

Министерство образования и науки Российской Федерации  
Северо-Восточный федеральный университет имени М. К. Аммосова  
Научно-исследовательский институт Олонхо  
Институт мировой литературы имени А. М. Горького РАН

## **СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ ЭПОСОВ**



Материалы Всероссийской научной конференции,  
посвященной 110-летию И. В. Пухова

г. Якутск, 11–12 сентября 2014 г.

Якутск  
2015

УДК 398. 22 (=512.1) (063)  
ББК 398. 22 (=512.3) (063)  
ББК 82 (=63) я 431  
ББК 82 (=64) я 431  
С75

Издание сборника осуществлено за счет средств  
Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова

**Редакционная коллегия:**

д.п.н. *Е.И. Михайлова* (отв. ред.);  
д.и.н. *В.Н. Иванов* (зам. отв. ред.);  
к.п.н. *А.Ф. Корякина*

**Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов** : материалы  
Всероссийской научной конференции (г. Якутск, 11-12 сентября 2014 г.) /  
[редкол. : Е.И. Михайлова (отв. ред.) и др.]. – Якутск : Издательский дом  
СВФУ, 2015. – 178 с.

ISBN 978-5-7513-2133-8

*В сборник включены научные доклады Всероссийской конференции  
«Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов» (г. Якутск, 11-12 сен-  
тября 2014 г.), в которых освещаются вопросы сравнительного изучения  
олонхо с эпосами других народов.*

*Сборник предназначен для специалистов учреждений науки, культуры  
и образования, а также для всех, кто интересуется вопросами изучения и  
сохранения языков и культур.*

УДК 398. 22 (=512.1) (063)  
ББК 398. 22 (=512.3) (063)  
ББК 82 (=63) я 431  
ББК 82 (=64) я 431

© НИИ Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова, 2015  
ISBN 978-5-7513-2133-8

## ПРЕДИСЛОВИЕ

11-12 сентября 2014 г. в г. Якутске (Российская Федерация) состоялась Всероссийская конференция «Сравнительное изучение тюрко-монгольских эпосов», посвященная 110-летию со дня рождения выдающегося эпосоведа И.В. Пухова. Конференция ставила целью: увековечение памяти И.В. Пухова; содействие проведению теоретических исследований в области сравнительного изучения эпосов тюрко-монгольских народов; разработка современных подходов к научному изучению, сохранению, развитию, популяризации эпических традиций тюрко-монгольских народов; развитие сотрудничества в изучении актуальных проблем сравнительного эпосоведения.

Организаторами конференции выступили Северо-Восточный федеральный университет имени М.К. Аммосова, Научно-исследовательский институт Олонхо Северо-Восточного федерального университета, Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН.

В работе конференции приняли участие ведущие специалисты-эпосоведы Института мировой литературы им. А.М. Горького (г. Москва); Республик Алтай, Татарстана, Башкортостана, Калмыкии, Хакасии, Саха (Якутия); представители образования, культуры, СМИ, общественные деятели.

В рамках программных мероприятий конференции:

– проведено пленарное заседание по актуальным проблемам сравнительного изучения тюрко-монгольских эпосов;

– организована работа двух тематических секций: «Актуальные проблемы сравнительного изучения тюрко-монгольских эпосов», «Выдающийся олонхосут Т.В. Захаров-Чээбий»;

– организованы выставки: научной литературы по проблематике конференции (Научная библиотека СВФУ); по материалам архива И.В. Пухова (Якутский государственный литературный музей имени П.А. Ойунского); «Выдающийся эпосовец И.В. Пухов» (Усть-Алданская районная библиотека).

На конференции состоялся плодотворный обмен мнениями по широкому спектру проблем сравнительного изучения эпического наследия тюрко-монгольских народов, исследований по генезису эпосов в кон-

тексте этнической истории тюрко-монгольских народов, современного подхода к сохранению и популяризации эпического наследия народов, вопросов эволюции сказительской традиции в условиях глобальных изменений в мировом культурном пространстве.

Всего было заслушано 49 докладов.

В итоге участники конференции признали:

– благодаря историко-сравнительному изучению эпоса каждого народа найдет свое место в мировом эпическом пространстве и станет востребованным в современном обществе;

– существует необходимость изучения, сохранения и распространения эпического наследия тюрко-монгольских народов в тесном сотрудничестве ученых-эпосоведов.

Конференцией отмечено:

– И.В. Пуховым начато новое, перспективное направление в научном исследовании эпосов тюрко-монгольских народов. Фундаментальные научные знания И.В. Пухова становятся достоянием эпосоведческой науки.

– Сравнительный материал замечательных образцов эпоса является ценнейшим источником для изучения генезиса и типологии эпического наследия тюрко-монгольских народов. Сравнительно-историческое изучение эпосов дает богатый материал в расширении межкультурного диалога и укреплении сотрудничества между народами.

В связи с этим решено:

а) установить сотрудничество российских организаций и частных лиц для реализации совместных научных проектов по изучению, сохранению и распространению эпического наследия тюрко-монгольских народов;

б) разработать и реализовать совместные научные проекты по сравнительно-историческому изучению олонхо и эпосов родственных народов с целью дальнейшего расширения и углубления научных исследований;

в) подготовить проект Соглашения о совместной работе Института мировой литературы им. А.М. Горького и Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова к 100-летию первого научного издания олонхо «Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур»;

г) внести предложение Институту мировой литературы имени А.М. Горького изучить вопрос о подготовке кадров по эпосоведению;

д) рекомендовать Научно-исследовательскому институту Олонхо подготовить и издать:

– сборник документов, писем, статей, посвященных истории первого и второго научных изданий олонхо «Куруубай Хааннаах Кулун Куллу-стуур»;

– сборник о жизни и деятельности выдающегося олонхосута Т.В. Захарова-Чээбийя;

– сборник по материалам Всероссийской конференции, посвященной 110-летию со дня рождения И.В. Пухова.

Конференция достигла своих целей, ее материалы могут быть использованы в предстоящей Международной научной конференции «Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения», запланированной в 2015 г. в г. Якутске.

*А.Ф. Корякина, к.п.н.*

### **И.В. Пухов: сравнительно-историческое изучение эпосов тюрко-монгольских народов**

Специалисты считают, что в олонховедении традиция сравнительного изучения зародилась в 50-60-х гг. XX в. и тесно связана, в первую очередь, с именем имлийца Пухова. Он заложил основу изучения олонхо в контексте эпосов тюркоязычных народов Сибири: алтайцев, шорцев, хакасов и бурят, связанных с якутами родством происхождения<sup>1</sup>. Принципиально соглашаясь с этим мнением, хотел бы уточнить, что Пухов представлял и якутскую эпосоведческую школу.

Список научных трудов И.В. Пухова содержит несколько десятков работ; его возглавляет капитальная академическая монография «Якутский героический эпос Олонхо. Основные образы», изданная в 1962 г. в Москве в Издательстве АН СССР. Если в этой работе он свое главное внимание сосредоточил на возникновение, сложение и развитие олонхо как эпического произведения якутов, возникшего в глубокой древности, то проблема сравнительного изучения эпосов лишь обозначена вскользь: «в теоретическом плане древние связи олонхо с эпосом других тюрко-монгольских народов – часть общей проблемы о генезисе олонхо»<sup>2</sup>. Думая, что это была заявка на изменение направления своих исследований, тем более уже в 1959 г. им была опубликована статья «Враги героя в Олонхо и в Алпамыше»<sup>3</sup>. Отмечая, что «сравнительно-исторический метод в российской фольклористике одно время незаслуженно был предан забвению», Иннокентий Васильевич заявил: «Но в плане изучения эпического творчества тюркоязычных народов большой интерес представляет также сравнительное исследование эпоса народов, родственных по происхождению, но в незапамятные времена расселившихся по

---

<sup>1</sup> Мухоплева С.Д. Предисловие // Пухов И.В. Якутский героический эпос – Олонхо. Публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи. Якутск, 2004. С. 5.

<sup>2</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М.: Изд-во АН СССР, 1962. С. 218.

<sup>3</sup> Пухов И.В. Враги героя в Олонхо и в «Алпамыше» // Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». Ташкент, 1959. С. 203-215; 48.

разным местам и начавших жизнь вдали друг от друга, в соседстве с другими народами. Был ли у них общий эпос, когда они жили на своей древней прародине? Что сохранилось от их общего древнего эпического творчества? В чем разошлись пути их творчества, что создали они нового и что восприняли от других народов?»<sup>4</sup>. Таковы те вопросы, ответы на которых, по мнению Пухова, могло дать сравнительное изучение эпосов.

Иннокентий Васильевич начал сравнительное изучение эпосов с изучения якутского олонхо и узбекского «Алпамыша», как памятников эпического творчества двух народов, предки которых своими корнями уходят в древнетюркский мир и потому «в прошлом находились в каком-то общении». В результате была получена следующая картина развития образа врага в олонхо и в «Алпамыше»:

1. На ранней стадии героического эпоса враг представляет собой сказочно-фантастическое существо (богатыри абаасы в якутском олонхо).

2. На следующей ступени развития эпоса появляется образ врага, носящего название чужого племени и отражающего некоторые внешние его черты. Однако в то же время этот образ сохраняет и черты сказочной фантастики и является обобщенным образом врага вообще (тунгусские богатыри в олонхо).

3. На более высокой ступени развития эпоса враг принимает образ представителя враждебных племен; в обрисовке его сказочная фантастика сведена к минимуму или даже почти исчезла, вместо этого имеется гиперболизация обычных человеческих качеств. В то же время это все еще только обобщенный образ врага вообще, лишенный национальных черт и индивидуальности (калмыцкие богатыри в «Алпамыше»)<sup>5</sup>.

Такова, по мнению И.В. Пухова, эволюция образа врага в эпосах двух народов в контексте их сравнительного изучения. Она представляет большой интерес с точки зрения выявления «общей линии» развития образов врагов в эпосах, носители которых когда-то оказались разобщенными в силу определенных исторических обстоятельств. Главное же в обобщениях Пухова состоит в том, что им прослежена общность происхождения двух эпосов от одной тюркской основы, но им же установлены различия в сюжетах: если в олонхо сюжеты и образы имеют «исключи-

---

<sup>4</sup> Пухов И.В. Враги героя в Олонхо и в «Алпамыше» // Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». Ташкент, 1959. С. 49.

<sup>5</sup> Там же. С. 59-60.

тельно фантастический характер», то в «Алпамыше» отражены уже «реальные события»<sup>6</sup>. Общий вывод Пухова таков: «В то же время наличие типичных племенных отношений, образ Алпамыша, богатыря-одиночки, характер его подвигов в поисках невесты сближают «Алпамыша» с якутским олонхо и свидетельствуют о близости его к родовому эпосу»<sup>7</sup>. Эти положения И.В. Пухова открывали новое направление в исследовательской работе якутских олонхovedов и вошли в актив эпосоведения XX в.

В дальнейшем Иннокентий Васильевич, по моим представлениям, целиком и полностью переключился на разработку проблемы сравнительно-исторического изучения эпосов тюрко-монгольских народов, причем в контексте сопоставления с родственным им якутским эпосом как единое целое, отличающееся или сходное с ними в целом и по отдельным признакам<sup>8</sup>. Сейчас по опубликованным работам можно проследить ход и масштабы его исследований по этой проблеме после 1959 г., т.е. после публикации, рассмотренной выше:

1. 1971 г. – статья «К вопросу о генетической общности якутского героического эпоса Олонхо с эпосом других сибирских народов» (опубликована в книге «Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». Ташкент, 1959. С. 203-215).

2. 1972 г. – доклад «Якутские олонхо и калмыцкий «Джангар»» (опубликован в сборнике «Проблемы алтаистики и монголоведения». Элиста, 1974. С. 61-68).

3. 1975 г. – статья «Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия» (опубликована в сборнике «Типология народного эпоса». М., 1975. С. 12-63).

4. 1978 г. – доклад «Описание богатырского похода в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири и калмыков» на Всесоюзной конференции, состоявшейся в г. Элисте 17-19 мая 1978 г. (опубликован в сборнике «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов». Элиста, 1978. С. 88-96).

5. 1980 г. – статья «Фольклорные связи народов Севера» (эпические жанры эвенков и якутов) (опубликована в книге «Типология и взаимосвязи народов СССР: поэтика и стилистика». М., 1980. С. 264-281).

<sup>6</sup> Там же. С. 60.

<sup>7</sup> Там же. С. 61.

<sup>8</sup> Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. Якутск, 2004. С. 10.

6. 2004 г. – монография «Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо», подготовленная к печати в 60-х гг. XX в. В 2004 г. эпосовед В.М. Никифоров писал: «Работа была принята к печати почти 40 лет назад отделом народного творчества Института мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР, но публикация не состоялась по независящим от автора причинам» (наст. монография. С. 315). Монография издана Институтом гуманитарных исследований АН РС (Я) в 2004 г.

7. 2004 г. – «Якутский героический эпос – Олонхо: публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи». Сборник издан Институтом гуманитарных исследований АН РС (Я) в 2004 г.

Как видно из этих работ, они посвящены специальному изучению эпосов тюрко-монгольских народов Сибири с точки зрения сравнительно-исторического метода, современного понимания проблем историко-генетического и типологического изучения памятников древнего эпоса<sup>9</sup>. То, что Иннокентий Васильевич специально занимался проблемой общности, сходства и различий в эпосах тюрко-монгольских народов Сибири показывает широту его научных интересов и глубину научного понимания им феномена эпического наследия. Им обозрено эпическое пространство на огромной территории, охватывающей значительную часть Центральной Азии и почти весь Северо-Восток Сибири. Им оценена эпическая культура многих этносов: алтайцев, бурят, тувинцев, узбеков, хакасов, шорцев, эвенков и якутов, проанализировано содержание нескольких десятков памятников эпического наследия, носители которого шли разными путями в своем историческом развитии. Изучение их – дело не из легких, но Иннокентий Васильевич справился с нею блестяще.

Общее впечатление от работ И.В. Пухова – выстроена единая познавательная картина эпического творчества народов от древних времен до XX в. Несмотря на неизбежную мозаичность, она едина по своему духовному потенциалу, который обслуживал духовные запросы людей на каждом этапе исторического развития. Единая картина эпического творчества обуславливается общностью основных особенностей эпосов: их стиля, сюжета и композиции, характерных образов. А в свою очередь они определялись, по мнению И.В. Пухова, общностью древних

---

<sup>9</sup> Якутский героический эпос олонхо. С. 86.

исторических и этнических истоков, что весьма характерно для раннего периода – создания эпоса. Пухов писал: «Сходство социальных, исторических или географических условий, культурного развития народов, а также сам «механизм» творческого процесса сказителей могут обусловить, даже без непосредственного влияния, большую близость тех или иных компонентов, деталей их эпических сказаний»<sup>10</sup>. Эта общность или сходство оказываются настолько устойчивыми, что «героический эпос в определенных условиях может в течение многих веков сохранять свои древние черты»<sup>11</sup>.

Проблема общности эпосов – проблема, представляющая интерес для всех эпосоведов, ибо «не всякое сходство в эпосе объясняется генетически»<sup>12</sup>. Исходя из такого понимания, Пухов коснулся проблем историко-генетического и типологического изучения эпосов. Он рассматривает генетическую общность древнего эпоса как результат взаимовлияния или развития былого общего достояния, совместного творчества в отдаленном прошлом, а типологический – как сходный творческий поиск в сходных жизненных условиях, касающийся больше отдельных деталей, эпизодов, сюжетов в эпосах. В качестве примера генетической общности, которая охватывает целые сказания, весь их строй, характер развития сюжетов, образов, стиль в целом, он приводит сравнение алтайского героического сказания «Маадай-Кара», который он подробно проанализировал, с якутским героическим эпосом<sup>13</sup>. Анализ показал, что «в «Маадай-Кара» много общего с якутским олонхо в плане композиции, характеристики образов, типических описательных мест, традиционных оборотов, деталей стиля (и даже сюжета) и отражения характерных бытовых черт»<sup>14</sup>. Он одновременно заметил немало различий в обоих эпосах, но установил, что «сходство алтайского эпоса «Маадай-Кара» с олонхо просто удивительно»<sup>15</sup>, а в другой раз усиливал эту мысль: «Композиционное сходство алтайского героического сказания «Маадай-Кара» и якутских олонхо надо признать явлением просто уникальным»<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> Там же.

<sup>11</sup> Там же. С. 133.

<sup>12</sup> Там же. С. 86.

<sup>13</sup> Там же. С. 87-118.

<sup>14</sup> Там же. С. 90.

<sup>15</sup> Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов. С. 164.

<sup>16</sup> Там же. С. 290.

Общность алтайского и якутского эпосов, по мнению И.В. Пухова, была характерной и для других тюрко-монгольских эпосов. Он писал: «Все, что было сказано выше о близости и различиях алтайского эпоса «Маадай-Кара» с якутскими олонхо, как по сюжету и образам, так и по стилю, относится и к эпосу шорцев, хакасов, тувинцев»<sup>17</sup>, а также и бурят. Это наблюдение стало результатом изучения «наиболее общих моментов» в эпическом творчестве народов в сравнении с таковыми в якутских олонхо<sup>18</sup>. Эти важные для эпосоведения выводы и положения получены И.В. Пуховым благодаря удачному использованию в своих исследованиях сравнительно-исторического метода.

Надо обратить внимание на одну особенность изучения И.В. Пуховым тюрко-монгольских эпосов в сравнительном плане. Неудивительно, что в основу всех сравнений положены материалы якутского эпоса. Об этом он заявил еще в 1959 г., когда писал: «Весьма важно сравнить якутский героический эпос олонхо с героическим эпосом других тюркских народов»<sup>19</sup>. Для этого были веские основания. Одно из них – в древности предки якутов обитали на юге Сибири, но под напором более сильных соседей оставили прежние места обитания и оказались вынужденными переселиться в бассейн р. Лена. Пухов считал, что эпос был создан еще в то отдаленное время, но продолжал бытовать у якутов в отрыве от породивших его событий, т.е. якуты, по своему происхождению тюркский народ, сумели сохранить эпическое наследие своих предков в совершенно иных условиях существования – в условиях этнической изоляции. Это уникальное явление, свидетельствующее о том, что в якутском эпосе сохранились наиболее архаичные черты древнейшей общетюркской эпической культуры. Именно этот материал подсказал И.В. Пухову положить его в основу сравнительного изучения.

Установив общность тюрко-монгольских эпосов, И.В. Пухов вышел на проблему происхождения якутского олонхо, предупредив, что «якутские олонхо имеют генетически общие черты только с древнейшими пластами эпоса других тюрко-монгольских народов Сибири»<sup>20</sup>, имея в виду, что предки якутов в какое-то время оторвались от общего тюркско-

---

<sup>17</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос. С. 125.

<sup>18</sup> Там же. С. 125-133.

<sup>19</sup> Там же. С. 49.

<sup>20</sup> Там же. С. 133.

го корня и в дальнейшем предпочли автономное этническое развитие. Это мнение автора представляет большой интерес для олонхovedов, но на него не обращают должного внимания. Ведь под «древнейшими пластами» он имел в виду определенное время – первое тысячелетие н.э., когда тюркские народы Сибири «имели довольно развитый героический эпос»<sup>21</sup>. В других случаях он более конкретно датировал историческое время происхождения олонхо, исходя из того, как он считал, «эти народы могли иметь непосредственные (подчеркнуто мною – В.И.) связи (вероятно, в период Тюркского каганата – в VI–VIII вв.)»<sup>22</sup>. А в совместной статье с Г.У. Эргисом они писали «...исторически обозримый «потолок» создания олонхо – конец VI–начало VII в. Вполне вероятно, что якутский героический эпос возник где-то между этими историческими периодами»<sup>23</sup>.

Итак, на основе сравнительного изучения эпосов И.В. Пухов установил: первое, генетическую и типологическую общность якутского эпоса олонхо с эпосами тюрко-монгольских народов Сибири, и второе, историческое время происхождения олонхо, определив его концом VI – началом VII в. Это – новое слово и крупное достижение в научном изучении якутского героического эпоса олонхо. Значение этих положений он видел в том, что «вопрос о древнейших истоках якутского героического эпоса олонхо связан с вопросом о происхождении самого якутского народа, о его древнейших культурно-исторических и этногенетических контактах»<sup>24</sup>. И это действительно так; сейчас стала очевидной, как никогда раньше, необходимость привлечения материалов эпического творчества для научного решения сложной проблемы генезиса якутского этноса, которая до сих пор еще не выяснена.

Работы И.В. Пухова открыли и утвердили новое научное направление в изучении тюрко-монгольских эпосов. Его можно считать пионером в этой сфере исследований. Сам он писал: «Постановку и возрождение на новой основе сравнительно-исторического метода изучения эпического творчества надо признать важным теоретическим достижением»<sup>25</sup>.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Пухов И.В. Героический эпос алтае-сайских народов. С. 288.

<sup>23</sup> Пухов И.В., Эргис Г.У. Якутское олонхо // Строптивый Кулун-Куллустуур. Якутское олонхо. М. : Гл. ред. Восточной литературы. 1985. С. 559.

<sup>24</sup> Пухов И.В. Героический эпос алтае-сайских народов. С. 3.

<sup>25</sup> Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. С. 48.

В этом его главная заслуга перед общим эпосоведением. Но он осветил светом своего теоретического достижения и научное изучение якутского эпоса. Он еще в 1959 г. откровенно констатировал: «Однако до сих пор никто не проводил сравнительного анализа якутского эпоса с каким-нибудь конкретным произведением эпоса других тюрко-монгольских народов»<sup>26</sup>. В этом его неоценимая заслуга перед олонховедением, в конечном счете – перед родным якутским народом. Надо понимать, что только сравнительное изучение может раскрыть общечеловеческое содержание национального эпоса, его духовный потенциал в контексте общечеловеческих ценностей и найти реальное место олонхо среди памятников мировых эпосов. Именно потому я считаю, что Иннокентий Васильевич внес свой научный, интеллектуальный вклад в провозглашение ЮНЕСКО в 2005 г. якутского героического эпоса олонхо шедевром устного и нематериального наследия человечества.

### Литература

1. Мухоплева С.Д. Предисловие / С.Д. Мухоплева // Пухов И.В. Якутский героический эпос – Олонхо. Публикация, перевод, теория, типология. Избранные статьи. – Якутск, 2004.
2. Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы / И.В. Пухов. – М. : Издательство АН СССР, 1962.
3. Пухов И.В. Враги героя в Олонхо и в «Алпамыше» / И.В. Пухов // Материалы по обсуждению эпоса «Алпамыш». – Ташкент, 1959. – С. 203-215.
4. Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов. – Якутск, 2004.
5. Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов / И.В. Пухов. – Якутск, 2004.
6. Пухов И.В. Якутское олонхо / И.В. Пухов, Г.У. Эргис // Строптивный Кулун Куллустуур. Якутское олонхо. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1985.

---

<sup>26</sup> Там же. С. 50.

## **И.В. Пухов и проблемы изучения олонхо в современное время**

Иннокентий Васильевич Пухов родился 12 марта 1904 г. в I Курбу-сахском наслеге Усть-Алданского района Якутской АССР (бывший Богонский улус) в семье крестьянина-середняка. Отец его держал скот, умело справлялся с любой работой, был от природы сметливым и энергичным человеком. Иннокентий рано овладел грамотой, еще до революции, посещая церковно-приходскую школу. В годы Гражданской войны он поступил на учебу в педтехникум в г. Якутске. Романтика новой власти увлекла тогда многих молодых людей, и Иннокентий Пухов не стал исключением, с энтузиазмом воспринял веяние времени. Он записался добровольцем в красновардейский отряд, встав на защиту советской власти. Ему довелось служить в качестве связного у командующего Карла Байкалова, участвовать в освобождении осажденного отряда Ивана Строда в Сасыл-Сысы. За проявленную храбрость в Гражданскую войну Якутский ЦИК наградил Иннокентия Пухова винтовкой марки ТОЗ.

По окончании Гражданской войны И.В. Пухов поступил на отделение русского языка и литературы педагогического факультета Иркутского государственного университета. Именно в эти годы во время занятий в Якутской секции Восточно-Сибирского отдела Русского географического общества, где он изучал историю, культуру, язык коренных малочисленных народов Сибири, у него сложился интерес к науке. В работе секции под научным руководством М.К. Азадовского, А.П. Окладникова принимали активное участие известный ученый Г.В. Ксенофонтов, писатель М.Н. Тимофеев-Терешкин, краевед В.А. Кротов. Студенты писали рефераты, делали научные доклады, имели возможность печататься – лучшие работы рекомендовались к публикации. В эти годы вышла в свет научная работа уроженца Кюкяйского наслега Сунтарского улуса Н.М. Алексеева «Ойуновский род Кюкяйского наслега». И.В. Пухов совместно с другом юности Н.М. Алексеевым составил перевод лексических терминов обработки кожи, который был опубликован как приложение к труду В.В. Ливанова «Материалы к кожевенному производству якутов». Эта работа была использована Э.К. Пекарским в его академи-

ческом «Словаре якутского языка» со ссылкой на источник, с указанием фамилий авторов. Позднее, став уже известным ученым, он не без чувства гордости говорил, что являлся информантом самого академика Пекарского. В годы учебы И.В. Пухов совместно с И.В. Подгорбунским, В.А. Кротовым редактировал второй выпуск «Очерков по изучению Якутского края». Реферат «Исполнение олонхо» как доклад был озвучен на научной конференции. Статья явилась серьезной работой, в которой давалось первое научное осмысление особенностей исполнительского искусства олонхосутов, рассматривались их взаимосвязи со слушательской аудиторией и в целом олонхо оценивалось как особое культурное явление. Чл.-корр. РАН В.М. Гацак, в течение многих лет проработавший в одном отделе с И.В. Пуховым, в своих воспоминаниях высоко оценивает эту работу и приводит ее в качестве конкретного вклада в эпоху.

И.В. Пухов считается одним из первых учителей русского языка якутской школы с университетским образованием. В 30-х гг. жизнь поставила перед ним иные задачи, отлучив на время от науки. Все свои силы он направил на просветительскую деятельность. Назначенный инспектором Якутского наркомпроса, он оказывал учителям существенную практическую помощь. И.В. Пухов взялся за подготовку к публикации учебных пособий. Он впервые занялся составлением для якутской начальной и неполной средней школы учебных программ и учебников по русскому языку. В 1935 г. им были выпущены специальные программы для начальных классов по якутскому и русскому языкам. В 1938 г. И.В. Пухов в соавторстве с Н.Г. Григорьевым опубликовал якутский букварь. До 1962 г. «Букварь» выдержал несколько изданий. Его бесспорный вклад в просвещение еще до конца не оценен специалистами этой области. Перед самой войной он был направлен в столицу редактором Московского отделения Якутгиза по изданию учебников.

Когда началась Великая Отечественная война, И.В. Пухов снова добровольно записался в народное ополчение и участвовал в обороне Москвы, затем в боях в составе действующей армии на Западном и Калининском фронтах, награжден орденом Красной Звезды. Получив тяжелое ранение, демобилизованный командир взвода вернулся в Якутск и приступил к работе в должности инспектора Якутского республиканского института усовершенствования учителей.

После Великой Отечественной войны окончательно решил посвятить свою жизнь науке – исследованию устного народного творчества. В 1945 г. поступил в аспирантуру Московского государственного университета. Научным руководителем был назначен П.Г. Богатырев, известный в кругу исследователей своими работами по теории фольклора. Известно также, что Петра Григорьевича весьма интересовал фольклор народа саха. Говорят, что он был восхищен исполнительским мастерством олонхосуттов У.Г. Нохсорова и С.А. Зверева, услышав вживую их голоса в Кремлевском дворце, встречался с ними, задавал интересующие его вопросы.

Темой своей кандидатской диссертации И.В. Пухов выбрал «Идеи и образы олонхо «Мюльдю Сильный» Д.М. Говорова». В это время Г.У. Эргис предпринял первые шаги по комплексному изучению якутского фольклора. Георгий Устинович все свои силы направил, прежде всего, на собирание, научную подготовку к печати устного народного творчества. Под его руководством специалисты местного института накопили в экспедиционных поездках по улусам республики огромный материал по фольклору народа саха. Георгий Устинович также принимал участие в научной подготовке олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». Эта работа стала его кандидатской диссертацией, и ему первым из якутских исследователей-фольклористов была присуждена степень кандидата филологических наук.

Научный интерес И.В. Пухова к изучению героического эпоса народа саха не случаен. Олонхо со времен академика А.Ф. Миддендорфа притягивало научные умы как абсолютная мировоззренческая ценность якутского народа, привнесенная из глубины веков. Политссыльные И.А. Худяков, В.Л. Серошевский, Э.К. Пекарский, С.В. Ястремский в своих работах оставили ценные наблюдения об этом явлении. Особое место, значение и роль олонхо в истории народа отмечались и представителями якутской интеллигенции в лице А.Е. Кулаковского, С.А. Новгородова, Г.В. Ксенофонтова. Первым солидным трудом в исследовании олонхо является монографическая статья П.А. Ойунского «Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание». Одно из направлений научной деятельности Института языка и культуры под руководством П.А. Ойунского было посвящено накоплению образцов устного репертуара известных певцов-сказителей. В результате огромной собирательской деятельности к концу Великой Отечественной войны в архиве ин-

ститута насчитывалось 125 текстов олонхо. Богатый исследовательский материал позволил создать все условия для всестороннего изучения героического эпоса. Главное внимание И.В. Пухова было сосредоточено на основных идеях и образах олонхо. В основе его исследований в то время лежало олонхо Д.М. Говорова «Мюлдью Сильный». Слава Дмитрия Михайловича как олонхосута гремела по всей обширной территории Якутии. Певца приглашали не только в центральные, но и в отдаленные улусы – Булунский, Верхоянский, Виллойский, Олекминский. Ученый отмечал, что в олонхо Д.М. Говорова и манере его исполнения заложены общие исполнительские принципы якутских олонхосутов. Это обстоятельство позволило ученому шире изучить главные эпические образы на основе олонхо «Мюлдью Сильный». При этом следует отметить, что Иннокентий Васильевич не ограничивался изучением только олонхо Д.М. Говорова, в своей диссертации он сделал анализ эпических материалов, собранных и опубликованных в печати еще до революции И.А. Худяковым, Э.К. Пекарским, С.В. Ястремским, В.Н. Васильевым. Кроме того детально изучил тексты олонхо, накопленные в годы советской власти. В 1949 г. им была предпринята фольклорная экспедиция в Усть-Алданский улус. За сравнительно короткое время он записал со слов певца-сказителя I Курбусахского наслега И.И. Говорова олонхо «Айыы сиэнэ Адьы-Будьу», «Ньургун Бухатыыр», «Эмиэрдээх муос тайахтаах Эллигэй Кулантай», у жителя Сотгинского наслега Г.С. Олесова – «Дьуларытта Бэргэн», у олонхосутов I Курбусахского наслега П.М. Пухова, Е.П. Охлопкова – «Мэдьээн тыа тонгуһун уолаттара», у жителя II Олтекского наслега И.И. Данилова – «Хахай сиэр аттаах Хаан Дьааһын». В архиве ученого хранятся тексты олонхо «Юрюн Уолан», записанные им в г. Якутске у У.Г. Нохорова (с. Абага Амгинского улуса), а также олонхо «Дьура Суорун» – у Г.С. Кычкина (с. Дойдунское Мегино-Кангаласского улуса). В 1956 г. И.В. Пухов успешно защитил кандидатскую диссертацию.

Позднее кандидатская диссертация ученого в дополненном виде была опубликована в издательстве «Наука» под названием «Якутский героический эпос олонхо. Основные образы». Он первым из якутских фольклористов открыл широкие возможности для научного поиска, выявив первоэлементы эпоса как литературного жанра, проследив эволюцию эпического образа. Высказывал мнение, что стадияльно якутский эпос

относится к поздне родовому периоду – времени «военной демократии». И.В. Пухов конкретизировал период формирования олонхо как жанра, восходящего ко времени древних тюрков. Он указал, что основные поэтические образы отражают патриархально-родовые отношения, выявив архаичные формы героического эпоса через характерные для него язык, стиль и образные признаки. Он также выдвинул основную идею олонхо, заключающуюся в защите племени людей Среднего мира (айыы аймага) героем олонхо от посягательств представителей Нижнего мира – чудовищ (абаасы аймага). В частности, И.В. Пухов писал: «Олонхо – эпос древнего происхождения. Указать точное время его возникновения пока не представляется возможным. Очевидно лишь то, что истоки олонхо восходят тому периоду, когда якуты жили на южной своей родине, в соседстве с другими тюрко-монгольскими народами. Южное происхождение олонхо не вызывало особых сомнений в научной литературе (Пухов, 1962. С. 22). Эти его заключения раскрывают широкие возможности для современных исследователей.

И.В. Пухов с 1954 г. и до конца своей жизни работал в Институте мировой литературы, посвятив этот период изучению олонхо как эпического произведения. Он также принимал участие и в коллективной работе над созданием сборников сектора народного творчества ИМЛИ. У него вышло несколько работ, в которых приводится сравнительный анализ якутского олонхо и героического эпоса тюрко-монгольских народов. Среди них «Якутское олонхо и калмыцкий «Джангар», «Гэсэр» и олонхо», «Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность сходства, различия» и т.д. На основе этих работ он планировал выпустить монографию и защитить докторскую диссертацию. Основопологающим принципом исследований И.В. Пухова является то, что он убедительно показал, по мнению эпосоведа В.Л. Жирмунского, переход якутского олонхо от архаической формы «богатырской сказки» к классическому героическому эпосу. Вслед за фундаментальным трудом И.В. Пухова, посвященным якутскому олонхо, большинство исследователей стали относить олонхо к жанру героического эпоса и склоняться к его научной позиции.

Труд И.В. Пухова является первым монографическим исследованием теоретического характера. Автор ввел в научный оборот большой первичный материал с неоспоримыми наблюдениями и выводами, обо-

готив эпосоведение тюрко-монгольских народов. В монографии выдвигнут тезис о южном происхождении олонхо (Пухов И.В., 1962. С. 218). В ней впервые поставлены проблемы поэтики якутского эпоса. Впоследствии основные положения эпосоведа, изложенные в монографии, были оформлены в виде отдельных развернутых статей в сравнительно-типологическом изучении тюрко-монгольского эпоса: «Олонхо – народный героический эпос якутов» (Вопросы изучения эпоса народов СССР. – М., 1958. С. 209-255), «Враги героя в олонхо и в «Алпамыше» (Об эпосе «Алпамыш». – Ташкент, 1959. С. 203-215) и др. Из них большой интерес представляет статья «Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходство, различия», опубликованная в 1975 г., где отмечены признаки олонхо, схожие с эпосом тюрко-монгольских народов (Пухов И.В., 1975. С. 12-65).

