakutia and has its own performing specifics that depend on local traditions. Thus far, there is no peculiar research of the regional epic traditions of Yakut people. Therefore the article represents a preliminary analysis of the prilensky tradition of epic performing that is currently up to date. The aim is to make a musicological analysis of the prilensky tradition of Sakha people epic singing. This leads to the features determination of Amginsky, Namsky, Khangalassky and Gorny regional singing traditions; detection of kylysakh and chant performing specifics; review of mode-scaled, intonational and metro-rhythmical structures in the given performing tradition. The musicological analysis revealed the existence of regional performing traditions. The tunes widely vary according to the region they belong to. The differences are often linked to timbre, i.e. the kylysakh and chants. As a result of the study it was found that besides the major olonkho performing traditions there exist a regional one.

Keywords: olonkho, song, kylysakh, chant, regional stylistics, regional traditions, metro-rhythmics, modes and scales, intonation, melodies.

Введение

Эпическое пение якутов характеризуется разнообразием региональных певческих традиций. Каждая локальная традиция исполнения имеет свою специфику. Исполнение кылысахов и распевов также имеет свои особенности в каждом регионе Якутии.

ЛАРИОНОВА Анна Семеновна – доктор искусствоведения, доцент по специальности «Музыкальное искусство», заведующий сектором якутского фольклора, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН.

E-mail: degerenan@mail.ru

LARIONOVA Anna Semenovna – Doctor of Arts, Assistant Professor a degree in “Musical Art”, Head of sector of Yakut folklore, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch.

E-mail: degerenan@mail.ru

Об определенной специфике пения в каждом улусе Якутии отмечалось исследователями с самого начала изучения якутских народных песен. Так, региональные особенности метроритмической структуры песен *дэгэрэн ырыа* Олекминского улуса впервые отметил В. М. Беляев в своей статье «Якутские народные песни», вышедшей в журнале «Советская музыка» в 1937 г. [1, с. 11-26]. Фольклорные записи М. Н. Жиркова отражают существование региональных песенных традиций. Им выделяются песни вилюйского и приленских районов. Приленский район представлен записями усть-алданских и амгинских *осуохаев*. Позже Э. Е. Алексеев вилюйское пение обозначает термином *этэн ыллыыр* (поет, четко выговаривая), а приленское – *тардан ыллыыр* (поет с распевами) [2]. Ю. И. Шейкин выделяет 3 локальных стиля: лено-алдано-вилюйский (ЛАВ), яно-индигиро-колымский (ЯИК), оленеко-анабаро-хатангский (ОАХ). Он рассматривает региональные стили, укрупняя диалектные образования по территориальному признаку, обозначая территории, расположенные по крупным рекам Якутии [3]. Эти региональные особенности исполнения находят отражение и в олонхо, где песни играют основополагающую роль.

Целью представленной работы является предварительное изучение особенностей приленской традиции эпического пения народа саха. Отсюда вытекают задачи: определения особенностей Амгинской, Намской, Хангаласской, Горной традиции эпического пения якутов; выявления специфики исполнения кылысахов и распевов в разных региональных стилях пения; рассмотрения особенностей ладовзукорядных, интонационных и метроритмических структур в разных исполнительских традициях.

Наиболее изученными являются приленский, вилюйский исполнительские традиции в олонхо, которые представляют обширные регионы. Так, в приленскую группу улусов входят Амгинский, Намский, Хангаласский, Мегино-Кангаласский, Таттинский, Усть-Алданский, Горный и Чурапчинский улусы. В вилюйскую группу улусов Якутии входят Вилюйский, Верхневилюйский, Нюрбинский и Сунтарский улусы, расположенные по р. Вилюй. Эти улусы включают города Вилюйск, Нюрба, поселки и села Верхневилюйск, Сунтар, Малыкай, Эльгяй, Арангастах и др. В то же время традиции исполнения песен в приленском стиле пения имеют различия в зависимости от улуса. Так, стилистика исполнения олонхо Хангаласского и Горного улусов иногда разительно отличаются от пения в Амгинском и Намском улусах. Таким образом, можно говорить и об улусных исполнительских традициях. Из улусных стилей пения в настоящее время наиболее изученным является верхоянский стиль пения якутов. Так, В. С. Никифорова изучила эпические традиции пения верхоянской локальной традиции [4]. Что касается песен приленского регионального стиля исполнения, именуемых *тардан ыллыыр* (поет с распевами), то из них наиболее изучены традиции пения Амгинского и Намского улусов. Певческие традиции других улусов данного региона изучены в меньшей степени, а исследования особенностей напевов олонхо таттинской традиции отсутствуют.

Напевы приленской традиции пения стали той основой, на которой формировались остальные региональные стили пения и процесс проникновения якутской традиционной песенности происходил постепенно, перемещаясь из центральных регионов Якутии на ее периферию. Термин *тардан ыллыыр* (петь, растгивая) характеризует особенности исполнения певцов данного региона, в которых преобладают разнообразные распевы практически каждого слога. Для приленского стиля исполнения свойственна в *дьиэрэтии ырыа* цветистость, характеризуемого обилием мелизматике и разнообразием мелодико-интонационного и ритмического контуров.

Амгинские улусные традиции пения

Ярким представителем амгинской исполнительской традиции является У. Г. Нохсоров (1907-1951 гг.), который развивает основы амгинской эпической школы. Его «принадлежность к роду олонхосутов уже само по себе предполагает семейную преемственность. Дед Кузьма-Тырыып был олонхосутом, от которого Устин впервые услышал народную поэтическую речь» [5]. Он был учеником Лынкыыр Уола и известного *олонхосута* Чээбия. Существуют нотные расшифровки 9 напевов олонхо в исполнении У. Г. Нохсорова, произведенные Э. Е. Алексеевым [6, с. 25-28], В. Г. Григорьевой [5] и В. С. Никифоровой [4]. Амгинский стиль эпического пения отличается разнообразием распевов как в ритмическом, так и в мелодико-интонационном отношениях. «Интонационные распевы характеризуют не только своеобразие мелодической, ладовой

и ритмической структуры каждой песни, но и высокопрофессиональную гибкость голоса Нохсорова. Песни персонажей олонхо Айыы Умсуур, Хаачылаан Куо, Юрюнг Уолана, Сорук Боллура, Кыыс Кыскыйдаан, Тимир Сютюнтэй, тунгусского богатыря Арджамаан-Джарджамаан подчеркивают песенный принцип развития каждого образа, сложность интонаций, концентрированность мелодий, ее беспредельную вариационность и общую композицию фрагментов» [5, с. 69-90]. У него достаточно часто встречаются распевы как в нисходящем, так и в восходящем движении мелодии.

В существующих звуковых образцах олонхо, исполненных У. Г. Нохсоровым, выявлены характерные особенности традиционного эпического пения, но в то же время продемонстрированы стиливые особенности, свойственные амгинской традиции исполнения олонхо, что проявилось в ярком противопоставлении стиливых и структурных основ мелоса в показе персонажей олонхо. Так, песни стиля *дьиэрэтии ырыа*, помимо свойственной для песен данного типа пения свободной метроритмикой, характеризуются обилием кратких распевов, в то время как в напевах *дэгэрэн ырыа* они встречаются реже. В частности, мелодика песни Хаачылаан Куо из олонхо «Юрюнг Уолан» в исполнении У. Г. Нохсорова в стиле *дьиэрэтии ырыа* основана, практически, на постоянных распевах гласных фонем. Ритмическая структура песен *дэгэрэн ырыа*, фундамент которой составляет хореическая двухдольная метрика, основана на ритмике *осуохая*. У него, при сохранении двухдольности, ритм *осуохая* встречается в песнях Айыы Умсуур Удаган и Сорук Боллура. Отличается *дэгэрэн ырыа* от *дьиэрэтии ырыа* амгинской стилистики отсутствием *кылысахов*.

Так, в песне Сорук Боллура из олонхо У. Г. Нохсорова «Нюргун Боотур Стремительный» в расшифровке Э. Е. Алексеева зримо представлен образ веселого парня-вестника (рис. 1).



Рис. 1. Нотный пример № 1

Ладозвукорядная основа напевов Сорук Боллура достаточно сложна и переменчива. Песня Сорук Боллура характеризуется обилием хроматики, в то время как ладовая основа песен Айыы Умсуур Удаган и Хаачылаан Куо (положительные образы олонхо) зиждется на бесполутоновых звукорядах. Диапазон напевов Сорук Боллура достаточно широк и охватывает ч. 8. Кроме того, можно отметить присущие только У. Г. Нохсорову исполнительские средства и приемы, характеризующиеся яркой зримостью и особой индивидуализированностью в показе образов якутского эпоса.

Таттинские улусные традиции пения

Таттинские традиции пения вплоть до настоящего времени не изучены из-за отсутствия аудиозаписей олонхо данного улуса. В общем плане в литературе имеются лишь отдельные замечания по исполнительским особенностям таттинского пения. Из таттинских олонхосутов выделяют творчество И. Н. Винокурова – Табахырова. Он обладал хорошими голосовыми данными, отличался от других сказителей своего времени мастерским исполнением описательной части олонхо в вербальной составляющей. От него переняли сказительские традиции олонхосуты С. Саввин, А. Харлампов, Е. Бытасытов, Аллака Бааска, П. Васильев, С. Е. Андреев, М. Колодезников и др., от которых записаны олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», «Модун Хара», «Элик Туйгун», «Бэриэт Бэргэн» и др. К. Г. Оросиным был также записан один из вариантов олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» [6]. Сюжет о Нюргуне помимо Амгинского улуса распространен также в Таттинском улусе. Н. А. Оросина при изучении таттинского олонхо пишет: «Ярким примером олонхо таттинской локальной традиции является олонхо о защитнике племени – богатыре Нюргуне. Поэтому для выявления таттинской локальной традиции мы составили и сравнили сюжетно-композиционную структуру трех олонхо: «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (НБС), «Тойон Нюргун» Н. Ф. Попова (ТН № 1) и «Тойон Нюргун» И. М. Давыдова (ТН № 2)» [7]. По поводу пения в перечисленных олонхо высказать какие-то суждения невозможно из-за того, что отсутствуют нотные расшифровки напевов олонхо данной локальной традиции якутского пения.

Намские улусные традиции пения

Яркий представитель эпических традиций народа саха П. П. Ядрихинский – Бэдьээлэ (1901–1979) из Намского улуса сказывал олонхо и пел напевы героев эпоса. Наиболее известны его олонхо «Кюн Джеселлют богатырь» и «Дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта». Так, «олонхо «Джырыбына Джырылыатта» – одно из уникальных творений народа о деве-богатырке Среднего мира, которая выступает в роли защитницы своего племени и устроительницы своей судьбы. Оно было зафиксировано от знаменитого олонхосута Намского улуса П. П. Ядрихинского – Бэдьээлэ фольклористом П. Н. Дмитриевым в 1970 г. и издано на якутском языке в 1981 г. Его объем составляет 8222 стихотворные строки» [8, с. 11]. Намский улус является очагом исполнительских традиций олонхо, в котором создана намская школа сказывания олонхо. Известны имена таких намских сказителей, как олонхосут Артамон из рода Хамалга, Е. Г. Охлопков – Буоратай, Н. В. Попов – Бочоох, А. Е. Сивцев – Дьиибэ Бытык, Н. М. Сивцев – Мурун.

Нотная расшифровка напевов олонхо П. П. Ядрихинского осуществлено Н. Н. Николаевой. При анализе их выявлены особенности его пения. Так, ладозвукорядная структура напевов олонхо в исполнении олонхосута встречается разнообразного свойства. Высотно-транспонирующий тип обнаруживается в песнях Сорук Боллур из олонхо «Кюн Джеселлют богатырь» [9, с. 130–138], изложенных типом пения *дэгэрэн ырыа*, звукоряд с *fis-h-cis¹-dis¹-e¹* через *fis-as-h-cis¹-dis¹* и их микроальтерационные изменения преобразуются в *g-c-d-e* к концу песни при неизменности основной интервальной структуры звукоряда песни, охватывающей амбитус кварты и примыкающий к нему большесекундовый ряд. Стабильные звукоряды являются основой ладозвукорядной системы в таких напевах стиля *дьиэрэтии ырыа*, как «Плач девы Среднего мира Айыы Налырдаан» из олонхо П. П. Ядрихинского «Кюн Джеселлют богатырь», «Песня богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» [9, с. 130] того же исполнителя, структура которых основана на бесполутоновом трихорде в амбитусе б. 3.

Мелодика напевов в исполнении П. П. Ядрихинского характеризуется секундово-терцовыми оборотами в стиле *дьиэрэтии ырыа*. Квартовая интонация встречается в начальном сегменте шестой строки «Песни богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» в манере *дьиэрэтии ырыа*. В «Песне шаманки Нижнего мира Уот Хобочой» из олонхо «Дева-богатырь Джырыбына Джырылыатта» [10, с. 133–134] начальная и конечная интонации мелопериода имеют вид *Treppe-melodik*, характеризующийся глиссандирующими возгласными интонациями. Здесь восходящий большесекундовый интонационный ход с ости-натым тоном *d* сменяется нисходящим глиссандирующим большесекстовым интервалом. Такой тип представлен и в напевах Суор Чоскутанки из олонхо «Кюн Джеселлют богатырь» [9, с. 132–133].

В метроритмическом отношении в проанализированных напевах олонхо П. П. Ядрихинского преобладает хореическая ритмика. Разнообразием отличается ритмика распевов.

Основой напевов стиля *дыэрэтии ырыа* являются гортанные призвуки – *кылысахы*. Они у П. П. Ядрихинского бывают разнообразных видов и типов. Так, *кылысах* нисходящего типа, который берется и воспринимается как форшлаг и практически не звучит вместе с основным тоном, обнаруживается в «Песне Тойон Джеллуса» из олонхо П. П. Ядрихинского «Дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта». «Песня богатыря Тойон Джеллуса» из олонхо «Дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта» [9, с. 135-136] также богато орнаментирована (рис. 2).



Рис. 2. Нотный пример № 2

В интонации зачина *кёр субу* слог *су-* в слове *субу* вокализованный распев представлен долгой длительностью на ровной пульсации восьмыми. Первый звук имеет *кылысах* в виде форшлага, а при повторении после форшлага появляется флажолетный призыв к основному тону на расстоянии квинты. Данный вид *кылысахы* сохраняется при дальнейшем повторении основного тона. Выбор момента исполнения такого призвука зависит от самого олонхосута.

Одним из основных выразительных средств в напевах стиля *дыэрэтии ырыа* обладают распевы. Особенностью кратких распевов намского стиля пения является их метроритмическое и звуковысотное разнообразие. Так, в «Песне богатыря Тойон Джеллуса» из олонхо П. П. Ядрихинского «Дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта» встречается традиционный тип распевов двумя восьмыми на одном звуковысотном уровне. Остальные представлены распевами, отличающимися ритмическим разнообразием с нисходящими большесекундовыми и большетерцовыми интонациями без мелизматических украшений. В песне коня из того же олонхо преобладают распевы триолями в виде восьмых в самых разнообразных звуковысотных комбинациях с преобладанием большетерцовых и большесекундовых мелодических ходов.

Для П. П. Ядрихинского характерно использование вокализованных распевов не только во вступительных и каденционных разделах песен стиля *дьиэрэтии ырыа*, но и внутри мелостроки. Так, в «Песне Тойон Джеллюса» из олонхо П. П. Ядрихинского «Дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта» все три слога первой строки распеты. Из них предпоследний слог распет десятизвучным распевом, а последний слог – одиннадцатизвучным. Предпоследний слог второй строки исполнен шестизвучным распевом, предпоследний слог третьей – четырехзвучным распевом, последний слог четвертой строки – шестизвучным, начальный слог седьмой строки – четырехзвучным и последний слог этой же строки исполнен десятизвучным распевом. Мелодически все распевы отличаются разнообразием. В распевах каденционного типа у П. П. Ядрихинского наблюдается мелодическое развитие. Например, в «Песне Тойон Джеллюса» из олонхо П. П. Ядрихинского «Дева-богатырка Джырыбына Джырылыатта» только предпоследний слог первой строки распет ровными восьмыми на одном звуковысотном уровне. Остальные каденционные распевы характеризуются более разнообразным мелодическим рисунком, который не повторяется.

Хангаласские улусные традиции пения

Среди олонхосутов хангаласской школы исполнения олонхо известны такие имена, как А. Н. Алексеев, С. В. Герасимов, Е. И. Кардашевский, Т. М. Кириллин, Е. Е. Лукин, М. И. Саввин. О музыкальной составляющей олонхо данной традиции можно судить лишь по пению олонхосута Е. И. Кардашевского в связи с тем, что существует только аудиозапись его олонхо «Уол Дугуй Бухатыр», произведенная в 70-х гг. XX в. известным якутским фольклористом В. В. Илларионовым. При анализе его напевов можно выявить, что хангаласский стиль якутского пения характеризуется, при всей общности ладоинтонационных и метроритмических основ с якутскими народными песнями других традиций, стилистическим своеобразием. В песнях данного улуса отсутствуют пространные распевы, преобладающие в других улусах. Самым протяженным у них является распев слога четырьмя музыкальными звуками.

При опоре на «раскрывающийся лад» в хангаласских напевах наблюдается мобильный тип звукоряда, в котором изменению подвергается верхний опорный тон. Например, в олонхо «Уол Дугуй Бухатыр» Е. И. Кардашевского – представителя хангаласской эпической традиции такая мобильность верхнего опорного тона является характерной чертой песен стиля *дьиэрэтии ырыа* в его исполнении. Эта особенность обнаруживается и в «Четвертой песне героя Среднего мира Уол Дугуй Оҕо» из одноименного олонхо (рис. 3).

В «Первой песне героя Среднего мира Уол Дугуй Бухатыр» [10], изложенной типом пения *дьиэрэтии ырыа*, начальная малотерцовая интонация *g-e* и *g-e-g* малой октавы за счет незаметного на слух повышения верхнего опорного тона *g* преобразуется в мелодический оборот *e-gis gis-e*, начиная с последнего звука 24 строки. Звук *gis* подвергается дальнейшему повышению до звука *a* в 38 строке. Подготовлено данное повышение в 21 строке появлением звука *b*. Вследствие этого добавляется тритоновый нисходящий ход к нижней опоре *b-e*. Данная интонация подчеркивает начало новой строки. Благодаря ей объем напева расширяется до ум. 5.

В *кылысах* Е. И. Кардашевского фальцетные призывки, звучащие параллельно основному тону, появляются в виде подчеркивания нижнего опорного тона. Верхний тон в редких случаях обозначен *кылысахом*, напоминающим форшлаг. Призвук *кылысаха*, подобный флажолету, звучит на октаву выше основного тона. Так, *кылысах*, одновременно сочетающий форшлаг и флажолет (взятый как форшлаг на октаву выше основного тона), продолжает свое звучание с основным тоном в виде флажолета, но в более низкой интонационной позиции. Этот вид *кылысаха* у Е. И. Кардашевского в напевах *дьиэрэтии ырыа* представлен практически в каждой строке напева в своеобразном сопровождении нижнего опорного тона.

У Е. И. Кардашевского преобладают разнообразные распевы. При доминировании кратких распевов с триолями или двумя восьмыми на одном звуковысотном уровне встречаются также распевы двумя восьмыми в нисходящем малотерцовом или большетерцовом движении мелодии, тремя или двумя восьмыми в различных звуковысотных комбинациях с превалированием также и терцовых интонаций. Большесекундовые интонации встречаются в меньшей степени.

8 1. Дьэ су - бу(о)! 0,06

8 2. А - 5ыс ай - ы - рыыр мү - һэ - лээх, 0,05

8 3. То - 5ус то - лу - гу - руур сү - һүөх - тээх, 0,06

8 4. Күн о - 5о - то кө - лөм! 0,07

8 5. Дьэ буол - ла - 5ын 0,03

8 6. Дьин -нээх хаан - наах 0,03

Рис. 3. Нотный пример № 3

Горные улусные традиции пения

Сказительскую школу Горного улуса представляют известные олонхосуты С. Г. Алексеев – Уустарабыс, И. К. Жирков, К. М. Захаров, П. Колесов, Г. М. Тарасов, И. А. Тарасов и Н. М. Тарасов. Существуют аудиозаписи нескольких вариантов олонхо Н. М. Тарасова (1928-2001) «Быстроногий Неспотыкающийся Нюсэр Бёгё», по которым можно составить представление о пении в олонхо данной сказительской школы. В олонхо Н. М. Тарасов опирается на канонические традиции исполнения якутских героических сказаний. В своей статье «Некоторые особенности постпозиции эпической традиции в Горном улусе» О. И. Чарина пишет: «Н. М. Тарасов обладает емким и в то же время пространственным восприятием мира, он описывает появление героя, его знанием аллитерации, различных повторов, ретардации, все, что делает эпическое произведение величавым, торжественным» [11, с. 81].

Исполнение музыки олонхо Н. М. Тарасовым отличается опорой на традиции эпического пения якутов и в то же время имеет свою, только ему свойственную специфику. Так, ладоинтонационные основы напевов этого исполнительского стиля принадлежат характерному для якутской традиции «раскрывающемуся ладу». Мобильный тип звукоряда, в котором изменению подвергаются два верхних тона, свойствен «Первой песне богатыря Верхнего мира» олонхо «Быстроногий Неспотыкающийся Нюсэр Бёгё» [12, с. 291-294] (рис. 4).

1. Дьэ буо! (онг) 0,12

2. Ха - хаанг - нгыт - тан 0,09

3. А - йыы дьо - нун кы - та - ры(нг) 0,08

4. Ай - мах - тас - пы(а)т буо - ланг - нгы(а)н V0,15

5. Ар - 5а - ыт - тан тэ - һинн - нээх 0,08

6. А - йыы хаан ай - ма - 5ар, 0,07

7. Көх³ - сут³ - тэн тэ - һинн - нээх 0,07

8. Кө³ - мус - кэс са - наа - лаах 0,07

9. Куһ а- йыы(нг) у - луу - һу - гар 0,08

10. Куён - тээх ку - туёт буо - ланг - нгын 0,06

11. Куус өт- ту - гу - нэн кэ - лент - нгин V 0,15

12. Дор - 5оон а- йан суо - лун то- бу - ланг - нгын... V 0,09

Рис. 4. Нотный пример № 4

В песне, изложенной стилем *дьиэрэтии ырыа*, начальная большесекундовая интонация *g-a-g* малой октавы за счет добавления большой секунды к верхней опоре *a* преобразуется в мелодический оборот *a-h-g*, в котором *a* и *g* микроальтерационно повышены. Вследствие этого добавляется большетерцовый нисходящий ход к нижней опоре *h-g*. Данная интонация подчеркивает начало новой строки. В последующем изложении средний тон *a* и верхний тон *g* модифицируются соответственно в средний тон *b* и верхний тон *c*. Начальная попевка строки приобретает вид с *a-h-g* на *b-c-g*, благодаря чему объем напева расширяется до квартового уровня. Данный оборот с восходящей большесекундовой и нисходящей квартовой интонациями сохраняется на протяжении всей песни, исполняя определенную формообразующую роль в качестве начала новой строки.

Во всех песенных разделах в манере *дьиэрэтии ырыа* олонхо Н. М. Тарасова «Быстроногий Неспотыкающийся Нюсэр Бёгё» начальная попевка мелопериода несколько выделена от основного контура мелодии и основана на терцово-квартовых интонациях. Каденционный участок каждой строки у него часто представляет собой многократное повторение нижнего опорного тона в виде вокализованного распева. У него терцово-секундовые и квартовые обороты составляют основу большинства песен олонхо.

Относительно метроритмических основ в пении Н. М. Тарасова, можно определить достаточную свободу его в напевах *дьиэрэтии ырыа* и четкость, строгую предустановленность в напевах *дэгэрэн ырыа*. Метроритмическая структура якутских напевов стиля *дьиэрэтии ырыа* опирается и прямо зависит от слогового ритма текста. Четкий метроритм свойствен напевам в манере *дэгэрэн ырыа*, поющими преимущественно в двухдольном метре. В них вербальный текст преимущественно подчиняется ритмике напева. Хотя встречаются песни типа *дэгэрэн ырыа*, в которых перемена метра иногда зависит от структуры вербального текста.

Дьиэрэтии ырыа открывается традиционным зачином «Дьэ-буо!». В горном стиле пения достаточно часто употребляется сокращенный вариант слова-возгласа «Дьэ!». Завершается зачинный вокализованный распев финальным видоизменением гласного звука, завершающегося сонантом, и это является характерной особенностью данного олонхосута. В исполнении *кылысах* у Н. М. Тарасова фальцетные призывки, звучащие параллельно основному тону, появляются лишь эпизодически. Остальные *кылысах* напоминают форшлаг, т. к. их звучание прекращается почти сразу, как вступает основной тон. У Н. М. Тарасова преобладают распевы с двумя восьмыми на одном звуковысотном уровне. При доминировании такого типа кратких распевов встречаются также распевы двумя восьмыми в нисходящем большесекундовом движении мелодии, тремя восьмыми в различных звуковысотных комбинациях с превалированием также большесекундовых и большетерцовых интонаций.

Заключение

Таким образом, помимо крупных региональных традиций исполнения напевов олонхо, существуют улусные, и, возможно, в качестве гипотезы можно предположить наличие наследных исполнительских традиций в эпическом пении, отличающихся друг от друга. И в этом отношении, в перспективе требуется изучать также наследные стили исполнения.

Литература

1. Беляев В. М. Якутские народные песни // Советская музыка. – М., 1937. – № 9. – С. 11-26.
2. Алексеев Э., Николаева Н. Образцы якутского песенного фольклора. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 100 с.
3. Шейкин Ю. И. Музыкальная культура народов Северной Азии. – Якутск: РДНТ, 1996. – 123 с.
4. Никифорова В. С. Локальные традиции в музыке олонхо: автореф. дис. ... канд. искусствовед. – СПб., 1995. – 18 с.
5. Григорьева В. Г. Народный сказитель Устин Нохсоров. – Якутск: ИП Иванов С.Д. «СМИК-Мастер», 2012. – 112 с.
6. Оросин К. Г., Эргис Г. У. Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Гос. издат. СССР, 1947. – 358 с.
7. Оросина Н. А. Традиционные сюжеты и мотивы олонхо таттинской локальной традиции (на примере олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» К. Г. Оросина и «Тойон Ньургун» И. М. Давыдова) // 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: Издательский дом СВФУ, 2014. – С. 403-405.

8. Данилова А. Н. Образ женщины-богатырки в якутском олонхо. – Новосибирск: Наука, 2014. – 166 с.

9. Николаева Н. Н. Эпос олонхо и якутская опера. – Якутск: ЯНЦ СО РАН, 1993. – 187 с.

10. Ларионова А. С., Татаринова А. Д. Особенности пения Е. И. Кардашевского в олонхо «Уол Дугуй бухатыр» // Уол Дугуй бухатыр: олонхо. – Якутск: ОАО «Медиа-холдинг Якутия», 2014. – С. 178-187.

11. Чарина О. И. Некоторые особенности постпозиции эпической традиции в Горном улусе // Якутский героический эпос олонхо: вопросы научного изучения: сб. науч. статей. – Якутск: Издательский дом СВФУ, 2012. – С. 80-85.

12. Ларионова А. С. Вербальное и музыкальное в якутском дьэирэтии ырыа. Новосибирск: Наука, 2004. – 324 с.

References

1. Beljaev V. M. Jakutskie narodnye pesni // Sovetskaja muzyka. – M., 1937. – № 9. – S. 11-26.

2. Alekseev Je., Nikolaeva N. Obrazcy jakutskogo pesennogo fol'klora. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1981. – 100 s.

3. Shejkin Ju. I. Muzykal'naja kul'tura narodov Severnoj Azii. – Jakutsk: RDNT, 1996. – 123 s.

4. Nikiforova V. S. Lokal'nye tradicii v muzyke olonho: avtoref. dis. ... kand. iskusstvoved. – SPb., 1995. – 18 s.

5. Grigor'eva V. G. Narodnyj skazitel' Ustin Nohsorov. – Jakutsk: IP Ivanov S.D. «SMIK-Master», 2012. – 112 s.

6. Orosin K. G., Jergis G. U. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – Jakutsk: Gos. izdat. SSSR, 1947. – 358 s.