По мнению И.В. Пухова, к якутским олонхо наиболее близок алтайский эпос «Маадай-Кара», который имеет общие моменты художественно-изобразительных средств (родовое священное дерево, к имени богатыря добавляется кличка его коня, аналогичные портреты богатырей; описания богатырского коня, единоборства богатырей, увводя скота невестами и т.п.). С эхирит-булагатским «Гэсэром» якутское олонхо роднят сюжеты борьбы героев с чудовищами, наличие мифологических кузнецов, старцев-мудрецов и других мифологических персонажей. И.В. Пухов отмечает такие типологические схождения, как зачин эпического повествования с мифологических времен, мотивы одиночества героя на Земле, чудесного рождения героя и богатырских игр.

В связи со 100-летним юбилеем якутского эпосоведа И.В. Пухова издана монография его не изданных при жизни статей «Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо» (2004), которая была принята к печати почти 40 лет назад отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького АН СССР, где он работал до своей смерти.

Имея в виду историческую общность алтае-саянских и якутского народов, И.В. Пухов доказывал историко-культурное и генетическое единство их героических эпосов. Основным аргументом может служить ядро сюжетики, где основное внимание уделяется фабульному сходству эпических традиций и самой композиции эпосов (вступления, зачина, целей богатырских походов и т.п.). В центре внимания И.В. Пухова – не толь-

ко сходство этих устных традиций, но и их стадиальные различия, где художественные предпочтения сказителей обусловлены историческими, социальными, культурными, географическими условиями проживания этих народов.

И.В. Пуховым для сравнительно-исторического сопоставления были отобраны лучшие образцы алтае-саянских героических сказаний, многие из которых к тому времени не были опубликованы. Этим объясняется, например, сжатое изложение такого крупного эпического произведения, как «Маадай-Кара», приведенное в виде приложения в конце книги (Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. Якутск, 2004).

Развивая теоретические основы эпоса тюрко-монгольских народов, И.В. Пухов одновременно приступил к огромной деятельности – к подготовке перевода на русский язык олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» и сказителя И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Строптивный Кулун Куллустуур». Это свидетельствует о поразительной продуктивности ученого. Изданное в 1975 г. олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе русского поэта В.В. Державина получило широкую известность в стране. Произведение опубликовано под общей редакцией лауреата Ленинской премии, Героя Социалистического Труда С.В. Михалкова, под научной редакцией и с комментариями И.В. Пухова. «Без непосредственного участия Иннокентия Васильевича Пухова Владимир Державин вряд ли бы смог перевести на русский язык «Нюргуна Боотура Стремительного». Только за это ему можно поставить памятник» – эти слова якутского народного писателя Н.Е. Мординова-Амма Аччыгыйа приводит в своих воспоминаниях журналист Д.И. Пухов (Пухов, 1999. С. 78). На самом деле, ему принадлежит особая заслуга в издании эпоса – прежде всего, он консультировал В.В. Державина, а затем и написал к изданию статью «Олонхо – древний эпос якутов».

Надо заметить, что он как ученый-фольклорист с исключительной ответственностью подошел к подготовке и изданию лучшего эпического произведения «Строптивный Кулун Куллустуур» в серии «Эпос народов СССР». Олонхо было записано в 1906 г. этнографом-фольклористом, уроженцем с. Амга В.Н. Васильевым со слов олонхосута И.Г. Тимофеева-Теплоухова. Как самостоятельное произведение академик Э.К. Пекарский опубликовал эпос в третьем томе серии «Образцы народной ли-

тературы якутов». В 50-х гг. этнограф-фольклорист А.А. Попов перевел текст олонхо на русский язык, и в 1958 г. совместно с Г.У. Эргисом подготовил его к печати. Но отдельные ошибки, допущенные при переводе текста произведения, стали основательной помехой для его публикации. Потому редколлегия серии «Эпос народов СССР» поручила И.В. Пухову довести до конца эту изрядно залежавшуюся работу. А к этому времени уже не было в живых и авторов-составителей. Поэтому Иннокентий Васильевич очень деликатно обошелся с их творческим наследием – первоисточниками.

И.В. Пухов стремился сохранить концептуальную линию, которой Э.К. Пекарский придерживался при подготовке олонхо «Кулун Куллустуур». В итоге он написал научную статью «Работа Э.К. Пекарского над текстом олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур», которая была опубликована в сборнике ИМЛИ им. М. Горького в 1971 г. под названием «Текстологическое изучение эпоса». В этой работе Иннокентий Васильевич приводит пример серьезного, исключительно бережного отношения Э.К. Пекарского к тексту. Следуя текстовой конструкции А.А. Попова, он принимал его методику расчленения текста на стихи, при этом сохраняя изначальную словарную лексику эпоса. Как видно из письма И.В. Пухова к С.Т. Руфову, ученый придавал большое значение переводу: «Перевод олонхо – для меня большой вопрос». В письме он указывает, что испытал некоторые трудности в работе над текстом А.А. Попова: «Я стараюсь выразиться по-русски» (Руфов. С. 88-89). Таким образом, необходимо отметить, что И.В. Пухов сделал собственный перевод олонхо, значительно расширил научные комментарии, вступительную статью написал на основе теоретических исследований эпоса. В результате кропотливой работы в течение почти 20 лет олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» было издано в 1985 г. в издательстве «Наука» в серии «Эпос народов СССР» (Строптивный ..., 1985). А.А. Попов, У.Г. Эргис значатся в издании как соавторы. Это обстоятельство наглядно характеризует И.В. Пухова как настоящего ученого и как добросовестного человека. В работе над изданием принял также участие докторант ИМЛИ, литературовед Г.Г. О कोरोков. Следует сказать, что современные якутские исследователи придерживаются принципиальных подходов И.В. Пухова и У.Г. Эргиса, примененных ими при подготовке к публикации академических изданий олонхо. К примеру, в переводах, вступительных статьях

и научных комментариях к изданным в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» олонхо Н.П. Бурнашева «Кыыс Дэбилыйэ» и В.О. Каратаева «Модун Эр Соготох» были соблюдены все исследовательские традиции старшего поколения фольклористов. Составители строго следуют текстологическим принципам, предъявляемым к научным изданиям. Примечательной особенностью новых изданий стало то, что появились технические возможности приложения к ним звукозаписей основных текстов олонхо в исполнении олонхосутов с богатыми музыковедческими комментариями.

Ученый всегда ставил вопрос издания олонхо, подготовленного специально для широкой читательской аудитории. В поле его зрения присутствовало и уникальное олонхо Р.П. Алексеева «Алаатыыр Ала Туйгун», повествующее о трех поколениях богатырей. Произведение своего земляка, певца-сказителя Дюпсюнского наслега Усть-Алданского улуса он высоко ценил, в письмах и в общении с коллегами и друзьями он сообщал, что «по объему это олонхо занимает четвертое место в мире среди знаменитых эпических произведений» (Гацак, 1999. С. 42). Можно сказать, что нынешнее поколение фольклористов осуществило его планы в отношении этого олонхо – первый том его в трех частях увидел свет в 2002 г. в серии «Саха боотурдара». В настоящее время издано всего четырнадцать томов этой серии, где включены олонхо, записанные со слов знаменитых олонхосутов как С.Н. Каратаев (Виллойский улус), У.Г. Нохсоров (Амгинский), И.М. Давыдов (Таттинский), Н.А. Абрамов-Кынат (Мегино-Кангалаский), М.З. Мартынов (Сунтарский) и др.

Филологи Н.Н. Тобуроков и В.В. Тищенко после смерти И.В. Пухова выпустили научные статьи, освещающие вопросы якутской фольклористики и литературоведения, в сборнике «От фольклора к литературе». Библиографический список опубликованных произведений эпосоведа, в частности, об олонхо и теории эпоса, показывает, что они выпускались по отдельности в самых разных печатных изданиях. В связи со столетним юбилеем И.В. Пухова фольклористы Института ГИ АН РС (Я) подготовили и издали отдельным сборником «Якутский героический эпос – олонхо. Публикация, перевод, теория, типология» (2004), где были наиболее значимые статьи, посвященные актуальным проблемам олонхо. Его теоретические обобщения открывают широкие перспективы для изучения генезиса, поэтики, стиля олонхо во взаимосвязи с эпосом тюрко-монгольских народов.

## Литература

1. Гацак В.М. Он был уникальным специалистом / В.М. Гацак // Иннокентий Васильевич Пухов. – Якутск, 1999. – С. 32-44.
2. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский; пер. В. Державин; иллюстрации Э. Сивцева, В. Карамзина, И. Корякина). – Изд. 2-е. – Якутск : Книжное издательство, 1982. – 432 с.
3. Строптивый Кулун Куллустуур. Якутское олонхо / сказитель И.Г. Тимофеев-Теплоухов; зап. В.Н. Васильева; подг. Э.К. Пекарский, Г.У. Эргис; пер. А.А. Попова, И.В. Пухова; вст. статья И.В. Пухова, Г.У. Эргиса. – М. : Главная редакция восточной литературы, 1985. – 608 с.
4. Руфов С.Т. Биир хаартыскагтан сэдиптээн / С.Т. Руфов // Иннокентий Васильевич Пухов. Воспоминания. – Якутск, 1999. – С. 79-93.
5. Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы / И.В. Пухов. – М. : Наука, 1962. – 256 с.
6. Пухов Д.И. Саханы саха дэтээри олорбута, үлэлээбитэ / Д.И. Пухов // Иннокентий Васильевич Пухов. Воспоминания. – Якутск, 1999. – С. 69-79.
7. Пухов И.В. Героический эпос саяно-алтайских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов; подготовка, послесл. и коммент. В.М. Никифорова. – Якутск : Издательство СО РАН. Якутский филиал, 2004. – С. 28 с.
8. Пухов И.В. Якутский героический эпос олонхо. Публикация, перевод, теория, типология : избранные статьи / И.В. Пухов. – Якутск : Издательство СО РАН. Якутский филиал, 2004. – 2008 с.

*А.С. Ларионова, доктор искусствоведения*

### **Алтайские параллели в эпическом пении якутов**

В песнях якутских олонхо большую роль играют выразительные средства, связанные с тембром, особенно при исполнении напевов стиля *дьизрэтии ырыа*, принадлежащих к древнему пласту якутского фольклора и относящихся к древней форме поющего стиха. Подобные феномены обнаруживаются также в алтайской исполнительской традиции.

Можно констатировать, что в тембровом разнообразии песенной культуры тюркских этносов имеются черты как сходства, так и различия. При сравнении якутского героического эпоса олонхо с эпосами алтайцев, башкир зримо обнаруживается общность в тембровой окраске напевов эпических сказаний, что проявляется в своеобразном горловом пении. Особенно в этом отношении выделяются якутское горловое пение *кылысах* и башкирское сольное двухголосие *узляу*, исполнение их связано с особыми приемами использования голосового тембра, отличающегося от пения обычным голосом.

Якутский тип пения *дьвиэрэтии* ырыа, связанный с положительными персонажами олонхо, тесно связан с горловыми призвуками – *кылысахами*. Они бывают фарингализованные и ларингализованные. Их фарингализация или ларингализация зависят от манеры исполнения самого олонхосута. Основу *кылысаха* составляет «как бы своеобразный, украшающий «контрапункт» к звучанию главной мелодической линии (*кылысах* и мелодическая линия – *А.Л.*) и создает эффект специфического «сольного двухголосия» – раздвоения певческого голоса на две самостоятельные по тембру мелодические линии» [1, с. 5].

Якутский *кылысах* имеет характерные особенности звукоизвлечения, чаще всего связанные с региональной стилистикой исполнения, а также с индивидуальными возможностями певцов. *Кылысах* исполнителей центральных регионов Якутии в слуховом отношении воспринимается как параллельный основному тону призвук, и именно он относится к собственно горловому пению. У олонхосута из Горного улуса Н.М. Тарасова, представителя приленской традиции, флажолетные призвуки, звучащие параллельно основному тону, появляются лишь эпизодически. Остальные *кылысахи* в его исполнении напоминают форшлаг, так как их звучание прекращается почти сразу, после того как вступает основной тон. Такую же манеру мы наблюдаем в исполнении *кылысаха* у представителя вилюйской манеры пения В.О. Каратаева. Резко контрастирует в сравнении с остальными локальными стилями исполнение *кылысаха* северными якутами. Так, для северной манеры пения, яркой представительницей исполнения которой является Д.А. Томская, при фарингальном звукоизвлечении характерна назализация, и *кылысах* больше напоминает форшлаг.

*Кылысах* как горловой призвук является сложным конгломератом игры тембров. Он имеет неоднородный характер. В виде *кылысаха* могут

звучать различные вибрато, форшлагги, глиссандо, скольжения, флажолет. *Кылысах* в виде флажолета, имеющий аналоги у алтайцев и башкир, представляет собой один из наиболее древних способов пения и в свою очередь является сибирским элементом в якутской культуре, который закрепился как особое средство исполнения напевов во времена тесных контактов прякутов с алтайскими племенами. Возможно, в эпосе такой тип пения установился в период его возникновения. По словам А.И. Гоголева, этот «переход к героико-эпической тематике наметился, по всей вероятности, во второй половине I тыс. до н.э.» [2, с. 11], параллельно переходу могло возникнуть соответствующее песенное интонирование эпических сказаний.

Якутские олонхосуты используют в пении различные виды кылысаха, что зависит от умения певца. У П.П. Ядрихинского, представителя центрального исполнительского стиля, орнаментика показана практически всеми типами кылысаха. Так, «Песня богатыря Тойон Джеллюса» из олонхо «Дева богатырь Джирибина Джирылатта» [1, с. 31-33] богато орнаментирована, и здесь мы наблюдаем разнообразные кылысахи. У Н.М. Тарасова, представителя Горного улуса, также наблюдаются практически все разновидности *кылысаха*-форшлага, или флажолета, при преобладании кылысаха-форшлага без флажолета. Олонхосут вилюйской стилистики исполнения В.О. Каратаев чаще всего использует *кылысахи*-форшлагги без флажолета и *кылысахи*-флажолеты с предваряющим форшлагом. *Кылысах*-флажолет без предваряющего форшлага у него не встречается. Таким образом, *кылысахи* имеют множество разновидностей и достаточно свободно используются исполнителями в зависимости от их умения и мастерства.

Горловое пение алтайских этносов и якутов имеет много общего и, в частности, демонстрирует один тип артикуляции – глоттализацию, «то есть быстрое сближение или соударение голосовых связок... С высокой степенью достоверности можно определить казахский тембровый маркер как напряженную неопредельную глоттализацию, южно-алтайские песенные «ларингализованные» сегменты – как ее ненапряженный аналог в сочетании с фарингализацией и подъемом гортани, теленгитские инъективы – как разновидности очень краткой ненапряженной (или даже вялой) предельной глоттализации в сочетании со сдвигами гортани, фарингализацией различных видов и, возможно, узкощелевой фонацией.

Тофаларские «преларингализованные» занимают промежуточное положение между южноалтайской песенно-заговорной преглотталилизацией и алтайско-казахскими маркерами. Что касается якутской традиции, то в ней кылысах допускает комбинации едва ли не с любым тембром, оставаясь в своей основе неопредельной глотталилизацией либо однократного, либо тремолирующего типа» [3, с. 112–113].

Если продолжить сравнение кылысаха с горловым пением и тембровыми украшениями алтайских этносов, то обнаружим, что алтайский кай, которым исполняются теленгитские эпические сказания, также характеризуется высокоорганизованной игрой тембров. Как и в якутских кылысахах, у теленгитов в каях наблюдаются фарингализованные синтагмы, а внутри синтагмы по типу артикуляции встречаются ларингализованные сонемы. В южноалтайских традициях исполнения существуют несколько «стилей горлового пения, различающихся по тембру: *куулеп кайла, каргырлап кайла, сыгыртын кайла, или коомей, каргыраа, сыгыр, сыбыскы*» [4, с. 213]. Если сравнить якутский кылысах с алтайским и башкирским горловым пением, то более близок кылысах к теленгитскому и тофаларскому каяю, так как якутский кылысах идентичен им по многим параметрам.

Напевы *дыэрэтии ырыа* в олонхо при всех проанализированных типологически сходных моментах с пением других этносов, тем не менее, обладают ярко выраженной национальной природой. Так, если башкирское сольное двухголосие характеризуется ярко выраженной мелодией, звучащей параллельно к основному голосу и исполняемой другим тембром, то в якутском кылысах оно имеет прерывистый характер; в отдельные моменты напев поется обычным голосом. Исключения составляют исполнительские традиции центрального (приленского) региона. В них кылысах звучит именно как второй голос к основному. В других музыкальных культурах игра тембров в песенных традициях не имеет такой ярко выраженной двухголосной фактуры, как в башкирском и якутском горловом пении центральной (приленской) региональной стилистики.

Именно горловое пение кылысах является отличительным национальным признаком напевов стиля *дыэрэтии ырыа*, будучи древнейшим субстратом, сохранившимся до наших дней. Благодаря сохранности горлового пения у башкир, алтайцев и якутов подобные исполнительские традиции устремлены через века в будущее.

## Литература

1. Алексеев Э. Образцы якутского песенного фольклора / Э. Алексеев, Н. Николаева. – Якутск : Книжное издательство, 1981. – 100 с.
2. Гоголев А.И. Эпико-мифологический мир саха / А.И. Гоголев // Язык. Миф. Культура народов Сибири : сборник научных трудов. – Якутск, 1996. – Вып. IV. – С. 10-21.
3. Кондратьева Н.М. Артикуляционно-акустическое определение некоторых сегментных тембров в музыкальных культурах сибирских народов / Н.М. Кондратьева, В.В. Мазепус // Музыкальная культура как национальное и мировое явление : материалы международной научной конференции. – Новосибирск, 2002. – С. 111–113.
4. Кондратьева Н.М. Алтайцы: алтай-кижи, теленгиты, телёсы, телеуты, тубалары, чалканцы, кумандинцы / Н.М. Кондратьева, Г.Б. Сыченко // Музыкальная культура Сибири. В 3 т. Т. 1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1. Традиционная культура коренных народов Сибири. – Новосибирск : Новосибирская государственная консерватория, 1997. – 407 с.

*Л.Х. Мухаметзянова, к. филол. н.*

### **Героический эпос «Чура-батыр» в контексте этнической истории тюркских народов**

В эпическом творчестве казанских, крымских татар, ногайцев, казахов и башкир – тюркских народов, вошедших в свое время в состав Золотой Орды, чрезвычайно популярен дастан, посвященный Чура-батыру. Каждый из версий дастана описывает известное в истории событие – падение Казани. Поскольку завоевание Казани русским войском произошло в 1552 г., время возникновения этого произведения – не ранее середины XVI в. Конечно, точно определить время возникновения эпических сюжетов невозможно, но в этом случае конкретный исторический факт сам приходит на помощь. Опираясь на мнение академика В.М. Жирмунского, который тюркский эпос, датированный XV–XVII вв., называет «историческим слоем» эпоса, где уже «определилась основная

историко-политическая тема эпоса» [4, с. 90], дастаны о Чура-батыре относим к более позднему пласту тюркского эпоса.

Как показал анализ в сравнении с другими тюркскими версиями [5], отражение этого образа в татарском народном творчестве отличается близостью к книжному творчеству. Несмотря на воплощение этого образа в традиционных произведениях фольклора, в татарском народном творчестве он в первую очередь нашел признание через письменную культуру – а именно через книжную форму дастана. Правда, и версии дастана других народов, посвященные Чуре, нельзя назвать подлинными образцами устного творчества. Для тюркского эпоса более позднего периода в целом характерен переход с устной формы на письменную. Естественно, в этом процессе традиционный дастан несколько утратил признаки устного творчества. Тем не менее, у крымских татар и особенно в казахских степях техника устного исполнения хорошо сохранилась, в стиле текста доминирует основа народного эпического стиха импровизаторского типа. У тех же башкир данный сюжет стихом-кубайром в полупрозаической, полустихотворной форме повествовался на манер хикаята. В башкирском народном творчестве можно и сегодня встретить различные мелкие сюжеты о Чуре (Суре), исполняемые устно в жанре легенды и преданий [12, с. 508].

В татарском фольклоре образ Чуры воплощен в нескольких эпических жанрах: объемный дастан [3, с. 41-56] и его варианты [2], исторический баит [8] и предания [9, с. 51-53] – все они характеризуют этот образ как народного героя. В первую очередь, приковывает внимание дастан, созвучный с эпосом других тюркских народов.

На татарском языке текст дастана впервые был опубликован в 1862 г. в «Турецкой хрестоматии» И.Н. Березина под названием «Хикаят о Наренг и Чура-батыре» [3, с. 41-56]. В академическое издание «Татар халык ижаты. Дастаннар» [11, с. 108-119] («Татарское народное творчество. Дастаны») дастан был включен из этой хрестоматии. Дастан написан на татарском языке. Своей идеей и сюжетом произведение отличается подробным описанием среды казанских татар второй половины XVI в. Особенности среднего диалекта татарского языка также приближают это произведение к казанским татарам.

Образ дастанного Чуры довольно схож с жившим в Казанском ханстве политиком и дипломатом Чура-бием Нарыковым. Считать эту схожесть

случайным явлением себя вовсе не оправдывает. Свое мнение по этому поводу выразили историки Д. Исаков [6], Х. Паксой [10], эпосоведы Ф. Урманчеев [7] и Л. Ибрагимова [5, с. 7-27], и определили отношение персонажей и событий дастана к реальной истории. В трудах, освещающих историю Казанского ханства, есть сведения о деятельности этой личности. Кроме того, обнаруженное М.И. Ахметзяновым уже само шаджере [1, с. 323-324] (родословная) доказывает уместность поиска прототипа Чура-батыра среди татар. Другие образы и события дастана также всесторонне приближают его к реальным личностям и событиям. Следовательно, связывание дастанного Чура-батыра с исторической личностью, жившей в Казанском ханстве, имеет под собой основание.

Главный герой татарского книжного дастана «Чура-батыр» в общем плане ничем не отличается от традиционного тюркского эпического Чуры. Чура родился по дороге в Крым, куда после невероятно увлекательных событий переселялись из Дагестана бесстрашный Наренг и его любимая жена Миннесылу. Сразу после рождения в том месте, где коснулась нога Чуры, как первый признак того, что ребенок обладает необыкновенными способностями, пробивается вода. Этот сюжет параллелен с сюжетом в исламской мифологии, где говорится о новорожденном пророке Ибрагиме, который своим пятком выбил воду в пустыне, и очень часто используется в тюркском героическом эпосе. В дастане, действительно, Чура-батыр проходит героический жизненный путь в полном соответствии с канонами тюркского героического эпоса. Его во многом отличающееся от других детство, неизменные победы в борьбе с врагами, раннее достижение славы, сбор войска, обладание специальным оружием и конем, его отношение к родителям, сестре, жене, беспощадность к врагам, верность испытанной дружбе, умение сражаться до последней капли крови ради своей страны, своего народа – все эти мотивы составляют основную сюжетную линию «Чура-батыра». Чура, защищая Казань верхом на коне, долго сражается, затем конь, поскользнувшись, падает в Волгу, и Чура тонет.

Как произведению творчества, для «Чуры-батыра» характерно описание известных исторических фактов в такой форме, в какой их хочет видеть народ, исходя из его уровня возвышенной мечтательности, особенности мышления. В минуты, когда отчизне грозит опасность, нет ничего важнее единства и сплоченности. Поэтому дастан показывает Чуру

и его боевого товарища Колынчака как героев, борющихся за одну идею. В связи с этим следует отметить сильную идеализацию в дастане хана Шахгали (его исторический прототип – хан Шахгали, человек, имеющий непосредственное отношение в истории Казанского ханства, в 1521, 1546, 1551-1552 гг. занимал Казанский престол).

Как это характерно для эпических дастанов, и в «Чура-батыре» внимание больше уделяется описанию дел, поступков, нежели чувств и переживаний героя. Если вспомнить киргизского Манаса, узбекского Алпамыша, дастных батыров из цикла казахского эпоса о сорока ногайских героях, Идегея и др., нельзя не заметить в их характерах большого сходства. Основу нрава героя составляет то, что уже с детства он обладает недюжинной героической силой, сноровкой (умение взобраться на необъезженного коня), смелостью, бесстрашием, чувством справедливости. В то же время в нем можно увидеть и характерные для него слабые черты. Герой, как правило, бывает слишком самоуверенным, иногда зазнается, он вспыльчив, и это зачастую ведет его к трагедии. Но, исходя из эпических канонов, герой не может признать своего поражения и никогда ни перед кем не склоняет голову. Не выходя за рамки эпического произведения, он даже умирает с гордо поднятой головой. Эта закономерность, характерная для героического эпоса, проникла и в татарскую версию «Чура-батыра».

Смертью Чуры дастан не заканчивается. Эпос, описывающий его героизм, принимает характер исторической хроники. О факте подчинения усилившемуся Русскому государству одного за другим татарских ханств в дастане говорится следующее: «Позднее русское войско одержало победу, и Казань пала. Через год после Казани пал и Хаджитархан (Астрахань. – Л.М.)». Таким образом, события эпического произведения, прославляющие личный героизм, возвращаются к исторической действительности: татарские ханства «подчинились русскому царю». Акцент, сделанный на этом событии, предлагает посмотреть дастан еще раз с самого начала до самого конца. Отношения Казань – Крым, Казань – Русь, Казанское ханство в середине XVI в., утрата мощи Казанским ханством, взаимное непонимание и, наконец, трагедия. В дастане, представляющем собой классический образец тюркского героического эпоса, можно обнаружить эту истину. Эпос «Чура-батыр» – один из образцов скрещивания литературных и исторических традиций татарского народа.

Итак, в сюжете дастана тесно сплелись судьбы героя и страны, трагические события в жизни Чуры восходят к трагедии Казанского ханства. Несмотря на то, что сюжетная линия и основные образы дастана с устными версиями других тюркоязычных народов совпадают, благодаря контаминации и письменной формы изложения и бытования, татарская версия представляет собой иную – книжную разновидность героического дастана. К тому же вариант И. Березина выполняет функцию объединения вокруг себя всех сложившихся в письменной и устной форме известных татарских текстов об этом излюбленном в народе герое.

### Литература

1. Әхмәтҗанов М.И. Нугай урдасы: татар халкының тарихи мирасы / М.И. Әхмәтҗанов. – Казан : Мәғриф, 2002. – 343 б.
2. Баязит Р. Яңа кала. Чура батыр / Р. Баязит // Ак юл. – 1915. – № 16. – Б. 282-286; Юлдаш К. Чура батыр / К. Юлдаш // Аң. – 1916. – № 5. – Б. 85-86; Кыйссаи Чура батыр. – Казан : Вечеслав тип., 1884. – 16 б.
3. Березин И. Турецкая хрестоматия / И. Березин. – Казань, 1862. – 176 с.
4. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос / В.М. Жирмунский. – Л. : Наука, 1974. – 728 с.
5. Ибраһимова Л.Х. Төрки халыклар ижатында «Чура батыр» дастаны / Л.Х. Ибраһимова. – Казан : Фикер, 2002. – 192 б.
6. Исхаков Д. Чура батыр кем ул? / Д. Исхаков // Идел. – 1994. – № 9. – Б. 17-19.
7. Урманчеев Ф.И. Чура батыр / Ф.И. Урманчеев // Мирас. – № 7-8.
8. Казанская история // Катанов Ф. Исторические песни казанских татар. – Казань, 1899. – Б. 5-22.
9. Татар халык ижаты. Риваять һәм легендалар. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1987. – 368 с.
10. Паксой Х.Б. Чура батыр кисәтүе / Х.Б. Паксой // Идел. – 1994. – № 9. – Б. 9.
11. Татар халык ижаты. Дастаннар. – Казан : Татар. кит. нәшр., 1984. – 384 б.
12. Башкорт халык ижады. 7-се том. Язма кисса һәм дастандар. – Өфө : Китап, 2004. – 624 б.

## **Вненаучные формы знания в якутском олонхо и киргизском «Манасе»**

Знание существует не только в форме рационального, логического, абстрактно-понятийного научного знания, которое в настоящее время является господствующей, и даже, как принято считать в наш наукоцентричный век, единственно приемлемой и возможной формой знания. Однако существуют и многие другие многообразные формы знания. В истории человеческой культуры такие формы знания, которые не отвечают основным критериям научного знания, относят к вненаучным формам знания. В философской литературе сделана даже классификация таких форм знания. Согласно такой классификации существуют следующие вненаучные формы знания: паранаучные, квазинаучные, псевдонаучные, лженаучные, антинаучные. Некоторые из них даже намного старше соответствующих научных знаний, например, астрология старше астрономии, алхимия старше химии, толкование снов, ясновидение старше психологии и физиологии и т.д. Те вненаучные формы знания, с которыми мы встречаемся в якутском олонхо и киргизском «Манасе» по этой квалификации, относятся к паранаучным (от греческого «пара» – около, при), оккультным (от латинского «оккультик» – тайный, сокровенный) знаниям. Приемы, способы получения таких знаний в олонхо и «Манасе» недостаточно развиты и обоснованы как в классической древнекитайской гадательной книге «И цзин» с ее утонченной (изошренной) методикой и практикой гадания и истолкования, но представляют собой довольно важный и интересный пласт знаний, приобретенных таким способом, на которые не уделяют достаточного внимания. В этой связи хочется обратить внимание на интересную статью известного швейцарского психолога, философа К.Г. Юнга «Предисловие к «И Цзин» в небольшом сборнике его сочинений (Карл Густав Юнг. О психологии восточных религий и философии. М.: Медиум, 1994. С. 223-254).

Вненаучные формы знания не требуют строгих логических доказательств, рациональных объяснений, не предполагают явных причинно-следственных связей явлений, событий. Они предполагают, что уникальные, единичные, неповторимые явления и события требуют действия

скрытых, иррациональных сил и связей. И потому такого рода знания добываются не с помощью холодного логического разума, а через чувства, живое непосредственное ощущение, созерцание, интуицию, при помощи откровения, озарения или при помощи особых ритуальных действий. Такого рода знания подсказывает внутренний голос человека как некий посредник между разумом и миром (миром глубоко внутренним и внешним).

Наши предки по многочисленным и особым приметам узнавали, предугадывали будущие события, свою судьбу, судьбу своих выдающихся соплеменников. Существовала своеобразная, довольно устойчивая, повсеместно распространенная и принятая методика, практика объяснения и истолкования такого рода примет и предзнаменований, следы которых мы можем обнаружить в текстах эпических произведений. Так, например, в олонхо «Кыыс Дэбилийэ» читаем:

*Тот мальчик  
За сорок четыре года до своего рождения  
У сорока четырех видов зверей  
На когтях отмечен был,  
У сновидцев во снах появлялся,  
Ясновидцами по приметам угадывался...*

(Кыыс Дэбилийэ: якутский героический эпос. Новосибирск: Наука, Сибирская издательская фирма, 1993. С. 271).

Более подробно о видах гаданий, о народных приметах и предзнаменованиях, которые бытовали в старину, можно прочитать в работе А.Е. Кулаковского «Материалы для изучения верований якутов» в разделах «Гадания» и «Предчувствия и приметы (бит, билгэ)» (А.Е. Кулаковский. Научные труды. Якутск: Якутское книжное издательство, 1979. С. 75-88).

Сведения, знание о рождении в недалеком будущем главного героя эпического произведения Манаса его отец Жакып, мать Чыйырды и младшая жена Жакыпа Бакдоолет также получают при помощи вещих снов (Манас / по излож. Б. Жакиева. Бишкек: Бийиктик, 2011).

В повседневной жизни общества в старину играли очень важную роль ясновидцы, провидцы, люди, «отмеченные» и обладающие особым даром предвидения. Таким даром чаще всего обладали удаганки, шаманы, мудрецы (Сээркээн Сэсэн), ичээни (провидцы), кербёччи (ясновидцы), тюллээх дьон (сновидцы) и некоторые другие.

Так, например, в олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» таким даром наделен мудрый Сээркээн Сэсэн:

*Там был небожителями поселен  
Старец-ведун Сээркээн Сэсэн,  
Чтобы зорким оком он был,  
Гадателем добрым был,  
Предсказателем велений судьбы  
Тридцати пяти племенам,  
Населяющим Средний мир.*

(П.А. Ойунский. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос. Якутск, 1975. С. 15).

А в олонхо Н.С. Горохова «Юрюнг-Уолан» младшая сестра главного героя удаганка «Нуруллан-Ко во сне увидала, по приметам угадала, что с братом ея, Ю.У-ном, случилось несчастье» (Юрюнг-Уолан. Якутская сказка // Известия Восточно-Сибирского Отдела Императорского Русского Географического общества. 1884. Т. XV. № 5-6. С. 47).

В олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» даже утверждается, что:

*На хребте минувших давно  
Бранных тревожных лет,  
На вершине древних  
Воинственных лет,  
Когда у людей ураанхай-саха  
Сверхчувственная плоть была,  
Издалека чувствующая врага,  
Когда у солнцeroжденных людей  
Были провидящие глаза,  
Могущие видеть  
Грядущий день,  
В те незапамятные времена  
Повелел Дьэсегей – создатель коней,  
Чтобы близ человека конь выросстал,  
Чтобы другом он человеку стал...  
Говорят – в те далекие времена  
Со своим хозяином конь  
Человеческим голосом говорил,*

*Мудрые советы дарил,  
Дивно всаднику помогал,  
Когда наступала нужда,  
Когда постигала беда.*

(П.А. Ойунский. Нюргун Боотур Стремительный.  
Якутский героический эпос. Якутск, 1975. С. 112).

То есть в те далекие незапамятные времена наши предки только так и познавали, постигали мир, жили в согласии с природой, понимали язык окружающей их природы.

В киргизском эпосе также выделяют особую группу людей, которых называли гадалщиками, толкователями снов (толгочу), предсказателями по бараньей лопатке (далычы) и т.д. (см.: например, С.Ш. Апышева. Архаические верования кыргызов в эпосе «Манас» // Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального наследия человечества в контексте эпосов народов мира. Материалы Международной научной конференции. Якутск: Издательский дом СВФУ, 2014. С. 243). Иногда для этих целей совершались особого рода действия. Например, «бросание тёрэх» в якутском олонхо, «далы кёрю» (смотрение на лопатках) или «далы куйгузуу» (сжигание лопатки) в киргизском фольклоре. Обыкновенные люди также могли узнавать грядущее по вещим снам. Такие способы приобретения достоверных знаний в многочисленных сохранившихся текстах олонхо и «Манасе» рассматриваются довольно часто как само собой разумеющиеся, иногда даже приобретают форму эпических формул, пословиц, поговорок. Так, например, почти в каждом олонхо мы можем обнаружить выражение, ставшее почти пословицей в повседневной жизни людей: «кюн упасть, кюсянгэ оборваться время настало» («күн туллара, күһэңгэ быстара буолла»). У якутов существовало поверье, что если у шамана оторвутся очень важные детали его костюма, а именно – круглые металлические пластинки «кюн» или «кюсянгэ», то шаман должен обязательно умереть. А это считалось истиной. И потому выражение означает критичность ситуации, когда человек находится в почти безвыходном положении, между жизнью и смертью, или, а это чаще всего, когда человек просто находится в трудном положении.

В обычной повседневной жизни якутов в старину «вещие сны» были не всегда понятными, явными и требовали обязательного толкования. В качестве толкователей обычно выступали умудренные богатым жизненным опытом старцы, почитаемые, уважаемые сородичи.

Но в якутском олонхо грядущие события, действия персонажей обычно у героев эпоса сняты явным образом и не требуют различных толкований. Так, например, Нюргун Боотур видит такой сон:

*Сон приснился мне третьего дня:  
Сеющая раздор  
Свирепая Илбис Кыыса  
И с нею – дух вражды,  
Смерть несущий Осол Уола,  
Пронзительно воя и крича,  
Крутились над головою моей;  
Ликовали буйно они,  
Подавали грозную весть:  
- Чтобы славу громкую растоптать,  
Имя высокое истребить  
Нюргуна-богатыря,  
Подымается из подземных бездн,  
Рожденный в погибельные времена  
Ночной разбойник о трех тенях,  
Исполн Эсэх Харбыыр,  
Богатырь Тимир Дьигистэй!..*

Или о постигшей Туйаарыма Куо беде Нюргун Боотур также узнает во время сна:

*...Коль хотите знать,  
Кто это поет,  
Человеческим голосом говорит,  
Я отвечаю вам:  
Я – слезинка, выплаканная бедой,  
Я – стон, рожденный тоской,  
Превращенная в птицу душа  
Лучезарной Туйаарымы Куо,  
Чей отец – Саха Саарын Тойон,  
Чья мать – Сабыйа Баай Хотун...  
Похищенная давно,  
Брошенная в подземную тьму,  
Я раз в три года вольна  
Превращаться в белого журавля,*

*И, пролетая над Средней землей,  
Напоминать о себе,  
О помощи звать...  
Да некому меня защитить,  
Из плена освободить!*

(П.А. Ойунский. Там же. С. 98-99).

А в олонхо «Ала-Булкун» героиня эпоса Юрюнг Уйуллаан видит сон, где ее огромная птица, схватив больно за ее длинные косы, уносит в направлении востока. Об этом сне она рассказывает своему старшему брату богатырю Алтан Амырыт. Он, не поверив ей, уезжает по своим делам. А что же случилось дальше?

«Как только утих конский топот, то наш человек приподнялся и, оттолкнувшись ногою, опираясь крыльями, он взлетел наверх; он натворил великую беду, он наделал великую суматоху, он разрушил три стены с восточной стороны шумного, золотого дворца и, проникши в дом, он нарядную хаппахчы с погремушками разодрал по самой середине; потом он схватил за серебристые кудри женщины, которая в это время чесала свои волосы, и, окрутив ее волосы вокруг своей ноги, он при своем взлете наверх, разметал четверной потолок из блестящего серебра, и, распространяя дыхание из синего тумана, он полетел прямо на восток» (Алтан Сарын. Песнь девяти небес. Избранное. Якутск: Бичик, 1998. С. 304). То есть все происходит точно так, как она видела во сне.

А в киргизском «Манасе» «вещие сны» Жакыпа, Чыйырды, Бакдоолет, Манаса и других не такие явные, как в якутском олонхо, и все они требуют обязательного толкования.

Практика гадания будущих событий и методика истолкования, объяснения как бы случайного выпадения монет орлом или решкой, падения якутского пестрого гадательного черпака-хамыйах доньшком вниз или вверх, бараньей лопатки гребешком вверх или вниз, распределения 49 стеблей тысячелистника и т.д. у разных народов были разные. Однако следует отметить, что просто ссылка на случайность не спасает положения. И как показывает практика, слишком много точных попаданий в отношении будущих событий, и оно, конечно, впечатляет. Иначе такого рода гадания, видимо, не получили бы такого широкого и повсеместного распространения. И в этой связи К.Г. Юнг отмечает: «Поэтому в отношении так называемых случайных попаданий «И Цзин» я склонен

к скепсису. Мне даже кажется, что число явных попаданий достигает такого процента, который выходит за пределы всякой вероятности» (К.Г. Юнг. О психологии восточных религий и философий. М.: Медиум, 1994. С. 226). К такому выводу он приходит после длительного, более двадцатилетнего практического занятия гадательной техникой, изложенной в книге «И Цзин». И только поэтому он с удовольствием принял предложение написать предисловие к переводу книги «И Цзин» для англоязычной аудитории.

Действительно, видимо, только честно, осознанно спрашивающий человек как бы подключается в естественный ход вещей, в цепь событий. А естественный ход вещей, чаще всего, иррационален. И потому только сфера человеческого бессознательного каким-то образом, возможно, сопричастно к этому процессу.

В якутском олонхо будущую судьбу героя можно было узнать бросанием тёрэх. Так, например, в олонхо П.А. Ойунского бросает тёрэх дух-хозяйка местности Аан Алахчын:

*Появилась Аан Алахчын;  
Из священного древа Аар Лууп,  
Из развилья могучих ветвей  
По пояс высунулась она;  
Трижды крикнув:  
– На счастье тебе! –  
Трижды бросила в высоту  
Жребием гадальный черпак,  
Пестрый черпак-хамыйах.  
Трижды взлетел черпак в высоту,  
Как тетеря-пеструха вертяться  
В багровой небесной мгле.  
Трижды падал на землю он  
Вниз открытою стороной,  
Угрожал приметой дурной.*

(П.А. Ойунский. Там же. С. 102).

А если же поход героя олонхо за невесткой для него предвещал удачу, то гадательный черпак-хамыйах упал бы доньшком вниз.

А вот по каким приметам могли узнать оставшиеся о судьбе Юрюнг Уолан, который собрался уехать в далекий поход, чтобы освободить из плена у богатыря подземного мира свою невестку Туйаарыму Куо:

*Я пущу стрелу  
В широкий торец  
Матицы головной  
Нашего серебряного жилия.  
Если я буду жив, невредим,  
То спустя девяносто дней  
Пущенная мною стрела,  
Торчащая в матице головной,  
Пухом серебряным обрастет,  
Каплями жира капать начнет.  
Если я за этот срок пропаду,  
Если вниз лицом упаду,  
То спустя девяносто дней  
Пересохнет моя стрела,  
Переломится в середине своей,  
Капли крови  
Закапают с нее...  
И тогда ищите меня  
По моим остывшим следам,  
Помогите мне, отыщите меня  
По моим горячим следам.*

(П.А. Ойунский. Указ. соч. С. 105).

Сказал и сделал. Выстрелил из боевого лука и воткнул свою лучшую стрелу в матицу своей юрты. А впоследствии Нюргун Боотур по этим приметам узнает, что с Юрюнг Уоланом случилось несчастье:

*С любимой своей сестрой  
Приблизился Нюргун Боотур  
К брошенному жилию своему,  
Быстрым взлядом все осмотрел  
И сразу увидел он  
Огромную боевую стрелу,  
Торчащую в матице главной жилия,  
Что выстрелом прощальным вогнал  
Брат его Юрюнг Уолан,  
Отправляясь в далекий путь  
На своем мотыльково-белом коне,*

*Уезжая в подземный мир  
Спасать Туйаарыму Куо.  
Перистое древко стрелы  
Расщепилось, высохло до белизны;  
А там, где вонзилась стрела  
В матицу головную жилья,  
Густая кровь запеклась,  
Капала свежая кровь,  
Звучно падая у основания стены...  
Понял все Нюргун Боотур,  
Понял он, что Юрюнг Уолан  
Пропадает, быть может, сейчас,  
Погибает в подземной мгле.*

(П.А. Ойунский. Указ. соч. С. 188-189).

Конечно, якутское олонхо и киргизский «Манас» не являются гадательными книгами, но в этих эпических произведениях мы находим важные сведения, информацию о существовавших, бытовавших в старину способах и видах получения знания о мире, о будущем. И наша задача – это попытка понять и оценить природу и суть многообразных и своеобразных форм вненаучного знания и всестороннее, непредвзятое, объективное исследование этого явления.

*М.Т. Гоголева, к.п.н.*

### **Некоторые параллели в языке олонхо и тувинских героических сказаний**

В статье рассматривается лингвистический аспект проблемы выявления генетических связей олонхо с тувинскими героическими сказаниями. Поиск истоков эпического стиля в устнопоэтической традиции алтае-саянских народов представляется важным звеном в осмыслении проблемы генезиса якутского героического эпоса олонхо. Идея исследования языка олонхо и тувинских героических сказаний в сравнительном плане подсажана задачей реконструкции эпического стиля, бытовавшего в эпоху древних этнических контактов.

Ключевые слова: олонхо, эпические традиции, тувинские героические сказания, параллели, мотивы, архаический пласт.

Якутский героический эпос олонхо является ценнейшим источником изучения общей культуры и языков народов Сибири и Дальнего Востока. Сохраненные в олонхо сведения весьма разнообразны и содержательны. Особого внимания заслуживает языковой материал текстов как наиболее устойчивая информативная база для сравнительно-исторического изучения эпического наследия родственных народов.

Целью данной статьи обозначено выявление ранее не установленных параллелей в использовании языковых средств в олонхо и тувинских героических сказаниях. Тюркоязычные этносы, населяющие Южную Сибирь, Центральную Азию, создали богатое эпическое наследие, которое, согласно общепризнанному мнению, имеет общие корни с якутскими олонхо. Эту идею впервые обосновал в своих трудах известный фольклорист И.В. Пухов [1, 2]. Изучение в сравнительном плане алтайских, хакасских, шорских эпосов привело исследователя к выводу о схожести эпических традиций по типологическим признакам, а также в силу их генетической обусловленности. Но как формировалось ядро эпической стилистики у тюркоязычных народов Саяно-Алтайского нагорья и можно ли установить генезис эпосов – эти вопросы пока еще не получили должного объяснения в современной фольклористике. В свете новых задач освещение проблемы генезиса якутского героического эпоса олонхо предстает необходимым звеном в изучении общих истоков эпической традиции тюрко-монгольских народов Южной Сибири, Центральной Азии.

Нами в сравнительном плане были рассмотрены введенные за последнее время в научный оборот тексты малых алтайских сказаний, хакасского эпоса, шорских и тувинских героических сказаний. Помимо установленных параллелей в эпической стилистике олонхо и указанных эпосов интерес вызывает лингвистический аспект исследования, а именно выявление сходжений в лексическом материале олонхо и тувинских героических сказаний. Хотя якутский и тувинский языки относятся к одной группе, существенные изменения, обусловленные изолированным развитием каждого из них, характерны для всех уровней языков. И все же, оказывается, несмотря на отдаленность эпохи древних контактов, в тувинском и якутском эпических памятниках сохранились эпические

формулы, отдельные слова и конструкции, смысловое наполнение которых говорит об общих истоках.

	<i>Тув.:</i>	<i>Як.:</i>	
1399	Аңдан артык Аң-даа турар, Кижиден артык Кижиде-даа турар чүме болгай.	Кыылтан ордук Кыыл буолар, Киһиттэн ордук Киһи буолар.	
	[3, с. 116]	[Пер. на якут. наш. – Г.М.]	
	Зверя Зверь превзойдет, Человека же Человек превзойдет.		[3, с. 117]

	<i>Тув.:</i>	<i>Як.:</i>	
3175	Узун-Назын даңгына-биле Хунан-Кара Ашакты оң солагай Холындан туткаштың, Тос каът хаалгалыг Шил бажыңның Иштидиве киире бергештиң.	Узун-Назын-дангына Хунан-Кара буоланнар Аһаабы [кырдыбаһаһы] уна, солобой Холуттан тутаннар, Тобус хат [хос] халбаннаах, Түннүктээх дьиэ Иһигэр киллэрдилэр...	
			[3, с. 194].

Узн-Назын дангына  
И Хунан-Кара,  
За левую и правую руки  
Поддерживая старика,  
Ввели его внутрь  
Дома с окнами,  
С девятью дверьми... [3, с. 195]

В первом случае тувинская пословица идентична якутской. Во втором тексте интерес вызывают лексемы: «солобой» в Оймяконском диалекте – *необстоятельный, бедный, рассеянный* [5, с. 2270], а, по полевым материалам автора данной статьи, в Вилюйском улусе употребляется в значении *грубый, сильный*, например, говорится *солобой ириэрии буолла (сильно тает снег)*, что более соответствует значению тувинского слова *солагай*; также «аһаах» – *хилый*, «халбан» – *дверь*, которые относятся

к пассивной лексике. Так, хотя фонетический облик тувинского языка сильно отличается от якутского, вероятность ситуации, когда утраченные в якутском языке значения слов можно восстановить, ориентируясь по семантике аналогичных выражений и лексем из тувинского эпоса, не исключается.

К примеру, вилюйские якуты, когда одобряют, жалеют и хотят поддержать, говорят «Сыа-ан!», что напоминает «Шыяан!» – возглас одобрения в тувинской сказительской традиции [3, с. 17]. В тувинском эпосе «Хунан-Кара» старик говорит герою:

4449	Малдың кырында	К его скоту	
	Мал немешкен...	Скот прибавился	[3, с. 253]

Малын кырытыгар [үрдүгэр]  
Мал эбилиннэ (якут.).

В олонхо только в единичных случаях слово *мал* употребляется в значении *скот*, а в современном якутском языке оно обозначает *имущество, вещь*. Интересен глагол *немешкен*, который, субстантивируясь, тоже мог бы сохранить свое былое значение, хотя бы на бытовом уровне. Обращение к ономастике якутского языка дает интересные факты: выясняется, что в Нюрбинском районе Якутии есть озеро Ньимискэннээх (ньимискэн-лээх), название которого – прилагательное – может указать на главный признак озера – *с прибывающей водой*. Но отметим, что в словаре Э.К. Пекарского есть еще и слово *ньэмискэн* – рыба *муксун* [5, с. 1719]. Тогда признаком озера будет считаться муксун, то есть, *где водится речная рыба муксун*, что тоже не противоречит традициям ономастики, но только при учете условий выживания речной рыбы в пресноводном озере.

Другой пример:

4460	Бөртүг бажым	Голову мою в шапке	
	Бөргү-биле алыр...	Вместе с шапкой снесут...	[3, с. 253]

Бэргэһэлээх баспын  
Бэргэһэлиин ылыахтара [быһыахтара] (якут.).

Общетюркская основа *бөрк* – ‘шапка’ в якутском языке при помощи малопродуктивного форманта *эһэ* по господствующему в якутском языке закону сингармонизма образовала современное слово – *бэргэһэ*, хотя в качестве антропонима сохранилось и другое слово с похожей семан-

тикой. В Вилуйском районе Якутии в 1968 г. информатор А.Г. Каратаев (1928 г.р.) круглые стога сена называл *шапками-бэргэлей*, причем не мог объяснить значение второго компонента выражения, ограничиваясь пояснением: «Так называется истари круглая шапка» [6]. Слово, образованное от основы бэргк и аффикса *-лэй*, здесь выступает уточняющим вариантом названия.

Как и в любом языке, семантическое поле лексем в процессе функционирования подвергается изменениям. Эпитеты, передающие размеры, свойства, качество предметов и характеристики людей: *бедик* – высокий, *эки* – хороший, в якутском языке не имеют того же значения, что и в тувинском языке. Тув. бедик, монг. бэдик – *грубый, низкий, неловкий*, як. бэдик – *шаловливое* дитя [4, с. 420]; тув. эки – *хороший*. Як. *Экин Абабан* встречается только в составе антропонима (в словаре Э. Пекарского проведена параллель с древнетюркским словом «эркин» – *бок, сторона, стена* и т.д.) [4, с. 237, 304]; тув. *Шоодай* – мешок, як. *суодай* – соботох харахтаах соһо былгыт суодайа собуруу уола (одноглазый верзила, красного (охряного) облака сын) – *о большом, взрослом человеке: представлять высокую, неуклюжую и смешную фигуру в коротком платье* [5, с. 2339].

Вышеизложенное дает основание предположить, что в олонхо и тувинских героических сказаниях сохранились общие элементы, свидетельствующие об общих корнях архаического пласта лексики якутского олонхо и тувинского эпоса. Накопление материала по этой теме позволит в новом аспекте рассмотреть проблему формирования раннего этапа эпической стилистики народов Южной Сибири и Центральной Азии.

## Литература

1. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия / И.В. Пухов // Типология народного эпоса. – М. : Наука, 1975. – С. 12-62; С. 47, 48.
2. Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов. – Якутск : Издательство СО РАН. Якутский филиал, 2004. – 328 с.
3. Тувинские героические сказания: Хунан-Кара, Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей / составление, вступ. ст., подгот. текстов, подстрочный перевод, комментарии и словари С.М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, Сибирское от-

деление РАН, 1997. – 479 с. – Т. 12 (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

4. Пекарский, Э.К. Словарь якутского языка / Э.К. Пекарский. – Л. : Издательство АН СССР, 1958. – Т. 1. Вып. 1-4. – С. 1-1279.

5. Пекарский, Э.К. Словарь якутского языка / Э.К. Пекарский. – Л. : Издательство АН СССР, 1959. – Т. II. Вып. 5-9. – С. 1280- 2508.

6. Полевой материал автора статьи.

*А.Ф. Корякина, к.пед.н.*

### **Гиперболы как изобразительно-выразительные средства в якутском олонхо и бурятском улигере**

Среди разных жанров устной поэзии якутов и бурят эпосы по праву считаются уникальными образцами эпической традиции, вершиной устного народного творчества. Эпические произведения о героической борьбе богатырей с врагами-чудовищами народов саха и бурят создавались на протяжении длительного исторического времени, содержание их пополнялось, обогащалось, обновлялось. Об олонхо с большим восхищением писал Суорун Омоллон: «Олонхо для якутского народа есть энциклопедия мудрости, его искусства и поэзии. Это музей, где собран весь алмазный фонд поэтического гения этого народа, все вершины духовного и материального творения его в прошлом» [10, с. 29]. «Великой центральноазиатской эпопеей» называет Гэсэриаду С.Ю. Неклюдов [10, с. 68].

Проведение сравнительных исследований якутского и бурятского народных эпических произведений, выявление общности и отличий их художественных структур, идейно-эстетических богатств, национального своеобразия, образности могло бы привести к выяснению истоков, вопросов бытования, путей происхождения, путей соприкосновения, взаимосвязи, взаимодействия олонхо и улигера. Сравнительное изучение эпосов может способствовать практическому решению вопроса об этнической схожести и своеобразии якутского и бурятского народов, историко-культурном взаимовлиянии на различных этапах их развития. Все это говорит об актуальности проблемы.

Между эпосами якутского и бурятского народов отчетливо сквозит жанровое сходство, героичность описываемых событий, некоторая стилизованность, богатство художественных средств, а также сходство мировоззренческих представлений и нравственных установок. Они показывают образную картину бытия, древнего быта, обычаев и чаяний когда-то имевших тесные культурно-исторические связи народов.

Древнюю жанрово-типологическую связь между олонхо и другими эпическими традициями народов Южной Сибири, Прибайкалья и Монголии в разные времена исследовали ученые В.М. Жирмунский [7], Н.В. Емельянов [4, 5, 6], Г.В. Ксенофонтов [8], Е.М. Мелетинский [9], А.П. Окладников [12], П.А. Ойунский [13], И.В. Пухов [14, 15], М.И. Тулохонов [18], Г.У. Эргис [20] и др.

Об общности якутского олонхо с бурятским эпосом писал Г.У. Эргис: «Бурятские «улигеры» (или «онотхо») и монголо-ойратские «гули» наиболее близки к олонхо своей насыщенностью сказочными мифологическими элементами, композицией, а также отдельными эпическими мотивами и формулами» [20].

Сходства в сюжете, композиции, образной системе, стиле бурятского «Гэсэра» и якутского олонхо обнаружил И.В. Пухов [14, с. 85].

Близость содержания, художественно-выразительных средств якутского и бурятского эпосов была отмечена и А.П. Окладниковым: «Гипербологические описания битвы богатырей в таких же формах свойственны эпосу монгольских племен, начиная с бурятских улигеров и кончая монголо-ойратскими былинами» [12, с. 32].

На примере сравнительного анализа системы изобразительно-выразительных средств олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» Платона Ойунского и улигера «Абай Гэсэр Могучий» в записи Маншуда Имененова мы отмечаем, что высокие художественные достоинства эпосов, героический характер содержания находят свое выражение в весьма богатом поэтическом языке и в красоте высокого стиля эпосов, которые складывались и отработывались в течение длительного времени.

Самое распространенное и яркое проявление образности в якутском и бурятском эпосах – это гиперболизация, которая создается благодаря образности используемых сравнений, эпитетов, метафор. Гипербола рассчитана на эмоциональное воздействие и придает величие, масштабность, красоту описываемым событиям, героям.

В гиперболах описания Нюргун Боотура в олонхо используется множество сравнений, метафор, с помощью которых перед глазами слушателя олонхо предстает мощный, грандиозный, грозный вид главного богатыря:

*Исполин Нюргун Боотур,  
Возник в ужасающем виде своем,  
Заслоняя полмира собой,  
На полмира бросая тень;  
Солнце ли высоко стоит,  
Солнце на небе затмевает он;  
Месяц ли высоко стоит,  
Солнце на небе затмевает он;  
Месяц ли высоко стоит,  
Месяц спиной заслоняет он.*

[9, с. 185].

В отличие от олонхо, в улигере нет развернутой словесной характеристики главного героя, в «Гэсэре» больше повествовательного момента, но мы узнаем о могучести его вида из гиперболических сравнений: зубы его, «Как лопаты большие», серьги, «Как колеса, большие», «Шея его стала как у быка» [1, стк. 241].

В олонхо одним из основных предметов эпического преувеличения является физическая сила главного героя:

*Нюргун Боотур  
Гроном загрохотал,  
Молнией завсеркал  
И в черную каменную скалу.  
В осколки скалу расколел,  
Змея, душившего в кольцах его,  
О твердый гранит ободрал.*

Сверхъестественность силы Гэсэра описывается так:

*Гэсэр ногтями разодрал  
Могучую листовенницу, которую и десятерым  
Не обхватить. Играючи Гэсэр  
Втиснул в ту расщелину  
Старого мангатхая.*

[1, 293]

Под стать мощному виду якутских богатырей их жилища: *правая стена жилья у Кыыс Нюргуна широка, как поляна-алас, ложа словно мысы возвышенных берегов* [9, с. 365].

В «Гэсэре» мало описаний жилища, усадьбы героя. Но и здесь наблюдается гиперболичность. Например, дворец Гэсэра – *Высотой до небес* [1, стк. 246].

Непомерной красотой наделяют гиперболы коней богатырей и создают живую картину. В «Нюргун Боотуре»:

*Только вихрем пыль  
Заклубилась за ним (конем),  
Только молнии за горой  
Вспыхивали по следу его,  
Только гром вдалеке  
Громыхнул и затих.  
Треснул оглушительный гром,  
Сотрясая кровлю жилья.* [9, с. 106]

В «Гэсэре»:

*Тут статный конь голубой  
Длиной в девяносто сажений  
Фыркнул так, что  
Туман покрыл все окрест,  
Тьма наступила, такая, что  
Человека рядом не видно.* [1, стк. 246]

В олонхо и улигере красоту гипербол создают сравнения. Как отметил Г.У. Эргис, в олонхо «многие сравнения заимствованы из мира окружающей природы, скотоводческого и охотничьего быта. Например, высокий лес сравнивается с гривой лошади. Всадник, быстро и ловко вскочивший в седло, сравнивается с черным глухарем, взлетевшим весной с проталины» (Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. С. 204).

Сравнения наделяют необыкновенной красотой женщин эпосов. При этом в обоих эпосах часто сравнение основано на привлечении образов птичек.

*Чиста и белоснежна красавица олонхо, точно светится изнутри:  
С девятисаженной волнистой косой,  
Глазами темными поводя,  
Зубами в улыбке блестя,*

*Румянцем нежным горя,  
Стройная, как белоснежный стерх,  
Величавая, как лебедь весной.* [9]

*Айталыын Куо  
Жаворонок золотой,  
Медногрудая синичка.* [9, с. 92]

Если девушки народа айыгы уподобляются стерху, лебедю, кукушке, синичке, в «Гэсэре Могучем» девушки часто сравниваются с кукушкой, синичкой:

*Как кукушка, красивая  
Дочь появилась.* [с. 228]

*Вслед за [первой]  
Вторая дочь появляется.  
Самой кукушки красивее  
Дочь, на синичку похожая.* [1, стк. 228]

Схожие сравнения, взятые из окружающего мира, находим в описании боя богатырей:

В «Нюргун Боотуре»:

*Как два зверя, зычно крича,  
Как два льва, свирепо рыча,  
Друг у друга мечом норовя  
Черную печень рассечь –  
Будто шибились гора с горой,  
Бить взялись друг друга они.* [9, с. 198]

В «Гэсэре»:

*Словно быки, головы нагнув,  
Глядя исподлобья, друг на друга пошли;  
Мрачные, как грозовые тучи,  
Сошлись они.  
Как только сошлись,  
Лбами друг в друга уперлись, словно быки,  
Словно бодающиеся изюбры,  
Пыхтят от натуги.* [1, стк. 3360]

Эмоционально окрашиваются гиперболы олонхо и улигера с помощью избытка эпитетов. В них эпитеты золотой, серебряный, светлый, белый выполняют функцию положительного определителя:

При описании женщин айыы аймага используются постоянные эпитеты: *золотой, светлый, белый, медный.*

*Светлоликая Туйаарыма Куо,  
Озаряющая, как солнце наш дом,  
Блистающая лучезарным лицом,  
Прекрасная Туйаарыма Куо.* [9, с. 296]

А конь, на котором ездила она, – «золотисто-карий бегун».

Своего защитника народ айыы называет «светлым защитником жизни земной» (9, с. 230), лицо его «утренним солнцем блистает».

В улигере эпитеты «белый», «красный», «серебряный», «золотой» используются тоже в украшающем значении: «добрый», «благородный», «желанный» – в значении красивый, а «красный» – в значении «сильный», «крепкий», «стойкий». При описании бытовых предметов или одежды героев используется эпитет «серебряный» в сочетании со словами определительного значения. Например: стол «расписной серебряный», налучник «тонкий серебряный». Эпитет «золотой» обычно встречается в сочетании с эпитетом «серебряный»: «злато-серебряный мост», «злато-серебряный стол».

В улигере эпитеты «черный» и «желтый» показывают могучую таинственную силу или необыкновенные свойства предметов и явлений. Эпитет «черный» – один из самых многозначных по семантике в эпическом контексте. Стрела, которая поражает могучего врага и добывает его «душу», называется «хангайская черная стрела», т.е. «могучая стрела», «разящая стрела». «Вечной черной водой» называется живая вода.

Эпитет «желтый» выступает как олицетворение чего-то враждебного, опасного для богатыря. Он постоянно употребляется в таких сочетаниях: «кусающий желтый мангадхай», «ядовитый желтый змей», «желтый туман».

Олонхо отличается множеством метафор. Метафоры олицетворяют природные силы и явления: «тыал ытыыр-ыллыыр» (ветер воет-поет), «силлиэ тыал кетөр-сүүрэр» (ветер летит-бежит), «күн күлэр-үөрэр» (солнце радуется-смеётся), «күөл сизркилэтэ» (зеркало озера) и т.д. Врага своего Нюргун Боотур уподобляет медведю, волку:

*Из логова вырвался волк,  
Из берлоги вылез медведь.  
Хищника я прослежу,  
Хитрого разбойника я догоню,  
Отыщу дорогу мою сестру.* [9, с. 181]

В улигере относительно редко встречаются метафоры, главным образом неразвернутые, простые, с переносным значением. Метафоричны по смыслу многие сравнения, когда по каким-либо признакам происходит сближение предметов, порой неожиданное.

*Сквозь утреннюю лучистую мглу –  
За тремя озерами, вдалеке  
Увидим: с неба до самой земли  
Опускается изволоком перевал,  
Радугой переливаясь, горя.* [9, с. 47]

П.А. Ойунский в свое время сказал: «Самое ценное в олонхо – это сила его языка, его образность, красочность». Так же гордится великим творением своего народа бурятский народ.

Богатство, красота языка олонхо и улигера – это результат многовекового развития героического эпоса якутов и бурят. Эпосы отражают через призму эпического художественного вымысла исторический путь развития народа в устоявшейся эпической форме, другими словами, поэтическая система олонхо и улигера отражает в художественно обобщенном виде исторические условия жизни и мировоззрение древнего общества. Изобразительно-выразительные средства эпосов – основополагающий словарный материал богатого и гибкого их языка. С помощью изобразительных средств описываемые события, герои обретают героическую окраску, непомерную красоту, величие.

Таким образом, эпическая образность строится на ассоциативных связях, она экспрессивна, наглядна, абстрактна, эмоциональна, эстетична.

Сопоставительный анализ изобразительно-выразительной системы эпосов якутского и бурятского народов приводит нас к заключению: якутский и бурятский эпосы имеют, несомненно, типологическую близость, обусловленную прохождением данными народами одних и тех же этапов в своем историческом, этнокультурном развитии.

Анализируемый нами материал подтверждает тот факт, что зарождение и развитие олонхо и улигера протекало в условиях тесных куль-

турно-исторических столкновений, взаимодействий, взаимовлияний данных народов на разных этапах своего развития в общем котле протюрко-монгольских народов, что эпосы обоих народов возникли на стыке исторических судеб и древних духовных контактов многих племен и народов, населявших территорию Центральной Азии и Южной Сибири, среди которых были предки тюрко-монгольских этносов.

В перспективе важным и актуальным в современном эпосоведении представляется постановка и решение проблем сравнительно-сопоставительного анализа поэтических систем эпических произведений тюрко-монгольских народов.

### Литература

1. Абай Гэсэр Могучий. Бурятский героический эпос. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 526 с.
2. Дамбаева А.Н. Героический эпос народов Центральной Азии и Южной Сибири / А.Н. Дамбаева // Филологические науки. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2012.
3. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо / Н.В. Емельянов. – М. : Наука, 1980. – 230 с.
4. Емельянов Н.В. Сюжеты ранних типов олонхо / Н.В. Емельянов. – М. : Наука, 1983. – 245 с.
5. Емельянов Н.В. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени / Н.В. Емельянов. – М. : Наука, 1990. – 208 с.
6. Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос / В.М. Жирмунский. – М., 1974.
7. Ксенофонтов Г.В. Пролог к богатырским былинам якутов: олонхо [из былины «Эрэйдээх-Буруйдаах Эр Соҕотох / пер. с якут. Г.В. Ксенофонтова] / Г.В. Ксенофонтов // Сибирские огни. – 1927. – № 2. – С. 64-67.
8. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса / Е.М. Мелетинский. – М., 1963.
9. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо Воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский. – Якутск : Книжное издательство, 1975. 432 с.
10. Окладников А.П. Якутский эпос (олонхо) и его связь с югом / А.П. Окладников. – Якутск : Сайдам, 2013. – 62 с.

11. Ойунский П.А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание / П.А. Ойунский // Сборник трудов исследовательского общества «Саха кэскилэ». – Якутск : Якуткнигоиздат, 1927. – Вып. 1. – С. 98-139.

12. Пухов И.В. Олонхо – древний эпос якутов / И.В. Пухов. – Якутск : Сайдам, 2013. – 46 с.

13. Санжеева Л.Ц. Бурятский эпос: проблемы поэтики и стиля [Текст] / Л.Ц. Санжеева. – Улан-Удэ : Издательство Бурятского гос. ун-та, 2011. – 240 с.

14. Сивцев Д.К.-Суорун Омоллоон. О якутском эпосе олонхо / Д.К. Сивцев-Суорун Омоллоон // Эпос олонхо и эпическая поэзия саха (якутов). – Якутск : Якутский филиал издательства СО РАН, 2003. – 290 с.

15. Тулохонов М.И. Варианты бурятского эпоса «Гэсэр». Бурятский героический эпос / М.И. Тулохонов. – М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. – 526 с.

16. Цыбенова Б.Б. Общности и различия бурятского эпоса «Гэсэр» и калмыцкого эпоса «Джангар» [Текст] : автореф. дис. ... канд. филол. наук.

17. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору / Г.У. Эргис. – М. : Наука, 1974. – 402 с.

*Н.А. Оросина*

### **Якутские удаганки олонхо в сопоставительном плане с образами небесных дев эпоса алтайских народов**

В якутском героическом эпосе олонхо центральное место занимают *удаганки* (женщины-шаманки). Согласно мифологическим представлениям якутов, удаганки обитали во всех трех мирах: в Верхнем (Небе), Среднем (Земле) и Нижнем (Преисподней).

Образы удаганок в произведениях устного народного творчества якутов рассматривали в контексте своих работ такие исследователи, как филологи-фольклористы П.А. Ойунский [15], Г.У. Эргис [28], И.В. Пухов [19], Н.В. Емельянов [3], А.Е. Захарова [7, 8], С.Д. Мухоплева [11], Л.С. Ефимова [4], А.Н. Данилова [5, 6], этнографы-фольклористы Г.В. Ксенофонтов [10], Н.А. Алексеев [1], философы К.Д. Уткин [24, 25, 26, 27], А.С. Попова [17, 18], музыковед А.П. Решетникова [21], педагог С.И. Григорьева [2] и др.

И.В. Пухов относил удаганок к активным героиням, которые исполняли роль главных помощниц и советниц в подвигах эпических богатырей. Он связывал «шаманство» многих героинь олонхо со стремлением объяснить необыкновенную активность и богатырство героинь олонхо в период патриархата, а также отмечал, что присутствие шаманок в олонхо – это архаическая черта олонхо, восходящая к временам матриархата [19, с. 133-134]. Удаганки являются непосредственными проводницами связи между богатырями айыы и верхними божествами.

Удаганок рассмотренных нами олонхо можно разделить на две группы: удаганки племени айыы и удаганки племени абаасы. К первой группе относятся небесные удаганки, живущие в Верхнем мире, и удаганки, которые по распоряжению верховного божества спустились в Средний мир. Во вторую группу входят удаганки абаасы, происходящие из Нижнего мира. Они обладают способностью превращаться в различных птиц и зверей. Удаганки айыы в основном перевоплощаются в громадную птицу Ёксёкю, стерха, орла, а удаганки абаасы – в смертоносную птицу кэй кыыл или желну, также у них есть змея, которая помогает им в бою.