7. Orosina N. A. Tradicionnye sjuzhety i motivy olonho tattinskoj lokal'noj tradicii (na primere olonho «D'ulurujar N'urgun Bootur» K. G. Orosina i «Tojon N'urgun» I. M. Davydova) // Jakutskij geroicheskiy jepos olonho – Shedevr Ustnogo i Nematerial'nogo nasledija Chelovechestva v kontekste jeposov narodov mira: materialy Mezhdunarodnoj nauchnoj konferencii (Jakutsk, 18-20 ijunja 2013 g.). – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2014. – S. 403-405.

8. Danilova A. N. Obraz zhenshhiny-bogatyрки v jakutskom olonho. – Novosibirsk: Nauka, 2014. – 166 s.

9. Nikolaeva N. N. Jepos olonho i jakutskaja opera. – Jakutsk: JaNC SO RAN, 1993. – 187 s.

10. Larionova A. S., Tatarinova A. D. Osobennosti penija E. I. Kardashevskogo v olonho «Uol Duguj buhatyyr» // Uol Duguj buhatyyr: olonho. – Jakutsk: ОАО «Media-holding Jakutija», 2014. – S. 178-187.

11. Charina O. I. Nekotorye osobennosti postpozicii jepicheskoj tradicii v Gornom uluse // Jakutskij geroicheskiy jepos olonho: voprosy nauchnogo izuchenija: sb. nauch. statej. – Jakutsk: Izdatel'skij dom SVFU, 2012. – S. 80-85.

12. Larionova A. S. Verbal'noe i muzykal'noe v jakutskom d'ijerjetii yrya. Novosibirsk: Nauka, 2004. – 324 s.



ПЕРЕВОД ЭМОЦИОНАЛЬНО-ОЦЕНОЧНЫХ СЛОВ В ОЛОНХО К. Г. ОРОСИНА «НЮРГУН БООТУР СТРЕМИТЕЛЬНЫЙ»

Передача национально-культурного колорита произведения является сложной задачей для переводчика. Перевод олонхо, которое считается вершиной якутского фольклора и синтезом многих искусств, в силу своего стиля и высокой частотности употребления эмоционально-оценочных слов представляет еще большую сложность. Трудность перевода олонхо определяется еще и тем, что языки оригинала и перевода принадлежат к разным культурам. Целью данной статьи является анализ эмоционально-оценочных слов олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина и способов их перевода на французский язык через русский язык-посредник. В данном олонхо эмоционально-оценочные слова встречаются в таких частях речи, как имя существительное (46 %), имя прилагательное (39 %) и глагол (15 %). Для передачи якутских эмоционально-оценочных слов на русский и французский языки в переводах были использованы следующие способы лексической трансформации: генерализация, описательный перевод, лексическая замена, опущение, добавление. Показано, что в переводе олонхо на русский язык имеют полное соответствие языку оригинала только 20 % существительных, 26 % глаголов, 29 % прилагательных. Почти 50 % эмоционально-оценочных слов имеют частичные соответствия, около 30 % слов не имеют соответствий. Во французском тексте полное соответствие языку оригинала имеют 16 % существительных, 13 % прилагательных, 13 % глаголов, частичные соответствия имеют более 30 % эмоционально-оценочных слов, не имеют соответствий более 50 % слов. При переводе часто происходит потеря коннотативных значений эмоционально-оценочных слов. Переводчику приходится решать сложные задачи во избежание смысловых и образных потерь. Анализ перевода выявил необходимость более глубокого проникновения в суть эпической коннотации.

Ключевые слова: эмоция, эмоциональность, эмоционально-оценочные слова, оценка, интенсивность, образность, сопоставительный анализ, способы перевода, замена, генерализация.

V. I. Shaposhnikova

Emotionally colored words in the Olonkho “Nurgun Botur, the Swift” by K. G. Orosin

The topic of discussion in this article is of a great significance because it gives a detailed insight into the transfer of specific national and cultural features of fiction. It is very difficult task for a translator to achieve. Olonkho is considered to be a masterpiece of Yakut folklore and a synthesis of many arts because of its unique style and a great number of emotionally colored words used frequently throughout the text this makes it one of the most difficult epics for translation. Difficulties in translating an Olonkho may also occur due to the fact that the texts of source language and target language reflect different cultures. The aim of the article is to analyze emotionally colored words in the Olonkho “Nurgun Botur, the Swift” by K. G. Orosin and also to investigate means of its translations from Russian into French.

The research had revealed the following:

Emotionally colored words are mostly commonly represented by: nouns (46 %), adjectives (39 %) and verbs (15 %). The following lexical transformations were used in the process of translating from Yakut into Russian and English: generalization, descriptive translation, lexical replacement, omission and addition. We identified that translated text from Yakut into Russian have only 20 % nouns, 26 % verbs and of 29 % adjectives that are of absolute conformity with the original language. Nearly 50 % of emotionally colored words are marked by

ШАПОШНИКОВА Валентина Иннокентьевна – доцент кафедры французской филологии Института зарубежной филологии и регионоведения СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: valentinachapeau@rambler.ru

SHAPOSHNIKOVA Valentina Innokentievna – Assistant Professor, Institute of Foreign Philology and Regional Studies, Department of French Philology, NEFU.

E-mail: valentinachapeau@rambler.ru

partial equivalence and nearly 30 % of the words have no direct equivalents. In the Yakut-French translation, full equivalence occurs in nouns (16 %), adjectives (13 %) and verbs (13 %). Partial equivalence was indicated in nouns (30 %) and 50 % of the words have no direct equivalence. Partial semantic losses are inevitable on the connotative level in the process of translating the emotionally colored words. Translators have to solve such difficult tasks in order to avoid semantic and imagery losses. The translation analysis revealed that it is necessary to investigate the problem of connotation in epic literature more deeply.

Keywords: emotion, emotionality, emotionally colored words, evaluation, intensity, imagery, comparative analysis, translation techniques, replacement, generalization.

Введение

Теоретическая база исследования основывается на трудах М. П. Брандеса, Е. М. Вольф, Е. М. Галкина-Федорук, К. А. Долинина, А. Н. Леонтьева, Р. С. Немова и др. [1, 2, 3, 4, 5, 6].

Слова, выражающие эмоции, или эмоциональная лексика изучаются с учетом таких категорий, как оценочность, экспрессивность, образность, причем их связь с оценкой оказывается особенно тесной [7, с. 70]. Насчет характера их связи имеются различные точки зрения.

Согласно первой точке зрения, оценочность и эмоциональность – нерасторжимое единство. Так, например, считает Н. А. Лукьянова: «оценочность, представленная как соотнесенность слова с оценкой, и эмоциональность, связанная с эмоциями, чувствами, не составляют двух разных компонентов значения, они едины» [8, с. 106].

Согласно второй точке зрения, оценочность и эмоциональность – компоненты, хоть и предполагающие друг друга, но различные. Такого мнения придерживается, например, Е. М. Вольф, которая разводит компоненты «эмоциональность» и «оценочность», рассматривая их как часть и целое [2, с. 15-17].

Существуют разные теории, посвященные проблемам оценки, большинство которых сходятся на одном: есть некий «эталон», есть норма, исходя из которой, дается характеристика какому-либо предмету или явлению [9, с. 20].

Обобщая теоретические рассуждения многих лингвистов, мы получаем следующее определение: оценка есть положительная и отрицательная характеристика предмета, связанная с признанием или непризнанием его ценности вследствие соответствия или несоответствия его качеств каким-либо ценностным критериям.

Именно личная заинтересованность субъекта для выражения своего отношения к объекту речи характерна для тех слов, которые составляют эмоционально-оценочную лексику в системе каждого языка [10, с. 14].

В якутском языке изучением эмоционально-оценочных слов в свое время занимались П. С. Афанасьев, В. И. Лиханов, П. А. Слепцов, Л. Н. Харитонов и др.

Взгляды вышеприведенных авторов имеют в основном одну общую основу: эмоционально-оценочными называются слова, которые способны выражать отношение говорящего к фактам действительности.

В определении количественного и качественного состава коннотативного содержания существуют различные точки зрения. В основном, мы придерживаемся мнений тех авторов и исследователей, выделяющих в качестве коннотативных компонентов «эмоциональную оценку», «интенсивность» и «образность».

Эмоция и оценка как выражение характеристики того или иного предмета, явления в своем проявлении неразрывны. Любая оценка может передаваться только через определенную эмоцию (одобрение, похвалу, ласку, восторг и т. п.; неодобрение, неприятие, осуждение, досаду и т. п.).

Предметы, явления, действия, процессы окружающей нас действительности, обозначаемые эмоционально-оценочными единицами, квалифицируются еще с точки зрения качественно-количественной характеристики. Качественная определенность отличает их друг от друга.

С другой стороны, все предметы и явления обладают количественной характеристикой. Количественное увеличение ведет к нарушению и порождает новое качество «интенсивность».

Эмоционально-оценочные слова кроме эмоциональной оценки и интенсивности имеют также экспрессивный компонент «образность».

Исследованием эмоционально-оценочной и экспрессивной лексики якутского языка наиболее глубоко занимался В. И. Лиханов. В своей монографии «Эмоционально-оценочные и экспрессивные слова в якутском языке» он дал достаточно емкие и точные дефиниции понятий «эмоциональность» и «экспрессивность», разграничил эти категории, определил компоненты эмоционально-оценочных и экспрессивных слов, указал их общие и дифференциальные признаки и провел анализ лексико-семантических характеристик слов, входящих в состав эмоционально-оценочной и экспрессивной лексики якутского языка. В. И. Лиханов эмоционально-оценочными считает лексические единицы, в значении которых заключена качественно-количественная характеристика предмета, сопровождаемая всегда выражением эмоциональной оценки говорящего к предмету речи и его образным представлением как усиление воздействующей силы высказывания [10, с. 25].

Основой нашей работы являются положения, выдвинутые В. И. Лихановым в его монографии «Эмоционально-оценочные и экспрессивные слова в якутском языке» [10, с. 130].

Цель данной статьи – выявление способов перевода эмоционально-оценочных слов олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина на французский язык через русский язык-посредник.

Выбор в качестве объекта исследования текста олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина (1947 г.) объясняется тем, что данное олонхо считается одним из классических вариантов существующих текстов якутского эпоса, опубликованных в корпусе академических «Образцов народной литературы якутов» под редакцией Э. К. Пекарского еще в 1908 г. Олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» было переведено на русский и французский языки. Перевод на русский язык осуществил известный фольклорист Георгий Устинович Гермогенов-Эргис, а на французский язык через язык-посредник (русский) – Янкель Карро.

Предметом исследования являются эмоционально-оценочные слова героического эпоса «Нюргун Боотур Стремительный» К. Г. Оросина.

Материалом работы послужил весь корпус текста олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный».

Эмоционально-оценочные слова с положительной и отрицательной оценкой в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный»

Результаты исследования текстов олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» показали, что в данном олонхо эмоционально-оценочные слова имеют в своей семантике положительную или отрицательную оценку. Основным противопоставлением является противопоставление добра и зла. Все, что связано с Верхним и Средним мирами имеет положительную оценку, а с Нижним миром – отрицательную оценку.

Эмоционально-оценочные слова имеют ярко выраженную эмоциональную оценку и используются для описания мироздания, создания характеров персонажей, их внешнего вида, моральных качеств, умственных способностей и т. п.

В данном олонхо эмоционально-оценочные слова особенно часто встречаются в таких частях речи, как имя существительное (46 %), имя прилагательное (39 %) и глагол (15 %). Все эмоционально-оценочные слова имеют коннотативные компоненты «эмоциональная оценка», «интенсивность» и «образность».

Эмоционально-оценочные существительные с положительной оценкой составляют 41 %, с отрицательной оценкой – 59 %, имена прилагательные с положительной оценкой – 56 %, с отрицательной – 44 %, глаголы с положительной оценкой – 48 %, с отрицательной – 52 % (табл. 1).



Рис. 1. Олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный», 1947 г.

Таблица 1

Соотношение эмоционально-оценочных слов с отрицательной и положительной оценкой

Части речи	Оценка +	Оценка -
Существительные	41 %	59 %
Прилагательные	56 %	44 %
Глаголы	48 %	52 %

К группе эмоционально-оценочных слов, обозначающих *абаасы* и явления Нижнего мира, относятся такие слова как *дьилбин* (мошенник), *түөкүн* (жулик), *албын* (хитрый), *адьарай* (чудовище), *абааһы* (дьявол), *сараһын* (человек, в которого вселился бес), *кубулзат* (коварство), *дьүһүлэн* (вести себя непристойно, безобразничать), *урдай* (негодовать), *абар* (возмущаться, злобствовать), *соллоһоох* (алчный), *бадыа-бүдүө* (сумрачный), *суос-суодал* (жестокость, свирепость), *идиэл-ходоол* (развалившийся, пришедший в упадок) и т. д. Персонажи Нижнего мира *абаасы* в олонхо наделяются всеми отрицательными человеческими чертами и качествами. Такой прием создает контраст, т. к. положительные персонажи наделяются высокими нравственными качествами.

Эмоционально-оценочные слова с положительной оценкой представлены поэтически-ми, уменьшительно-ласкательными словами и словами-характеристиками. К ним относятся такие слова, как *биэбэкэй* (голубушка), *барахсан* (выражает любовное, ласковое отношение говорящего к предмету речи), *өрөгөй* (выс. торжество), *далбарай* (очень близкий, любимый, дорогой человек), *сэгэр* (обращение к близкому человеку), *эрдьигэн* (смельчак) и т. д. Они в основном характеризуют положительных персонажей и Средний мир, играют важную роль в раскрытии перед читателем олонхо картины сложных взаимоотношений его персонажей, их эмоций и чувств.

Данные слова привлекают внимание читателя на оппозиции добра и зла. Добро в олонхо всегда обозначается словами с положительной окраской, а зло – словами с отрицательной оценкой. Слова с отрицательной оценкой характеризуются более ярким семантическим содержанием, чем с положительной оценкой. Приведем примеры:

«Дириң дойду *дьилбинэ...*» [11, с. 128].

Богатырь Нюргун Боотур называет воина *абаасы Ыйыста Хара* словом *дьилбин*, имеющим отрицательный эмоционально-оценочный компонент. Говорящий выражает этим словом чувство крайнего презрения и осуждения морального качества врага.