Учитывая функциональную предназначенность удаганок, предлагаем разьединить их на следующие типы: удаганки-помощницы (посредницы, целительницы) и удаганки-богатырки. *Удаганки-помощницы* (Айыы Умсуур из олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» [12], Уор-Суор-удаганка из олонхо Д.А. Томской «Ючюгэй Юдюгюэйэн, Кусаган Ходжугур» [23] и т.д.) выступают как помощницы и советницы богатыря айыы, оказывают ему помощь в бою с соперником. Они благословляют героя во всех его подвигах, дают ценные советы и предсказывают судьбу. *Удаганки-посредницы* (восемь удаганок Айыы Намысын во главе с удаганкой Кюн Туллай из олонхо И.М. Давыдова «Тойон Нюргун» [22] и т.д.) являются проводницами связи между героем-богатырем и верхними божествами. Роль *удаганок-целительниц* (удаганки Айгымар, Айталын, Сэймэлдын, Кюёгэлдын Хотун, Нуолур, Ыйбалдын из олонхо «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн» [14] и т.д.) заключается в исцелении богатыря и оскверненных людей айыы. Все эти удаганки способны предсказывать будущее и указывать героям олонхо их суженых. *Удаганки-богатырки*, помимо своих магических чар, способны вступить в бой с врагами. То, что женщины-удаганки не уступают богатырям в силе и даже иногда оказываются сильнее любых из них, от-

метил еще И.В. Пухов [19, с. 133]. К данной категории также относятся удаганки айыы, которые, по велению верховных божеств, спускаются в Средний мир с целью стать родословницами племени «ураангхай саха». Им предначертано благословлять и камлать, поэтому они способны исцелять и предвидеть грядущую опасность и будущее. Такими удаганками можно назвать сестер-удаганок Уолумар и Айгыр (олонхо «Удаганки Уолумар и Айгыр») [13], Нэлэмэн Куо, старшую сестру богатыря Модун Хара (олонхо «Модун Хара») [29].

В эпосе алтайских народов не употребляется термин «удаганка». Вместо этого у них встречаются небесные божественные девы, обладающие способностью исцелять и воскрешать мертвых. Например, в героическом сказании «Алтай-Бучый» небесная дева Ак-Таджи не только оживляет героя, но и выходит за него замуж. Когда главный герой попадает в беду, его конь Темичи-Ерен отправляется к духу Алтая Ак Эмеген (Белой старухе) и сообщает ей о несчастье, случившемся с Алтай-Бучьем. Ак Эмеген отправляется к Ак Бурхану, божественному человеку из страны солнечного хана. По дороге старуха встречается с тремя дочерьми Ак Бурхана и удивляет их чудесной быстротой коня Темичи-Ерена. Когда старуха Ак Эмеген прибывает к их отцу, девицы изъявляют желание немного поездить на чудесном коне. Сначала катаются старшие сестры, а затем на коня садится младшая дочь Ак-Таджи – и сразу конь пускается вскачь с невероятной скоростью («бежит конь быстрее пущенной стрелы, прямее птичьего полета»). Девица Ак-Таджи теряет сознание от необыкновенно быстрой езды и приходит в себя только у останков Алтай-Бучья. Конь на человеческом языке просит ее помочь оживить героя (дело в том, что, по словам белой старухи Ак Эмеген, только Ак-Таджи могла бы оживить его). Ак-Таджи, достав золотой платок и сказав: «Я не знавала греха», перешагивает через тело мертвеца несколько раз. Алтай-Бучый уже сам исцеляет сына. В финале он побеждает своих врагов, возвращает свой скот, женится на своей спасительнице и живет счастливой жизнью [20, с. 16-17]. Рассмотрев текст данного сказания, И.В. Пухов отметил, что данный мотив отличается от олонхо отсутствием женитьбы на спасительнице. Интересно заметить, что помощницами героя в олонхо чаще всего являются сестры, матери или жены (после замужества) героя.

Следует отметить, что аналогичный мотив, но с отсутствием женитьбы на спасительнице встречается в вариантах волшебной сказки «Ючю-

гэй Юдьюйэн и Кусаган Ходьугур». Здесь дочери верховных божеств Господина Плеяд, Господина Месяца и Господина Солнца, будучи удаганками, оживляют жену главного героя, которую тот намеренно уложил на их пути, чтобы они воскресили ее. Тем самым Ючюгяй Юдьюйян воспользовался магическими способностями удаганок, схитрив их. Н.В. Павлова, рассматривая тексты вариантов данной сказки, назвала небесных удаганок помощницами героя, хотя они не ведали о действительной ситуации [16, с. 152].

Функция трех небесных божественных дев алтайского эпоса тождественна функциям удаганок-целительниц олонхо. Небесные удаганки-целительницы излечивают пострадавших богатырей и оживляют мертвых. Помимо этого они проводят обряд очищения и благословляют людей племени айыы. Например, удаганки Айгымар, Айталын, Сэймэлдын, Кюёгэлдын Хотун, Нуолур, Ыйбалдын по просьбе богатыря Кюн Эрили спускаются в Средний мир и исцеляют богатырей (олонхо «Басымны Баатыр и Эрбэхтэй Бэргэн»). Восемь удаганок Айыы Намысын во главе с удаганкой Кюн Туллай прилетают в облике стерхов к парализованному Ала Туйгуну, чтобы он смог помочь брату, попавшему в западню, и на год раньше установленного срока исцеляют его от долгой и мучительной болезни (олонхо «Элик Туйгун») [30]. Удаганки Айыы Сюргюр благословляют местности Среднего мира (олонхо «Модун Хара»).

Таким образом, в рассмотренных нами олонхо образы удаганок занимают доминирующее место и играют значительную роль в совершении подвигов героя. Функция удаганок в якутских олонхо и небесных дев в алтайских сказаниях имеют одинаковый характер в исцелении раненых и воскрешении мертвых. Также их объединяет то, что они являются чудесными помощницами и главными советницами героев-богатырей.

## Литература

1. Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири / Н.А. Алексеев. – Новосибирск : Наука, 2008. – 494 с.
2. Григорьева С.И. Культура удаганов и шаманизм / С.И. Григорьева. – Якутск : Компания Дани-Алмас, 2005. – 102 с.
3. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо / Н.В. Емельянов. – М. : Наука, 1980. – 375 с.

4. Ефимова Л.С. Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири: классификация, общая характеристика / Л.С. Ефимова. – Новосибирск : Наука, 2013. – 178 с.
5. Данилова А.Н. Образы женщины-богатырки в якутском олонхо : автореф. дис. ... канд. филол. наук / А.Н. Данилова. – Улан-Удэ, 2008. – 21 с.
6. Данилова А.Н. Образы удаганок в якутском олонхо (на примере олонхо «Уолумар и Айгыр») / А.Н. Данилова // Межкультурное взаимодействие в Сибири: историко-этнографические, лингвистические, литературоведческие аспекты : сборник научных материалов. – Якутск : Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2009. – С. 368-371.
7. Захарова А.Е. Архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо) / А.Е. Захарова. – Новосибирск : Наука, 2004. – 312 с.
8. Захарова А.Е. Олонхосут – удаганка – шаман: в контексте сюжетов олонхо, изданных в «Образцах народной литературы якутов» Э.К. Пекарского / А.Е. Захарова // Межкультурное взаимодействие в Сибири: историко-этнографические, лингвистические, литературоведческие аспекты : сборник научных материалов. – Якутск : Изд-во ЯНЦ СО РАН, 2009. – С. 352–362.
9. Илларионов В.В. Олонхо Е.И. Кардашевского «Богатырь Уол Дугуй» // Уол Дугуй бухатыыр («Богатырь Уол Дугуй») / со слов Е.И. Кардашевского; авт. и рук. проекта В.В. Илларионов). – Якутск : Бичик, 2014. – 208 с.
10. Ксенофонтов Г.В. Шаманизм. Избранные труды (публикации 1928-1929 гг.) / Г.В. Ксенофонтов. – Якутск : Север-Юг, 1992. – 318 с.
11. Мухоплева С.Д. Олонхо и заклиательные песни-алгысы / С.Д. Мухоплева // Поэтика эпического повествования. – Якутск, 1993. – С. 64-71.
12. Нюргун Боотур Стремительный: якутское олонхо / текст К.Г. Оросина; ред., пер., коммент. и вступ. ст. Г.У. Эргиса. – Якутск : Якутское книжное издательство, 1947. – 410 с.
13. Образцы народной литературы якутов. – СПб. : Тип. Имп. академии наук, 1908. – Т. I. Вып. 2. – С. 148-194.
14. Образцы народной литературы якутов / под ред. Э.К. Пекарского. В 3 т. Т. I. Вып. 4. – СПб. : Тип. Имп. академии наук, 1910. – С. 148-194.
15. Ойунский П.А. Якутская сказка (олонхо): ее сюжет и содержание / П.А. Ойунский // Ойунский П.А. Соч. В 7 т. Т. 7 / сост. Г.Г. Окоороков. – Якутск : Якутское книжное издательство, 1962. – 224 с.
16. Павлова Н.В. Помощники героя в якутской волшебной сказке и олонхо «Ючюгэй Юдогюйэн, Кусаган Ходжугур» / Н.В. Павлова // Филологиче-

ские науки. Вопросы теории и практики. Ч. 2. № 1 (31). – Тамбов : Грамота, 2014. – С. 150-152.

17. Попова А.С. Логико-гносеологический анализ космологического содержания олонхо : автореф. дис. ... канд. филос. наук / А.С. Попова. – Якутск, 1996.

18. Попова А.С. В мире олонхо / А.С. Попова. – Якутск, 2010. – 288 с.

19. Пухов И.В. Якутский героический эпос – олонхо. Основные образы / И.В. Пухов. – М. : Издательство АН СССР, 1962. – 256 с.

20. Пухов И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов. – Якутск : Издательство СО РАН. Якутский филиал, 2004. – 328 с.

21. Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте / А.П. Решетникова. – Якутск : Бичик, 2005. – 408 с.

22. Тойон Нюргун: олонхо / со слов И.М. Давыдова записал Р.К. Кулаковский; редкол. В.Н. Иванов и др. – Якутск : Бичик, 2004. – 240 с.

23. Томская Д.А. Ючюгэй Юдюгюйэн, Кусаган Ходжугур / сост. В.В. Илларионов, В.С. Никифорова. – Якутск : ИГИИПМНС СО РАН, 2011. – 376 с.

24. Уткин К.Д. Об истоках якутского шаманизма / К.Д. Уткин // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции: тезисы докладов международной конференции (15-22 августа 1992 г.). – Якутск : Изд-во ЯГУ, 1992. – С. 106.

25. Уткин К.Д. Истоки якутского шаманизма / К.Д. Уткин. – Якутск : Ситим, 1994. – 20 с.

26. Уткин К.Д. Мифологические основы якутских олонхо / К.Д. Уткин. – Якутск : Ситим, 1994. – 32 с.

27. Уткин К.Д. Сборник трудов. Кн. 9. Религиозно-философские воззрения коренных народов Якутии / К.Д. Уткин. – Якутск : Бичик, 2000. – 224 с.

28. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору / Г.У. Эргис. – Якутск : Бичик, 2008. – 400 с.

#### **Архивные материалы:**

29. Модун Хара: олонхо / со слов Е.Я. Бытасыгова записал И.С. Прохоров. 1941 г. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 101. 132 л.

30. Элик Туйгун: олонхо / со слов сказителя И.М. Давыдова записал И.С. Прохоров. 1941 г. // Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 93. 177 л.

## **Сравнительный анализ эпических сюжетов (на материале якутского и тувинского эпосов)**

К области сравнительного изучения фольклора как устного народного творчества (oralpoetry), в частности, к сравнительному изучению эпоса обратили внимание ученые А.Н. Веселовский, Гильфердинг, М.К. Азатовский, братья Соколовы, Мильмэн Пэрри, В.М. Жирмунский и др.

Академик В.М. Жирмунский считал, что «сравнение, т.е. установление сходств и различий между историческими явлениями и историческое их объяснение представляет не научный метод в собственном смысле (различия методов – это различия теоретических принципов научного исследования, обусловленные мировоззрением данной научной школы), а всего лишь методику, однако методику, необходимую для всякого исследования в области исторических наук...»<sup>27</sup>. Подчеркнув, что сравнение не снимает специфику изучаемого явления, но позволяет установить ее с большой точностью на основе сходства или различий между явлениями, предложил следующие возможные аспекты сравнительно-исторического исследования:

1. Простое сопоставление литературных явлений, представляющее основу всякого более углубленного сравнительно-исторического рассмотрения. В языкознании – это сопоставление в случаях синхронного анализа при отсутствии историко-генетических связей между сравниваемыми явлениями.

2. Сравнение историко-типологическое, объясняющее сходство генетически между собою не связанных явлений сходными условиями общественного развития.

3. Сравнение историко-генетическое, рассматривающее сходные как результат их генетического родства и последующих исторически обусловленных расхождений.

4. Сравнение, устанавливающее генетические связи между явлениями на основе культурных взаимодействий, «влияний» или «заимствований», обусловленных исторической близостью данных народов и предпосылками их общественного развития<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса / В.М. Жирмунский // Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. М.: ОГИ, 2004. С. 235-236

<sup>28</sup> Там же. С. 236-237.

По сопоставительному изучению эпоса примером может послужить книга академика А.С. Орлова о казахском эпосе<sup>29</sup>. Автор рассмотрел казахский эпос в сопоставлении русского былевого эпоса, выявил интернациональные шаблоны, разъяснив таким образом: «Существующие варианты этого шаблона, объединяющие отдельные группы национальностей, не объяснимы только заимствованием, и основа данного шаблона и его варианты получили общность, сходство и совпадение своих признаков от общего уровня культурного развития, от однородного общественного состояния разных народов»<sup>30</sup>.

В 2005 г. издано экспериментальное издание «Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири», где во вступительной статье Е.Н. Кузьмина пишет: «Древнее ядро героического эпоса, его архетип сформировался в то время, когда тюрко-монгольские племена еще не разделились. Затем выходцы из единого евразийского працентра, разойдясь по огромной территории Алтае-Саянского нагорья, сумели не только сохранить, но и развить свое эпосотворчество по уже известным эпическим канонам»<sup>31</sup>, предположив мнение о том, что «типические места образуют некую повествовательную схему, которая является достаточно древней, восходящей к одному корню»<sup>32</sup>. Идея составления данного экспериментального материала опиралась, прежде всего, на ранее изданные аналогичные указатели авторов-составителей разных этносов (Ухов П.Д., Смирнов Ю.И., Криничная Н.А., Кербелите Б.П., Емельянов Н.В., Кузьмина Е.Н.)<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Орлов А.С. Казахский героический эпос. М.: Л., 1945.

<sup>30</sup> Там же. С. 124.

<sup>31</sup> Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. С. 5.

<sup>32</sup> Там же. С. 5.

<sup>33</sup> Подробный анализ имеющихся указателей сказочных сюжетов см.: Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка / сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.И. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. С. 4-13.

Смирнов Ю.И. Восточно-славянские баллады и близкие им формы: Опыт указателя сюжетов и версий. М.: Наука, 1988. 116 с.; Криничная Н.А. Указатель текстов, мотивов и основных элементов предания / Карельский научный центр АН СССР, Ин-т языкознания, литературы и истории. Петрозаводск, 1990. 28 с.; Кербелите Б.П. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая классификация литовских этимологических, мифологических сказаний и преданий. СПб.: Европейский дом, 2001. 606 с.; Krstičević. Indeks motivanarodnih pesamabalkanskih lovena / Srpska Akademijanauka i umetnost. Beograd, 1984. 673 s.; Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.; Он же. Сюжеты ранних типов якутских олонхо. М.: Наука, 1983. 246 с.; Он же. Сюжеты олонхо о родоначальниках племени. М.: Наука, 1990. 207 с.;

В сохранении народного эпического наследия тюркоязычных народов неоценимый вклад внесли: В.В. Радлов, Г.Н. Потанин, В.И. Иохельсон, Э.К. Пекарский, И.А. Худяков, М.Н. Хангалов, Ц.Ж. Жамцарано, Н.Ф. Катанов и др., оставив последующим исследователям источник-материал по данной теме.

В настоящее время в области выявления структуры, сюжетообразования, текстологии эпоса занимаются ряд ученых, которые считают эпическое произведение как феномен выживания и возрождения языка, культуры народа (Л.А. Астафьева, В.М. Гацак, З.С. Казагачева, С.М. Орус-оол, А.В. Кудиярова, Л.Н. Арбачакова, В.В. Илларионов, В.М. Никифоров, А.П. Решетникова, А.Е. Захарова, С.Д. Мухоплева, М.Т. Гоголева, А.Ф. Корякина, А.Н. Данилова, А.А. Дмитриева и др.).

Сопоставительный метод изучения эпических произведений якутов и тувинцев, прежде всего, используется для выявления устойчивых сюжетообразующих элементов героического эпоса генетически связанных этносов, который мог бы раскрыть определенную лауну происхождения олонхо: его связь, временное пространство древней, изначальной среды и мира предков современного народа саха.

Были предположения о том что, героический эпос первоначально возник в эпоху разложения первобытнообщинного строя на основе исторических преданий о событиях военных столкновений между племенами и народами, о выдающихся военных вождях, о героях, защищавших честь и свободу своего племени и народа.

Героический эпос тюркских и монгольских народов продолжал складываться и развиваться и в хуннское время. Об этом свидетельствуют многочисленные археологические находки этого периода с искусными изображениями на темы сюжетов эпоса кочевников.

Таким образом, можно полагать, что героический эпос тюрко-монгольских народов зародился в глубокой древности, в эпоху их обитания в степях Центральной Азии во II-I тысячелетиях до н.э.<sup>34</sup>.

Нами рассмотрены героические сказания тувинцев и якутов, их различия и сходства в целом.

---

Бурчина Д.А. Гэсэриада западных бурят: Указатель произведений и их вариантов. Новосибирск: Наука, 1990. 447 с.; Ухов П.Д. Атрибуции русских былин. М.: Наука, 1970. С. 15; Кузьмина Е.Н. Систематизация типических мест эпоса сибирских народов: (К постановке проблемы) // Гум. науки в Сибири. Новосибирск, 2001. № 3 С. 42-47.

<sup>34</sup> Антонов Н.К. Заметки об эпосе якутов // Советская тюркология. 1974. № 1. С. 25.

*Сходства в сюжетно-композиционной структуре.* Для выполнения сравнительной работы между эпосами выполнен структурный анализ олонхо «Ала Булкун», «Кулун Куллустуур», маадырлыг тоол «Хунан-Кара» и «Богтуш Кириш и Боро Шэлей». Исходя из выполненной работы, составлен основной критерий выявления сходств и различий в героических эпосах (на примере якутских олонхо) в виде таблицы.

Картина сходств прослеживается не только в композиционной структуре сюжетообразований, но и в лексическом своде. Например: числительные, цветообозначающие эпитеты, названия топономических ареалов и др. Нами выявлены традиционные сходства маадырлыг тоол тувинцев и олонхо якутов по следующим микро- и макротемам:

1. Экспозиция (микро-, макротемы).
2. Формула эпического времени в тувинском эпосе «Боктуг Кириш, Бора-Шэлей» (сдержанное описание, чем в якутском эпосе).
3. Портрет героя.
4. Описание одежды.
5. Описание природы страны героя.
6. Описание дерева Аал-Луук Мас фиксируется только в олонхо «Ала Булкун».
7. Описание озера, богатства охотничьего промысла.
8. Описание имущества героя.
9. Описание вооружения.
10. Описание богатырского коня.
11. Страдание героя от одиночества выявлен только в якутских олонхо.
12. Описание гнева.
13. Трапеза героя.
14. Завязка: появление абааһы (А.Б.), предвстие золотой птички (К.К.), отправление за суженой (К.Х.), (БК, БШ).
15. Развитие действия: борьба с абааһы (А.Б.), борьба с невестой КТНЬ (К.К.), борьба за сватовство (К.Х.), борьба за племя (БК, БШ).
16. Дальнейшее развитие борьбы: у всех эпосов.
17. Развязка: Победа, счастливое сватовство (А.Б. 1 поколение), (КК 3 поколения), (К.Х. 2 поколения), (БК. и Ш.Б. 3 поколения).

Если последовать по изложенной схеме эпосоведа Н.В. Емельянова, который считает, что «композиционная структура сюжета олонхо одинакова во всех сказаниях и состоит из следующих основных частей – экс-

позиция, завязка, развития действия, кульминация, дальнейшее развитие действия, развязка», то получится такая картина.

Прежде всего, нужно обратить внимание на объем данного материала – текста олонхо в стихотворных строках. Якутское олонхо «Ала Булкун» содержит 9097 тысяч стихотворных строк, «Кулун Куллустуур» – 9737 тысяч стихотворных строк, таким образом сюжетно-композиционная структура насыщена повторными развитиями богатырских действий.

В олонхо «Ала Булкун» сказывается жизнь одинокого богатыря, который не знает своих родителей, но в последующем находит родного брата. Завязка олонхо: отправление в поисках суженой невесты, которую находит пройдя через невзгоды и препятствия, в основном, с помощью брата и мифических существ из Верхнего мира. Богатырский поход завершается счастливой женитьбой и благополучной мирной жизнью.

Во второй части олонхо излагается богатырский поход его брата Очуллаан-Чочуллаана, который тоже отправляется за невестой. Переодолев борьбу со многими противниками, богатырь Очуллаан-Чочуллаан возвращается к брату с невестой Үрүн Үөкүйдээн.

Язык олонхо «Ала Булкун» характеризуется «высоким описательным стилем». Здесь выявляется специфика якутского олонхо, использование насыщенных сравнений, гипербол, метафор, эпитетов, олицетворения, детализаций, которые определяют богатый язык олонхо. Нам кажется, что олонхо «Ала Булкун» включает в свой компонент более раннее напластование якутского языка. Это определяется, прежде всего, трудностью восприятия языка и сюжета олонхо современным читателем.

Олонхо «Ала Булкун» соответствует традиционным канонам архаического эпоса, так как насыщен сказочно-мифологическим характером, но в то же время чувствуется среда, где прослеживаются мотивы и дух того времени. Это видно в основном в названиях топонимики, в именах персонажей олонхо.

В целом по схеме сюжетообразования и устойчивости основной канвы олонхо «Ала Булкун» по праву может войти в круг репрезентативных эпических наследий якутов.

Олонхо «Кулун Куллустуур». В олонхо излагается жизненный круг трех поколений периода патриархального строя: Кулун Куллустуур – главный герой, отец, в последующем дед, его сыновья – Босхонголой Мюльгюн богатырь, Ытык Суйулла богатырь, Тойон Нюргун богатырь. Внучка Айыы Айбанса шаманка, дочь Ытык Суйулла богатырь.

Изначально Кулун Куллустуур – герой-одиночка. По классификации Н.В. Емельянова, он является мужем одиночкой-родоначальником. Его спустили на землю из-за его резвого характера. В начале он – злой, гневный богатырь, которого воспитывает его невестка-шаманка Кюн Толомон Ньургустай, предназначенная ему сверху. Оказывается, Кулун Куллустуур был заколдован еще ребенком (в мозгах КК шаманки находят жабу, а в желудке – птицу дьявола – чөкчөнө). Для рода Кулун Куллустуур жены и невестки просто так не достаются, о чем жалуются в конце сказания КК и КТНь, когда к ним приезжает Дугуй Саарын из знатного рода. Внучка шаманка Айыы Айбанса Куо не хочет без борьбы выходить замуж за Дугуй Саарына, призывает жениха на равный богатырский бой, где она, одержав победу, бросает человека на поле боя. Бабушка КТНь, пожалев Дугуй Саарына, идет на помощь через колдовские чары. Итак, она соединяет души молодых через обряд «кут холбооһуна», который в древности считался «специфическим обрядом» для шаманов и шаманок, которым пользовались в редких случаях.

Таким образом, из составленной таблицы видно, что сходства преобладают над количеством различий, по сравнению с героическим эпосом тюркоязычных этносов якутского и тувинского народов.

*Различия в сюжетно-композиционной структуре.* В якутских и тувинских сказаниях различий мало, чем сходств. По вышеизложенному анализу можно сделать свод различий между эпосами якутов и тувинцев. Итак:

– во вступительной части у якутов была традиция «уос аһар тойук», которая исполняется олонхосутом в стиле «дьиэрэтии ырыа» (в данном случае как таковых традиционных зачинов нет, это, возможно, обусловлено тем, что данные тексты олонхо записаны у олонхосутов заречного региона Якутии, в основном традицией «уос аһар тойук» пользовались олонхосуты вилюйского региона). Можно предположить, что зачин в виде одного слова «Шыяан!» может быть упрощенной формой, возможно, аналогом этих традиций;

- описание эпического времени в «Хунан Кара», вообще в тувинских эпосах замечен низкий уровень детальных описаний страны героя;
- представление картины мира (юг-запад, север-восток, низ-верх);
- получение предназначенной одежды;
- получение специального оружия по заказу родителей;

- наречение богатыря и его коня дряхлыми стариком и старухой; помимка, приручение, седлание коня в якутском эпосе не обнаружили;
- сборы героя в путь;
- ограбление стойбища родителей чужеземным врагом отсутствует.

Хотя есть похожие мотивы, но в основном похищают женщин.

Таким образом, сравнительный метод показал, что тувинский и якутский эпосы имеют аналогичные сюжеты и элементы, которые определяют их взаимодействия или устойчивые основы генетического родства в древности. Одно даже сохраненное самоназвание тувинского народа «урангхай» заставляет задуматься и интерпретировать о них как о близких родственниках в прошлом, когда предки якутов жили на Юге.

В будущем более мелкая детализация других локальных эпосов тувинского народа могла бы раскрыть, дополнить и обогатить имеющуюся информацию и данный материал по сравнительному изучению начального этапа эпоса якутов и тувинцев.

Нами выполнена исследовательская работа (начальный этап) по выявлению общих сходств и различий в эпических текстах тюркоязычных народов – якутов и тувинцев. Материалом для сравнительного изучения эпоса были привлечены якутские героические эпосы «Ала Булкун», «Кулун Куллустуур», которые включены в академический корпус «Образцов народной литературы якутов» Э.К. Пекарского, а также лучшие героические эпосы тувинцев «Хунан-Кара», «Боктуг-Кириш и Бора-Шэлей», вошедшие в академическую серию «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

В ходе сравнительного изучения эпоса прослеживаются в большей степени сходства по микротемам типических мест, таких, как: формула эпического времени; описание героя, одежды, природы страны героя, имущества, богатства героя, вооружения, описание коня, гнев, борьба с абааһы или чудовищами; трапеза героя, наличие волшебных предметов (платок, кольцо, книга судьбы, превращение богатыря или коня в паршивого парня или слугу – такой случай характерен для эпосов вилнойского региона), портрет абааһы, шулбусов, красота девушки, длительность описания боя во времени, победа, свадьба, ысыах, той.

Олонхо исполняется речитативом и пением трех стилей: *дьиэрэтии*, *дэгэрэн*, *пение в изнанку, кутуруу*. Маадырлыг тоол исполняется тоже чередованием речитатива (чугаалапыдар) и пения алганьып (канзып), т.е.

камлания в сопровождении чадагана, как пишет З. Кыргыз, это недо-  
стоверная информация на счет исполнения эпоса в сопровождении ин-  
струмента.

Таким образом, в исполнительском, текстологическом и музыкаль-  
ном сопоставлении маадырлыг тоол и якутский эпос олонхо, возможно,  
могли находиться в тесном контакте на стадии культурного развития му-  
зыкального мышления, что определяет уровень существенных сходств и  
различий. Тип пения *кутуруу* и *камлание* определяют архаику музыкаль-  
ного пласта в ранней стадии формирования шаманского культа, который  
несомненно связан с мифологическим мировоззрением народа.

### Литература

1. Антонов Н.К. Заметки об эпосе якутов / Н.К. Антонов // Советская тюркология. – 1974. – № 1. – С. 25.
2. Антонов Н.К. Лекции по тюркологии / Н.К. Антонов. – Якутск : Изда-  
тельство Якутского государственного университета, 1976. – С. 15-16.
3. Алексеева Г.Г. От фольклора до профессиональной музыки / Г.Г. Алек-  
сеева. – Якутск : Бичик, 1994. – 160 с.
4. Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков / Н.А. Баскаков.  
– М., 1969. – С. 146.
5. Бурцев А.А. Олонхо и имидж Якутии / А.А. Бурцев // Основные на-  
правления имиджевой политики Республики Саха (Якутия) : материалы ре-  
гиональной научно-практической конференции (19 мая 2006 г.) – Якутск,  
2006. – С. 14.
6. Бурцев Д.Т. Эпосы тюркоязычных народов Сибири: общее и конкрет-  
но-этническое в жанре / Д.Т. Бурцев // Илин. 2001. – № 3-4 (26-27).
7. Веселовский А.Н. Свод лекций «По истории эпоса» / А.Н. Веселов-  
ский // Типология эпоса. – М., 1975. – С. 295.
8. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 4 т. Т. 3. – М. : Искусство, 1971. – С. 426.
9. Гацак В.М. Устная эпическая традиция во времени: Историческое ис-  
следование поэтики / В.М. Гацак. – М. : Наука, 1989. – С. 38.
10. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо / Н.В. Емельянов. – М. :  
Наука, 1980. – С. 11-12.
11. Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и про-  
блемы сравнительного изучения эпоса / В.М. Жирмунский // Сравнительное  
литературоведение. – Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1979. – С. 192-280.

12. Жирмунский В.М. Эпическое творчество славянских народов и проблемы сравнительного изучения эпоса / В.М. Жирмунский // Фольклор Запада и Востока: Сравнительно-исторические очерки. – М. : ОГИ, 2004. – С. 235-236.

13. Захаров Т.В.-Чээбий. Ала-Булкун: Якутское олонхо / запись В.Н. Васильева; подг. текста Э.К. Пекарского, Н.В. Емельянова; пер. Г.В. Баишева-Алтан Сарына; РАК Сиб. отд-е; Якут. ин-т яз. лит. и ист. – Якутск, 1994. – 101 с.

14. Иванов В.Н. Пересечение исторических судеб: народы, люди / В.Н. Иванов. – Якутск, 1995. – С. 102.

15. Иванов В.Н. Организация Научно-исследовательского института Олонхо СВФУ: перспективы деятельности / В.Н. Иванов // Якутский героический эпос олонхо: состояние и перспективы изучения. – Якутск, 2011. – С. 14.

16. Иванов В.Н. Пересечение исторических судеб: народы, люди / В.Н. Иванов. – Якутск, 1995. – С. 102-103.

17. Кыргыз З.С. Песенная культура тувинского народа / З.С. Кыргыз. – Кызыл : Тувинское книжное издательство, 1992. – 144 с.

18. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири / Е.Н. Кузьмина. – Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2005. – С. 5.

19. Кербелите Б.П. Типы народных сказаний: Структурно-семантическая классификация литовских этиологических, мифологических сказаний и преданий / Б.П. Кербелите. – СПб. : Европейский дом, 2001. – 606 с.

20. Криничная Н.А. Указатель текстов, мотивов и основных элементов предания / Н.А. Криничная / Карельский научный центр АН СССР, Ин-т языкознания, литературы и истории. – Петрозаводск, 1990. – 28 с.

21. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса / Е.М. Мелетинский. – М. : Издательство восточной литературы, 1963. – С. 276.

22. Орлов А.С. Казахский героический эпос / А.С. Орлов. – М.; Л., 1945.

23. Орус-оол С.М. Тувинские героические сказания (текстология, поэтика, стиль) / С.М. Орус-оол. – М., 2001. – 422 с.

24. Пухов И.В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия / И.В. Пухов // Типология эпоса. – М., 1975. – С. 13.

25. Решетникова А.П. Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте : автореферат дис ... кандидата исторических наук: 07.00.07 / А.П. Решетникова ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М., 2007. – 38 с.

26. Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования / В.Л. Серошевский. – Спб, 1896. – Т. I. – С. 588.
27. Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск : Наука, Сибирское издательское-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – 584 с.
28. Теплоухов-Тимофеев И.Г. Кулун Куллустуур. Олонхо / И.Г. Теплоухов-Тимофеев. – Якутск : Якутское книжное издательство. – С. 255.
29. Ухов П.Д. Атрибуции русских былин / П.Д. Ухов. – М. : Наука, 1970. – С. 15.
30. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору / Г.У. Эргис; [отв. ред. В. Гусев; отв. за переиздание В.М. Никифоров]; Рос. акад. наук, Сиб. отд., Якут. науч. центр, Ин-т гуманитар. исслед. и проблем малочисл. народов Севера. – Якутск : Бичик, 2008. – С. 30-83.
31. Якутский героический эпос олонхо: состояние и перспективы изучения. – Якутск, 2011. – С. 304.

*Л.Н. Герасимова*

### **Некоторые общие мотивы уйгурской версии «Огузнаме» и якутского олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный»**

Ареал распространения тюркских народов весьма широк – от Средней Азии до Дальнего Востока России. Современные турки, туркмены, азербайджанцы являются потомками древних огузов, в основном проживавших в Средней Азии. Если отмечается какая-либо связь между ними и якутами, то возникает вопрос, когда и где могли быть заложены основы их эпического творчества или чем объясняется это обстоятельство? Данная проблема, на наш взгляд, актуальна. Для начала нами выбраны в качестве исследования выявление и рассмотрение общих мотивов.

Первым источником нашего исследования является уйгурская версия «Огузнаме», которую перевел на турецкий язык Решид Рахмети Арат и опубликовал в Стамбуле в 1936 году. Текст записан на уйгурском языке с турецкой транскрипцией. Объем текста по источнику составляет 376

строк, но отметим, что некоторые части эпоса не дошли до наших дней.

Французский востоковед Пеллио указывает, что в уйгурском тексте нет религиозных элементов Ислама, Буддизма, манихейства, а есть характерные черты старой тюркской религии, и поэтому считает это произведение более ранним [4, с. 3], чем вторая версия, находящаяся в Париже в «Bibliothèque Nationale» в отделе «Турецкие произведения» под номером 1001.

Второй источник – это олонхо «Дьулуруйар Ньургун Боотур» (Нюргун Боотур Стремительный), записанное импровизатором и олонхосутым К.Г. Оросиным и переданное лингвисту, этнографу Э.К. Пекарскому, который, в свою очередь, в 1907 году включил его в свой труд «Образцы народной литературы якутов». В 1947 году фольклорист Г.У. Эргис опубликовал текст олонхо с русским переводом. Он разбил сплошной текст на 16 глав, а наиболее мелкие смысловые фрагменты – на 563 абзаца. Этот текст, записанный в стихотворном виде, считается сравнительно небольшим среди других олонхо.