«Толковый словарь якутского языка» П. А. Слепцова дает следующие значения слова *дьилбин*:

Дьилбин – аат., фольк. Албын-көлдүүн киһи, түөкүн (үксүгэр Аллараа дойду абааһытын бу-хатыра). Обманщик, мошенник (обычно злой богатырь-абаасы Нижнего мира) [12, с. 345].

В «Словаре якутского языка» Э. К. Пекарского это слово определяется следующим образом:

Дьилбин – обманщик, мошенник, притворщик; түгэх дойду дьилбинэ – донной страны мошенник, глубокой страны обманщик [13, с. 829].

Этимология слова *дьилбин* восходит к древнетюркскому слову ‘йелвин’, которое имело нейтральное значение ‘волшебный’ и являлось производным от слова йелви ‘волшебство’. В якутском языке, в результате фонетических и семантических изменений древнетюркское слово ‘йелвин’ приняло фонетическую оболочку *дьилбин* и приобрело отрицательную коннотацию, причем стало употребляться исключительно в фольклоре и в эпосах – олонхо. Оно является словом-характеристикой, передающим отрицательное эмоциональное отношение к человеку.

Коннотативный компонент «интенсивность» в градационной шкале находится на высшей ступени. Речь идет о самом коварном чудовище Нижнего мира.

В данном олонхо часто встречаются уменьшительно-ласкательные существительные с положительной оценкой как *биэбэкэй*, *далбарай*, *күөрэгэй*, *биэбэй* и т. д. Эти слова передают чувство одобрения, уважения, любви и нежности. Пример:

«Э, дьэ, биэбэкэйбит!

Эттэбинг, тыыннабын, саңардабын...» [11, с. 140].

В «Толковом словаре якутского языка» П. А. Слепцова слово *биэбэкэй* получает следующее значение:

Биэбэй – Кими эрэ таптаан, эйэргээн ааттыыр тыл. Голубчик, голубушка (уменьшительно-ласкательное) [12, с. 346].

В «Словаре якутского языка» Э. К. Пекарского:

Биэбэкэй – (уменьшительное от *биэбэй*). Биэбэкэй оҕолорбут! Детки наши голубчики! [13, с. 452].

Слово *биэбэкэй* в олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» придает искренний, положительный эмоциональный тон. Слово «биэбэкэй» по сравнению с «биэбэй» выражает более сильную эмоцию и означает высокую степень качества, создавая этим самым экспрессивность. Коннотация эмоции и интенсивности находятся на одном уровне. Нужно сказать, что в данном олонхо имена, образованные с помощью уменьшительно-ласкательных суффиксов выражают эмоциональное отношение к человеку, явлению, факту.

Сопоставительный анализ лексико-семантической характеристики эмоционально-оценочных слов

Для анализа лексико-семантической характеристики эмоционально-оценочных слов использованы толковые словари якутского, русского и французского языков. Толкование словарной единицы на якутском языке необходимо для объективного и четкого раскрытия специфики, своеобразие языка оригинала с позиций исходного языка.

Сопоставительный анализ лексико-семантической характеристики эмоционально-оценочных слов олонхо К. Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» в переводах с якутского на русский язык и с русского на французский язык показал, что:

- в переводе на русский язык 20 % якутских эмоционально-оценочных существительных имеют эквивалентные соответствия, 48 % – частичные соответствия и 32 % не имеют соответствий;

- в переводе на французский язык 16 % якутских эмоционально-оценочных существительных имеют эквивалентные соответствия, 39 % – частичные соответствия и 45 % не имеют соответствий (табл. 2).

Таблица 2

Соответствие переводов эмоционально-оценочных слов русского и французского языков к оригиналу

Части речи	Русский текст			Французский текст		
	Полное соответствие	Частичное соответствие	Нет соответствий	Полное соответствие	Частичное соответствие	Нет соответствий
Существительные	20 %	48 %	32 %	16 %	39 %	45 %
Прилагательные	29 %	50 %	21 %	13 %	30 %	57 %
Глаголы	26 %	43 %	31 %	13 %	29 %	58 %

Как видно, в русском тексте олонхо около 50 % эмоционально-оценочных слов имеют частичные соответствия эмоционально-оценочных слов оригинала, не имеют соответствий около 30 %. Во французском тексте частичные соответствия имеют более 30 %, а не имеют соответствий более 50 % слов. Приведем примеры:

1. «Өһөх кутун уйадытан, ийэ кутун эрчитэн туран *сараһыңна* киллэрин...» [11, с. 124].

«Душу в кровавом сгустке расслабьте, мать-душу извлеките из тела, окунайте ее в не-
чисть...» [11, с. 125].

«Son âme, dans un caillot de sang affaiblissez-la. La mère-son âme, retirez-la du corps. Trempez-la dans la *pourriture*...» [14, с. 31].

Богатырь Ыйыста Хара приказывает окунуть душу Айталы Куо в нечисть с целью превратить ее в злой дух (абаасы).

В приведенном примере слово *sarahын* имеет отрицательную эмоциональную оценку. По определению «Словаря якутского языка» Э. К. Пекарского слово *sarahын* имеет следующие значения:

Sarahын – 1) пренебр. С обнаженным лицом, наголицый; 2) Бранное выражение: наголицый, лукавый; 3) сущ. Злой дух (абаасы), нечисть, скверна [13, с. 2098].

Данное слово выражает чувство крайнего отвращения, передает образ злого духа.

Значение русского слова *нечисть* частично соответствует значению слова *sarahын*. По определению «Словаря русского языка» С. И. Ожегова слово *нечисть* имеет следующие значения:

Нечисть – 1) В поверьях: нечистая сила; 2) О презренных людях, олицетворяющих собой все темное (выражение презрения) [15, с. 528].

«Толковый словарь русского языка» В. И. Даля дает такие определения этому слову:

Нечисть – 1) Нечистота; 2) Погань, скверна [16, с. 418].

Как мы видим, слово *нечисть* имеет отрицательную эмоциональную оценку. Оно употреблено в значении «нечистая сила» и его коннотативные компоненты «эмоциональная оценка», «интенсивность» и «образность» почти соответствуют коннотативным компонентам слова «*sarahын*». Различие состоит в образах, т. к. в оригинале олонхо речь идет о конкретном злом духе-абаасы, тогда как в русском тексте говорится об абстрактной «нечистой силе».

Французский вариант перевода *pourriture* является неполным соответствием русского слова *нечисть* в данной ситуации. Словарь Petit Robert определяет слово *pourriture* следующим образом:

Pourriture – 1) Altération profonde, décomposition des tissus organiques, état de ce qui est pourri; 2) C'est qui est complètement pourri; 3) Personne ignoble [17, с. 2033].

Французское слово не имеет семы «злой дух, нечистая сила». Оно употреблено в значении «гниль».

2. «Бу бухатыыр киһи моонньоох баһынан түөрэхтээтим – хатырбыт бэйэбит манан *сыһахтыйың!* – диэтэ...» [11, с. 184].

«Бросаю вам голову с шеей человека-богатыря абаасы, да пусть *увлажнится* ваше засохшее чрево! – так сказав...» [11, с. 185].

«...Je vous jette la tête et le cou de cet homme, ce Batyr Abasy, que cela *humidifie* votre ventre asséché, et il lança la tête de L'Abasy...» [14, с. 51].

Нюргун Боотур обращается к темным духам Нижнего мира, бросает им голову побежденного *абаасы*, и говорит, чтобы они насытились ею. В данной ситуации глагол *сыһахтый* передает крайне негативное отношение к адресату речи. Слово выражает чувство ненависти к чудовищам Нижнего мира. Эмоциональная оценка слова *сыһахтый* отчетливо выступает при сравнении его с синонимами «астын» (быть довольным, удовлетворенным) или «дуоһуй» (получать удовольствие, довольствоваться). В глаголе *сыһахтый* ярче выражен компонент «интенсивность», выражающий более сильную по степени эмоцию. В «Словаре якутского языка» Э. К. Пекарского слово *сыһахтый* имеет следующие значения:

Сыһахтый – удовлетворяться, угодиться, насытиться [13, с. 2494].

В «Толковом словаре якутского языка» П. С. Афанасьева:

Сыһахтый – удовлетворить свой каприз, прихоть, насытить свое чрезмерное желание [18, с. 680].

В русском тексте для перевода употреблен глагол *увлажниться*, а во французском глагол *humidifier*.

В словаре французского языка Larousse это слово имеет следующее значение:

Humidifier – Rendre plus humide [19, с. 919].

В словаре Petit Robert мы находим такое определение этого слова:

Humidifier – 1) Rendre humide; 2) Humecter, mouiller [17, с. 638].

Как видно, якутский глагол *сыһахтый* передает более сильную эмоциональную окраску, чем глаголы «увлажниться» и «humidifier» в русском и французском текстах.

Таким образом, сопоставительный анализ эмоционально-оценочных слов в данном олонхо показал, что в частичных соответствиях один из трех компонентов коннотативного значения

эмоционально-оценочных слов не выражен или неясно выражен. Не имеют соответствий изобразительные слова якутского языка, которые составляют особый пласт эмоционально-экспрессивных слов и которых много в олонхо. В этих словах коннотативный компонент «образность» выдвигается на первый план и они часто употребляются для описания внешнего вида человека. Именно эти слова содержат национальный колорит в тексте оригинала.

Способы перевода эмоционально-оценочных слов олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» на русский и французский языки

Для достижения максимальной адекватности переводного текста исходному тексту для того, чтобы донести до читателя своеобразие олонхо без существенных потерь, использованы различные переводческие трансформации. Рассмотрим их на примерах:

1. «Төбөтүнэн айахтаах муус уорабай *ордуутугар* тийиэх буолбут...» [11, с. 122].

«Подъезжает к ледяному жилищу со входом через его вершину...» [11, с. 123].

[«Niourgoun arriva près de la *demeure* de glace, celle où l'on entre par le sommet...» [14, с. 30].

Нюргун Боотур входит внутрь жилища абаасы. Для обозначения жилища абаасы выбрано эмоционально-оценочное слово «ордуу».

Слово «ордуу» в героическом эпосе имеет отрицательную окраску, т. е. всегда употребляется в значении «пристанище чудовищ абаасы». Говорящий выражает этим словом чувство пренебрежения.

В «Толковом словаре якутского языка» П. С. Афанасьева это слово имеет следующие значения:

Ордуу – 1) сущ. Логово животного, нора; 2) разг. Жилище, дом, шалаш [18, с. 342].

В «Якутско-русском словаре» Т. И. Петровой:

Ордуу – 1) Нора, логово, логовище; 2) пренебр. Место пребывания, пристанище, притон [20, с. 111].

У нижних племен абаасы жилище по форме напоминает курган и имеет вместо двери отверстие на вершине, откуда вниз идет каменная лестница. Ыйыста Хара – богатырь абаасы, черный как ворон, который ездит верхом на огромной змее с тремя головами и двумя хвостами живет в *ордуу*. Слово «ордуу» в данном предложении имеет отрицательную оценку. Но слово *ордуу* (*логовище чудовищ абаасы*) на русский язык переведено словом *жилище*.

Слово *жилище* в «Словаре русского языка» С. И. Ожегова имеет следующее определение:

Жилище – Помещение для жилья [15, с. 247].

В «Толковом словаре русского языка» В. И. Даля это слово определяется следующим образом:

Жилище – Дом, изба, землянка, комната, покой, квартира [1, с. 244].

Как видно, слово «жилище» не имеет коннотативную окраску слова «ордуу». В данном случае переводчиком выбран способ генерализации.

Во французском тексте русское слово «жилище» переведено на французский язык словом *demeure*.

В словаре Petit Robert слово *demeure* имеет следующие значения:

Demeure – 1) Logement (помещение для жилья); 2) Maison, appartement (дом, квартира) [17, с. 582].

Слово «demeure» во французском языке имеет стилистическую окраску высокого стиля. Таким образом, при переводе с русского текста слово «жилище» заменяется во французском тексте словом «demeure», который относится к высокому стилю во французском языке. В конечном итоге, слово «ордуу» во французском тексте теряет отрицательную оценку, что объясняется тем, что текст переведен не непосредственно с оригинала, а с русского текста.

2. «Орто борон туруу дьабыл дойду кэтит кэһиитин, үрдүк *өрөгөйдөөх* дьолун...» [11, с. 66].

«Среднего серопитнистого мира широкое вольготное довольство его, высоко торжествующее счастье его...» [11, с. 67].

«...Ses richesses sans compter, sa large et libre insouciance, ce bonheur qui *triomphe* sans faille...» [14, с. 8].

В якутском языке прилагательное *өрөгөйдөөх* обозначает ликование по поводу какого-то значительного события, торжества, победы и т. д. В «Якутско-русском словаре» Т. И. Петровой это слово определяется следующим образом:

Өрөгөйдөөх – Торжественный, триумфальный [20, с. 117].

В «Толковом словаре якутского языка» П. С. Афанасьева:

Өрөгөйдөөх – Великое счастье, радость [18, с. 351].

Русское слово *торжествующий* является эквивалентом *өрөгөйдөөх*.

Прилагательное ‘торжествующий’ имеет следующие соответствия во французском языке: *trionphant(-e)* (победоносный, торжествующий), *trionphal(-e)* (торжественный, триумфальный), *de triomphe* (относящийся к триумфу). В переводе на французский язык прилагательное «торжествующий» заменено глаголом «*ce bonheur qui triomphe sans faille...*» [5, с. 8]... (досл. перевод: это счастье которое торжествует без недостатка). При переводе на французский язык использован способ замены прилагательного глаголом.

3. «Сирэйин үс төгүл буорга аҕаата, ыйдынатаабы тиит күлүгүн курдук буор хара киһи ол курдук *дьүһүлэннэ...*» [11, с. 128].

«Черный богатырь лицо свое умастил глиной: человек, подобный тени лиственницы в лунную ночь, так *поступил...*» [11, с. 129].

«...Puis ce noir batyr, visage masqué d’argile, homme comme l’ombre du mélèze une nuit de lune s’avança...» [14, с. 32].

Абаасы Ыйыста Хара – сильнейший богатырь Нижнего мира, перед сражением с Нюргун Боотуром показывает своими действиями, как он презирает и недооценивает его. Читатель видит действия абаасы глазами Нюргун Боотура. Глагол *дьүһүлэн* (*неистовствовать*), выражает его осуждение и отвращение.

В «Толковом словаре якутского языка» П. А. Слепцова глагол *дьүһүлэн* имеет следующее значение:

Дьүһүлэн – туохт. Киһилии дьүһүннүн-майгыгын уларытан, сизэрэ суох сүөргүтүк тутун, дьаабылан. Вести себя непристойно, неприлично, измениться в худшую сторону [12, с. 473].

«Словарь якутского языка» Э. К. Пекарского дает следующие значения этому слову:

Дьүһүлэн – Принимать на себя иной вид, вести себя так, как не следует, расходиться, неистовствовать, вообще вести себя неприлично [13, с. 876].

При переводе на русский язык глагол *дьүһүлэн* заменен глаголом с общим значением *поступить*.

В «Толковом словаре русского языка» В. В. Лопатина слово *поступить* имеет следующие значения:

Поступить – 1) Совершить какой-нибудь поступок; 2) Устроиться куда-нибудь; 3) Прибыть по назначению [21, с. 490].

«Большой толковый словарь русского языка» С. А. Кузнецова дает аналогичные определения:

Поступить – 1) Совершить какой-либо поступок, сделать что-либо по отношению к кому, чему-либо; 1) Устроиться куда-либо; 2) Дойти, прибыть по назначению [22, с. 939].

Таким образом, при переводе на русский язык глагол «*дьүһүлэн*» теряет коннотативные значения «эмоциональная оценка», «интенсивность» и «образность». При переводе применен способ генерализации.

На французский язык глагол *поступить* заменен возвратным глаголом *s’avancer*. Этот глагол передает читателю другую картину. Он создает образ «приближающегося к Нюргун Боотуру абаасы». В оригинале и в русском переводе абаасы не делает встречных движений. Он совершает неприличные поступки, чтобы показать свое презрение к Нюргун Боотуру.

Французский глагол *s’avancer* имеет следующие значения в словаре Petit Larousse:

S’avancer – 1) Aller ou se porter en avant (идти, пройти вперед); 2) Sortir de l’alignement, faire saillie (выйти из строя) [19, с. 142].

В словаре Petit Robert мы находим такое определение этому слову:

S’avancer – 1) Aller ou se porter en avant (идти, пройти вперед); 2) Faire saillie (выдаваться наружу) [17, с. 192].

В «Якутско-французском словаре» Н. Н. Гаврильева якутское слово *дьүһүлэн* имеет следующие значения:

Дьүһүлэн – 1) Se conduire scandaleusement (вести себя неприлично); 2) Faire le voyou (хулиганить) [23, с. 72].

Как видно, при переводе глагола «поступать» с русского на французский язык переводчиком выбран глагол «*s'avancer*» (идти вперед, продвигаться). Глагол *s'avancer* не раскрывает значения якутского глагола *дьүһүлэн*.

Таким образом, из-за замены глагола *дьүһүлэн* глаголами «поступать» и «*s'avancer*» в русском и французском переводах теряется отрицательная эмоциональная оценка (выражение осуждения и презрения).

Заключение

В данном олонхо эмоционально-оценочные слова встречаются в таких частях речи, как имя существительное (46 %), имя прилагательное (39 %) и глагол (15 %). Показано, что в переводе олонхо на русский язык имеют полное соответствие языку оригинала только 20 % существительных, 26 % глаголов, 29 % прилагательных. Почти 50 % эмоционально-оценочных слов имеют частичные соответствия, около 30 % слов не имеют соответствий. Во французском тексте полное соответствие языку оригинала имеют 16 % существительных, 13 % прилагательных, 13 % глаголов, частичные соответствия имеют более 30 % эмоционально-оценочных слов, не имеют соответствий более 50 % слов.

Подводя итоги, можно сказать, что все эмоционально-оценочные слова в данном олонхо имеют в своем значении ярко выраженную эмоциональную оценку. Их перевод на другие языки представляет особую трудность. При переводе часто происходит потеря коннотативных значений эмоционально-оценочных слов. Переводчику приходится решать сложные задачи во избежание смысловых и образных потерь. Для передачи якутских эмоционально-оценочных слов на русский и французский языки были использованы следующие способы лексической трансформации: генерализация, описательный перевод, лексическая замена, опущение, добавление.

Поиск способов передачи коннотативных компонентов эмоционально-оценочных слов якутского языка на другие языки продолжается. Более глубокое проникновение в суть эпической коннотации, сопутствующей преобладающему большинству лексики якутского эпоса олонхо – сложная задача. Требования к переводческой деятельности видоизменяются и становятся более усложненными. Анализ перевода выявил необходимость более глубокого проникновения в суть эпической коннотации.

Литература

1. Брандес М. П. Позиция писателя и стиль литературного произведения. – М.: Высш. шк., 2002. – 148 с.
2. Вольф Е. М. Функциональная семантика оценки. – М.: Высш. шк., 1985. – 254 с.
3. Галкина-Федорук Е. М. Об экспрессивности и эмоциональности в языке // Сборник статей по языкознанию. – М.: Изд-во МГУ, 1958. – С. 103-105.
4. Долинин К. А. Стилистика французского языка. – Л.: Просвещение, 1978. – 344 с.
5. Леонтьев А. Н. Психология общения. – Л.: Просвещение, 1954. – 208 с.
6. Немов Р. С. Общая психология. – СПб.: Питер, 2006. – 304 с.
7. Харченко В. К. Разграничение оценочности, образности, экспрессии и эмоциональности // Русский язык в школе. – М.: Просвещение, 1976. – № 3. – С. 66-71.
8. Лукьянова Н. А. Экспрессивная лексика разговорного употребления. – Новосибирск: Наука, 1986. – 160 с.
9. Шмелев Д. Н. Современный русский язык: лексика. – М.: Учпедгиз, 1977. – 335 с.
10. Лиханов В. И. Эмоционально-оценочные и экспрессивные слова в якутском языке. – Новосибирск: Наука, 1994. – 144 с.
11. Оросин К. Г., Эргис Г. У. Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Гос. издат. СССР, 1947. – 358 с.
12. Толковый словарь якутского языка / Под ред. П. А. Слепцова. – Т. I-III. – Новосибирск: Наука, 2004.
13. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. – СПб.: Наука, 2008. – Т. I-III.
14. Karro Y. Niourgoun le Yakoute, guerrier céleste. Les guerriers célestes du pays Yakoute – Saxa. Paris: Gallimard, 1994. – 54 p. (на франц. яз.)
15. Ожегов С. И. Словарь русского языка / Под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. – М.: Мир и образование, 2004. – 1200 с.

16. Даль В. И. Толковый словарь русского языка. Современная версия. – М.: ЗАО ЭКСМО-ПРЕСС, 2002. – 736 с.
17. Petit Robert. Dictionnaire de la langue française. – Paris, 2004. (на франц. яз.)
18. Краткий толковый словарь якутского языка / сост. П. С. Афанасьев. – Якутск: Бичик, 2008. – 680 с.
19. Petit Larousse. Dictionnaire de la langue française. – Paris, 1994. (на франц. яз.)
20. Краткий якутско-русский словарь / сост. Т. И. Петрова. – Якутск: Бичик, 2006. – 249 с.
21. Лопатин В. В., Лопатина Л. Е. Русский толковый словарь. – М.: Рус. яз., 1997. – 833 с.
22. Большой толковый словарь русского языка / гл. ред. С. А. Кузнецов. – СПб.: Норинт, 2000. – 1536 с.
23. Гаврильев Н. Н., Артамонов В. П. Краткий якутско-французский словарь. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2002. – 368 с.

References

1. Brandes M. P. Pozicija pisatelja i stil' literaturnogo proizvedenija. – М.: Vyssh. shk., 2002. – 148 s.
2. Vol'f E. M. Funkcional'naja semantika ocenki. – М.: Vyssh. shk., 1985. – 254 s.
3. Galkina-Fedoruk E. M. Ob jekspressivnosti i jemocional'nosti v jazyke // Sbornik statej po jazykoznaniju. – М.: Izd-vo MGU, 1958. – S. 103-105.
4. Dolinin K. A. Stilistika francuzskogo jazyka. – L.: Prosveshhenie, 1978. – 344 s.
5. Leont'ev A. N. Psihologija obshhenija. – L.: Prosveshhenie, 1954. – 208 s.
6. Nemov R. S. Obshhaja psihologija. – SPb.: Piter, 2006. – 304 s.
7. Harchenko V. K. Razgranichenie ocenocnosti, obraznosti, jekspressii i jemocional'nosti // Russkij jazyk v shkole. – М.: Prosveshhenie, 1976. – № 3. – S. 66-71.
8. Luk'janova N. A. Jekspressivnaja leksika razgovornogo upotreblenija. – Novosibirsk: Nauka, 1986. – 160 s.
9. Shmelev D. N. Sovremennij russkij jazyk: leksika. – М.: Uchpedgiz, 1977. – 335 s.
10. Lihanov V. I. Jemocional'no-ocenocnye i jekspressivnye slova v jakutskom jazyke. – Novosibirsk: Nauka, 1994. – 144 s.
11. Orosin K. G., Jergis G. U. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – Jakutsk: Gos. izdat. SSSR, 1947. – 358 s.
12. Tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka / Pod red. P. A. Slepčova. – T. I-III. – Novosibirsk: Nauka, 2004.
13. Pekarskij Je. K. Slovar' jakutskogo jazyka. – SPb.: Nauka, 2008. – T. I-III.
14. Karro Y. Niourgoun le Yakoute, guerrier cèlèste. Les guerriers cèlèstes du pays Yakoute – Saxa. Paris: Gallimard, 1994. – 54 p. (на franc. jaz.)
15. Ozhegov S. I. Slovar' russkogo jazyka / Pod obshh. red. prof. L. I. Skvorcova. – М.: Mir i obrazovanie, 2004. – 1200 s.
16. Dal' V. I. Tolkovyj slovar' russkogo jazyka. Sovremennaja versija. – М.: ЗАО JeKSMO-PRESS, 2002. – 736 s.
17. Petit Robert. Dictionnaire de la langue française. – Paris, 2004. (на franc. jaz.)
18. Kratkij tolkovyj slovar' jakutskogo jazyka / sost. P. S. Afanas'ev. – Jakutsk: Bichik, 2008. – 680 s.
19. Petit Larousse. Dictionnaire de la langue française. – Paris, 1994. (на franc. jaz.)
20. Kratkij jakutsko-russkij slovar' / sost. T. I. Petrova. – Jakutsk: Bichik, 2006. – 249 s.
21. Lopatin V. V., Lopatina L. E. Russkij tolkovyj slovar'. – М.: Rus. jaz., 1997. – 833 s.
22. Bol'shoj tolkovyj slovar' russkogo jazyka / gl. red. S. A. Kuznecov. – SPb.: Norint, 2000. – 1536 s.
23. Gavril'ev N. N., Artamonov V. P. Kratkij jakutsko-francuzskij slovar'. – Jakutsk: Sahapoligrafizdat, 2002. – 368 s.



УДК 398.224(=512.157):81'255.2

N. A. Nikolaeva

THE HISTORY OF TRANSLATION OF THE YAKUT HEROIC EPIC OLONKHO INTO WORLD'S LANGUAGES

The article gives a brief review of translations of the Yakut heroic epic Olonkho into world's languages. It studies translations beginning from 1844 up to the present day. In 2005 UNESCO proclaimed the Yakut heroic epic Olonkho a "Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity". However, is Olonkho really known among international community? It is impossible to give a straight answer to this question, for Olonkho is just being translated into other languages (except translations into the Russian). Meanwhile various epics of the peoples of the world had successfully become common property long time ago. For example, it is known that the Finnish epic "Kalevala" has been translated into 65 different languages; translations of the Kyrgyz epic "Manas" has made it known throughout the world, etc. Translation of our epic into other languages is extremely difficult and important work. It can be carried out only by professionals, who, on the one hand, know and understand all the shades of the language, Olonkho is translated into, and on the other hand – all the shades of Olonkho language, which represents the masterpiece of the Yakut language wealth. The most important requirement to translation is maximal approximation of target language to source language, approximation, not adequate translation. The latter is impossible, but translation can be considered as successful if it conveys deep individual conception of epic, preserves all of its unique characteristics, special epic world with its original characters and their actions and deeds. In other words, translation is intended to convey to foreign readers the inner spirit of epic, all of its local color and its real historical and cultural significance.

Keywords: epic, indigenous people of Siberia, plotlines, community, authentic culture, traditions, classification, myth, folklore, archetype, image, animism, totemism.

Н. А. Николаева

Из истории перевода якутского героического эпоса олонхо на языки народов мира

В статье предпринята попытка провести краткий обзор перевода якутского героического эпоса олонхо на языки народов мира. В ней рассмотрены переводы, начиная с 1844 г. по настоящее время. Якутский героический эпос олонхо в 2005 г. признан ЮНЕСКО Шедевром Устного Нематериального Наследия Человечества. Однако известен ли якутский эпос широкой мировой общественности? Однозначно ответить на этот вопрос представляется невозможным, ибо перевод олонхо на другие языки народов мира только начинает осуществляться (исключением являются переводы олонхо на русский язык). Это тогда, когда многие эпосы народов мира стали достоянием мировой общественности достаточно давно и с широким размахом. Известно, что финский эпос «Калевала» переведен на 65 языках народов мира; благодаря переводам кыргызский «Манас» широко известен миру и т. д. Перевод нашего эпоса на другие языки – чрезвычайно сложная, трудная и ответственная работа. Она под силу только специалистам, знающим и понимающим все нюансы богатства языка, на который переводится эпос, с одной стороны, с другой – все нюансы языка олонхо, представляющего вершинный памятник богатства якутского языка. Главное требование перевода – максимальное приближение языка перевода к языку оригинала, приближение, а не адекватное воспроизведение. Оно, последнее, невозможно, но перевод может быть признан удачным, если в нем передано глубокое, индивидуальное понимание эпоса, сохранены все уникальные его особенности, особый эпический мир с его самобытными действующими лицами и их поступками и свершениями. Иными словами, перевод призван донести до иноязычного писателя внутренний дух эпоса, весь его национальный колорит и его реальное историко-культурное значение.

Ключевые слова: эпос, коренные народы Сибири, сюжетные линии, общность, самобытная культура, традиции, классификация, миф, фольклор, архетип, образ, анимизм, тотемизм.