Завязкой композиции эпоса «Огузнаме» является рождение Ай-Каганом сына Огуза-Кагана. Мальчик быстро подрастает. Став богатырем, он сражается со злым чудовищем – носорогом, который причиняет вред и зло народу Огуза. В этом сражении молодой богатырь одерживает победу. Огуз женится дважды: сначала на небесной девушке, от которой у него рождаются 3 сына, потом на земной красавице, дарующей ему тоже 3 сыновей. В дальнейшем развитии композиции произведения Огуз-хан объявляет себя уйгурским каганом, тем самым оповещая свою власть над всеми. С большим упоением описываются сражения с теми, кто не хочет повиноваться ему, например, с Урум-ханом. После многочисленных походов Огуз-каган становится действительно могучим властелином, завоевав многие земли и богатства. В заключении этого замечательного памятника устного народного творчества состарившийся Огуз-Каган решает передать руководство государством своим сыновьям.

В якутском олонхо «Нюргун Боотур Стремительный», как и во всех олонхо, богатым, красочным языком описывается борьба богатыря со злыми духами ради спасения жителей Земли и сохранения мира и покоя в Среднем мире. С Верхнего мира Нюргуна Боотура вместе с сестрой Айталы Куо опускают в Средний мир, когда на жителей Среднего мира нападают абаасы – злые чудовища с Нижнего мира. На протяжении все-

го произведения богатырь совершает ряд подвигов – освобождает свою сестру от похитителя Тимир Ыйыста Хара, спасает красавицу Туйаарыма Куо от Тимир Дьэсинтэя, купается в мертвой воде, освобождает 39 богатырей Среднего мира от плена Уот Усутаакы, борется с братом Юрюнг Уоланом и женщиной-богатыркой Кыыс Нюргун, спасает Айыы Дюрагастай из тины Алып Хара. Всеми этими подвигами он доказывает, что является защитником своего народа. Олонхо заканчивается женитьбой Нюргун Боотура на Кыыс Нюргун и описанием установленной счастливой жизни на Среднем мире.

В ходе исследования нами выявлены некоторые общие мотивы двух эпосов.

Близки мотивы миссии богатырей:

Миссия вселения якутского богатыря и его сестры на Землю – спасти и оберегать жителей Среднего мира от злых духов и продолжить род. А миссия Огуз-Кагана заключается в том, чтобы, с одной стороны, сделать так, чтобы все жили в мире и благополучии, с другой стороны, чтобы власть была именно у его народа.

Похожи описания якутского богатыря и уйгурского хана:

В «Огузнаме» описание внешнего вида хана дано кратко и ясно: «Ayakları öküzayağı gibi; belikurtbeligibi; omuzları samuromuzugibi; göğsü ayı göğsü gibiidi» [3, с. 11] (Ноги его... подобны ногам быка, поясница – пояснице волка, плечи – подобны плечам соболя, а грудь – груди медведя) [2, с. 39]. Части тела Огуза уподобляются частям тела животных, что подчеркивает физическую силу хана. В описании лица новорожденного угадывается лицо необыкновенного человека, будущего хана: «Bu çösiğunyüzü gök; ağız ateş (gibi) kızıl; gözlerielâ; saçları vekaşları karaidi» [3, с. 11] (Лицо ребенка было голубым, рот – огненно-красным, глаза – алыми, а волосы и брови черные были) [2, с. 39]. Что касается Нюргун Боотура Стремительного, то образным, богатым якутским языком дается полное описание всех частей его тела в 48 строках, начиная с роста богатыря и кончая сложением его мышц, уподобленным разным видам растительности и животных:

*Паренек быстро вырос;  
Ростом стал до нижних ветвей  
Высоких деревьев  
Или до верху кроны*

Низких лиственниц;  
С выгнутой поясицей в пять маховых сажений,  
С широкими плечами в шесть маховых сажений,  
С выпуклыми бедрами в три маховых сажени;  
С могучими мускулами,  
Словно плотно всаженными  
Из главного ствола  
Крупной, толстой лиственницы;  
Он имел, оказывается, стройные голени,  
Словно торсом поставленные  
Длинные чурки  
Из ствола толстой лиственницы;  
Имел он сильные руки,  
Похожие на скрученное дерево,  
(рука от локтя до кисти) походила  
На дерево с винтообразными слоями;  
.....  
Длинный нос его, оказывается, смахивал  
На голенную кость передней ноги  
Ретивого коня;  
Вытянутые брови напоминали собой  
Пару сложенных в длину  
Серых горностаев;  
Имел он круглые глаза,  
Словно витые кольца узды;  
С крутым, выступающим лбом,  
С сильно покатыми висками,  
С характерно выдающимися скулами,  
С крупными, толстыми губами;  
Верхним корпусом сутуловатый,  
С крепкими нижними костями;  
С достаточно угрюмой внешностью,  
С довольно крутым нравом;  
С вздувающимся кровавым сгустком,  
С подергивающейся кровеносной жилой,  
С играющей горячей кровью;

*С крепкими мышцами,  
С дюжими плечами,  
С сильными икрами,  
С упругим телом,  
С захватывающими объемистыми ладонями, –  
И вправду стал он  
Видом сильнейший,  
Телосложения богатырского,  
С наружностью быстрогого* [1, с. 102-103]

И якутский богатырь, и уйгурский хан – оба небесного происхождения:

Зачат Огуз-каган от лучей света, которыми «озарились глаза Ай-каган» – матери героя. Небесное происхождение приписывается и старшим сыновьям Огуз-кагана – Кюню, Айю и Юлдузу: они родились от девы, которая находилась посредине луча [2, с. 39]. А в якутском олонхо Нюргун Боотура и его сестру Айталы Куо, которые родились на небе, всевышние вселяют на Землю, чтобы они защищали земных жителей и продолжили род.

Едина идея обоих произведений устного народного творчества – борьба со злом.

В уйгурской рукописи «Огузнаме» борьба Огуз-кагана с носорогом изображается как столкновение двух противоположных сил – добра и зла, отражая дуалистические воззрения древних огузов. Однако злое начало воплощается не в образе какого-то фантастического существа (как, например, див или аждарха в иранской мифологии), а в образе животного, с которыми люди часто встречались в повседневной жизни. И, видимо, поэтому борьба описана в реалистических тонах: дается истинно народная, реалистическая трактовка этой борьбы — защита рода и племени. Сам поход на носорога напоминает обычную сцену охоты [2, с. 39].

Все содержание олонхо основано на борьбе добра и зла. Подвиги богатыря совершаются, чтобы добро (светлое) восторжествовало над злом (темным). Нюргун Боотур сражается со злыми духами Нижнего мира, защищая интересы своего рода, племени, ради счастья и мира на Земле.

По мнению Короглы, одной из сближающих деталей «Огузнаме» с другими памятниками народного творчества является описание праздников [2, с. 43]. Так, когда Огуз становится каганом, он устраивает большой

той, собрав всех, угощает вкусной едой, сладостями и кумысом. Кроме того в честь удачной охоты сыновей он зовет всех на пир, соблюдая все установленные обычаи, порядки, и объявляет о разделении своих земель сыновьям.

В честь каждой победы Нюргун Боотура над своими врагами народ устраивает народный праздник ысыах: после борьбы с Ыйыста Хара, после сражения с Тимир Дъэсинтэй, после купания Нюргуна на мертвой воде и после борьбы с Уот Усутаакы.

В якутском и уйгурском эпосах у главных героев имеется вестник-покровитель:

«Сивовласый сивогривый большой волк» является небесным вестником, покровителем Огуз-кагана. Он на протяжении всех походов хана ведет его путь, охраняет, помогает. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» близок этому образу образ шаманки Айбы Умсуур, которая в трудные минуты богатыря приходит на помощь, оповещает заранее, предупреждает, оберегает его во всех его сражениях.

Таким образом, близкие мотивы, обнаруженные в результате сравнительного изучения нами памятников устного народного творчества «Огузнаме» и «Нюргун Боотур Стремительный», подтверждают, что в эпических традициях уйгурского и якутского народов существовали типологические сходения, несомненно, основанные на общности идеалов, чаяний и ожиданий.

## Литература

1. Дьбулуруйар Ньургун Боотур / текст К.Г. Оросина; редакция текста, перевод и комментарии Г.У. Эргиса. – Якутск, 1947. – 410 с.
2. Короглы, Х. Огузский героический эпос / Х. Короглы. – М. : Наука, 1976. – 238 с.
3. Bang, W. Oğuz Kağan Destanı / W. Bang, R.Rahmeti Arat. – Istanbul, 1936. – 68 с.
4. Gömeç, S., Oğuz Kağanın kimliği, Oğuzlar ve Oğuz kağan destanları üzerine bir-iki söz // D.T.C.F. Tarih Araştırmaları Dergisi. – 2004. – № 35. – S. 119.

**Особенности параллелизма в якутском олонхо  
«Модун Эр Соготох» В.О. Каратаева и хакасском эпосе  
«Ай-Хуучин» П.В. Курбижекова**

Целью данной работы является выявление и описание функционально-семантических особенностей ритмико-синтаксического параллелизма в якутском олонхо и хакасском эпосе в сравнительном аспекте.

Исходя из относительно одинакового объема текста и наличия перевода на русском языке, для анализа привлечены тексты якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» олонхосута В.О. Каратаева (состоящий из 6377 поэтических строк) и хакасского эпоса (алыптых нымах) «Ай-Хуучин» сказителя П.В. Курбижекова (имеющий 8059 поэтических строк).

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» [7, с. 104].

Кроме того, В.М. Жирмунский утверждал, что «для восстановления многовековой истории произведения народного эпического творчества, сохранившегося в богатой и древней устно-поэтической традиции, и для научного анализа отложившихся в нем наслоений народов и веков необходимо сравнительно-историческое изучение всех его вариантов и версий как различных «ответвлений» эпического сказания» [1, с. 206-207].

В якутском эпосоведении сюжеты хакасских эпосов с якутскими олонхо в сравнительном плане впервые исследовал И.В. Пухов в труде «Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо». Там рассмотрены хакасские героические сказания как «Алтын Арыг», «Кюн Тенгис на сереброкрылом сивом коне», «Хан Хырчотой», «Немой Хан Мирген». Подчеркивается, что в данных эпосах преобладают сюжеты о борьбе между ближайшими родственниками [6, с. 127-128].

И.В. Пухов определил, что общие черты в сюжете алтае-саянских эпосов и якутского олонхо весьма показательны и вполне явственны, охватывают множество мотивов. В заключении эпосовед утверждает, что со времени совместной жизни якутов с алтае-саянскими народами ми-

новоало много времени, и что эпическое творчество их прошло большой путь, развиваясь самостоятельно [6, с. 291-292].

По мнению Н.В. Емельянова и В.В. Илларионова – авторов вводной статьи текста олонхо «Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева, данный эпос по названию, тематике и развитию сюжета относится к группе олонхо о богатырях-родоначальниках племени ураангхай саха. Они отмечают, что олонхо с главным героем Эр Соготох является одним из самых распространенных эпосов олонхо повсюду, где живут якуты [4, с. 24].

Привлеченный для анализа текст олонхо «Могучий Эр Соготох» был зафиксирован на магнитофон в 1982 году В.В. Илларионовым в максимально приближенных к традиционной обстановке прослушивания олонхо в период его активного устного бытования [4, с. 23].

Здесь важно отметить, что имеется монография Т.В. Илларионовой, посвященная выявлению отличительных и сходных черт мотивов трех одновременных записей (1975, 1982, 1986 гг.), где автор приходит к выводу, что композиция сказания «Могучий Эр Соготох» укладывается в традиционную схему строения якутского олонхо [3, с. 83].

Автор вводной статьи хакасского героического эпоса «Ай-Хуучин» В.Е. Майногашева отмечает, что хакасский алыптых ныхмах наряду с шорскими, алтайскими и тувинскими сказаниями относится к южно-сибирскому типу героического эпоса. Типологически сходные элементы можно обнаружить в якутском олонхо, в несколько меньшей мере и в бурятском улигере [5, с. 13].

Далее В.Е. Майногашева пишет, что древние сюжеты и мотивы алыптых ныхмахов обнаруживают глубокое типологическое сходство с эпосами других сибирских народов, прежде всего, тюркских: «Например, алыптых ныхмахи, особенно согайские, в своих наиболее древних сюжетных пластах и образах сходны с якутскими олонхо. Общность проявляется в таких мотивах, как похищение врагом сестры, жены, коня. Широко известен в олонхо, как и в алыптых ныхмахе, мотив измены старшей сестры богатыря. Одинаково популярны и мотивы превращения – оборотничества» [5, с. 19].

Исследователь утверждает, что художественно-поэтические особенности эпоса «Ай-Хуучин» характерны для всего жанра героического эпоса хакасов. Также указывает, что каждый сказитель пользуется целым набором различных поэтических клише или, наоборот, теми, кото-

рые более всего ему полюбились: «У П.В. Курбижекова, выдающегося хайдгы-нымахчи, таких клише много, причем в них часто встречаются отдельно варьирующиеся слова... Многие из таких поэтических формул построены на художественном параллелизме, в одной части речь может идти о природе, в другой – о человеке. В целом стиховая структура алып-тых ныхаха, как и якутского олонхо, состоит из тирад, каждая из которых имеет смысловую законченность» [5, с. 46].

Далее обратимся к анализу текстов олонхо и алыптых ныхах.

В результате анализа выяснилось, что в составе якутского олонхо «Могучий Эр Соготох» имеется 535 ритмико-синтаксических параллелизмов, а в тексте хакасского алыптых-ныхаха «Ай-Хуучин» – 435 единиц ритмико-синтаксических параллелизмов.

Для начала рассмотрим параллелизмы, описывающие благословения, сопровождающие богатыря на дальний путь. Для наглядности покажем цельную тираду:

Оболоотор обокойум,  
 Бүөбэйдээтэр бүөбэйим,  
**Илин атабын**  
 Ибирэ суох буоллун,  
**Кэлин атабын**  
 Кэбирэ суох буоллуунуй,  
 Саалаахтан самнаайабын,  
 Охтоохтон охтоойофун,  
 Сытыты тыллаах сынтарыйдын,  
 Хара харахтаах халбарыйдын.

[4, с. 112]

Родимое мое дитя,  
 Взлеянное мое чадо,  
 Пусть ноги твои впереди себя  
 Никаких преград не встречают,  
 Пусть ноги твои позади себя  
 Никаких помех не ведают,  
 От имеющих оружие – не погибни,  
 От имеющих луки – не пропади,  
 Пусть имеющий злой язык – не осилит,  
 Пусть имеющий дурной глаз – отвернется

[4, с. 113]

Ай Хуучын **иркем**,  
 Тоозылбастаг астыг полыңар!  
**Иркем**-кинчём Ай Хуучын,  
 Түгөнместег күстиг *полыңар*!  
 Ээнниг-чаксаа пастырбаңар!  
**Ирлик айнаа** алдыртпаңар!  
 Иргектиге сиртетпенер!  
**Аархы айнаа** алдыртпаңар!

[5, с. 188]

Милая моя Ай-Хуучин,  
 Пусть не кончается еда у вас!  
 Милая моя, ягненок мой Ай-Хуучин,  
 Пусть не иссякнут ваши силы!  
 Широкоплечему не поддавайтесь!  
 Ирлику-айана не уступайте!  
 Ловкому не давайте себя перешелкать!  
 Потустороннему айна не давайте себя  
 победить!

[5, с. 189]

В данном примере эпические тирады, состоящие из эпических формул, образованы посредством подбора ритмико-синтаксических параллелизмов. Их семантическая нагрузка является почти одинаковой. То есть представляет собой благопожелание главному герою – богатырю. Эпическая тирада олонхо состоит из четырех параллелизмов, образованных подбором синонимических вариантов: *оѳом / буюбэйим* (букв. дитя / дитя), *саалаах / охтоох* (букв. имеющий лук / имеющий стрелу), *самнаайабын / охтоойоѳун* (букв. не сдавайся / не падай); антонимическим противопоставлением: *илин / кэлин* (букв. спереди / сзади); дословным повторением: *суох буоллун / суох буоллунууй* (букв. пусть не будет), а также контекстными синонимами: *сытыы тыллаах / хара харахтаах* (букв. имеющий острый язык / имеющий черные глаза), *сынтарыйдын / халбарыйдын* (букв. пусть падет / пусть отодвинется). Хакасская эпическая тирада, напротив, состоит из двух ритмико-синтаксических параллелизмов, образованных также дословным повторением: *иркем / иркем-кинчем* (букв. дитя мое / дорогой мой), *полыңар / полыңар* (букв. являющийся), *алдыртпаңар / алдыртпаңар* (букв. не позволять); а также подбором контекстных синонимов: *Ирлик айнаа / аархы айнаа* (Ирлик – подземный царь, хан; айна – чудовище, черт, дьявол / далекие чудовища). В отличие от якутского примера, здесь отсутствует метод антонимического противопоставления.

Здесь следует указать на то, что в тексте эпоса «Ай-Хуучин», как и в олонхо «Могучий Эр Соготох», параллелизмы, образованные методом антонимического противопоставления, встречаются довольно часто:

Үөһээтэн үргүөр буолан	Став сквозняком,
Үргүйбэттэрэ <u>буолуоѳа</u> ,	Сверху холодом веять не будет же,
Алларааттан атара буолан	Став острогой,
Күөрэйбэттэрэ <u>буолуоѳа</u>	Снизу вынырнуть не посмеют же
[4, с. 188]	[4, с. 189]

Алтынаң хурт сүрбеслеен,	Чтобы снизу черви не заползали,
Ўстүнең тан гартпасалаан	Чтобы сверху ветер не задувал
[5, с. 320]	[5, с. 321]

Здесь, в обоих примерах, основным методом образования параллелизма является антонимическое противопоставление. В якутском примере: *үөһээтэн / алларааттан* (сверху / снизу), в хакасском: *алтынаң / ўстүнең* (сверху / снизу), то есть посредством противопоставления эпи-

ческое повествование описывает объемный рисунок картины мира, где кроме Срединного мира имеются как Верхний, так и Нижние миры. Кроме того, в якутском примере остальные элементы параллелизма передаются дословно повторяющимися лексемами и контекстными синонимами, подобранными законом аллитерации. А в хакасском примере остальные члены выражаются только контекстными синонимами, а аллитерация как таковая отсутствует. Между тем, удивляет абсолютная семантическая схожесть данных ритмико-синтаксических параллелизмов.

Весьма примечательно то, что в якутском эпосе, как и в хакасском, существуют образы богатырских коней, которые умеют говорить на человеческом языке:

Киһилии кэпсэллээх,	И по человечески молвил,
Сахалыы сангалаах	По-якутски заговорил
[4, с. 114]	[4, с. 115]
Кізі үнінең үнненіп,	Человеческим голосом заговорил,
Кізі тілінең тілленібіскен	Человеческим языком так сказал
[5, с. 338]	[5, с. 339]

Данные ритмико-синтаксические параллелизмы образованы синонимическими вариантами. В якутском олонхо: киһи / саха (букв. человек / якут), кэпсэл / сана; (букв. разговор / речь). В хакасском алыптых нымахе: үн / тіл (букв. голос / язык). Кроме того в хакасском примере содержится дословное повторение: кізі / кізі (букв. человек / человек). Формальное оформление и семантическая нагрузка сравниваемых параллелизмов тоже полностью совпадает.

Особый интерес представляют следующие примеры:

<u>Күлгүн күлэ-күлэ</u> буккуйуобум,	Золу твою смеясь перемешаю,
<u>Көмөргүн үөрэ-үөрэ</u> таптайыабым	Пепел твой, радуясь, [ладонью]
	прихлопну
[4, с. 352]	[4, с. 353]
Тас очыгын талап <i>килерге</i> ,	Каменный ее очаг хотим сломать,
Талғаннын <u>күлін</u> тоолат <i>килерге</i>	Ее-золу-талкан развеять
[5, с. 120]	[5, с. 121]

В якутских олонхо подобные параллелизмы встречаются очень часто. И обозначают окончательное и бесповоротное уничтожение врага, когда тот, поверженный, уже никогда не сможет возвратиться с возмездием. И обычно такая конструкция встречается в речи персонажей перед

эпическим сражением богатырей. Примечательно, что такое же понятие существует и в хакасском эпосе.

В якутском варианте параллелизм строится посредством подбора синонимически сходных элементов (лексем), основываясь на аллитерации: *кул / көмөр* (букв. зола / пепел), *күлэ-күлэ / үөрэ-үөрэ* (букв. смеясь / улыбаясь), а также контекстных синонимов: *буккуйуобум / таптайыабым* (букв. смешаю / прихлопну ладонью). А в хакасском варианте тоже имеется вертикальная аллитерация: *тасочыгын / талганныгкүлүн* (букв. каменный очаг / зола-толкан), *талап / тоолат* (букв. ломать / встряхнуть). Кроме того, существует дословное повторение лексемы *талапкилерге / тоолаткилерге* (букв. в будущем).

Кроме того, в сопоставляемых текстах совпадают параллелизмы, описывающие схватку богатыря-защитника племени с злыми чудовищами абаасы и айна:

Кырбас <b>эппитин</b> кыратыспака,	И куска мяса не выдрал,
Халын тириибитин хайытыспака,	Толстой кожи пропороть не сумел,
Чэгиэн <b>эппитин</b> сэймэктэспэккэ,	Уязвимого места не отыскал,
Өлөр үөспүтүн булсуспакабын	Крепкого тела не искромсал
[4, с. 336]	[4, с. 337]

Хан позырах, ат күлүгі,	Кроваво-рыжий, храбрейший из коней,
<b>Пірчирин</b> үзе саптырбаан,	Ни кусочка [от тела] отсечь не дал,
Хан Мирген, ир чахсы,	Хан-Мирген, достойнейший из мужей,
<b>Пірчирин</b> кизе саптырбаан	Ни кусочка [от тела] отрезать не дал
[5, с. 242]	[5, с. 245]

Здесь оба параллелизма являются также двучленными, и образованы способом чередования дословного повтора. Например, в олонхо: *эппитин / эппитин* (букв. мясо / мясо), а в хакасском алыптых ныхахе: *пирчирин / пирчирин* (букв. одно место / одно место), *саптырбаан / саптырбаан* (букв. отсечь / отсечь). А остальные компоненты в двух примерах выражены контекстными синонимами.

При этом следует отметить, что в хакасском примере только подразумевается отсечение какой-либо части или места от тела. Тем самым доминанта параллелизма появляется из контекста. Но семантическая нагрузка от этого не меняется. В этих параллелизмах описывается гиперболическое, ужасающее слушателей описание богатырской борьбы.

Кроме вышеприведенных примеров имеются параллелизмы, совпадающие только семантически:

Уохтаах этин дуксуурданан, Сааллар чабылған арчыланан	Грозными громами ведомый, Сверкающей молнией сопровождаемый
[4, с. 188]	[4, с. 189]

Хара чирдің үстү Прай ыылап парчыдыр, Хан тигіріңің паары Прай соолап парыбысхан	Поверхность великой земли Вся загудела, Лоно неба-хана Все зашумело
[5, с. 288]	[5, с. 289]

Схожесть данных двучленных ритмико-синтаксических параллелизмов выявляется из их семантической близости, которая исходит из контекста: описывается гиперболический образ хода богатырского коня, бег которого сопровождается громами и молнией.

Рассмотрим еще подобные соответствующие примеры:

Арай сир <i>үрдэ</i> Сиккиэрдэнэн <b>киирэн барбыта</b> , Дойду <i>үрдэ</i> Холоруктанан <b>киирэн барбыта</b>	Вдруг над землей Легкий ветер подул, Над лоном страны Завихрился
[4, с. 238]	[4, с. 239]

Чил <b>чили</b> чеелігізіп, <i>Чилін-хузурух</i> чайыл <b>килген</b> , Хуюн <b>чилихуюрсып</b> , <i>Хузрух-чилін</i> силбейіп <b>килген</b>	Подобно ветру, они неслись, Гривы и хвосты их развевались, Подобно вихрю, они кружились, Хвосты и гривы их разлетались
[5, с. 286]	[5, с. 287]

Здесь, в обоих примерах, параллелизм строится методом дословного повторения лексических единиц и словосочетаний. В примере из олонхо: *үрдэ* / *үрдэ* (букв. верхняя часть / верхняя часть), *киирэн барбыта* / *киирэн барбыта* (букв. начал / начал). Остальные члены параллелизма между собой выступают в синонимичных связях: *сир* / *дойду* (букв. земля / страна), *сиккиэр* / *холорук* (букв. легкий ветер / вихрь). Тем самым подобраны лексические единицы из нарастающих синонимических рядов.

А в хакасском примере параллелизм тоже построен методом дословного повторения лексических единиц: *чили* / *чили* (букв. подобно / подобно), *килген* / *килген* (букв. прийти / прийти), *чилін-хузурух* / *хузрух-чилін*

(букв. хвост-грива). Другие члены выражены также синонимическими вариантами, которые подобраны по принципу аллитерации.

Таким образом, рассмотрев схожие и различительные черты параллелизма в якутском олонхо «Могучий Эр Соготох» и в хакасском алыптых ныхмах «Ай-Хуучын», можно прийти к следующим выводам:

– совпадают основные методы образования ритмико-синтаксического параллелизма. То есть, в якутском олонхо, как и в алыптых ныхмах, методы образования параллелизма следующие: дословное повторение (лексических единиц, словосочетаний), подбор вариантных синонимов, подбор контекстных синонимов, антонимическое противопоставление;

– в рассматриваемых эпосах совпадают формальное оформление и семантическая нагрузка сравниваемых параллелизмов. В хакасском эпосе предпочтение отдается параллелизмам двучленным. Между тем, в тексте олонхо довольно часто встречаются и трехчленные и четырехчленные параллелистические конструкции, которые в хакасском тексте отсутствуют. Потому для выражения подобных многочленных параллелизмов ставятся вплотную двучленные параллелизмы;

– следует подчеркнуть, что в якутском и в хакасском эпосах ритмико-синтаксические параллелизмы выступают как самостоятельные эпические формулы или как основополагающие компоненты эпических формул. Особенно ярко это выражается в хакасском эпосе, где при составлении формулы используется несколько параллелизмов одновременно;

– в сравниваемых параллелизмах имеются лексические соответствия, выраженные формально и семантически одинаковыми лексическими единицами.

Тем самым, сравнительный анализ параллелизмов может представлять особый интерес для лексикологов, ввиду своей архаичности, так как конструкции параллелизма могут содержать в себе древние формы употребления лексических единиц.

Исходя из вышеизложенных фактов, в порядке предположения можно установить, что в древности, когда предки якутов проживали по соседству с хакасским народом, велись активные двусторонние контакты, в результате чего произошли взаимопроникновения, которые сохранились в эпическом синтаксисе эпосов данных народов.

## Литература

1. Жирмунский, В.М. Народный героический эпос / В.М. Жирмунский. – Л. : Гослитиздат, 1962. – 435 с.
2. Илларионов, В.В. Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо / В.В. Илларионов. – Новосибирск : Наука, 2006. – 191 с.
3. Илларионова, Т.В. Текстология олонхо «Могучий Эр Соготох». Сравнительный анализ разновременных записей / Т.В. Илларионова. – Новосибирск : Наука, 2008. – 96 с.
4. Каратаев, В.О. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» / В.О. Каратаев. – Новосибирск : Наука, 1996. – 440 с.
5. Курбижеков, П.В. Ай-Хуучин. Хакасский героический эпос / П.В. Курбижеков. – Новосибирск : Наука, 1997. – 479 с.
6. Пухов, И.В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо / И.В. Пухов. – Якутск : Издательство ЯФ СО РАН, 2004. – 328 с.
7. Якобсон, Р. Грамматический параллелизм и его русские аспекты / Р. Якобсон // Работы по поэтике – М. : Прогресс, 1987. – 464 с.

А.А. Коцунов, к.филол.н.

### Проблемы и перспективы развития современного сказительского искусства алтайцев

С древности у алтайцев существуют две формы исполнения героического эпоса: сказывание речитативом и особое гортанное пение, называемое *каем*. Кай является наиболее распространенной, популярной в народе формой, можно сказать, это классическая форма исполнения героического эпоса. Сказитель, поющий каем, называется *кайчы*, который на протяжении веков занимал важное место в духовной и культурной жизни народа. У алтайцев *кайчы* принято считать не любого человека, который может передать целостные сюжеты эпических произведений ритмически организованной речью. *Кайчы* мог быть человек, творчески одаренный от природы, обладающий хорошей памятью и умением проникновенно донести до слушателей фабулу и художественную красоту

эпических произведений. Одним из главных условий признания сказителя кайчы является его способность исполнять героическое сказание от начала до конца гортанным пением под аккомпанемент двухструнного щипкового инструмента – *топиура*. Таким образом, *кайчы* – мастер, профессионально подготовленный в своем искусстве, обучавшийся ему с детских лет.

Первые записи жанра героических сказаний на территории Горного Алтая начались в середине XIX века. У истоков этой работы были В.И. Вербицкий и В.В. Радлов. Далее, начиная с 80-х гг. XIX в., публикации алтайского героического эпоса появляются в трудах таких сибирских исследователей, как Н.М. Ядринцев, Г.Н. Потанин, А. Калачев, Н.Я. Никифоров, Г.М. Токмашев, П.В. Кучияк и др. Алтайский героический эпос после издания В.В. Радлова (1866) в оригинале опубликован только в 1941 г. в сборнике героических сказаний Н. Улагашева «Чёрчэктёр». С 1940 по 1944 г. от него записано более 30 сказаний. С основанием в 1952 г. Горно-Алтайского научно-исследовательского института начался новый этап собирания и публикации фольклора алтайцев. В этой большой работе, благодаря основателю и первому директору института С.С. Суразакову, особое внимание было уделено героическому эпосу. Так, с 1958 г. началось издание серии «Алтай баатырлар». В ней представлен весь накопленный эпический материал, собиравшийся на протяжении длительного времени собирателями с разным уровнем подготовки к такой работе и с разной технической оснащённостью. В 14 томах серии с 1958 по 2008 г. в записи от более 30 сказителей опубликованы 88 героических сказаний. В 2012 г. Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова выпустил электронную версию этой серии.

Если посмотреть на те имена сказителей, которые дошли до нашего времени, то это знаменитые и известные в XIX в. по всему Горному Алтаю сказители Кыскаш, Сабак Бочонов, Кыдыр Отлыков, Кабак Тадыжеков, Дьиндбилей. Их последователями стали Оспыйнак, Келер-Куш, Сабранка, Николай Улагашев, Сыран Ялатов, Иван Калкин. Певцы следующего поколения были их учениками. Это – Евдокия Таштамышева, Илья Константинов, Сават Алтайчинов, Анчы Чунижеков, Менди Куртов, Очубай Алексеев, Алексей Калкин, Табар Чачияков, Наталья Черноева, Николай Ялатов, Казак Кокпоева и другие.

В настоящее время можно сказать, что по всем жизненным обстоятельствам самыми живучими жанрами современности по-прежнему остались народные песни, частушки, несказочная проза. Алтайский героический эпос в полном объеме в рамках древней традиции почти исчез. Сформировавшиеся в 1920-1930 гг. сказители, которые усвоили эпическую традицию от своих предшественников, остались без преемников. Такие сказители, как С. Савдин, Т. Чачияков, Н.К. Ялатов, при жизни глубоко сетовали, что у них нет учеников-наследников в сказительском искусстве. Единственный сказитель А. Калкин имел по семейной сказительской линии своего преемника – сына Элбека (1953 г.р.), внучатого племянника А. Калкина, а также учеников, как Аржан Кезереков, Ойрот Отуков.

В конце 90-х гг. XX в. начались попытки реанимировать традиционное исполнение героических сказаний. Эпические тексты записывались из уст исполнителей горлового пения в усеченном, фрагментарном виде.

В связи с проведением народных праздников «Эл-Ойын» и «Курултая сказителей» практикуется состязание исполнителей горлового пения с целью восстановить традицию исполнения горлового пения во всех его былых видах, а также традицию сказительского искусства – исполнения эпических сказаний горловым пением под аккомпанемент топшура. Это сейчас считается делом очень важным. Думается, что в скором будущем сказительское искусство алтайцев продолжит свое существование, возможно, в качественно иной модификации. Хотелось бы еще обратить внимание на положение номинации «сказительство» «Курултая сказителей». Участники этой номинации из определенного героического сказания заучивают и исполняют отрывок (200 стихотворных строк), в следующем году – другой отрывок и т.д. Желательно, во время «Курултая сказителей» до следующего года для исполнения от начала до конца объявлялось одно героическое сказание и в следующем «Курултае сказителей» в номинации «сказительство» могут подать заявку на участие те, кто знает данное сказание полностью. Если таковыми будут 3-4 человека, то можно разделить сказание на 3-4 части, и участники по жеребьевке могут друг за другом исполнить героическое сказание полностью. Таким образом, в репертуаре талантливых исполнителей горлового пения появится одно героическое сказание, которое они могут исполнить от начала до конца.

В рамках «Курултая сказителей» также проводится детский конкурс горлового пения с целью выявления одаренных детей, укрепления профессиональных и творческих связей преподавателей по классу *кай*, пропаганды сказительского искусства, воспитания духовно-нравственных и эстетических ценностей у подрастающего поколения. Думается, что в конкурсе помимо исполнителей горлового пения могут участвовать дети, которые могли бы исполнить героическое сказание речитативом. Героическое сказание, исполненное без горлового пения, которое исполняют речитативом, называют «*уткаалап айдар*», «*үлгерлеп айдар*» или «*туууылап айдар чөрчөк*». Хотя такая форма исполнения героического сказания была довольно распространена среди алтайцев, но она менее популярна, чем *кай*, и к ней прибегали, главным образом, лица, которые почему-либо не могли петь *каем*, например, дети и большинство женщин, которым трудно дается гортанное пение.

Следует особо отметить, что некоторые исполнители создают эпические тексты посредством импровизации на почве народных традиций (Алексей Калкин («Пазырыктын сюнелери – Духи пазырыка»), Айдын Курманов («Дьарынак», «Дьарканат»), Сюнер Курдяпов («Антыш»)). Появляются краткие эпические сюжеты о деяниях богатырей в чисто традиционном стиле.

Чувствуется, что молодые исполнители стали обладать эпической памятью. При внимательном изучении кратких текстов-импровизаций становится явным, что одни из них слагаются по традиционным канонам на традиционные сюжеты, примерно, наподобие своеобразного варианта эпоса на основе опубликованных текстов, а другие – разные импровизации на вольные темы, которые могут классифицироваться как авторские сочинения на эпический манер.

Отрадно, что в настоящее время в районах республики в детских школах искусств работают классы горлового пения по подготовке молодого поколения древнему искусству кая. В то же время нужно отметить отсутствие единой программы преподавания.

С давних времен ребенка к сказительскому искусству начинали приучать с малых лет, так как у ребенка память чиста, и он может легко запомнить все, что сказал почтенный и уважаемый кайчы. Ученик, как и свой учитель, при сказывании живет жизнью богатыря сказания. Все-му, что там происходило, он верил и жил с этой верой до конца своих

дней. Такие кайчы с феноменальной памятью, как А. Калкин с малых лет знали сюжеты нескольких сказаний и твердо верили всему, что там происходило.