НИКОЛАЕВА Наталья Алексеевна – зав. сектором «Перевод олонхо на языки народов мира» Научно-исследовательского института Олонхо, СВФУ им. М. К. Аммосова.

E-mail: onatalia@inbox.ru

NIKOLAEVA Natalia Alexeevna – Head of sector "Translation of Olonkho into world's languages", Scientific Research Institute of Olonkho, M. K. Ammosov North-Eastern Federal University.

E-mail: onatalia@inbox.ru

Introduction

Translation of our epic into other languages is extremely difficult and important work. It can be carried out only by professionals, who, on the one hand, know and understand all the shades of the language, Olonkho is translated into, and on the other hand – all the shades of Olonkho language, which represents the masterpiece of the Yakut language wealth. The most important requirement to translation is maximal approximation of target language to source language, approximation, not adequate translation. The latter is impossible, but translation can be considered as successful if it conveys deep individual conception of epic, preserves all of its unique characteristics, special epic world with its original characters and their actions and deeds. In other words, translation is intended to convey to foreign readers the inner spirit of epic, all of its local color and its real historical and cultural significance.

Beginning of translation

For the first time the Yakut heroic epic – Olonkho was mentioned in literature in 1844, when the academician A. F. Middendorff noticed singing of unknown *olonkhosut*¹-improvisator during his trip to Eastern Siberia (1842-1845), which aroused his interest. Then he recorded the beginning of olonkho “Eriedel Bergen” in Latin alphabet but in source language and gave a brief summary of its content in Russian. This work was included in collected book “Examples of folk literature of the Yakut people” in 1911 under the editorship of E. K. Pekarsky. In 1851 O. N. Böhlingk attempted to make word-for-word translation of A. Ya. Uvarovsky olonkho “Ereidekh-Buruidakh Er Sogotokh” into German [1, p. 808-819]. It would be appropriate to recall that it was O. N. Böhlingk, who first introduced for scientific use terms olonkho and olonkhosuts.

In 1884 “News of East-Siberian Branch of Russian Imperial Geographical Society” published Russian translation of N. S. Gorokhov olonkho “Urung Uolan”, which outlined the fullest and truest concept of the Yakut olonkho [2, p. 43-60].

“Verkhoyansky collection” of the famous Russian scientist-ethnographer, folklorist and political exile I. A. Khudyakov, who was deported to Verkhoyansk for revolutionary activities, was also of great significance. His “Verkhoyansky collection” (1890) is Russian translation of his collected field data. It was published after the scientist’s death in Irkutsk. The collection included word-for-word translation of the famous olonkho “Khan Jargistay” and incomplete records of three olonkho “Basimnilakh Baatyr”, “Ogonjordokh Emekhsin” – old man and old woman, the main character of which was Er Sogotokh, a popular character among epic works of Yakutia, and “Bert Khara” [3]. “Verkhoyansky collection” was very important for more detailed studying of the Yakut olonkho.

Another rewarding work was made by political exile Sergey Vasilevich Yastremskiy, who was deported to Yakutia in 1887-1896. In 1895 he recorded and in 1900 translated extracts from three olonkho into Russian. The results of Yastremskiy’s work on the Yakut folklore were published only in 1929 in Leningrad, entitled “Examples of the Yakut folk literature”; in its chapter “Bylina² (olonkho)” there were published Russian translations of five olonkho [4]. The expert in oral folk arts of the Yakut people A. P. Afanasyev assisted S. V. Yastremskiy in translation.

We should also mention worthy work of ethnographer, folklorist, honorary member of Academy of Sciences of USSR E. K. Pekarsky. E. K. Pekarsky and his like-minded friends had found masters of the Yakut language, wise men and talented olonkhosuts. He took upon himself organization of collecting of folklore material. He laid special emphasis on the language of olonkho. Famous olonkhosuts, storytellers and singers-toiuksuts lived in Boturussky ulus that time. For example, the olonkhosut from the 1st Igideisky nasleg³ of Boturussky ulus Ivan Yakovlevich Sleptsov dictated him following olonkho: “Toion Nurgun”, “Kyun Erilik”, “Bahymni Baatir”, “Toion Kulut”, “Agis sala kuturuktaakh aidaryky sier attaakh Kulantaia Kullugur”, etc.

E. K. Pekarsky had done much as an author and as an editor of “Examples of folk literature of the Yakut people” academy publications in three volumes and eight editions. It should be noted that editing and correcting of uneducated olonkho records was very difficult, because there was not common transcription for Yakut texts and everybody wrote as they thought proper. As a result of appropriate methodology of textual work, formed over a number of years, E. K. Pekarsky managed to achieve

¹ Olonkho performer.

² Russian traditional heroic poem.

³ Administrative division of Yakutia.

precision and scientific certainty in his translation of original text. The first volume consists of 15 texts of heroic epic olonkho, seven of which are written to the fullest extent possible, others are short and sketchy records. The first volume in five editions (1907-1911) includes olonkho, recorded by Pekarsky himself and other people under his direction.

If E. K. Pekarsky enriched folklore studies with a great number of olonkho texts, then S. V. Yastremskiy's merit was that he made first translations of oral olonkho. This work was ready as early as in 19th century, but remained in manuscript for long time.

Translations of S. V. Yastremskiy make a very good impression, but, as G. U. Ergis notes, one can notice some simplifications in details. Translations were typed under the editorship of E. K. Pekarsky in straight text as a prose, though S. V. Yastremskiy divided them into lines in his original manuscript.

In 1936 the book "Yakut folklore" was published in Leningrad. It generally consisted of unpublished data, collected by A. A. Popov and G. A. Neustroev, a student from Yakutia [5]. As for materials, published earlier by S. V. Yastremskiy in "Examples of the Yakut folk literature", following olonkho were included in the book – "Er Sogotokh" and "Two shamans". There are examples of all main genres of the Yakut folklore in the book: olonkho, fairy tales, legends, songs, algyys¹, riddles, proverbs and sayings. Introductory article "Ancient folk literature of the Yakut people" was written by academician A. N. Samoylovich.

Working method of the edition's participants was interesting and productive. A. A. Popov, the author of part of original texts, who had a complete command of the Yakut language, made word-for-word translation that was as close as possible to the original text. He introduced these texts to the poetess E. M. Tager, reading them aloud to her for many times. He accompanied it by pointing of stressed and unstressed, long and short syllables, as a result of which they made an exact rhythmical record that showed unique melody of the Yakut speech. E. M. Tager made a literary translation on the basis of the rhythmical record and literal translation. Moreover, she tried to convey the solemn way of people's life, images and comparisons, to take into account the syntax of the original text. Prepared in such a way translations were checked by A. A. Popov one more time and passed to literary scholar M. A. Sergeev for final formulation. Through joint efforts of many people, translation had become accurate and literary at the same time. So this experience could be an example in preparing of important folklore publications.

After 15 years A. A. Popov began translating one of the best olonkho "Kuruubai Khaannaakh Kulun Kullustuur" of olonkhosut I. G. Teploukhov-Timofeev, which was recorded in 1906 by V. N. Vasiliev and published by E. K. Pekarsky in "Examples of the Yakut folk literature". The translation was made to a high level and fully conveyed the idea and artistic content of olonkho, special features of its style and poetic language, loaded with archaisms and complex syntactic constructions. Translation, as well as the Yakut text were edited by I. V. Pukhov and G. G. Okorokov, then included in "Epic of the people of USSR" book series and published in 1985 [6].

The first scientific paper of the Institute of Linguistics, Literature and History of the Yakut branch of Academy of Sciences, published by the Institute of World's Literature of the Academy of Sciences of USSR in two languages, was olonkho "Nurgun Botur the Swift" by K. G. Orosin, its translation, commentaries and introductory article of G. U. Ergis [7]. This publication laid the foundation to other scientific papers of masterpieces of the Yakut heroic epic olonkho, particularly in bilingual versions.

In this way, due to these translations Russian-speaking readers could for the first time get an overview of the Yakut heroic epic – Olonkho, special characteristics of the Yakut poetic language and compare this unique epic with epic of other peoples of the world. It is true that the first translations of the Yakut heroic epic into the Russian, carried out by N. S. Gorokhov, I. A. Khudyakov, S. V. Yastremskiy, are rather qualitative. Translators were aiming to get as close as possible to the spirit of the original text and convey its unique poetic features.

As for Russian translations of more recent times, we should first of all outline the translation of P. A. Oiunsky olonkho "Nurgun Botur the Swift", carried out by a highly-experienced translator V. V. Derzhavinin 1975. This translation is notable for high quality. It expresses genre uniqueness of the Yakut epic and made as close as possible to the original. So in all parameters it receives much attention from scientists and public. The translator was awarded P. A. Oiunsky State Prize.

¹ Blessing, praying.

In 1984 there was published the poetic translation of V. M. Novikov – Kyunnyuk Urastyrov olonkho “Mighty Jagaryma”, made by Alexander Romanov [8]. The author is a national poet of Yakutia, a living keeper of poetic treasure of his people. It was said that the translator could understand the spirit of olonkho, enter its unique world and masterfully express it in the Russian language.

In 1993 N. P. Burnashev olonkho “Kyys Debiliye” was published in book series “Masterpieces of folklore of the people of Siberia and Far East” both in Yakut and Russian [9]. In 1996 “Mighty Er Sogotokh” of V. O. Karataev was published in the same book [10]. Translations were made by N. V. Emelyanov, P. E. Efremov, S. P. Oiunsky. Both publications had phonorecords with olonkho fragments.

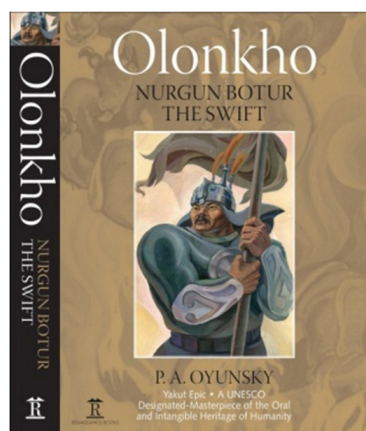
In recent times E. S. Sidorov did translations of olonkho into Russian. He translated into Russian such olonkho as “Invincible Myuljyu Bege”, “Yuchygei Yudygyuien Kuhagan Khojugur” of D. A. Tomskaya, “Uol Er Sogotokh” of N. G. Tagrov. In 2011 Olonkho Research Institute of M. K. Ammosov NEFU published olonkho of P. P. Yadrinhinskiy – Bejeele “Jiribina Jiriliatta Woman Warrior” with its Russian translation [11]. It is worthy to note that students from Yakut Stylistics and Russian-Yakut Translation Department of Institute of Languages and Cultures of the Peoples of North-East took part in translating under the general editorship of Professor T. I. Petrova, Associate Professors I. V. Sobakina and N. S. Sivtseva.

In 2016 olonkho of D. A. Tomskaya – Chaika “Kyys Kylaabinai the Warrior” came out in Russian and English languages. It was edited by Professor of NEFU V. V. Illarionov [12]. Russian translation was made by A. E. Shaposhnikova, English translation – by V. K. Neustroeva. This book was dedicated to Olonkho Esekhl¹ in Verkhoyansky district.

The above mentioned shows that the translation of olonkho into Russian has rather interesting history. Due to these translations the Yakut epic got Russian-speaking readers not only among scientists, but also among public in general. It should be noted one more time that V. V. Derzhavin’s translation of the main epic of the Yakut people “Nurgun Botur the Swift” enjoys great popularity.

First translations of olonkho into *foreign languages* are of exceptional interest, particularly, the translation of A. Ya. Uvarovsky olonkho “Er Sogotokh: The Lone Stranger” into the English language, which was made by Douglas Lindsey, Associate Professor of Traumatic Surgery Department of Arizona University Medical College. It was published in Arizona quarterly in 1971 [13]. The same olonkho was translated into *Turkish* by Yu. I. Vasiliev – Jargistay. In 1984 Tatran Publishing House, Bratislava, Yugoslavia, produced Milos Krno’s translation of olonkho “Nurgun Botur the Swift” into Slovak, made from the translation of V. V. Derzhavin.

In 1990 Yankel (Jacques) Karro, the officer of Paris National Library, translated K. G. Orosin’s olonkho “Nurgun Botur the Swift” into French and discovered to the European reader wonderful world of the ancient Yakut epic.



Uniqueness, magnificent figurativeness and wealth of olonkho language still attracts attention of foreign scientists. It is known that Japanese translator Yamashita Munehisa attempted to translate the first song (there are nine of them) of **P. A. Oiunsky** olonkho “Nurgun Botur the Swift”. Nowadays he is working on translations of “Modun Er Sogotokh” and “Kyys Debiliye”. Both of these olonkho will be published by the editor of Heibonsya Publishing House.

As for the Republic of Sakha (Yakutia), attempts to translate olonkho into foreign languages were made in the last decades of the 20th century. Here are famous translations: French translation of fragment from P. A. Oiunsky olonkho “Nurgun Botur the Swift” for children “Nurgun Botur rescues Khan Jargistay” (translators Ya. Karro, L. M. Sabaraykina), translations of the first song of P. A. Oiunsky olonkho into English (translators A. A. Skryabina, 1993, and R. Yu. Skrybykin, 1995), as well as multilingual project on translation of P. V. Ogotoev olonkho “Eles Botur” into *English* (translator A. A. Skryabina, 2002). In 2012 “Eles Botur” of P. V. Ogotoev was published in French. Translation was made from the Yakut language into French by

¹ A summer solstice festival of the Yakut people/

V. I. Shaposhnikova, Associate Professor of the Institute of Modern Languages and International Studies of M. K. Ammosov North-Eastern Federal University. Olonkho of P. V. Ogotoev was also translated into German and Korean. Korean translation was carried out by Professor Kang and published in South Korea in 2005.

In 2010 through the help of International Organization of Turkic Culture (Turkey) there was published Turkish translation of K. G. Orosin "Nurgun Botur the Swift" in a beautiful design. The translation was made by Doctor Murat Erzos [14].