«Алексей Григорьевич считал отца своим первым учителем в исполнении каем героических сказаний. Отец учил его *каю* – очень низкому, но звучному и весьма продолжительному. «Учеба» это носила форму постоянного и настойчивого подражания *каю* отца. Отец только делал ему те или иные замечания. Он также научился аккомпанировать себе на *топиууре*. Строй *топиуура* и игра на нем также восходят к глубокой старине.

Так же происходит и запоминание самих сказаний: обучающийся многократно повторяет их и старается вначале воспроизводить слово в слово. И лишь впоследствии, став самостоятельным и опытным мастером, сказитель в процессе исполнения импровизирует, вносит сокращения и дополнения» [2, с. 440].

Очень важным процессом было запоминание различных сюжетов и традиционных поэтических оборотов речи. При изображении портретов богатырей, сцен седлания коня, богатырской поездки, поединка богатырей, сцен охоты и т.д. сказители чаще всего применяют одни и те же поэтические формулы, но в повествованиях о различных событиях или в различных диалогах подобные трафареты не всегда возможны. Поэтому сказители учились также и импровизировать.

В итоге хочу сказать, что на смену поколения исполнителей фольклора 30-х и 40-х годов пришло новое поколение, что есть молодые одаренные, подающие большую надежду исполнители традиционного эпоса, которым нужно оказывать всевозможную поддержку.

## Литература

1. Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын». Аспекты текстологии и перевода / З.С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 2002. – 348 с.
2. Суразаков С.С. Биография сказителя А.Г. Калкина / С.С. Суразаков // Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. – М. : Наука, 1973. – С. 439-442.
3. Шинжин И.Б. Современный алтайский кай / И.Б. Шинжин // «Джангар» и проблемы эпического творчества тюрко-монгольских народов. – М., 1980. – С. 265-268.

## **История собирания и публикации героических сказаний – кай чөрчөктөр теленгитов Кош-Агачского района Респу- блики Алтай**

Теленгиты – этническая группа южных алтайцев. Большинство проживает на Юго-Востоке Республики Алтай, в Улаганском и Кош-Агачском районах. Улаганские теленгиты расселены по долинам рек Чолушмана, Башкауса, Улагана. Кош-Агачские теленгиты живут по долинам рек Чуи, Аргута, и кроме общего названия *телейт* (теленгит), именуют себя по месту проживания *Чуй ичиний кишиси* (обитатель долины р. Чуй). Теленгиты в Кош-Агачском районе составляют большинство населения в селах: Курай, Чаган-Узун, Ортолык, Мухор-Тархата, Бельтир, Новый Бельтир, Кокоря.

Впервые собирание фольклора теленгитов Кош-Агачского района в XIX веке начал ученый-тюрколог В.В. Радлов. Перед поездкой на Алтай исследователь выучил алтайский язык с помощью телеута Якова в Барнауле [15, с. 10]. В.В. Радлов посетил Чуйскую степь в 1860, 1865, 1870 годах. Фольклорные материалы, собранные им в Горном Алтае, были опубликованы в 1866 году в первой части «Образцов народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи» [8]. В издании «Образцов народной литературы...» на немецком языке каждое произведение указывается местом записи, в отличие от издания на алтайском языке. Здесь опубликованы четыре предания, записанные на Чуе: предание о богатыре Сартакпай, предание о реке Алтын Чөчү и топонимические предания о местностях Сары арт и Абуум поом [13, с. 188-190]. Эти же предания имеются и в издании на алтайском языке [8, с. 170-171]. В немецком издании тексты опубликованы на немецком языке, в издании на алтайском – на языке оригинала, без перевода на русский язык. В обоих изданиях не указано, от кого были записаны произведения.

После В.В. Радлова фиксация фольклорных материалов теленгитов производилась Г.Н. Потаниным. Результаты экспедиции 1879 года были опубликованы им в четвертом выпуске «Очерков Северо-Западной Монголии» (1883). Тексты были опубликованы в переводе на русский язык,

не на языке оригинала, в пересказе со слов переводчика. Указывается место записи, сведения о рассказчиках: имя, род, этническая принадлежность. В Горном Алтае в качестве переводчика был взят Г.Н. Потаниным в путешествие телеут И. Чевалков (у Потанина – И. Чивалков) [11, с. 649].

Наряду с другими фольклорными произведениями, собранными Г.Н. Потаниным в долине реки Чуя, в этот выпуск вошло и героическое сказание «Ирень Шайн Чичирге», записанное от «Санаша алтайца в долине реки Чуя» в кратком прозаическом пересказе через переводчика [Там же, с. 427-429].

По-видимому, сказитель исполнял эпос без сопровождения *топшуура*, так как Г.Н. Потанин в примечаниях к «Очеркам...» пишет: «... Певцов былин встретилось мне мало; у Алтайцев только певец в вершинах реки Песчаной пел для меня песни под аккомпанемент струнного инструмента, записанные от него Ив. Чивалковым тексты остались без перевода и находятся теперь в руках Н.И. Ильминского...» [11, с. 650].

Вариант «Ирень Шайн Чичирге» был зафиксирован Н.Я. Никифоровым от сказителя Чолтыша Куранакова, который жил в деревне Аскат и был издан в прозаическом пересказе в переводе на русский язык в «Аносском сборнике» под названием «Аин Шаин Шикширге» [6, с. 39-66]. По сравнению с вариантом, опубликованным Г.Н. Потаниным, содержание «Аин Шаин Шикширге» изложено более подробно.

В 1896 году совершил поездку к теленгитам А. Калачев. Фольклорные материалы, которые удалось ему собрать у «чуйских теленгитов», он опубликовал в своей статье «Несколько слов о поэзии теленгитов» [10, с. 489-500]. Здесь А. Калачев поместил три песни, два «заклинания», один героический эпос под названием «Былина об Алтае-Бучае», одну сказку «Сказка о чудовище Алмысе», два предания, которые исследователь называет «легендами»: «Легенда о переходе теленгитов на р. Чую» и «Легенда об уничтожении змей в Чуйской степи». Фольклорные произведения опубликованы в переводе на русский язык, не на языке оригинала, кроме одной песни, которая приводится в переводе на русский язык и на языке оригинала. Запись текстов производилась через переводчика. Сведения об исполнителях и место записи не указаны [Там же, с. 491].

О героическом эпосе об Алтай-Бучае А. Калачев пишет: «Мне также посчастливилось услышать новую былину, пропетую мне теленгитом

поэтом летом 1896 г. близ местечка Кош-Агач» [Там же, с. 492]. Запись сказания велась через переводчика в айле у помощника зайсана.

Сказание об Алтай-Бучае опубликовано на русском языке в изложении стихами А. Калачева. Конец эпоса дается в прозаическом пересказе. В содержании сказания имеются некоторые пропуски (фрагмент написания и передачи письма «Ямчир-чечена», сестры Алтай-Бучая, «Аранай-Ширинаю»). Объем произведения составляет 350 стихов [16, с. 243]. З.С. Казагачева, рассматривая историю собирания и публикации алтайского героического эпоса о «Былине об Алтае Бучае», отмечает: «По существу, это – большой отрывок эпоса, в котором сохранены имена эпических героев, мотивы их поведения, развернутые описания, подробности в эпизодах. А. Калачев, видимо, пытался передать стихотворную форму оригинала. Но примерно с середины текста он перешел на краткий прозаический пересказ содержания. В его записи, к сожалению, много неверно записанных непереводаемых слов, а в лексике – речевые обороты, несвойственные алтайскому эпосу. К сожалению, А. Калачев не называет имени сказителя, но подробно описал ситуацию записи...» [9, с. 22].

Варианты героического сказания о богатыре Алтай-Бучае рассматривал С.С. Суразаков [14]. О варианте, зафиксированном А. Калачевым, исследователь пишет, что в нем «представлены почти все важнейшие сюжеты и мотивы, составляющие содержание данного сказания и повторяющиеся в других его вариантах... Отклонение имеется только в начале повествования: Алтай-Буучай, выехав на охоту, совершает поездку на небо, чтобы жениться на Темене-Коо (но это ему не удастся); затем он едет воевать против Чингиз-хана (?)» [14, с. 29]. По мнению С.С. Суразакова: «последнее... является позднейшим привнесением» [Там же, с. 29].

Героический эпос об Алтай-Бучае составлял репертуар многих сказителей Алтая. Вариант сказания, записанный Н.М. Ядринцевым у «черневых татар», т.е. у северных алтайцев (тубаларов) [9, с. 21], был издан Г.Н. Потаниным в «Очерках Северо-Западной Монголии» в кратком прозаическом изложении под названием «Демчи Ерень» [11, с. 369-371]. Другой вариант сказания «Алтай-Бучи» был зафиксирован Г.Н. Потаниным от крещеного алтайца в селе Онгудай в долине реки Урсул и помещен в прозаическом пересказе на русском языке вместе с другими

произведениями в сборнике «Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки» (1917) [12, с. 180-186].

В 1915 году в «Аносском сборнике» был опубликован еще один вариант героического эпоса об «Алтай Бучый» в переводе на русский язык, без оригинала, в прозаическом пересказе, зафиксированный Н.Я. Никифоровым от сказителя Чолтыша [6, с. 14-38]. «Алтай-Буучай» / «Алтай-Буучый» входил в репертуар многих сказителей: Н.У. Улагашева [1, с. 5-27], А.Г. Калкина, Е.К. Таштамышевой, Ч.И. Бутуева, Ч. Алагызова, К. Баксарина, О. Мандьякова, Г.С. Юлукова, К. Сонукова и других. Тексты вариантов сказания об Алтай-Бучае А.Г. Калкина, Е.К. Таштамышевой, Ч. Бутуева опубликованы на языке оригинала и в переводе на русский язык в работе С.С. Суразакова «Героическое сказание о богатыре Алтай-Буучае» [14]. Тексты сказания К. Баксарина, О. Мандьякова, Г.С. Юлукова, К. Сонукова хранятся в архиве Института алтаистики им. С.С. Суразакова.

Рассматривая варианты сказания об Алтай-Бучае, С.С. Суразаков отмечает: «Из имеющихся в нашем распоряжении различных записей вариантов «Алтай-Буучая» наиболее близкими друг к другу являются теленгитские (текст Калачева, варианты Калкина, Юлукова и Сонукова). К ним примыкают телеутские (Алагызова, Баксарина и Мандьякова)» [14, с. 16]. Среди них: А.Г. Калкин, Г.С. Юлуков – улаганские теленгиты, К. Сонуков – «чуйский» теленгит. С.С. Суразаков в своей работе «Героическое сказание о богатыре Алтай-Бучае» пишет: «Чуйские теленгеты, от которых были проведены записи А. Калачева в 1896 году и автора данной работы от сказителя К. Сонукова в 1959 году (запись в конспекте), живут на значительном расстоянии от улаганских теленгетов (более 150 км). Однако контакт между ними существовал постоянно. Чуйские теленгеты на белкованье и рыбную ловлю часто ездили в районы рек Башкауса и Улагана, где живут их соплеменники. Кроме того, по рассказам стариков – чуйских теленгетов, их предки пришли в долину Чуи и Аркыта с Башкауса и Улагана... » [Там же, с. 27]. «События заселения теленгетами долин Чуи и Аркыта, – считает исследователь – по-видимому, происходили в XVIII и в течение XIX веков» [Там же, с. 28].

С.С. Суразаков приходит к следующему выводу: «Таким образом, на наш взгляд, есть основание считать, что чуйский вариант «Алтай-Буучая» занесен в этот район переселившимися сюда теленгетами [Там же, с. 30].

С 1958 г. Научно-исследовательский институт истории, языка и литературы (ныне – Институт Алтаистики им. С.С. Суразакова) начал издавать многотомную серию народного эпоса «Алтай баатырлар» («Алтайские богатыри»). Составителем и главным редактором первых девяти томов был С.С. Суразаков. В серии были представлены и сказания, записанные от сказителей в Кош-Агачском районе: в III томе «Кан-Шүлүти» [2, с. 135-185] (569 стихов [16, с. 247]), в VIII томе «Кан-Жүркүдейди уулы Кан-Капшукай» [5, с. 121-133], (590 стихов [16, с. 249]) С.И. Кочеева; в VI томе «Алактай» [3, с. 180-201] (740 стихов), в VII томе «Отургыш» [4, с. 47-55] (370 стихов) Ыртыя Яманчинова (видимо, из-за опечатки в двух томах неправильно записана фамилия сказителя – «Яманчиков»). В настоящее время в селе Ортолык живут родственники сказителя – Яманчиновы).

Ј. Яманчинов (1898-1973) жил в селе Ортолык Кош-Агачского района, его сказания записывал А. Чунижеков: «Алактай» – в 1959 г., «Отургыш» – в 1954. В примечании седьмого тома «Алтай баатырлар» приводится список сказаний, который составлял репертуар сказителя: «Алтай-Буучы», «Катан-Коо», «Кынару», «Кан-Күлер», «Кан-Мерген», «Сары-Каан», «Караты-Каан», «Кан-Сары», «Чичке-Кара», «Арслан-Јабан», «Алактай», «Тоботой», «Отургыш», «Очыр-Јеерен атту Очы-Бала» (Очы-Бала с конем Очыр-Јеерен) [4, с. 237]. Из них записаны, кроме «Алактай» и «Отургыш», только «Кан-Күлер» и «Кан-Сары», которые хранятся в архиве Института алтаистики им. С.С. Суразакова. Большинство сказаний Яманчинов слышал у сказителей Чолтуева [Челтуева – К.Я.] Куга и Чиндакаева Абака [4, с. 237].

В третьем и восьмом томах «Алтай баатырлар» даны небольшие сведения о С.И. Кочееве. С.И. Кочеев (1863-1957) – телеут, родился, жил в селе Мыйту Шебалинского района [5, с. 229]. Когда переехал в Кош-Агачский район – неизвестно. Сказания «Кан-Жүркүдейди уулы Кан-Капшукай» и «Кан-Шүлүти» являются самозаписью сказителя. Текст его сказания «Өлө ир» находится в архиве Института алтаистики им. С.С. Суразакова.

В общей сложности фольклористами записаны у теленгитов Чуйской долины такие жанры: предания (топонимические, исторические, предания о родах, о богатыре Сартакпай, о созвездиях, о шаманах), сказки (о животных, бытовые, волшебные), героические сказания, песни, по-

словицы, поговорки, загадки, скороговорки, благопожелания, описания народных игр, семейные и календарные обряды. Большинство материалов экспедиций, собранных в Кош-Агачском районе сотрудниками Института алтаистики им. С.С. Суразакова, не изданы, хранятся в архиве института: ФМ (фольклорные материалы) №№ 494, 372, 271, 302, МНЭ (материалы научной экспедиции) №№ 34, 35, 36 и др.).

К сожалению, в Кош-Агачском районе исследователями зафиксировано малое число героических сказаний. Современным фольклористам удастся записать лишь только отрывки или названия кай чөрчөктөр, которые когда-то бытовали в Чуйской долине.

### Литература

1. Алтай баатырлар / сост. С.С. Суразаков. Т. II. – Горно-Алтайск, 1959. – 340 с.
2. Алтай баатырлар / сост. С.С. Суразаков. Т. III. – Горно-Алтайск, 1960. – 381 с.
3. Алтай баатырлар / сост. С.С. Суразаков. Т. VI. – Горно-Алтайск, 1968. – 248 с.
4. Алтай баатырлар / сост. С.С. Суразаков. Т. VII. – Горно-Алтайск, 1972. – 240 с.
5. Алтай баатырлар / сост. С.С. Суразаков. Т. VIII. – Горно-Алтайск, 1974. – 231 с.
6. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев / зап. от сказителя Чолтыша Куранакова Н.Я. Никифоровым. – Омск, 1915. – 257 с.
7. Архивные данные Института алтаистики им. С.С. Суразакова Республики Алтай.
8. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи / собраны В.В. Радловым. – СПб., 1866. – Ч. 1. – 410 с.
9. Казагачева З.С. Алтайские героические сказания «Очи-Бала», «Кан-Алтын» (Аспекты текстологии и перевода) / З.С. Казагачева. – Горно-Алтайск, 2002. – 352 с.
10. Калачев А. Поездка к теленгетам на Алтай / А. Калачев // Живая старина. – СПб., 1896. – Вып. III-VI. – С. 489-500.
11. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии / Г.Н. Потанин. – СПб., 1883. – Вып. IV. – 1025 с.

12. Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки / Г.Н. Потанин // Живая старина. Вып. 2-3 за 1816 г. – Петроград, 1917. – С. 1–190.

13. Radloff W. Die sprachen der türkischen stämme süd-sibiriens und der dsungarischen steppe / W. Radloff. – St. Petersburg, 1866. – 434 s.

14. Суразаков С.С. Героическое сказание о богатыре Алтай-Бучае / С.С. Суразаков. – Горно-Алтайск, 1961. – 179 с.

15. Суразаков С.С. Алтай фольклор / С.С. Суразаков. – Горно-Алтайск, 1975. – 232 с.

16. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос / С.С. Суразаков; отв. ред. В.М. Гацак. – М., 1985. – 255 с.

*Г.В. Юлдыбаева, к.филол.н.*

### **Популяризация башкирского народного эпоса «Урал-батыр»<sup>35</sup>**

В эпическом репертуаре башкир особое место занимает мифологический эпос «Урал-батыр» (4576 поэтических и 19 прозаических строк), ставший неотъемлемой частью мировой культуры. Для понимания этнического менталитета башкирского народа, осмысления им своих корней, «Урал-батыр» – произведение знаковое, ибо здесь обнаруживаются такие глубокие архаические пласты, воссоздающие определенную космическую модель Вселенной, где небесное, земное и хтоническое представляют собой определенное триединство, отражающее синкретизм мышления древнего человека. Каждый исследователь тюркского фольклора так или иначе обращается к тексту названного эпоса, представляющего собой сочетание древнейших этиологических, космогонических мифов, насыщенных символами и архетипами, несущими глубокий сакральный смысл.

В Республике Башкортостан много делается для сохранения и популяризации эпоса «Урал-батыр». Активизировалась работа по подготовке и

---

<sup>35</sup> Статья выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре», проект «Фольклор башкир племени Табын: традиции и современность».

изданию текстов эпоса. Изданы на башкирском [Урал-батыр, 2003, 2006, 2013], русском (перевод Г. Шафикова, А. Хусаинова) [Урал-батыр, 2004] языках. В 2001 году издан перевод на английский язык С.Г. Шафикова. В 2005 году эпос «Урал-батыр» по проекту Ф.А. Надршиной увидел свет на трех языках (башкирском, русском, английском). В этом же году текст «Урал-батыра» на трех языках появился под редакцией А.М. Сулейманова. В 2006 году в издательстве «Бертуган» в Германии был издан перевод эпоса «Урал-батыр» на немецкий язык, подготовленный А. Тайсиной, и в том же 2006 году вышел новый перевод эпоса «Урал-батыр» на русский язык, подготовленный А. Хусаиновым. В 2013 году «Урал-батыр» издан на четырех языках: на башкирском (А.М. Сулейманов), русском (перевод А.Х. Хакимова), французском (перевод Р.К. Гарипова), английском (перевод З.А. Рахимовой) [Урал-батыр, 2013]. Публикация памятника духовной культуры башкирского народа на языках мира делает его доступным как для исследователей, так и для самого широкого круга читателей [1].

Научное изучение и публикации эпоса «Урал-батыр» активизировали все большее пространство культуры. Конкурсы, проекты, театр, анимация, телевизионные проекты, комиксы, туристические маршруты, изобразительное искусство используют мотивы и образную систему башкирского эпического наследия в своих художественных, познавательных, развлекательных целях. Продолжаются республиканские конкурсы юных сказителей (с 1998 г.), чтецов и сказителей-исполнителей эпоса «Урал-батыр» на иностранных языках (с 2010 г.).

В 2006 г. в Башкирском академическом театре драмы имени М. Гафури по мотивам эпоса состоялся спектакль «Урал-батыр». В Башкирском кукольном театре спектакль «Урал-батыр» включен в репертуар дважды, первый раз в 1978 году, второй – в 1994 году.

В 2006 году снят научно-популярный фильм «В поисках Акбузата» (по мотивам эпоса «Урал-батыр»). Сюжетная линия фильма – поиски мифического коня Акбузата – происходит на фоне уникальной природы Башкортостана. В фильме содержатся две истории: мифическая и научная, в них рассказывается о возникновении Уральских гор, о всемирном потопе, о культовой пещере Шульган-таш, о подземных водах. В том же году снят еще один научно-популярный фильм «Собрание историй о стране аль-Башкурт: «Урал-батыр и всемирный потоп» (2 серии

по 47 мин.). Автор фильма С. Хамидуллин сфокусировал свой интерес на мифе о всемирном потопе, который содержит эпос «Урал-батыр», он ищет параллели в индо-иранской мифологии («Гильгамеш»), привлекает к своему исследованию ученых республики.

В 2010 году по заказу Министерства культуры Российской Федерации режиссер и сценарист А. Лукичев по мотивам башкирского эпоса снял анимационный фильм «Урал-батыр» (14,01 мин., Москва). Фильм участвовал в конкурсной программе фестиваля «Суздаль-2011». В формате рисованного короткометражного фильма можно увидеть попытку воплощения философского осмысления народного духа башкирского эпоса.

В 2011 году по сценарию Ш. Шакуровой был снят телевизионный фильм «Урал-батыр» из цикла образовательных передач для детей «Учим башкирский язык» (художник А. Байрамгулова, 10 мин.), в доступной для детей форме рассказывающий об эпосе башкирского народа. Этот фильм – участник Международного кинотелефестиваля «Земля и люди» (Уфа, 2011). В телевизионном фильме «Урал-батыр» (2011 г., режиссер С. Сурина) рассказывается о конкурсе юных чтецов эпоса «Урал-батыр», который стал одним из самых популярных в Башкортостане.

В 2013 году по гранту Президента Республики Башкортостан снят документальный фильм «Земля Урал-батыра в эпическом наследии башкир» (режиссер Б. Юсупов) на русском, английском языках, в рамках мероприятий, посвященных вопросу включения кубаиров цикла «Урал-батыр» в список ЮНЕСКО «Шедевры устного и нематериального культурного наследия человечества».

В 2013 году на научной конференции в штаб-квартире ЮНЕСКО в рамках презентации Республики Башкортостан в Париже был представлен анимационный фильм по мотивам башкирского эпоса «Урал-батыр». Данный проект стал обладателем гранта Президента РБ и был реализован студией «Аманат» во главе с И. Гафаровым.

В 2014 году в Башкирском государственном театре кукол состоялась премьера спектакля «Урал-батыр», поставленного по мотивам одноименного башкирского эпоса (режиссер-постановщик И. Альмухаметов, композитор А. Березовский). В нем с позиции мифологии описывается возникновение новой жизни человечества после Всемирного потопа, завоевание жизненного пространства, борьба добра со злом. В основе

сюжета лежит глубокая философия о единстве мира, ведь и добро, олицетворяемое Уралом, и зло в лице Шульгана происходят из одного источника.

В изобразительном искусстве к эпосу «Урал-батыр» обратились живописец Г.Г. Калитов («Урал-батыр», «Рождение Белой реки (Агидели)»), А. Дианов («Урал-батыр», «Акбузат»), И. Гаянов (триптих «Урал-батыр»: «Камни говорят», «Противостояние», «Земля башкордов»), живописец В. Шайхетдинов (триптих «Урал-батыр»: «Борьба Урал-батыра с быком царя Катила», «Янбике», «Янбирде»), живописец И. Насибуллин («Урал-батыр на Акбузате»), Р. Миннебаев (цикл графических листов «Рождение мифа»), графист З.Г. Гаянов (триптих «Небесный конь», «Свидетель перевоплощения», «Урал-батыр со львом»; живопись на шелке: «Очищение озера», «Усмирение. Схватка с быком царя Катила», «Победа над Азраком», картины: «Небесный конь Акбузат», «Встреча в пути», «Спасение Хумай»; серия «Урал-батыр»), живописец Д. Сулейманов (картины «Хумай», «Возвращение Хумай», «Хранитель», иллюстрации к эпосу (графика), живописец А.М. Мазитов («Янбирде и Янбика», «Лев. Янбирде. Урал», «Из серии «Эпос»), графист Б. Хайбуллин (40 иллюстраций в технике линогравюры и отдельно с использованием туши и пера), А. Кужин (оформление переложения текста эпоса), скульптор М. Халитов («Хумай», вырезанный из дерева), скульптор Л. Госачинская (Урал-батыр верхом на льве, из шамота), скульптор М.Р. Халилов «Прощание Хомай с Уралом» (бронза, габбро), «Урал-батыр» (искусственный гранит), «Урал-батыр» (искусственный камень), скульптор Н.А. Калинушкин («Урал-батыр») и т.д. «Обращение к эпосу обогатило художественный язык изобразительного искусства, развивающегося в двух основных направлениях: реалистическом, с опорой на древнюю историю, и мифопоэтическом, трансформирующем архетипы, знаки, символы дописьменной эпохи в современный художественный язык» [2, с. 109].

В рамках XI Международного фестиваля «Бердәмлек-Содружество» реализован творческий проект К.Ш. Кайдаловой, посвященный героям башкирского эпоса «Урал-батыр», по созданию костюмов основных персонажей, легендарных прародителей Янбирде и Янбике, братьев Урала и Шульгена, сестер Айхылу и Хумай и множества других героев древнего произведения. Разработан туристический проект «Золотое кольцо Башкортостана: дорогами эпоса «Урал-батыр».

Эпос является одним из «Семи чудес Башкортостана», включен в список нематериального культурного наследия ТЮРКСОЙ, является кандидатом на включение в список ЮНЕСКО «Шедевры устного и нематериального культурного наследия человечества».

Таким образом, мы показали картину популяризации эпоса «Урал-батыр» в Республике Башкортостан и за его пределами. «Урал-батыр» представляет огромный интерес потому, что он является вершиной мифопоэтического творчества башкирского народа и ценным источником для сравнительного изучения мифологии народов мира.

## Литература

1. Урал батыр. Башкорт халык кобайыры = Урал-батыр. Башкирский народный эпос = Ural-Batur. Bashkort Folk Epic / вступ. ст., подготовка текстов Ф. Надршиной. – 2-изд. – Стер.-Уфа, 2005. – 468 с.; Урал-батыр. Башкирский народный эпос в прозаическом переложении А. Хусаинова. – Уфа, 2004. – 112 с.; Урал-батыр. Башкирский народный эпос / подготовка текста, предисл., коммент. А.М. Сулейманова; отв. ред. А.М. Сулейманов. – Уфа : Китап, 2005. – 296 с.; Урал-батыр. Башкорт халык эпосы / Баш һүз Ә.М. Сөләймәнов, башкортсанан тәржемә Ә.Х. Хәкимов. – Өфө : Китап, 2013. – 288 б.; Урал-батыр. Башкорт халык эпосы / Баш һүз Ә.М. Сөләймәнов, инглиз теленә тәржемә З.А. Рахимова. – Өфө : Китап, 2013. – 288 б.; Урал-батыр. Башкорт халык эпосы / Баш һүз Ә.М. Сөләймәнов, француз теленә тәржемә Р.К. Ғарипов. – Өфө : Китап, 2013. – 288 б.; Ural-Batur // Ватандаш/Соотечественник – Compatriot, 2001. – № 1, 2; Ural-Batir. Das baschkirsche Volksepos / Übersetzt von Alia Taissina; illustriert von R. Khalilov. 1. Auflage. Bertugan-Verlag, Weiler. – Germany, 2006.
2. Фарзутдинова Л.С. Трансформация кубаиров в изобразительном искусстве // Материалы для Досье по включению башкирских кубаиров цикла «Урал-батыр» в Список ЮНЕСКО «Шедевры устного и нематериального культурного наследия человечества» / сост/ Г.Р. Хусаинова, Г.В. Юлдыбаева, Т.Г. Мухтаров; редакторы Ф.Г. Хисамитдинова, Ф.А. Надршина. – Уфа, 2013. – С. 109.

## **Малодербетовский цикл калмыцкого героического эпоса «Джангар»: историко-текстологические аспекты**

Малодербетовский цикл (1862 г.) является одним из значительных по объему циклов «Джангара», насчитывающим 5920 стихотворных строк, которые распределяются по песням: «О победе богдо Джангара над мангасом Уту Цаганом» – 1619, «О победе богдо Джангара над ханом мангасов Кюрюл Эрдени» – 1657 и «О победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю» – 2644.

В Малодербетовском цикле прослеживается четко выраженная сюжетно-композиционная последовательность песен, сюжетная законченность и самостоятельность каждой из них. Содержанием первой песни является поражение Хонгора в поединке с Шара Бирменом, витязем чужеземного хана Уту Цаганом, поход богатырей Джангара, битва с Уту Цаганом и победа над ним. Сюжеты двух последующих песен связаны со сказочным эпосом, события в них во многом развертываются на сказочно-фантастическом фоне. Завязкой второй песни трилогии служит сообщение об угоне табуна Джангара чужеземцем, который затем с помощью волшебной-магической силы уводит на небо самого Джангара. Дальнейшие события песни – борьба Джангара с оборотнем Кюрюл Эрдени, победа над последним (благодаря чудесным помощникам) и возвращение домой после долгих скитаний. Заключительная повесть о возрождении богатырского государства Бумбы, разрушенного и поработанного захватчиком – могущественным Шара Гюргю, о победе сына Джангара – Алого Шовшура над врагом.

Несмотря на такое различие стадияльно-типологического характера, песни Малодербетовского цикла (1862 г.) взаимосвязаны между собой и располагаются в строго определенном порядке. Единство песен цикла поддерживается таким важным элементом композиции, как развернутый, обширный пролог – повторяющаяся в каждой поэме в почти неизменном виде вступительная часть песни, характеризующая эпическую страну и ее богатырский народ. В особенно развернутом виде эта часть предстает в записи К.Ф. Голстунского 1862 года, сделанной в Малодербетовском улусе (отсюда и название цикла) [Джангар. Список 1862 – Джангар Список 1857].

Рукопись Голстунского с шифром Ху LQ544 датирована 9 августа 1862 года. Она хранится в рукописном фонде библиотеки Санкт-Петербургского университета и имеет заглавие «Догшин Шара-Гюргю» («Свирепый Шара-Гюргю»). Однако это название относится, как выяснилось, не ко всей рукописи, а к первой песне. Эта первая запись оказалась самой качественной, следующие за ней еще две песни записаны наспех, очень неразборчивым почерком, они сначала были приняты за черновик первой. Каждая, как и первая, начинается развернутым прологом. Вероятно, из-за повторяющегося характера пролога вторая и третья песни были приняты за черновую запись песни «Догшин Шара-Гюргю» и сначала не заинтересовали ученых, которым уже была известна публикация К.Ф. Голстунского, вышедшая в 1864 году под названием «Шара Гюргю» [Jangqar, 1864].

По изданию К.Ф. Голстунского 1864 года, песнь «Шара Гюргю» была трижды переиздана А.М. Позднеевым в «Калмыцкой хрестоматии для чтения в старших классах народных школ» в Санкт-Петербурге в 1892 году, 1907 и 1915 г. [Jangqar, 1892; 1907; 1915]. В 1911 году под редакцией А.М. Позднеева была издана в Санкт-Петербурге отдельной книгой «Героическая поэма калмыков» на старокалмыцкой письменности [Jangqar, 1911]. В 1925 году в Праге в хрестоматии «Хонхо» эта глава была опубликована на латинском алфавите [Jangqar, 1925].

В 1928 году две песни – «Догшин Шара Гюргю» и «Догшин Хара Кинес» Малодербетовского цикла – были изданы Нармин Лиджи на кириллице [Жангър, 1928].

В 1930 году песнь «Догшин Шара Гүргүһин бөлег» вышла в журнале «Хальмг тег» на латинском алфавите [Žaŋhr, 1930]. В 1936 году вышеуказанные две песни Малодербетовского цикла были изданы в Элисте на латинском алфавите [Žaŋhr, 1936]. С.А. Козин в своем исследовании «Джангариада. Героическая поэма калмыков» [Козин, 1940] перевел на русский язык четыре песни «Джангара», в том числе и «Песнь о хане Догшин-Шара-Гюргю». Эту же песнь перевел с калмыцкого С. Липкин в 1940 г. [Джангар, 1940]. «Песнь о поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю» вошла в двухтомное издание «Героический эпос народов СССР» (1975) [Джангар, 1975].

Сама рукопись Ху LQ544 оставалась в забвении почти сто лет. До 1966 года Малодербетовский цикл (1862) был известен в виде одной

песни «Шара Гюргю», которая публиковалась в разных изданиях. Лишь в 1966 году профессор А.Ш. Кичиков, обратившись к рукописи, обнаружил, что в ней имеются еще две неизвестные песни «малодербетовского списка «Джангара»: «О победе богдо Джангара над мангасом Уту Цаганом» и «О победе богдо Джангара над ханом мангасов Кюрюл Эрдени». В 1976 г. проф. А.Ш. Кичиков опубликовал пересказ двух неизвестных песен Малодербетовского цикла (1862) в своей монографии «Исследование героического эпоса «Джангар» [Кичиков, 1976]. Спустя два года эта версия полностью была включена в двухтомное научное издание ««Джангар». Калмыцкий героический эпос (тексты 25 песен)» [Жанһр, 1978].

В 1999 году вышла последняя работа А.Ш. Кичикова – «Джангар» (Малодербетская версия – сводный текст, перевод, вступительная статья, комментарии, словарь)». Книга содержит вступительную статью составителя, оригинальный текст трех песен Малодербетовского цикла (1862) «Джангара», научный перевод на русский язык, комментарии, раскрывающие знаковые, категориальные формулы эпоса, и словарь архаизмов, нацеленный на правильное прочтение древнего эпического памятника [Джангар, 1999].

По предположению профессора А.Ш. Кичикова, весь этот цикл «Джангара» был записан или приобретен дербетским зайсангом Дорджи-Джабом Кутузовым, преподавателем монгольского языка Санкт-Петербургского университета, в 60-х годах XIX века. По мнению ученого, К.Ф. Голстунский во время своей поездки лично познакомился с Дорджи-Джабом Кутузовым, зайсангом (владельцем) Абганеровского аймака, образованным калмыком, который в 1863 году «был приглашен Петербургским университетом упражнять студентов монголо-китайского разряда в калмыцком языке, в звании вольнонаемного преподавателя». Д.-Д. Кутузов, проработав в 1863–1866 гг., уволился, но был вторично приглашен на прежнюю должность в 1885 г. и окончательно уволился в 1887 году по болезни. «Удалившись в родные степи, Кутузов не порывал связи с университетом», «постоянно оказывал содействие... профессорам, посещавшим астраханские степи, доставлением материалов для научных исследований... Библиотека университета, – говорится далее, – обогатилась двадцатью ценными рукописями, им принесенными в дар» [Библиографический словарь, 1869-1894. С. 361-362].