Over the last years translation of olonkho into Russian and other European languages moved to a qualitatively new level. New translations of the Yakut heroic epic olonkho were made. The key role is played by professors of M. K. Ammosov NEFU. In 2014 there was published a full translation of the main Yakut olonkho "Nurgun Botur the Swift" of P. A. Oiunsky [15]. The book was published in Renaissance Books under the editorship of Paul Norbury in Great Britain. It should be men-

tioned that the translation was started in 2007 in the Institute of Modern Languages and International Studies of M. K. Ammosov NEFU. A great responsibility for such a hard work as translation of unique olonkho written by the expert of epic language P. A. Oiunsky devolved on professors, postgraduates and graduates of Translation and Interpretation Department of the Institute of Modern Languages and International Studies. It was carried out under the direction of Associate Professor Alina Alexandrovna Nakhodkina. The group consisted of such well-known translators of the Republic as A. A. Skryabina, S. V. Kholmogorova, V. K. Neustroeva, L. A. Shadrina and Z. E. Tarasova. Piers Vitebsky, Professor of Cambridge University and well-known among Yakut people anthropologist, and Genevieve Perrault from Canada assisted them. It is of great importance that the translation was made from source language, i. e. from the Yakut language. It gives advantages in understanding of

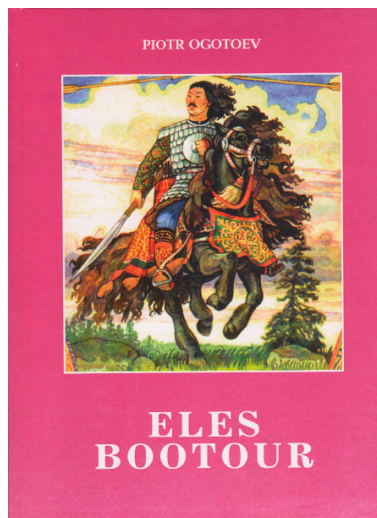
historical features of Sakha people culture, which can be seen in heroic epic olonkho.

Kyrgyz translation of P. A. Oiunsky olonkho "Nurgun Botur Swift" was finished and published in 2014. It was carried out by national poet of Kyrgyz Republic Beksultan Zhakiev from Russian translation of V. V. Derzhavin [16].

Now Olonkho Research Institute is planning to translate olonkho of T. V. Zakharova – Cheebiy "Ala-Bulkun" into **Turkish** (based on E. K. Pekarsky text) and V. O. Karataev "Mighty Er Sogotokh" into **English** and **French**. The Institute is also planning to translate the Yakut epic into Spanish, German, Chinese, Korean, Japanese and other languages. We are inspired by the fact that Finnish epic "Kalevala" has been translated into 65 different languages! An interesting aspect about it is that the Institute gives preference to translation of earlier records, which preserve original style and, what is more important, olonkho language of that time.

Conclusion

Translation of olonkho into foreign languages is definitely not an easy task. It is not work of one man. Basing on existing translations of olonkho and involving experienced translators, editors and students, Olonkho Research Institute makes a strong contribution so that the Yakut heroic epic Olonkho could become public domain as a Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity. We should take into the consideration the growing interest of foreign countries to our epic and keep in mind that publication of translations into other languages will contribute to cultural exchange, cooperation in humanitarian area, strengthen the image of the people – creator of epic on international level. In general, we have a great deal of work on deep scientific study of human value of Olonkho, then it will expand the horizons of contribution of Sakha people to world culture.



Heroic epic olonkho is the pinnacle of Sakha people wisdom, its high grade of intelligence, hymn to the kindness and rectitude. It shows flight of imagination of the whole nation and embodies indomitable national spirit. In 2005 an outstanding event happened in the history of olonkho – UNESCO proclaimed the Yakut epic a Masterpiece of Oral and Intangible Heritage of Humanity, i. e. province of all mankind. In this regard olonkho researches have a new challenge – promotion of historical and cultural importance of the Yakut epic in languages of the peoples of the world.

Литература

1. Миддендорф А. Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири, ч. II, отд. VI // Коренные жители Сибири. – СПб.: Тип. Имп. АН, 1878. – С. 619-833.
2. Горохов Н. С. Юрюнг Уолан: якутская сказка. Ч. I. // Восточно-Сибирский отдел Русского географического общества. – Иркутск: Типография Н. Н. Синицина, 1884. – Т. XV, № 5-6. – С. 43-60.
3. Худяков И. А. Верхоянский сборник. Якутские сказки, песни, загадки и пословицы, а также русские сказки и песни, записанные в Верхоянском округе. – Иркутск: Типография К. И. Витковского, 1890. – 314 с.
4. Ястремский С. В. Образцы народной литературы якутов. – Л.: Изд-во АН СССР, 1929. – 239 с.
5. Якутский фольклор. Тексты и переводы А. А. Попова, литературная обработка Е. М. Тагер. – М.-Л.: Советский писатель, 1936. – 320 с.
6. Куруубай хааннаах Кулун Куллуустуур: якутское олонхо. – М.: Наука, 1985. – 605 с. (Эпос народов СССР. Вып. 8.) (якутском и русском яз.)
7. Оросин К. Г. Нюргун Боотур Стремительный. – Якутск: Кн. изд-во, 1947. – 409 с.
8. Кюннюк Урастыров (В. М. Новиков). Могучий Дьагарыма. – Новосибирск: Зап-Сиб. кн. изд-во, 1984. – 414 с.
9. Якутский героический эпос: Кыыс Дэбиллэйэ. – Новосибирск: Наука, 1993. – 326 с.
10. Якутский героический эпос: Могучий Эр Соготох. – Новосибирск: Наука, 1996. – 437 с.
11. Ядрихинский П. П. – Бэдьээлэ. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. – Якутск: Сайдам, 2011. – 445 с.
12. Томская Д. А. – Чайка. Богатырка Кыыс Кылаабынай. – Якутск: Алаас, 2016. – 238 с.
13. Сидорова М. Б. Способы достижения эквивалентности при переводе якутского олонхо «Эр Соготох» на английский язык, дипломная работа, 1998. – 49 с.
14. Мурат Ерсоэ. Culuruyar Nurgun Bootur. – Анкара: Тюрксой, 2010. – 519 с. (на турецком яз.)
15. Olonkho: Nurgun Bootur the Swift by Platon Oyunsky. – UK: Renaissance Book, 2014. – 447 с. (на англ. яз.)
16. Н'ургун Баатыр. Саха элинин баатырдык эпосу Олонхо / Котор. Ш. Абдылдаев. – Бишкек: Турар, 2014. – 500 с. (на кыргыз. яз.)

References

1. Middendorf A. F. Puteshestvie na Cever i Vostok Sibiri, ch. II, отд. VI // Korennye zhiteli Sibiri. – SPb.: Tip. Imp. AN, 1878. – S. 619-833.
2. Gorohov N. S. Jurjung Uolan: jakutskaja skazka. Ch. I. // Vostochno-Sibirskij otdel Russkogo geogra-ficheskogo obshhestva. – Irkutsk: Tipografija N. N. Sinicina, 1884. – T. XV, № 5-6. – S. 43-60.
3. Hudjakov I. A. Verhojanskij sbornik. Jakutskie skazki, pesni, zagadki i poslovicy, a takzhe russkie skazki i pesni, zapisannye v Verhojanskom okruge. – Irkutsk: Tipografija K. I. Vitkovskogo, 1890. – 314 s.
4. Jastremskij S. V. Obrazcy narodnoj literatury jakutov. – L.: Izd-vo AN SSSR, 1929. – 239 s.
5. Jakutskij fol'klor. Teksty i perevody A. A. Popova, literaturnaja obrabotka E. M. Tager. – M.-L.: Sovetskij pisatel', 1936. – 320 s.
6. Kuruubaj haannaah Kulun Kullustuur: jakutskoe olonho. – M.: Nauka, 1985. – 605 s. (Jepos narodov SSSR. Vyp. 8.) (jakutskom i russkom jaz.)
7. Orosin K. G. Njurgun Bootur Stremitel'nyj. – Jakutsk: Kn. izd-vo, 1947. – 409 s.
8. Kjunnjuk Urastyrov (V. M. Novikov). Moguchij D'agaryma. – Novosibirsk: Zap-Sib. kn. izd-vo, 1984. – 414 s.
9. Jakutskij geroicheskij jepos: Kyys Djebilije. – Novosibirsk: Nauka, 1993. – 326 s.
10. Jakutskij geroicheskij jepos: Moguchij Jer Sogotoh. – Novosibirsk: Nauka, 1996. – 437 s.
11. Jadrihinskij P. P. – Bjed'jejelje. Devushka-bogaty'r Dzhyrybyna Dzhyrylyatta. – Jakutsk: Sajdam, 2011. – 445 s.
12. Tomskaja D. A. – Chajka. Bogatyрка Kyys Kylaabynaj. – Jakutsk: Alaas, 2016. – 238 s.
13. Sidorova M. B. Sposoby dostizhenija jekvivalentnosti pri perevode jakutskogo olonho «Jer Sogotoh» na anglijskij jazyk, diplomnaja rabota, 1998. – 49 s.
14. Murat Erzos. Culuruyar Nurgun Bootur. – Ankara: Tjurksoj, 2010. – 519 s. (na tureckom jaz.)
15. Olonkho: Nurgun Bootur the Swift by Platon Oyunsky. – UK: Renaissance Book, 2014. – 447 c. (na angl. jaz.)
16. N'urgun Baaty'r. Saha jelinin baatyrdyk jeposu Olonho / Kotor. Sh. Abdyldaev. – Bishkek: Turar, 2014. – 500 s. (na kyrgyz. jaz.)

— ХРОНИКА —

А. А. Кузьмина

АКСАКАЛ ЯКУТСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

(к 95-летию со дня рождения

доктора филологических наук Н. В. Емельянова)

Доктор филологических наук, заслуженный ветеран Сибирского отделения АН СССР, действительный член Международной тюркской академии Николай Васильевич Емельянов был выдающимся якутским фольклористом-эпосоведом.

Н. В. Емельянов родился 8 января 1921 г. в I Жарханском наслеге Нюрбинского улуса, земля которого подарила якутскому народу многих ученых. После окончания Нюрбинской средней школы № 1 в 1941 г. Николай Васильевич был направлен в Мархинскую среднюю школу, где он проработал до 1953 г. С 1953 по 1955 гг. он преподавал в Якутской средней сельскохозяйственной школе. Во время учительской деятельности в 1949-1954 гг. он заочно окончил филологический факультет Якутского государственного педагогического института.

Его путь в науку начинается с 1955 г., когда он поступает в аспирантуру Якутского филиала Сибирского отделения АН СССР. После ее окончания, с 1958 г. до последних дней жизни он работал в Институте языка, литературы и истории ЯФ СО АН СССР, далее переименованном в Институт гуманитарных исследований АН РС (Я) (в настоящее время Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН), сначала младшим научным сотрудником, потом с 1964 по 1986 гг. – заведующим сектором, ведущим научным сотрудником.

Кандидатская диссертация, защищенная в 1963 г., была посвящена якутским пословицам и поговоркам. А в 1992 г. Н. В. Емельянов стал доктором филологических наук, защитив диссертацию «Сюжеты олонхо и этапы развития якутского эпоса» в форме научного доклада по совокупности опубликованных работ.

В 1960 г. в составе Вилюйской фольклорной экспедиции Николай Васильевич вместе с П. Е. Ефремовым побывал в Нюрбинском районе, где собрали много фольклорных материалов, в т. ч. олонхо «Богатырка Кыыс Джуурая» Г. В. Дуякова, «Богатырь Кулдус Бөгө» И. М. Харионова, «Уол Эр Соготох» Н. Г. Тагрова, «Богатырь Ого Джулаах» Н. Г. Иванова, «Богатырь Кюн Саарыстыба» И. Е. Торохова, «Богатырь Ого» Д. С. Семенова, «Богатырь Ого Джулаах» С. В. Петрова.



КУЗЬМИНА Айталиа Ахметовна – к. филол. н., н. с. сектора якутского фольклора ИГиИПМНС СО РАН.

E-mail: aitasakha@mail.ru

KUZMINA Aitalina Akhmetovna – Candidate of Philological Sciences, researcher of Sector of Yakut folklore, Institute of Humanities Research and Indigenous Studies of the North, Russian Academy of Sciences, Siberian Branch.

E-mail: aitasakha@mail.ru

Результатом его исследовательской работы являются монографии: «Якутские пословицы и поговорки» (1962), «Сюжеты якутских олонхо» (1980), «Сюжеты ранних типов якутских олонхо» (1983), «Сюжеты олонхо о родоначальниках племени» (1990), «Сюжеты олонхо о защитниках племени» (2000), которые имеют огромное научное значение в эпосоведении. В последних четырех книгах приводится большой уникальный по содержанию архивный материал по эпике якутов, впервые детально исследованы и систематизированы сюжеты олонхо.

Н. В. Емельянов много сил и времени отдал работе редактора и составителя фольклорных сборников. Так, под его непосредственным руководством и при его активном участии осуществлены двуязычные публикации таких книг, как «Якутские народные песни» (в 4-х частях), якутские тома серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»: «Якутский героический эпос «Кыыс Дэбиллийэ» (1992), «Предания, легенды и мифы саха (якутов)» (1995), «Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» (1996), а также трудов Г. У. Эргиса (1974), Г. В. Ксенофонтова (1977), А. Е. Кулаковского (1979).

Научно-педагогическая деятельность Н. В. Емельянова внушительна, он подготовил высококвалифицированных специалистов, которые внесли большой вклад в развитие якутской фольклористики: д. филол. н. В. Т. Петров, П. Е. Ефремов, к. филол. н. С. П. Ойунская, д. филол. н., проф. В. В. Илларионов, П. Н. Дмитриев, к. филол. н., доцент В. М. Никифоров, к. филол. н., доцент С. Д. Мухоплева.

Благодарные ученики проводят различные мероприятия в увековечивании его имени. Так, в 2011 г. был организован Круглый стол в честь 90-летия со дня рождения Н. В. Емельянова в ИГИиПМНС СО РАН. Материалы данного мероприятия были напечатаны в сборнике «Ысыах олонхо: сегодняшнее и будущее» (2012). В 2016 г. ИГИиПМНС СО РАН совместно с Управлением культуры и народного творчества Нюрбинского района провели Всероссийскую научно-практическую конференцию (Полевую сессию), посвященную памяти известного этнографа Н. А. Алексеева. В рамках конференции работал Круглый стол «Эпос и сказительское искусство», посвященный 95-летию со дня рождения Н. В. Емельянова, была организована выставка «От пословиц и поговорок до олонхо: постигая народную мудрость (к 95-летию со дня рождения Н. В. Емельянова)» и творческая лаборатория исполнителей олонхо Нюрбинского района. Сотрудники ИГИиПМНС СО РАН С. Д. Мухоплева, Н. В. Павлова, Л. Ф. Рожина подготовили фотоальбом о Н. В. Емельянове.

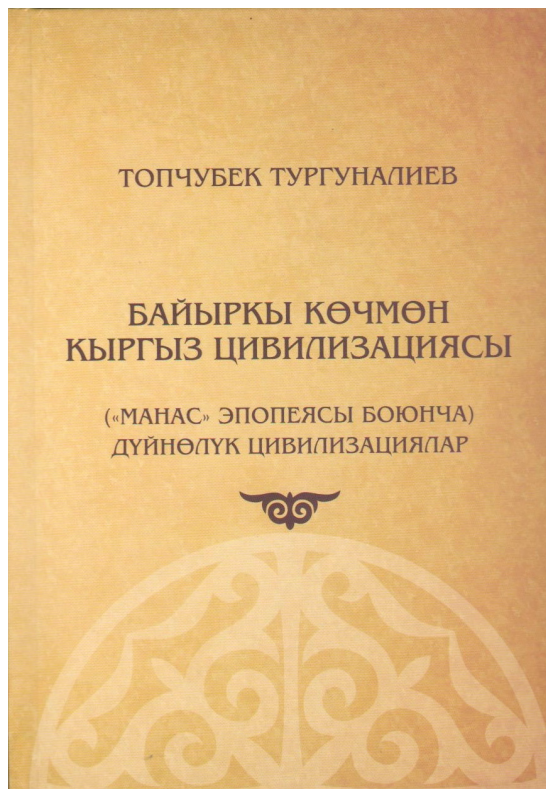
Н. В. Емельянов – крупный исследователь эпического наследия родного народа, его монографии по сюжетам олонхо – пионерные исследования. В качестве заведующего сектором фольклора он провел большую работу по организации эпосоведческих исследований и экспедиций.



— НОВЫЕ КНИГИ —

ЦИВИЛИЗАЦИЯ И СУДЬБА ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Один из известных философов и общественных деятелей Республики Кыргызстан Топчубек Тургуналиевич Тургуналиев издал монографию «Цивилизация и судьба Человечества» (на кыргызском языке), посвященную острым проблемам цивилизации и судеб Человечества.



Автор ставит вопрос: «Соответствует ли кочевая цивилизация древних кыргызов, отраженная в эпосе «Манас», критериям, определенным мировой наукой?» В ходе своего исследования он доказывает «да, соответствует» и приводит убедительные факты.

В монографии показано, что древние кыргызы освоили основы металлургии железа, стали. Знаменитые оружия Манаса (сабля, пика, боевой топор и др.) были изготовлены великим мастером Бөлөкбаем из метеоритной стали. Еще до героических эпох у кыргызов была письменность, что является одним из главных спутников цивилизации. Манас объединил все сорок племенных ханств в **единое конфедеративное государство и создал великую меритократическую власть**. В древние времена кыргызы занимались многими видами материального производства. Они успешно прошли сначала **скотоводческую, затем и земледельческую революции**.

Особый интерес представляют размышления автора о духовной сфере древних кыргызов, которым принадлежит самое великое не только национальное, но и общечеловеческое

художественное произведение – гениальная эпопея «Манас». Образцом фантастического полета мысли является и эпос «Эр Төштүк».

По мнению автора, пассионарный, героический дух, безудержное стремление к свободе, независимости кыргызского народа в истребительные годы героических веков помогли ему выстоять и продолжить исторический путь развития.

Автор придерживается научной версии о существовании в самые изначальные эпохи человечества **Отца – Матери Народа**, от которого произошли все народы Земли. Возможно, это были **арии**. Кыргызы, индоарии, персоарии, грекоарии внесли в духовную сокровищницу мира самые великие эпические произведения – «Манас», «Эр Төштүк», «Махабхарата», «Рамаяна», «Шах-намэ», «Илиада», «Одиссея», которые являются жемчужиной мировой эпической классики.



ИЗДАНИЯ НИИ ОЛОНХО СВФУ ИМЕНИ М. К. АММОСОВА (2011-2016 гг.)

2011 г.

Ядрихинский П. П. Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр = Девушка богатырь Джырыбына Джырылыатта : олонхо / зап. со слов олонхосута П. П. Ядрихинского-Бэдьээлэ П. Н. Дмитриев ; [пер. с якут. яз. : Ю. Борисов и др. ; отв. ред. В. Н. Иванов] ; Северо-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо, Ин-т языков и культуры народов Северо-Востока РФ. – Якутск : Сайдам, 2011. – 448 с.

Якутский героический эпос олонхо : состояние и перспективы изучения : [материалы Респ. науч. конф., 27 мая 2011 г., Якутск / редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо ; Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочисл. народов Севера СО РАН ; Нац. организац. комитет РС (Я) по подготовке и проведению десятилетия Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2011. – 305 с.

2012 г.

Иванов В. И.-Чиллэ. Хорула Боотур : олонхо (Хорула Ботур) / В. И. Иванов-Чиллэ ; [сост. : С. Д. Львова, В. В. Обоюкова, Р. Н. Анисимов ; редкол. : В. Н. Иванов и др. ; М-во образования и науки РФ ; Северо-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова]. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2012. – 312 с. – (серия «Саха олонхото»).

Никифоров К. Н. Хабытта Бэргэн : олонхо (Хабытта Бэргэн) / К. Н. Никифоров-Лөкөчөөн ; [редкол. : В. Н. Иванов и др.] ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2012. – 388 с.

Петров С. В. Оҕо Дьуулаах Бухатыыр : олонхо (Ого Джуулаах Богатырь) / С. В. Петров-Чыычаах ; [сост. : В. В. Обоюкова, Р. Н. Анисимов, С. Д. Львова ; редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др. ; зап. со слов С. В. Петрова М. Н. Иванов (1937 г.)] ; Северо-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо, Нац. организац. комитет РС (Я) по подготовке и проведению десятилетия Олонхо, Ассоциация Олонхо РС (Я), МО «Нюрбинский район». – Якутск : Бичик, 2012. – 111 с.

Тагров Н. Г. Омуннаах-төлөннөөх Уол Эр Соҕотох = Неистовый Эр Соготох : олонхо / Н. Г. Тагров ; [подгот. : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова (вступ. ст., коммент., указ.) ; пер. на рус. яз. и коммент. к пер. Е. С. Сидоров] ; Рос. Акад. наук, Сиб. отд.-ние, Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочисл. народов Севера, М-во образования и науки РФ, Ин-т языков и культуры народов Северо-Востока РФ. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2012. – 367 с. – (серия «Саха олонхото»).

Якутский героический эпос олонхо: вопросы научного изучения : сборник научных статей / [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2012. – 140 с.

Якутский героический эпос олонхо: проблемы перевода : материалы науч.-практ. семинара на рус. и англ. яз. «Проблемы перевода якутского героического эпоса олонхо». Якутск, 21 февраля 2012 г. / [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо ; Каф. перевода ИЗФиР. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2012. – 64 с.

2013 г.

Бурнашев И. И. Сылгы уола Дьырай Бухатыыр : олонхо = Сын лошади Богатырь Дьырай / И. И. Бурнашев-Тонг Суорун [вступ. ст., коммен., указ. : В. В. Илларионов, Т. В. Илларионова ;

пер. на рус. яз. Е. С. Сидоров] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо, Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочисл. народов Севера СО РАН. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 371 с.

Генеральный директор Коитиро Мацуура в Якутске. Фотоальбом. [сост. : Иванов В. Н., Егорова Т. М.] ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Сайдам, 2013. – 48 с.

Мэнэ Ханалас улууһун олонхоһуттара (Олонхосуты Мегино-Кангаласского улуса) / [сост. : А. М. Апросимов, Ю. П. Борисов, В. В. Обоюкова ; отв. ред. Р. Н. Анисимов] ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо ; Мегино-Кангаласская центральная библиотека ; Ассоциация Олонхо Мегино-Кангаласского улуса. – Якутск : Алаас, 2013. – 320 с.

Оготовев П. В. Элэс Боотур : якут. героич. эпос олонхо (на франц. яз.) / П. В. Оготовев ; пер. на франц. В. И. Шапошникова. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 215 с.

Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание = Yakut fairy tale (olonkho), its plot and contents (experience of yakut fairy tale's analysis) / П. А. Ойунский ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.), А. А. Находкина, Н. А. Николаева] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Сайдам, 2013. – 94 с.

Окладников А. П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом = Yakut epic (olonkho) and its connection with the south / А. П. Окладников ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.), А. А. Находкина, Н. А. Николаева] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Сайдам, 2013. – 62 с.

Олонхосуты Якутии : справочник / [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 155 с.

Порядин А. С. Үрүн Үөдүйээн (Юрюнг Ёдуйэн) / А. С. Порядин ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 294 с.

Пухов И. В. Олонхо – древний эпос якутов = Olonkho – the ancient yakut epic / И. В. Пухов ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.), А. А. Находкина, Н. А. Николаева] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Сайдам, 2013. – 46 с.

Яковлев Н. П. Даадар Хара (Дадар Хара) / Н. П. Яковлев-Куруппа ойуун ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 294 с.

2014 г.

Алексеев А. Н. Ханалас Боотур : олонхо / А. Н. Алексеев ; [зап. со слов А. Н. Алексеева Е. Е. Лукина подг. к печати : Р. Н. Анисимов, Л. Н. Герасимова, отв. ред. В. Н. Иванов] ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо СВФУ им. М. К. Аммосова. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – 320 с.

Борисов Ю. П. Баһырбастаах аттаах Баабый Баатыр : олонхо / Ю. П. Борисов ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др. ; худ. К. Н. Жиркова] ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Сайдам, 2014. – 80 с.

Гоголева М. Т. Якутский фольклор: образовательный потенциал : монография / М. Т. Гоголева ; [науч. ред. В. Н. Иванов] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – 352 с.

Иванов В. Н. Олонхо – уникальное явление в мировой эпической культуре : монография / В. Н. Иванов ; [отв. ред. А. Ф. Корякина] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – 158 с.

Избекова Е. И. Числительные в олонхо : структура и семантика : монография / Е. И. Избекова ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2014. – 152 с.

Манаас : кыргызский эпос (на якут. и русс. языках) / [пер. на рус. Б. Ж. Жакиев, пер. на якут. яз. Т. Петрова, А. Гуринов-Арчылан, Т. Кириллин] ; Комиссия РФ по делам ЮНЕСКО ; Нац. комиссия Республики Кыргызстан по делам ЮНЕСКО ; Междун. ассоциация «Эпосы народов мира» ; Нац. организац. комитет РС (Я) по подготовке и проведению десятилетия Олонхо ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова. – Якутск : Бичик, 2014. – 632 с.

Ойунский П. А. Ньургун Баатыр (на кыргызском языке) / П. А. Ойунский ; [ред. Ш. Абдылдаев] ; Нац. комиссия Республики Кыргызстан по делам ЮНЕСКО ; Комиссия РФ по делам ЮНЕСКО ; Междун. ассоциация «Эпосы народов мира» ; Нац. организац. комитет РС (Я) по подготовке и проведению десятилетия Олонхо ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова. – Бишкек : Турар, 2014. – 500 с.

Тимофеев-Теплоухов И. Г. Строптивый Кулун Куллустуур : олонхо / [зап. со слов И. Г. Тимофеева-Теплоухова В. Н. Васильев ; подг. к печати В. В. Обоюкова] ; М-во образования и науки РФ ; ФГАОУ ВПО «Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова» ; Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. СВФУ, 2014. – 280 с.

Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира = Yakut heroic epos olonkho – a masterpiece of the oral and intangible heritage of humanity in the context of world eposes : междунар. науч. конф., посвящ. 120-летию П. А. Ойунского, Якутск, 18-20 июня 2013 г. / М-во образования и науки РФ ; комис. РФ по делам ЮНЕСКО, Правительство РС (Я), СВФУ им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2013. – 48 с.

Olonkho: Nurgun Botur the Swift by P. A. Oyunsky. UK, Renaissance Books, 2014. – 447 p.

2015 г.

Терютина П. М. Уолусхан улаан аттаах Уһук Туйгун бухатыыр (Уолусхан улаан аттаах Усук Туйгун богатырь) : олонхо / П. М. Терютина ; [редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.] ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо. – Якутск : Издат. дом СВФУ, 2015. – 192 с.

Чурапчы олонхоһуттара (Олонхосуты Чурапчинского улуса) : антология / [сост.: М. А. Герасимова, Е. Н. Протодяконова, Р. Н. Анисимов ; редкол. : В. Н. Иванов (отв. ред.), А. Н. Жирков, А. А. Кузьмина и др.] ; Нац. организац. комитет РС (Я) по подготовке и проведению десятилетия Олонхо ; М-во культуры и дух. развития РС (Я) ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова. – Якутск : Алаас, 2015. – 368 с.

2016 г.

Дьааны олонхоһуттара (Олонхосуты Верхоянского улуса) : биобиблиографический справочник, статьи, воспоминания / [сост. : И. И. Стручкова, Н. А. Оросина, Р. Н. Анисимов и др.] ; Нац. организац. комитет РС (Я) по подготовке и проведению десятилетия Олонхо ; М-во культуры и дух. развития РС (Я) ; Сев.-Вост. федер. ун-т им. М. К. Аммосова, Науч.-исслед. ин-т Олонхо ; Ин-т гуманист. исслед. и проблем малочисл. народов Севера СО РАН ; МО «Верхоянский район» ; Ассоциация Олонхо Верхоянского улуса. – Якутск : Алаас, 2016. – 320 с.



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 подрисовочных подписей, в которых приводятся указания размерности приведенных на рисунке величин.

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

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

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

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

Окончательное решение о публикации статьи принимает редколлегия.

Плата за публикацию рукописей не взимается.

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

**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

№ 3(03) 2016

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

Подписано в печать 19.10.2016. Формат 70х108/16.
Печ. л. 8,06. Уч.-изд.л. 10,07. Тираж 50 экз. Заказ № 204.

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