Таким образом, все эти данные указывают на то, что к приобретению университетом рукописи Малодербетовского списка «Джангара» пря-

мое отношение имеет Дорджи-Джаб Кутузов, привлекавшийся к работе в университете, по всей видимости, профессором К.Ф. Голстунским в результате личного знакомства в 1856 году во время экспедиции в Малодербетовский улус, куда входил Абганеровский аймак – владение зайсанга Дорджи-Джаба Кутузова [Кичиков, 1976. С. 36-37].

Свое предположение профессор А.Ш. Кичиков подкрепляет тем, что хранители и исполнители версии Поврам – Санджи – Бука проживали во владении зайсанга Кутузова, обязанного в силу традиции покровительствовать искусству рапсодов-исполнителей «Джангара». Отсюда следует предположение ученого, что запись репертуара «своих» джангарчи была организована благодаря Д.-Д. Кутузову. Как известно, в XIX веке в Малодербетовском улусе имелись две школы певцов «Джангара»: школа Ээлян Овла в Ики-Бухусовском аймаке и школа Поврама, Санджи и Бука<sup>36</sup> в Абганеровском аймаке.

Единственным исполнителем Малодербетовской версии оказался джангарчи Анджука Козаев (1890-1944) родом из хотона Кетченеры Абганеровского аймака Малодербетовского улуса, у которого осенью 1939 года была записана Г. Шалбуровым одна песнь «О подвигах Улан Шовшура». Будучи родственником по материнской линии, в детские и юношеские годы исполнитель постоянно общался с джангарчи из школы Поврам – Санджи – Бука из рода барун Абганеровского аймака и перенял их репертуар.

Из рапсодов, исполнявших репертуар, в который входила песнь «О победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю», наиболее известен талантливый рапсод Бука (1870-1920), сын джангарчи Санджи, внук джангарчи Поврама. По свидетельству очевидцев, названную песнь и другие песни «Джангара» Бука пел без какого-либо музыкально-инструментального сопровождения, но так вдохновенно, что старики-слушатели плакали. Бука был рапсодом-полупрофессионалом, и вознаграждение слушателей служило подспорьем в хозяйстве джангарчи [Кичиков, 1976. С. 35-36].

В монографии А.Ш. Кичикова «Исследование героического эпоса «Джангар»» мы находим следующие сведения о носителях данного

---

<sup>36</sup> Далее эта школа, названная по имени трех сказителей, являвшихся представителями трех поколений по прямой линии одной семьи, будет нами обозначаться как школа «Поврам – Санджи – Бука».

репертуара: «Барунов род, откуда ведут свою родословную Бука и его предки, восходит к Сайн-Ширвядыку-баатыру, который во главе тридцати трех баатыров прибыл из Джунгарии на Волгу в начале XVIII в правление Аюка-хана (видимо, переезд объяснялся очередной феодальной смутой на Алтае и Джунгарском Ала-Тау, поскольку предание гласит, что Сайн-Ширвядык и его сподвижники вывезли с собой тринадцатилетнего наследника княжича, которого намеревался убить хан ойратов. Княжич Эвджин, о котором идет речь, впоследствии женился на дочери Аюка-хана). В числе сподвижников Сайн-Ширвядыка были братья Сэркен и Тавка, к которым восходят многие представители Барунова рода. <...> В семье Таван-Зунова Манджи, прямого потомка Атана, родного брата Ширвядыка, хранится семейная реликвия – нашейный талисман мирдэ самого Сайн-Ширвядыка в виде позолоченного бронзового бурханчика индийской или непальской работы, высотой 4-5 см, вставленного в медный футляр с ушками для шнура. Барунов род, почитающий память Сайн-Ширвядыка, всегда держался несколько особняком, помнил о своем джунгарском происхождении и поддерживал отношения с другими поздними выходцами из Джунгарии, поселившимися в других улусах Калмыкии» [Кичиков, 1976. С. 38].

По предположению А.Ш. Кичикова, локализация версии Ху LQ 544 в Баруновом роде объясняется тем, что в числе сподвижников Сайн-Ширвядыка, подданных нойона Эвджина, на Волгу переехали и рапсоды, носители джунгарской эпической традиции [Кичиков, 1976. С. 37-38].

Согласно наиболее архаическим представлениям монгольских народов, центром Земли и Вселенной является огромная гора, вокруг которой вращаются солнце, луна, планеты и звезды. Этот древний пласт культа гор можно сопоставить с архаическими представлениями индоевропейских народов о мировой горе как оси мира, вокруг которой располагается вся Вселенная.

Аналогично в прологе Малодербетовского цикла (1862) бумбайская гора Цаган [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 46-47] является связующим звеном между всеми горизонтальными сферами, вокруг нее располагаются родовые горы удельных князей-нойонов. Сам Джангар-хан, как властелин всей эпической державы, выполняя функцию центрального персонажа, сопоставляется с вершиной мифической горы Сумеру («О, Джангар, (вознесшийся), словно вершина Сумеру» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 166]),

возникшей в «великом внешнем океане» в начале сотворения мира, являющейся центром Вселенной и обиталищем богов. Согласно буддийской космогонии, гора Сумеру четырехгранная, по четырем ее сторонам расположены дворцы четырех махараджей. На вершине Сумеру обитают 33 тенгрия во главе с Хормустой, покровительствуя земле и ее живым существам, подавляя своих врагов-асуриев. Мифическая Сумеру (Сөмер; Сүмер) постепенно превратилась в ойратский «Олимп», стала фигурировать в гимне ойратов:

Дөрвөн өнцгтэ Сүмер уул      Четырехгранная Сумеру-гора  
Дөрвөн Өөрдтэн дүңгэнэ.      Величественно сверкает в Дербен-Ойратах  
[Джангар, 1999. С. 255]

Академик С.А. Козин, исследуя «Джангар» в тесной связи с древними памятниками калмыков, прежде всего, задает вопрос о связи эпоса с другим героическим произведением монголов и ойратов, таким, как «Сокровенное сказание», являющимся во многих своих частях самым древним образцом эпического творчества монголов. На основании анализа местных названий, встречающихся в этом произведении, различных эпитетов и языка песен, С.А. Козин приходит к выводу, что «Джангар» возник не в Поволжье, а в Центральной Азии: «Сама географическая среда, в которой живут и действуют герои народной поэмы и которая по всем признакам близка и дорога певцу как родная, как исконная страна его народа, живое и яркое изображение присущих ей особенностей, с большей настойчивостью свидетельствует о первоначальной родине Джангариады» [Козин, 1940. С. 96]. Базирующееся на топонимических доказательствах предположение С.А. Козина о возникновении эпического цикла «Джангара» не на Волге, а на исторической родине ойратов было поддержано другими монголоведами [Манджиева, Омакаева, 2011. С. 94].

В прологе Малодербетовского цикла эпическое государство охарактеризовано как кочевое ханство с централизованной властью и обширными феодальными уделами. Показ владений нойонов в прологе дается на фоне родовой горы и родовой реки (морья-океана). Так, пролог сообщает, что на фоне родовой горы Ончита Цаган и родового священного морья Цаган соорудили злато-желтый дворец старца Ширке, его подданные

(пятимиллионный народ-тангачи<sup>37</sup>) заполнили все побережье [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 142]. Согласно иерархии, перечень расположения ставок продолжается описанием ставки главы богатырей, обычно восседающих по правую руку от Джангара, – Алтан Чеджи, которая воздвигнута на фоне родовой горы Зандан, а побережье родовой священной Белого моря заполнил пятимиллионный народ-тангачи. «Вертикаль» владений удельного князя Гюзяна Гюмбе представляет родовой гора Гюши-Зандан, соответственно «горизонталью» является глубокое Черное море, на побережье которого расположен дивный дворец главы «левого крыла» богатырей Джангара – знаменитого гадателя на бараньей лопатке – Гюзян Гюмбе [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 45]. Владение богатыря Хонгора располагается на берегу Сахарной реки Шикерлю, где возвышается сандаловый дворец.

В целом джангарчи имели четкое представление о прологе «Джангара», зная его составные компоненты, певцы находили свой (соответствующий эпической школе) самостоятельный подход к его исполнению и содержательной стороне. Различия между прологами состоят в поэтической манере исполнения, стиле эпического репертуара. Общим для прологов всех версий является воспевание величия страны Бумбы, Джангар-хана, героев-богатырей, живущих в мирном благоденствии. Безусловно, каждый цикл отличается художественным своеобразием пролога, выступающего в данном случае как своеобразный паспорт цикла, так как он в плане художественного стиля и изображения эпического мира всегда соответствует повествованиям в виде отдельных песен.

В тематическом плане песнь «О победе богдо Джангара над мангасом Уту Цаганом» Малодербетовской версии представляет собой эпос воинский: содержанием поэмы является богатырский поединок Хонгора с Шара Бирменом, поход богатырей Джангара, битва с Уту Цаганом и победа над ним. Мотив единоборства является основным сюжетообразующим мотивом. В отличие от других песен эпоса здесь нет сказочно-мифологической, глубоко архаической основы, за исключением некоторых мотивов, связанных с архаическим тууль-улигером.

Известно, что выбор богатыря для поездки, так или иначе, аргументируется. Среди мотивов похода выделяется случай, когда мотивировке

<sup>37</sup> Слово «таңһч» в современном калмыцком языке означает «республика», в эпических текстах зафиксировано его раннее значение – народ.

предшествует самовыбор богатыря, но в эпосе «Джангар» только Хонгор изъявляет желание исполнить тяжелую миссию посланника с невероятно трудными физическими и нравственными испытаниями. В соответствии с особым положением в Бумбе, Хонгор может совершать вызывающие, но всегда прощаемые поступки. Так, он может оскорбить во хмелю самого Алтан Чеджи, ясновидца и мудреца, потребовав назвать того, кто удалее и сильнее его, и даже пригрозить ему: «Если не сумеешь назвать – Арцытай Зандан гору твою разрушу! Род твой, Алтан Чеджи, с лица земли сотру!» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 69-70].

После этого неприглядного проступка Хонгор узнает о грозном противнике – Шара Бирмене, который едет в Бумбу, поклявшись своему повелителю Уту Цагану привезти Хонгора, «надев на шею цепь тяжелую, что силачу не поднять, а самого привязать к хвосту его Кёкё Галзана» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 70]. И Хонгор тут же выступает навстречу личному врагу-оскорбителю, чтобы отстоять свою честь и честь Бумбы.

Известно, что расстояние между двумя локусами в фольклоре включает в себя отдельные зоны, полярно противоположные, «свои» – «чужие». И богатырь, преодолев невраждебную пространственную зону («Через восемьдесят две реки переправился») [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 70], оказывается на пограничной черте, отмеченной чаще всего одинокой горой: «К подошве высокой горы Цаган прискакал» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 71].

Белая гора является рубежной, пограничной горой, разделяющей две страны. Достигнув ее, герой «стремительно на вершину горы взобрался» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 71].

В эпосе стороны света не только обозначают пространственные понятия и географические координаты, с ними также связаны сакральные понятия. Запад ассоциируется в народных представлениях с миром мертвых, оттуда прибывает вражеский витязь Шара Бирмен:

Орх нарни сүүр талас...

Со стороны заходящего солнца...

[Жанһр, 1978. Т. 1. С. 71].

Богатырь, оказавшийся на границе, после обозрения местности решительно входит в пределы противника и немедленно приступает к реализации цели поездки. Так, Хонгор и Савар после расправы над вражеским богатырем Шара Бирменом, выступившим в роли пленителя Хонгора, вступают в контакт с враждебным ханом.

Поединок двух равных по силе богатырей обычно продолжается длительное время: «Трижды семь – двадцать один день бьются – / Одолеть никто не может...» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 74-75].

Поединок в эпосе способствует введению в действие новых героев, выполняя функцию группировки и перегруппировки персонажей. Так, после неудачного поединка Хонгора с Шара Бирменом горским вводится в действие главный активный герой – богдо нойон Джангар, который сообщает, что тому, кто вызволит Хонгора, «простит сорок четыре проступка, удовлетворит тридцать три пожелания». Савар, ссылаясь на хромоту коня, отказывается от участия в походе против Шара Бирмена для освобождения плененного врагом Хонгора. Разгневанный богдо нойон Джангар грозит уничтожить род Савара в семи поколениях. Савар, боясь расправы, обращается к своему боевому товарищу-коню с просьбой доставить его к Улан Хонгору, опередив Джангар-хана.

Далее, согласно повествованию, Савар освобождает Хонгора из плена, и вместе без ведома Джангара, но от его имени, они едут во дворец к Уту Цагану, чтобы договориться о добровольном его подчинении Джангар-хану. Но Уту Цаган, нарушив договор, окружает своей многотысячной ратью богатырей Джангара. Разворачивается сцена великой битвы. Именно в описании этой сцены эпическое повествование достигает наивысшего накала, рапсод, изображая битву двух богатырей в окружении, концентрирует внимание слушателя, переживающего за ходом событий. Герои Бумбы сражаются на пределе физических и духовных возможностей, ценой нечеловеческих усилий достигают победы над превосходящим по силе врагом.

Оппозиция правый-левый отражает уходящую в глубокую древность дуальную организацию монгольских племен – деление их на два крыла – правое и левое, проявляющееся в системе военных, сословных, податных и прочих видов социальных структур. Это находит подтверждение в описании битвы Джангар-хана и его воинов с войском противника Уту Цагана [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 84-89]. Так, главенствующий над левым крылом войска нойон Гюмбе врывается в левые ряды вражеского полчища, правое крыло возглавляет Алтан Чеджи, по центру сам Джангар-хан бьется с Уту Цаганом. Богатыри, проявляя свое мужество, храбрость, используя воинский опыт, сражаются из последних сил, победа кажется близкой, слушатели вместе с певцом переживают за ход событий, в этот

момент повествование достигает наивысшего накала. Когда ведущие богатыри двух враждующих сторон испробовали силу оружия в поединках, лицом к лицу сталкиваются главные противники – ханы. Могушественного противника, согласно закону эпической симметрии, поражает сам Джангар, причем в повторном поединке, с помощью восстановленной волшебником-кузнецом пики, на своем Зерде скакуне. Это сюжетная схема, разработанная во всех циклах «Джангара», сюжеты которых включают эпизод о разрушении оружия Джангара и восстановлении его «седым кузнецом». Сюжет о поломке и восстановлении копья построен на основе мотива триединства: конь – оружие – герой. Личное оружие и конь богатыря характеризуют героя, по личному оружию определяется его статус, а оружие, имеющее собственное название, в контексте соответствующей стилистической формулы служит атрибутом богатыря.

Вторая песнь «О победе богдо Джангара над ханом мангасов Кюрюл Эрдени» Малодербетовского цикла (1862) может быть определена, по терминологии А.Ш. Кичикова, как «эпос поиска» [Жанһр, 1978. С. 6]. В сюжете речь идет о поиске и возвращении похищенного табуна, но далее о судьбе угнанных коней Джангара в поэме ничего не говорится, – возможно, что табун, оставшийся на земле, с самого начала не интересовал антагониста, поэтому угон табуна явился лишь поводом к столкновению. В отличие от тууль-улигера, где объектом похищения является жена (невеста) героя, в героическом эпосе «Джангар» объектами притязания врагов становятся кони, табуны скакунов. В разгар пира в ставку Джангара поступает сообщение об угоне семидесятитысячного табуна хана. Никто не может сказать, кто решился на такую дерзость (врагу известно, что богатыри Бумбы сильны и едины). Богатыри во главе с Джангаром собираются в поход. Джангар, воодушевляемый Хонгором и другими героями, первым нагнав врага, вступает с ним в тяжелое единоборство. На исходе двенадцатого дня борьбы прибывает Хонгор. Увидев, какая помощь подошла к Джангару, коварный враг-оборотень мгновенно превращается в орла (Гаруду) и уносит его на небо, в свое ханство. Не зная об этом, Хонгор с остальными богатырями остается на поле брани в тщетных поисках государя. А тем временем Кюрюл Эрдени уже подвергает Джангара адским мукам, приковав его к тяжелой телеге железной цепью. Не выдержав тяжести пыток, Джангар соглашается признать свою зависимость от Кюрюл Эрдени, но враг на это отвечает повелением ужесточить мучения.

Дочь Солнца, младшая хатун Кюрюл Эрдени, усыпив волшебными заклинаниями мужа-оборотня, приходит на помощь Джангару, освобождает его, разрезав «стальные оковы ножницами». В ответ на протест Джангара, который не желает принять свободу из рук женщины («Молва о том ... ляжет на меня позором на тысячу калп!»), дочь Солнца напоминает ему: когда-то она «цветы собирала», резвясь, и ее проглотил сорокачетырехголовый муус; спасителем же ее был Джангар. Хатун объясняет, где и как следует раздобыть душу мужа. Джангар после долгих поисков находит волшебного марала, из распоротого брюха которого «семь птенцов выпали». «Джангар их поймал, шестерых в пламя костра бросил, седьмого под пятку сунул. И коня повернул назад, к Кюрюл Эрдени-хану» [Джангар, 1999. С. 147]. Началась тяжелая борьба. «В это самое время под правой пяткой Джангара птенчик раздавлен был. Тут нежная спинная аорта лопнула у Кюрюл Эрдени-хана, и упал он, семидесяти рек пойменные леса придавив, и стал он добычей бесчисленных рыб» [Джангар, 1999. С. 149]. Уничтожив Кюрюл Эрдени, Джангар с помощью орла-гаруды спускается на землю, где тщетно ищет свою страну и, не находя ее, остается в стране некоего Алтан Гюргю-хана, приняв облик «плешивого мальчишки». Войдя в доверие к хану, Джангар – «плешивый мальчик» – становится приближенным царевича, подговаривает последнего пуститься в странствие по далеким землям. После долгих путешествий в числе других странствующих Джангар находит свою страну, к ней впоследствии перекочевывает и ханство Алтан Гюргю [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 91-139].

Рассматриваемая песнь имеет прочную связь с тууль-улигером. Противник Джангара является представителем иного мира, мангусом-оборотнем, принявшим человеческий облик в лице Кюрюл Эрдени-хана. Тууль-улигерный сюжет о нападении и похищении насильником жены героя из каравана в этом тексте явно трансформирован. Мотив похищения табуна, заявленный в начале песни, не получил своего развития. Но в повествование содержит развернутый сюжет о похищении Джангара врагом Кюрюл Эрдени, который также ранее похищает дочь Солнца – потенциальную невесту, суженую героя тууль-улигера. Вместе с тем, сюжет о похищении и освобождении жены героя контаминирован с повествованием об освобождении родных богатыря, угнанных мангусом в иной мир.

В сюжетном повествовании о возвращении Джангара на родину мы вновь встречаем мотив паршивого героя: глава эпической Бумбы возвращается домой и появляется в своей ставке также в облике паршивца (тарха), видит постаревшую Ага Шавдал-ханшу на своем троне, одинокую.

Тема превращения героя в паршивого мальчика-тарха во второй песне Малодербетовского цикла разворачивается до уровня самостоятельного сюжетного повествования о приключениях превращенного героя: Джангар, спустившись из Верхнего мира на землю, ищет и не может найти свою родину, давно покинутую им.

Последовательное развитие сюжета «лысого плешивца» имеет следующие моменты: прибытие героя, принявшего облик плешивого мальчика, в страну Алтан Гюрге-хана; обнаружение и усыновление паршивого бездетными стариками; столкновение паршивого с приближенными хана; вызов плешивого на ханский суд, оправдание и получение им выигранного золота; оказание хану услуги (победа над мангасом Кюдер Шара) и получение должности при ханском дворе; возвращение на родину.

Повествование песни «О победе Славного Алого Шовшура над Свирепым ханом мангасов Шара Гюргю» начинается описанием спокойной обстановки в ставке Джангара. Описание картины мнимого благополучия принимает неожиданный поворот: «Властелин нойон Джангар к яствам не притрагивался и в глубокой задумчивости пребывал» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 165].

Поведение Джангар-хана воспринимается его вассалами как нечто очень важное, и они собираются на чрезвычайный съезд, пытаются вывести властелина из состояния скорбного молчания, но все тщетно. Оскорбленные молчанием хана, «толпы вепрей, грозно шумя, вслед за Джилбангом вышли вон» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 166-167]. Затем Джангар приказывает Боро Мангна седлать Зерде-скакуна. Поручив державу Хонгору, Джангар покидает страну. Скитаясь, он встречается с богатырями правой руки во главе с Алтан Чеджи, который выражает свою обиду словами: «Если Вам не нужна Бумбайская держава, то и мне не нужна!» То же самое говорит и Гюмбе, покинувший Бумбу во главе богатырей левой руки [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 171-172].

Богатырская семья, казавшаяся неразрушимой, вследствие загадочного поведения Джангара распалась. Единственный преданный своему

государю Хонгор остался «один-одинешенек» в осиротевшей Бумбе, чем и воспользовался давний враг Бумбайской страны, владыка всех мангасов и шулмусов Шара Гюргю: он двинул на беззащитную страну «рать гуще пыли и многочисленнее муравьев», сломил упорное сопротивление Хонгора и отправил его в Нижний мир, лишив жизни, а народ Бумбы угнал в полон. Державная гора Цаган разрушена, океаноподобная Бумба-река иссохла, название «славного Джангара держава» забвению предано, угнано все, опустела страна [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 172-181]. Такими мрачными красками рисуется картина катастрофы Бумбы – некогда могучей и нерушимой державы.

Сюжетная линия, связанная с отъездом Джангара, продолжается после долгих скитаний, встречей его с небесной рагиней и сооружением белокаменного дворца.

Ни новое супружество, ни рождение сына на чужбине внешне не связаны с мотивом «мировой скорби» – молчанием Джангара перед отъездом. Но есть скрытая мотивировка поведения, отсутствующая в прямом повествовании. Поведение Джангара, вызвавшее недоумение, а затем и обиду всех его приближенных, раскрывается в словах, с которыми обращается Джангар к своему сыну Шовшуру, не имевшему представления о происхождении своих родителей, живущих одинокой семьей: «Я тот, кого на всей земле единственным Джангаром величают. Для полного блаженства не хватало мне только тебя, сынок. И на поиски сына я поехал. О мой милый Шовшур, тот, кого я обрел ценой потери Бумбайской державы моей! О мой младенец Шовшур, тот, кого я обрел ценой гибели Алого Хонгора моего!» [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 185-186].

В двух предыдущих песнях цикла круг активно действующих богатырей ограничен. Так, в первой песне мы встречаем Джангара, Алтан Чеджи, Гюмбе, Хонгора, Савара, Хабтын Онге, но в ней отсутствует юный богатырь Шовшур потому, что он еще не родился. Также в этой песне упоминается, что, принимая участие в состязаниях в честь Менген Гэрэл, дочери Джангара, конь Савара подбил ногу и захромал [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 81]. Согласно первой песне данного цикла, Джангар и Ага Шавдал – пожилые супруги, выдавшие замуж свою дочь, но не имеющие сына-наследника. Вторая песнь повествует о длительном отсутствии Джангара после поражения от мангаса Кюрюл Эрдени. Джангар, вернувшись на родину, видит свою ханшу состарившейся древней ста-

рушкой, седой, как лунь. В таком трансформированном виде мы обнаруживаем в «Джангаре» мотив бездетности престарелых родителей, который распространен во всех тууль-улигерных сказаниях.

Следует заметить, что своеобразное смещение функций персонажей влечет за собой две сюжетно-параллельные линии двух героев – Джангара и Шовшура. Согласно первому ходу тууль-улигера будущий герой-наследник престарелых родителей рождается дома. Получив предназначенного коня, герой спешит к своей суженой и, одержав победу над соперником, женится и возвращается к родителям. Второй ход связан с возвращением угнанных в рабство родных героя.

Песнь «Шара Гюргю» Малодербетовского цикла (1862) в своем сюжетном развитии отошла от традиционной конструкции тууль-улигера. Сюжет песни построен в соответствии с новыми функциями героев. Произошла подмена одного героя другим: так, Джангар выступает в той роли, в которой по тууль-улигерному сюжету должен был бы выступать его сын. Согласно тууль-улигерной конструкции наследник, т.е. Шовшур, родившись в Бумбе от престарелых Джангара и Ага Шавдал, должен был сам отправиться в страну суженой, но этого не происходит. Смещение функции Шовшура явилось результатом «реалистической» трактовки образа Ага Шавдал, которая вследствие своей естественной старости не может родить наследника.

Таким образом, функцию юного героя выполняет сам Джангар: отправляется в «иной мир», бесцельно скитаясь в состоянии забытья, прибывает в страну будущей молодой ханши – красавицы рагни. По прошествии реального времени, десяти лунных месяцев, рождается сын.

Рождение Шовшура восстанавливает традиционное развитие сюжета, сын-наследник выступает в роли помощника главного героя тууль-улигера – побратима или брата героя.

Известно, что тууль-улигерное повествование в реконструкции состоит из двух сюжетных ходов: первый – это описание брачной поездки героя, второй – рассказ о поисках угнанных врагом его родных. Второй ход тууль-улигерного повествования в идеале составляет две параллельные линии: одна линия – поездка в иной мир центрального героя за угнанными подданными и родителями или за семьей старшего брата; вторая линия – возвращение жены с караваном и связанные с ним приключения по пути к своим кочевьям.

Таким образом, линия Шовшура идентична второму сюжетному ходу тууль-улигерного повествования, включающего две параллельные линии: линия главного героя – Джангара, повествующая о приключениях в связи со спасением и возвращением Хонгора из Нижнего мира, и линия помощника главного героя – Шовшура, повествование о победе над Шара Гюргю и о возвращении ханши Ага Шавдал и народа Бумбы на родину. По преодолении огромного расстояния, наконец, появляются очертания Бумбайской страны [Жанһр, 1978. Т. 1. С. 199]. Возвращение народа – есть возрождение Бумбы. В соответствии с прологом цикла джангарчи изображает возрожденную Бумбу, что восстанавливает эпическую гармонию, возвращая слушателей к началу повествования – прологу.

Исследователи произведений разных жанров фольклора обратили внимание на то, что для описания внешнего облика персонажей, различных свойств или действий, для характеристики динамичного развития сюжета исполнители особенно часто используют стереотипные средства выражения – словесно-художественные единства, переходящие из текста в текст. Их называют «общими или типическими местами», «типическими описаниями», «типическими формулами» и т.п. Вполне справедливо пишут об их формульности. Предложены и более специализированные применительно именно к фольклору определения, прежде всего, «этнопоэтические константы» [Гацак, 1999. С. 111-112]. По определению М. Пэрри, «формулы» выступают как «группы слов, регулярно используемых в одних и тех же метрических условиях для выражения данной основной мысли» [Раггу, с. 80].

Анализ текстов песен Малодербетовского цикла позволяет сделать вывод, что общие места из пролога переходят в песни с небольшими вариациями. Джангарчи твердо следует эпической традиции, используя общие места как готовый «строительный» материал поэтического стиля калмыцкого эпоса «Джангар».

Согласно композиции эпического повествования формулы подразделяются на инициальные, медиальные и финальные.

Инициальные формулы – это не только своеобразная экспозиция, которая определяет место и время повествования, представляет основных персонажей, обозначает исходную ситуацию. Инициальные формулы – прежде всего, сложившаяся система введения слушателей в эпический

мир. Одна из основных функций – выражение отношения певца к происходящим в эпосе событиям как возможным в действительности.

Инициальные формулы Малодербетовского цикла состоят из типовых фраз, представляющих основных персонажей, формул места и формул времени. В песнях данного цикла наиболее устойчивыми оказываются формулы, определяющие: 1) социальное и семейное положение героев эпического повествования; 2) месторасположение дворца; 3) месторасположение обители бурханов; расположения белого храма.

Первые из названной разновидности инициальных формул – формулы принадлежности «Кто властелин над этим?». Джангарчи использует эту формулу тогда, когда ему необходимо представить слушателям властелина названного удела, при этом певец соблюдает иерархию Бумбайского государства. Первым всегда называется правитель Бумбы Джангар:

– Үүниге эзелдег күүни кемби? –	– Кто властелин над этим? –
если гихени:	спросят, – [то ответят]:
Бодн залу хаани жилик,	Бодонг залу-хана правнук,
Мэргн Торчин ач	Мэрген Торчи-хана внук,
Үзң алдр хаани үрн	Славного Узюнг-хана потомок,
Үклдтлән чавчилддг	До последнего вздоха рубящийся
Өнчн Жаңһр гидег.	Одинокий Джангар, говорят.

Затем в повествовании появляются родовая гора и родовое море (река) удельного нойона-богатыря Бумбы – старца Ширки. Для представления данного героя джангарчи пользуется той же конструкцией формулы «Кто властелин над этим?», далее дается формула, характеризующая богатыря Ширки.

Следуя этикетным представлениям, перечень расположения ставок джангарчи продолжается описанием ставки главы правой руки – Алтан Чеджи, очертания которого появляются на фоне родовой горы Зандан. Всякий раз описание удела заканчивается формулой принадлежности «Кто властелин над этим?».

Формула, определяющая семейное и социальное положение богатыря Алтан Чеджи:

– Байн Бамбл хаани ачи, Нажг алтн хаани Нагц үрн, Дээлдгсэн алдад уга Дарвд Алтн Чееж эзлгсн, Нег цагин анхнд уняртгсн бээдг.	– Байан Бамбал-хана внук, Гаджик Алтан-хана Единственный потомок, Завоеванное неупускающий Дарвад Алтан Чеджи владычествующий, В начале круговорота времени пребывает.
--	---

На фоне родовой горы и моря появляется дивный дворец представителя левого крыла богатырей Джангара, знаменитого гадателя на бараньей лопатке – Гюзяна Гюмбе. Описание удела заканчивается все той же конструкцией «Кто властелин над этим?». Заключительным звеном всей цепочки «Кто властелин над этим?» является глава эпической страны Джангар, стоящий на ступень выше всех, утверждающий: «Род людской – весь мир мне родня!».

В калмыцкой традиции существуют формулы-сигналы, обозначающие начало действия, например, в песнях данного цикла:

Делкэн шар нарн	Когда желтое светило Вселенной,
Дегжэд хархин алднд	Взойдя, на небосклоне вознеслось,
Тедү аңхн дунд.	В то же самое время.
Тиигж суутл.	Когда так сидели.

В калмыцком героическом эпосе формулы начала действия встречаются только в начале песни, тогда как в синьцзын-ойратской традиции эти формулы отмечают начало всех узловых (моментов) действий в развитии сюжета.

Значительная роль принадлежит формулам места, в которых наблюдается устойчивость географического места построения дворца Джангара:

Шикерлүһин адг дунд, Шилтэ Зандн холын цутхлнд, Арта арвн хойр холын цутхлнд	На краю Шикерлюгской долины, У слияния рукавов реки Шилте Зандан, У слияния двенадцати светозарных рукавов [этой] реки,
Өргн Шарг далан көвэд	На берегу многоводного величественного океана,
Өндер Маңхн Цаһан уулын Довтлгч омрун дор...	Под словно скачущим выступом Высокой горы Манхан Цаган...

Во владениях богатыря Ширки прослеживается географическая устойчивость места построения дворца по горизонтали – «священное море Цаган», по вертикали – «гора Арца [Арта] зандан». Гора «Ончита Цаган» выступает как художественная вариация родовой горы, а также различия падают на такие элементы, как «слияние двенадцати морей», «берег океана Шикер», «Шикерлюгская долина».

Представляя владения Хонгора, певец также ограничивается вертикальной осью координат, но при этом пользуется вариацией «[океан] Шикерлю» и «Шикерлюгская долина».

Формула месторасположения «белого храма»:

Тал дундни	В самом центре [обители]
Тальвин цаһан хурла	Исполинский белый храм
Бүүрлгсн бээдг.	Расположен.

Данная группа формул является обязательным атрибутом описания страны Джангара.

«Столб пыли» – своеобразная формула, знаменующая, предвещающая появление богатыря. В прологе «столб пыли» имеет «красный» оттенок, в песнях эта формула также встречается, но уже как предвестие «появления противника» и встречи Шовшура с богатырями Джангара.

В тексте песен используются формулы «глубины и ширины океана». Привлекает внимание необычность измерения «ширины океана» через длительность перелета птицы через океан. Данная группа формул демонстрирует мастерство и талант сказителя. «Ширина океана» – единичная формула, не имеющая аналогов в других циклах эпоса, представляющая своеобразный «почерк» сказителя данной школы.

Медиальные формулы – это самая значительная по объему и по занимаемому ими месту в эпическом контексте группа стереотипных конструкций. Их композиционная роль более разнообразна, чем у инициальных формул.

Сюжетно обусловленные формулы занимают устойчивое место в композиции эпоса, их назначение – характеристика персонажей, описание действий эпических персонажей, важных для развития сюжета.

Среди медиальных формул выделяются формулы времени, характеризующие длительность действия эпических персонажей. Прежде всего, это формулы, определяющие перемещения героя в пространстве и во времени:

1) формулы, определяющие очень долгий путь героя:

Эргени эхн цагт,	Еще в начале времени,
Эн Бумбин орни тунх цагт	Никуда еще не пристал, все скитался,
алдулгсн	Государь Джангар, покинувший
Эзн нойн Жаңһр нег юмнд күрэд	Бумбу в дни мира.

чиге уга.

2) формулы, характеризующие неопределенно долгий путьгероя:

Кесг цагтан гүүлгэд,	Много дней и ночей скачут,
Кесг үйдэн гүүлгэд!	Много веков скачут!

[Жанһр, Т. 1. С. 162-163]

3) длительность пути во времени:

Бас чиг кесг цагтни	Много дней и ночей
Хурдлулад оркв;	Государь без передышки проскакал

[Жанһр, Т. 1. С. 130-131]

Арнзлын Зерд кесг цагт	Уже много дней и ночей
Хурдлад оркв.	Зерде-аранзал мчался по следу.

[Жанһр, Т. 1. С. 134-135]

4) формула, определяющая длительность отсутствия Джангара через время старения ханши Ага Шавдал:

Һунхн наста Шавдл хатн	Шавдал хатун, некогда юная красавица,
Эцсн цаһан эмгн сууна.	Ныне тощая седая старушка.

Группа формул, характеризующая внешность персонажей. К ним относятся формулы, описывающие красоту Джангара, Хонгора, Ага Шавдал.

а) Описание красоты Джангара:

Күклэс күжин үнр күңкнэд,	Коса его фимиамом кюджи
Күзүн эңгэсни һуу, саңгин үнр	благоухает,
күңкнэд,	Шея аромат можжевельника
Маңһаһасни Мээдрин гегэн	источает,
делгрэд,	Со лба сияние Майдари возносится,
Зуладни Зуңквин гегэн делгрэд,	Родничок на темени свет Зонкавы-
	свяtitеля распространяет,
Орадни Очир-Ваанин гегэн	А маковка головы свет Очир-Вани
делгрэд...	разливает...

[Жанһр, Т. 1. С. 78-79]

Специфичный состав инициальных формул калмыцкого героического эпоса во многом определил номенклатуру и характер финальных формул. Именно этим, на наш взгляд, обусловлено наличие сравнительно небольшого числа финальных формул, возвращающих слушателей к исходной точке – описанию пира во дворце Джангара в честь победы над врагом, а в третьей песне – освобождению и возвращению бумбайского народа, в прологах же версии – к описанию празднования Цаган Сар (весеннего праздника) во дворце Джангара.

Рассмотрение традиционных формул Малодербетовского цикла (1862) выявляет, что наиболее устойчивыми оказываются формулы, которые выражают понятия, чаще всего встречающиеся в эпической поэзии: имена действующих лиц и их социальное и семейное положение, обозначения времени и места действия героев.

Инициальные формулы Малодербетовского цикла, прежде всего, состоят из типовых фраз, представляющих основных персонажей, формул места и формул времени, которые являются наиболее устойчивыми.

Сюжетно-обусловленные медиальные формулы занимают устойчивое место в композиции эпоса, их назначение – характеристика персонажей, описание действий эпических персонажей. Среди этой группы формул выделяются формулы времени, определяющие перемещение героя в пространстве и во времени. Финальные формулы в прологе возвращают слушателей к исходной точке – описанию пира во дворце Джангара.

Изучение Малодербетовского цикла (1862) показало, что большое значение в нем занимает пролог, являющийся важным многофункциональным элементом композиции эпоса: он подготавливает слушателя к наиболее полному восприятию содержания эпических песен, их героики, образов; поддерживает сюжетно-композиционное единство песен версии; подчеркивает грандиозность эпических событий цикла, представляет величие Бумбы, ее героев (чем обширнее пролог, тем могущественнее эпическое государство, сокращение и утрата же пролога способствуют измельчанию и приземлению самих событий и действий персонажей); значительный по объему пролог цикла – свидетельство древности и зрелости эпического памятника; он свидетельствует о высоком эпическом мастерстве рапсодов эпической школы Поврам – Санджи – Бука.

Малодербетовский цикл (1862 г.) – наиболее ранний по времени записи. Он является своеобразной составной частью калмыцкого эпоса «Джангар», эпическим наследием наших предков, сохраненным благодаря усилиям российской науки XIX века.

### Литература

1. Библиографический словарь Санкт-Петербургского университета за 1869–1894. Т. 1. А.-Л.

2. Гацак В.М. Пространство этнопоэтических констант / В.М. Гацак // Народная культура Сибири. – Омск, 1999. – С. 109-112.

3. Джангар. Список Малодербетовского улуса. Дл. 35,3. Шир. 11 см., 1862, 9 августа. Рук. на старокалмыцкой письм. Оригинал записи поэмы «Догшин Шар Гүргү...» // Рук. фонд Вост. фак. СПбГУ. Calm. С. 4, inventory No. 1834. Old call number Xyl. Q 544. GolstunskyCollection (1862), No. 3.

4. Джангар. Список Малодербетовского улуса. 30 x 37 л. 2 тетради. // Рук. фонд. Вост. фак. СПбГУ. Шифр: 908 Incipit: (f. 1a) Olonbumburхан üdedumduni üdelegsen:... Calm. С. 17, inventory No. 1770. Old call number Xyl. F 63. Golstunsky Collection (1857), No. 2.

5. Jangqar: Dogshin Shara Gu'rgu'qin bo'lg; Dogshin Hara Kinesin bo'lg / Ubashi qun tayijiyin tuuji; Jangqar; Sidiyitu kuuriyin tuuli / изд. К. Голстунский. – СПб., 1864. – С 8 – 74. На старописьм. калм.

6. Jangqar: Dogshin Shara Gu'rgu'qin bo'lg; Dogshin Hara Kinesin bo'lg // Калмыцкая хрестоматия для чтения в старших классах народных школ / сост. А.М. Позднеев. – СПб.; Тип. АН, 1892. – С. 93 – 169. 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1907. – 3-е изд., испр. и доп. – Пг., 1915. На старописьм. калм.

7. Jangqar: героическая поэма калмыков с приложением вновь разысканной и впервые издаваемой третьей главы, в оригинальном тексте / ред. А.М. Позднеев. – СПб., 1911. – 97 с. На старописьм. калм.

8. Jangqar: Dogshin Šara Gүrgүgiyin bөлөг; nuge-dүger bөлөг // Хонхо: Калмыцкая хрестоматия. – Прага, 1925. – Вып. I. – С. 113-193.

9. Žaᅇhr: Dogšin Šar Gyrgyhin bөлg // Халыmginteg. – Elst, 1930. – № 3-4; 5-6; 7-8; 9-10; 11; 1931. – № 2.

10. Žaᅇhr: Dogsin Sar Gyrgyhin bөлg boln Dogsin Xar Kinəsin bөлg. – Elst: Халыmgintegtr-gasetinIzdatelstv, 1936. – 165 х.

11. «Джангар». Песнь о поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю (11-я песнь «Джангара» / пер. с калм. С. Липкина // Народное творчество Калмыкии / сост. И. Кравченко. – Сталинград, Элиста, 1940. – С. 77-137.

12. Джангар: калмыцкий народный эпос: песнь 11-я: О поражении свирепого хана шулмусов Шара Гюргю // Героический эпос народов СССР. В 2 т. – М. : Худож. лит., 1975. – Т. I. – С. 263-323.

13. Джангар: малодербетская версия / сводный текст, пер., вступ. ст., коммент., словарь А.Ш. Кичикова. – Элиста : КалмГУ, 1999. – 272 с.

14. Жангър: Догшн Гюргюгин бөлг / хальмг бичгэсэ орс бичигтэ буулгж Нармин Л. бичвэ. – Астрахань : Красный калмык, 1928. – 67 с.

15. Жанһр: хальмг баатърлыг дуулвр (25 бөлгин текст: 1-2 боть) / сост. А.Ш. Кичиков; ред. Г.И. Михайлов – М. : Наука, Глав. ред. вост. лит., 1978. – Т. 1. – 441 с. – Т. 2. – 417 с.

16. Жанһр (тексты 15 песен). – Урумчи, 1980. – 647 х. На ойратск. письм.

17. Козин С.А. Джангариада: героическая поэма калмыков. Введение в изучение памятника и перевод торгутской версии / С.А. Козин. – М.-Л. : Изд-во АН СССР, 1940. – 249 с.

18. Кичиков А.Ш. Исследование героического эпоса «Джангар»: вопросы исторической поэтики / А.Ш. Кичиков. – Элиста : Калм. кн. изд-во, 1976. – 156 с.

19. Кичиков А.Ш. Героический эпос «Джангар»: сравнительно-типологическое исследование памятника / А.Ш. Кичиков. – М. : Наука, Изд. фирма «Восточная литература», 1992. – 320 с.

20. Манджиева Б.Б. К вопросу о генезисе эпоса «Джангар» в контексте ойратской эпической традиции / Б.Б. Манджиева, Э.У. Омакаева // «Джангар» и эпические традиции народов Евразии: проблемы исследования и сохранения. Материалы Международной научной конференции (20-23 сентября 2011 года). – Элиста : КИГИ РАН, 2011. – С. 93-99.

21. Parry, M. Studies in the Epic Technique of Oral Verse-Making / M. Parry // I: Homer and Homeric Style-Harvard Studies in Classical Philology. – 1930. – Vol. 41. – С. 80.

22. Рифтин, Б.Л. Из наблюдений над мастерством восточномонгольских сказителей (магтал коню и всаднику) / Б.Л. Рифтин // Фольклор. Поэтика и традиция. – М. : Наука, 1982. – С. 70-92.

## Эпическое наследие алтайского народа

Алтайский народ относится к одним из древнейших тюрко-монгольских народов Центральной Азии. Саму территорию Алтая эти народы в своих легендах называют своей прародиной, золотой колыбелью.

Уникальным явлением в народном творчестве и духовном наследии алтайского народа являются произведения или героические сказания, в основном, исполняемые горловым пением. Разновидности данной древнейшей формы искусства сохранились у калмыков и других сибирских коренных тюркских народов – тувинцев, шорцев, телеутов, а также монголов и ойротских народов – урянхайцев, баядов, дёрбёдов, торгутов, кёк сойонов Монголии и Китая.

В алтайском эпосе в поэтической форме синтезирована вся многовековая духовная история в контексте мифологии, религии, народной культуры, общественно-политических и нравственных устоев общества.

**Формы исполнения и этнобытования алтайских героических сказаний.** В исполнении и этнобытовании алтайских героических сказаний сохранились архаические черты, придающие своеобразие данному жанру.

Исполнение текстов сказаний горловым пением – каем – выделяется и в жанровом определении алтайских героических сказаний, которые определяются как: *кай чөрчөк*. Обычно огромные полотна текстов будущие сказители запоминали в детском возрасте от 6 до 9 лет. Исполнение *кай чөрчөк* могло происходить в течение нескольких дней в вечерне-ночное время с перерывами днем, так как обязательным условием являлось закончить сказание в полном объеме без сокращений, что имело сакральное значение. Но при этом текст одного сказания может состоять от 1 до 7 тысяч и более стихотворных строк. Алтайские сказители – *кайчы* считались избранниками духов – хозяев гор Алтая и глубоко почитались в народе. Наиболее талантливых сказителей называют *ээлү кайчы* – сказитель, который мог контактировать с духом сказаний и в которого может вселиться этот дух и устами сказителя исполнить сказание. Возможность такой трактовки подтверждает и поверье в то, что у «ээлү кайчы» его музыкальный инструмент – *топиур* «говорящий»

– может продолжать играть даже тогда, когда сказитель прерывает сказание на отдых. З.С. Казагачева со слов сказителя А.Г. Калкина об «ээлү кайчы» дает следующее пояснение: «Этот статус закрепляется народом за таким сказителем, который сообразно содержанию эпоса, перевоплотившись в богатыря, отправляется в Нижний мир, а затем возвращается на землю. И, если по истечении некоторого времени после исполнения такого эпоса с таким сказителем ничего не случится (умом не тронется, смертельная хворь не пристанет к нему и т.п.), только тогда его могут назвать «ээлү кайчы» [Казагачева, 2002. С. 158].

Сопровождение каем – горловым пением текстов – героических сказаний является одним из основных средств раскрытия сюжета сказания, что имеет огромное эмоционально-смысловое значение.

Если характеризовать само горловое пение, то следует отметить, что горловое пение в сопровождении струнного музыкального инструмента – *топиуура* (чашечной шейковой лютне) – интонируется в необычной звукоподаче, называемой *кай*. В интонационной культуре алтайского народа *кай* занимает центральное место и является одним из наиболее устойчивых тембровых идеалов. Алтайский *кай* как тип бинарной фонации формируется на основе ненормативного сжатия гортани на уровне ложных связок, благодаря которому имеется несколько разновидностей специфического горлового пения: мелодическая речитация (*кёню кай*), голосо-хрип (*каркыра кай*), голосо-свист (*сыгыт, сыбыскы, сыгырткыш кай*), *кёёмей кай* [Шинжин, 1986]. От имени этого духа-покровителя сказитель исполняет текст горловым пением и с помощью «голоса духа» маскирует свой естественный голос.

Относительно специфики форм этнобытования алтайских народных сказаний следует выделить несколько аспектов. Зафиксированы факты исполнения сказаний в культово-обрядовой практике, что представляет интерес особенно в историческом плане в соотношении с генезисом и ранней историей алтайской сказительской традиции. Так, сказания исполняются в нескольких древних обрядах: похоронно-поминальном обряде, культовом почитании хозяина тайги во время охотничьего сезона и осеннего сбора орехов, при этом функции исполнения сказок в комплексе этих обрядовых действий отличаются. Если в похоронно-поминальном обряде сказания рассказывались с целью магического очищения и противостояния стихиям мрака и нечистой силе, то в охотничьем обря-

де и в почитании хозяина тайги сборщиками орехов исполнение сказки имело магическую направленность, чтобы воздействовать на духов гор и получить от них вознаграждение в виде богатой добычи или урожая [Садалова, 2008].

Следует также отметить, что наблюдаются прямые аналогии сказительской и шаманской традиций исполнения: путешествие сказителя или сказочного героя в ирреальном времени сказаний с одновременной передачей происходящих там событий в реальное время слушателей сказания, возвращение сказителя в мир слушателей после того, как он «успокоил» духа сказания и его героев, которые должны остаться в своем мире. Все, что нанизано в сюжетном изложении текста как бы является блоком сакрализованного действия.

**Основной сюжетный состав алтайского эпоса и состав персонажей.** Как выше уже отмечено, в текстах алтайских героических сказаний отражены мотивы, сюжеты, образы, которые слагались на протяжении многих тысячелетий: от родового общества, родоплеменных отношений до зарождения новых черт в социальном укладе и поведенческих нормах человека. Алтайский героический эпос возникает как героическая песня восславления подвигов богатыря. Но с самого начала, как считает алтайский фольклорист С.С. Суразаков, в нем выдвигается тип героя – богатыря-охотника (мергена). В «охотничьем» эпосе сложились сюжеты о встречах и борьбе героев с «хозяевами» земель и вод, изображаемых в образе животных, постоянные выезды богатырей на охоту, рождение сына во время пребывания отца на охоте, нападение в отсутствие героя чудовища (врага) на стойбище и т.д. Богатырь-охотник наделялся чертами мага и оборотня, сверхъестественными признаками или атрибутами.

В дальнейшем развитии эпического творчества черты богатыря-охотника слились с чертами заменившего его богатыря-воина, обязательно едущего на коне. Именно приручение коня у древних тюрков и монголов Центральной Азии явилось поворотным моментом их ратной жизни, а в фольклоре – рождением нового героя-богатыря.

В сказаниях о богатырях-воинах обязательно присутствует обряд инициации, герой получает боевого коня, одежду и вооружение. Эпос уже дает более подробную разработку образа-богатыря: его портрета, типических мест в его поступках и действиях, диалогов и т.д. Значительно расширяется круг подвигов богатыря-воина: борьба героев с чудови-

щами, борьба богатырей с подземным миром, героическое сватовство, борьба героев с чудовищами, борьба богатырей с подземным миром, героическое сватовство, борьба героев за сохранение и укрепление семьи и рода, борьба с набегами, которые совершались с целью угона скота и добычи рабов.

Алтайский эпос, благодаря сохранению в нем множества архаических сюжетов, образов и мотивов, дает нам представление о богатом и многообразном эпосе периода родового строя, который в значительной мере предопределил характер эпического творчества последующих эпох.

Ко второму этапу в историческом развитии алтайского героического эпоса относится эпос периода возникновения ранне-феодальных отношений. Этот период в истории древних племен Алтая отражен в орхонских памятниках.

На третьем этапе развития алтайского героического эпоса наблюдается процесс глубокого переосмысления традиционного эпоса. В XVIII-XIX вв. слагаются героические сказания на исторические темы, что свидетельствует о тенденции эпоса к овладению историей («Шуну», «Амыр-Санаа»). Алтайский героический эпос в течение своего длительного развития, вплоть до XX века пополнялся все новыми произведениями. В нем происходила весьма сложная эволюция, касающаяся тем, идей и образов, сюжетов и композиции» [Суразаков, 1985].

Лучшие образцы алтайского эпоса – «Маадай-Кара», «Алтай Буучай», «Кан Алтын», «Очы Бала», «Алтын Мизе», «Алып Манаш» и другие – признанные национальными шедеврами алтайского языка, вошли в сокровищницу эпической классики народов России и мира.

**Поэтическая система алтайских сказаний.** Стих алтайского эпоса силлабичен. Он построен на счете слогов в ритмических единицах. Стихотворные строки относительно равнострожны. Важную роль в формировании ритма и организации стиха алтайского героического эпоса выполняют звуковые повторы, расположенные в самом начале, и внутри стихотворных строк, то есть, аллитерация, параллели. Обязательным стилевым средством любого героического сказания является принцип контрастности. Он проявляется в сюжете и композиции, в изображении положительных и отрицательных персонажей, в поэтической лексике. Внесюжетными, но композиционно-важными являются эпические повторы. Они сигнализируют об окончании предыдущего эпизода и пред-

упреждают слушателей, что после завершения этого отшлифованного и заученного сказителем повтора начнется новый мотив или эпизод» [Каташев, 1974. С. 27]. Широко распространено в алтайском эпосе и такое стилистическое средство, как иносказание – метафорическое замещение прямого термина образным описанием явлений, благодаря чему художественность и выразительность изображения значительно возрастают, подчеркивается своеобразие эпического стиля. Алтайскому героическому эпосу присуща развитая поэтика гиперболизма, художественных вариаций изобразительной синонимии, иносказаний, сравнений. Изобразительно-выразительные возможности вариации и синонимии безграничны. Благодаря им образы и картины эпоса становятся многообразней и зримей. Ярче и богаче предстают перед слушателями богатыри и эпический мир, когда целое детализируется, общее расчленяется и конкретизируется. Все это органично сочетается с особым, высоким стилем повествования.

Следует сказать, что мелодия напева сказителя отличается определенностью и штампованностью. Под напев подгоняется стихотворный текст. Мелодия, наигрываемая на топшууре, и напев сказителя держат в определенных рамках размер стиха. Стих алтайского эпоса в своей ритмической основе находится в тесной связи с ритмическим речитативным напевом-каем, и каждому такту соответствует определенный период текста [Суразаков, 1985. С. 104].

**Перспективы сохранения и развития эпического наследия алтайского народа.** Вопросы сохранения эпического наследия алтайского народа стали актуальными в связи с тем, что к концу XX века ушли из жизни все знаменитые сказители Алтая. Но в тот же период из-за возврата традиционных основ культуры коренных народов у современной алтайской молодежи к сказительскому искусству новый интерес возник в 80-90-е годы XX века. Особую поддержку в развитии этого искусства оказало учреждение в 2004 году в Республике Алтай Международного Курултая (фестивального форума) сказителей, который с того времени стал проводиться периодически.

Овладеть техникой *кая* и игрой на *топшууре* у алтайской творческой молодежи сегодня считается весьма престижным. К Курултаяу сказителей огромный интерес проявляют многие регионы России и другие страны (Калмыкия, Тува, Хакасия, Якутия, Кыргызстан, Казахстан,

Монголия, Китай, Азербайджан и Турция). Международный Курултай сказителей представляет собой не только отражение этого древнего искусства, но и факт его современного живого бытования. У нас молодые исполнители сказаний становятся стипендиатами Правительства Российской Федерации.

В настоящее время в сказительское искусство вовлечены не только артисты, эстрадные певцы, но и учащиеся школ, училищ и студенты учебных заведений. Создаются благоприятные условия для свободного творчества. Вместе с тем, само исполнение каем, сопровождающим текст, осталось в русле эпической традиции, как было унаследовано вместе с самим эпосом. Таким образом, при исчезновении эпической среды и самих сказителей само эпическое исполнение не угасает и культивируется в новых условиях. В последние годы горловое пение сказительского искусства как одна из интереснейших форм этнической музыки приобрело огромную популярность во всем мире.

*Ю.И. Чаптыкова, к.филол.н.*

### **Древнейшие мотивы в героическом эпосе «Белый жеребенок и сивый жеребенок»**

Героические эпосы насыщены мифологией, фантастическое выражается в действиях персонажей, в описаниях пространства, мотивах волшебства, магии. К мифологическому пласту верований относятся чудесные предсказания, предупреждения.

В данной статье рассмотрим некоторые мифологические мотивы и сюжеты, представленные в алыптых нымах «Белый жеребенок и сивый жеребенок» [1]. Существует три записи этого сказания в исполнении разных сказителей, относящихся к двум сказительским школам. Первая запись была сделана Тачеевой Т.Г. в марте 1957 г. от М.К. Доброва, известного сказителя качинской школы. Вторая запись была сделана Спириным И.Ф. в 1958 г. от Сулековой П.В., представительницы кызыльской школы сказителей. Третья запись сделана Трояковым П.А. в 1979 г. от Конгарова Сохана, представителя качинской школы. В статье подвер-

гнем анализу вариант Прасковьи Васильевны Сулековой, кызыльской сказительницы.

Мотив бездетности часто встречается в хакасском алыптых нымахе, пожилые правители обычно не имеют детей, некоторым они достаются чудесным образом. В сказании «Ах-Хан и Синий-Хан» злой Ах-Хан остается в старости бездетным из-за своего скверного характера: он не любил ни животных, ни людей, был достаточно жестоким. Но жена втайне от него в золотой скале взрастила сына Кун-Тика, золотая гора, внутри которой выросмальчик, представляется как бы материнской утробой, что восходит к очень древним воззрениям о скалах как священных тотемических центрах и отражает существование культа скал у предков хакасов. По словам известного фольклориста В.Е. Майногашевой: «В хакасских героических сказаниях и в древневосточных космических легендах есть общее – это связь происхождения людей с минералом, а также с животными (конями)» [2, с. 82].

Из мотива бездетности вытекает архаический мотив чудесного рождения. В своем известном труде В.М. Жирмунский подробно останавливается на мотиве чудесного зачатия и чудесного рождения младенца. Он говорит, «что мотив чудесного рождения ребенка встречается в раннем эпосе» [5, с. 163]. В сказании «Белый жеребенок и сивый жеребенок» также присутствует мотив бездетности и чудесного рождения: пожилые супруги Ах-Хан и Ах Олен Арыг не имеют наследников, страдают от такого несчастья, некому оставить многочисленный скот, правление народом. Дочь Могге-Хана подсказывает им, как стать родителями близняшек.

В сказании описано типологически известное во многих героических сказаниях волшебное место, где обычно обитают души богатырей. Характерно присутствие многих признаков обиталища духов: вершина земли Ах-сын, Белое молочное озеро (ах сет кјл), Белая скала с шестью уступами.

Души детей Ах-Хана находились в золотой и серебряной утках, которые плавали в молочном озере. Данный образ в эпосе не случаен, в хакасской мифологии – две утки, птицы-демиурги, сотворившие мир. Мотив чудесного рождения реализуется при помощи чудесного помощника и волшебных предметов.

Образ Могге-Тас – образ родоплеменного покровителя, инициатора чудесного рождения наследника у пожилой пары. Он охраняет и покров-

вительствует шестому поколению Мого-Хана, предка Ах-Хана. Образы покровителей генетически восходят к культуре предков и священной горы. В сказаниях именно дед, живущий в Белой скале, или «неумирающие деды» (по Чудоякову) выступают инициатором сотворения ханского наследника. Часто в хакасском героическом эпосе эта роль отводится женщине, например в сказании «Ай-Хуучин» образом мудреца-наставника является образ Хыс-Хан, которая жила в течение трех поколений правителей.

При добывании душ детей Албынчы сталкивается с рядом преград: Золотое озеро, где плавали две утки, охраняли два шестикрылых, двухголовых Змея. Они никого не подпускали к озеру, от одного их взгляда загоралась земля, от одного дыхания возгорались вершины гор.

В своем исследовании «Героический эпос хакасов: тематика и поэтика» Н.С. Чистобаева касается образа таких мифических животных, как синий бык, змея-дракона и др. В сказаниях «Богатырь Хара-Хан на вороном коне с шерстью длиною в пядь» [6], «Алтын Хус, вскормленный орлами» [7] фигурирует дракон-змея. Во всех рассмотренных ею эпических произведениях мифологические персонажи выступают как второстепенные. Чудовища в образе дракона-змея обычно становятся препятствием на пути богатырей в их дальнейшей поездке за невестой. Они также выступают как соперники в сватовстве, враги тестя, похитители сестры или жены героя, убийцы отца, за смерть которого мстит герой. Богатыри, побеждая или уничтожая их, совершают героические подвиги» [8, с. 8].

В сказании «Белый жеребенок и сивый жеребенок» два двуглавых змея охраняют двух уток, в которых находятся души детей Ах-Хана. Они живой горой окружили Белое молочное озеро, никого не подпуская, извергая из себя огонь.

Один из типичных мотивов эпохи разложения патриархально-родовых и возникновения раннефеодальных отношений – пожилые супруги, страдающие от бездетности. В.Е. Майногашева в своей статье «О хакасском героическом эпосе и алыптых нымахе «Ай-Хуучин» заявляет, что «к числу алыптых нымахов о ханской чете с поздним рождением наследника относятся сказания «Хара-Хан, который ездит на Темно-гнедом коне» [9], «Ах-Хус, который ездит на Бело-буланом коне» [10], «Хан-Алып, который ездит на Буром коне» [11], «Чибет-хан» [12] и др. Многие богатыри, родившиеся от старых родителей, очень рано прояв-

ляют героический характер. Часто их спасателями оказываются преданный конь, жеребенок или жеребята» [13, с. 20].

Через некоторое время у Ах-Хана с женой родились близнецы – мальчик с девочкой. Все случилось в тот момент, когда на чурт хана напали подземные богатыри, родившихся детей спасают белый жеребенок и сивый жеребенок. Они, убегая от злого, кровожадного подземного богатыря Хыршотая, спасли детей Ах-Хана, которые впоследствии победили врагов, восстановили чурт своих родителей.

Таким образом, в героическом сказании «Белый жеребенок и сивый жеребенок» отражены такие древние мотивы, как мотив бездетности, чудесного рождения, образов мудреца-наставника, двух уток-демиургов, двух жеребят – спасителей своих хозяев, образов чудовищ. Миф служит почвой для развития героического эпоса, придает ему возвышенность, поэтичность.

## Литература

1. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. № 25, с. 1-132 (запись И.Ф. Спирина от П.В. Сулековой).
2. Жирмунский В.М. Сказание об Алпамыше и богатырская сказка / В.М. Жирмунский. – М., 1960. – С. 163.
3. Майногашева В.Е. Некоторые мифологические и эпические сюжеты и мотивы фольклора хакасов и древневосточные космические легенды / В.Е. Майногашева // Ежегодник Института саяно-алтайской тюркологии. – Абакан, 1999. – С. 82.
4. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. № 504, с. 113-179 (запись Т.Г. Тачеевой от С.П. Кадышева).
5. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. № 504, с. 1-112 (запись Т.Г. Тачеевой от С.П. Кадышева).
6. Чистобаева Н.С. Героический эпос хакасов: тематика и поэтика : автореф. дисс. ... канд. филол. наук / Н.С. Чистобаева. – Улан-Удэ, 2007. – 20 с.
7. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. № 71, с. 6-79 (запись Д.К. Угдыжекова от сказителя П.В. Тоданова).
8. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. № 104, с. 1-109 (записал сказитель Д.А. Сазанков из своего репертуара).
9. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. № 100, с. 1-104 (запись Н. Аткининой от сказителя В.Е. Тазьмина).

10. РФ ХакНИИЯЛИ, инв. 98, с. 1-82 (запись А.Т. Кызласовой от сказителя С.Т. Боргоякова).

11. Майногашева В.Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых ныматхе «Ай-Хуучин» / В.Е. Майногашева // Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / запись и подгот. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В.Е. Майногашевой. – Новосибирск : Наука, 1997. – С. 20.

*Н.С. Чистобаева*

### **Традиционные эпические мотивы в героическом эпосе хакасов**

Эпическое творчество народов Сибири чрезвычайно богато. Поэтические произведения тюркоязычных и монголоязычных народов показывают общие закономерности эпической традиции. Но, несмотря на все эти сходства, в поэтической традиции каждого отдельного народа, как подчеркивает Б.Н. Путилов, исторически сложилась своя форма героического эпоса, обладающая яркими национальными чертами и, вместе с тем, отчетливо соотносящаяся с другими национальными формами [1979, с. 4].

В устно-поэтическом творчестве хакасов особое место занимают героические сказания. Создателями и хранителями хакасского героического эпоса являются сказители-импровизаторы. Искусство сказительства своими корнями уходит в глубокую древность. Специфика устно-поэтического творчества такова, что любое произведение фольклора, созданное вначале мастером слова – хайхы, в дальнейшем обрабатывается. Эпические сюжеты, передающиеся из поколения в поколение, обогащаясь и совершенствуясь сказителями, становятся впоследствии традиционными. Эти веками оттачивавшиеся фразы позволяют поэтическими средствами сразу же ввести слушателя в поэтический мир эпоса.

Отечественное эпосоведение накопило значительный опыт в решении проблем генезиса, структуры, сюжетосложения, семантики, стилиобразования эпических текстов. Вместе с тем интерес к постижению глубинного содержания и поэтико-стилевых средств эпических текстов

не только не ослабевает, но и усиливается в связи с интенсивным накоплением материала.

Манера и стиль исполнения фольклорных произведений у каждого сказителя индивидуальны и обусловлены как местными традициями, так и талантом исполнителя. У каждого талантливой сказителя – своя манера исполнения, свой стиль. Особым талантом исполнения и широтой репертуара выделялись такие сказители-хайджи, как П.В. Курбижеков, С.П. Кадышев, Е.Н. Кулагашева, Н.А. Абдин, Н.А. Попияков, А.С. Бурнаков, С.И. Созыев, П.В. Сулекова, и др.

Систематизацией тем и сюжетов героического эпоса тюркоязычных и монголоязычных народов занимались такие исследователи, как Д.Д. Гомбоин, Н.П. Дыренкова, Н.В. Емельянов, А. Сыдыков, С.С. Суразаков, А.И. Чудояков и др.

Выявленные темы алтайских и шорских сказаний близки к эпосу хакасов, который многообразен по тематике и отражает важнейшие стороны жизни родового общества. В данной статье попытаемся проанализировать традиционные эпические мотивы – бездетные родители, чудесное зачатие, чудесное рождение.

Тема семьи и родственных отношений проходит в той или иной степени через все героические сказания хакасов. Эти сказания посвящены изображению семейного быта. В эпосе показаны близкородственные взаимоотношения, забота друг о друге членов семьи и рода. Вместе с тем тема семьи раскрывает и конфликты между родственниками: мужем и женой, отцом и детьми, братом и сестрой, старшим и младшим братьями, дядей и племянником.

Постоянным мотивом анализируемой темы является мотив бездетности родителей, тесно связанный с мотивом рождения героя. В этом случае разрабатываются мотивы чудесного зачатия и чудесного рождения героя. Мотив бездетности встречается в сказаниях «Бездетный Ах Хан», «Алтын Чюс», «Ах Хан...», «Злой Ах Хан», «Алтын Хус, вскормленный орлами», «Старик Ах Хан на бело-буланом коне». В эпосе, как правило, речь идет о богатой бездетной, престарелой супружеской паре. Старики горюют, что некому оставить стада и нажитое добро. В сказаниях это передается традиционной эпической формулой: *паарынау сыххан палалары чох полиан полтыр. / Ибге толдыра истіг полхау полтырлар. / Істінеу сыххан палалары чох полах полтыр.* – ‘Родных детей не было,

оказывается. / Полный дом богатства было, оказывается. / Родившихся у матери детей не было, оказывается' [Ах Хан апчах, с. 2, пер. наш]. Этот мотив также встречается и в сказаниях шорцев, тувинцев, алтайцев и др.

Мотив чудесного зачатия и рождения будущего богатыря имеет широкое распространение в эпосе. По мнению В.М. Жирмунского, в своих наиболее архаичных формах он связан с первобытными представлениями о «партеногенезисе» (т.е. «девственном зачатии»), восходящими к эпохе материнского рода [1960, с. 163]. Так, в сказаниях других народов герой чудесным образом рождается ветром («Калевала»), водой («Давид Сасунский») и т.д. В хакасском эпосе герой рождается внутри скалы – «Алтын Арыг», от коней – «Ай Хуучин», от вкушения матерью пищи «Старик Ах Хан на бело-буланом коне»; также зачатием может способствовать сон жены – «Хара Хан на темно-гнедом коне с шерстью длиною в пядь». Например, мотив чудесного рождения от вкушения женой пищи: *Јрекені Ах Плады чоохтанып одыр: /Хайди арба-чарба чібен осхас полиам, / Азаыым аар полианиа тјјј полды. / Кјче-чарба чібеем полиам. / Хайди кјунім пулиалианиа тјјј полды. / Апчах чоохтанча: / Алында таппаан палауны, / Алтон часта табарзыу ма, / Иргіде таппаан иркенні, / Иліг час ирткенде табарзыу ма. – ‘Его Жена Ах Плат говорит: / Казалось бы, перловку не ела, / А кажется, что беременна. / Казалось бы, ячмень не ела, / А кажется, что тошнит. / Дед говорит: / В молодости не родившая ребенка, / Разве в шестьдесят лет родишь, / В старости не родившая ребенка, / Разве после пятидесяти лет родишь’* [Ах Хан апчах, с. 3, пер. наш].

Сон жены: *Јрекен чоохтан одыриан, / Ах Јлеујрекин: /-Алиан ирім Хара Хан, / Пу хараа тес тезеп салдым: / Ікі тјјј ах хас нымырхтазы, / Пирділер тіді. / Хара Хан чоохтанып одыр: /-Чиит туста таппаан палауны, / Ам киріп парианда, / Табариа чорзіу ме? / Олиан туста таппаан палауны, / Ойых парианда табариа чјрзіу ме, тидір. / –Эзе,- тидір,јрекен,-пирген нимени, / Хайди идерім,-тидір,-паза – ‘Старушка рассказывала, / Ах Олен старушка: / Муж мой Хара Хан, / Этой ночью мне сон приснился: / Два одинаковых гусиных яйца, / Дали мне, – говорит. / Хара Хан говорит: / «В молодости ребенка своего не родившая, / Теперь, в старости, / Родить собираешься? / В молодости ребенка своего не родившая, / В старости родить собираешься?» – говорит. / – «Да, – говорит, старушка, – что дано [то дано], / Что я могу сделать? – гово-*

рит' [Хара Хан, с. 3, пер. наш]. Подобного рода представления можно классифицировать как «идеализирующий поэтический мотив» (термин Орус-оол), выделяющий героя среди всех других персонажей. Богатырь, рожденный чудесным образом, в дальнейшем становится ханом-управителем и защитником. В эпосе рождение богатыря или богатырки изображается как реализация мечты бездетной четы. Факт рождения героя у немолодых родителей указывает на участие высших сил. Обычно рождаются сыновья, реже девочки, а есть сказания, где рождаются либо однополые близнецы, либо мальчик и девочка. Рождение детей обычно происходит в то время, когда отца нет дома. Это характерно для «охотничьего эпоса». К «охотничьему эпосу» генетически восходят многие сюжеты и мотивы: постоянные выезды богатырей на охоту, рождение сына во время пребывания отца на охоте, измена жены или сестры. Сюжет строится следующим образом: старик идет на охоту, а в это время старуха рождает. Обычно муж не верит словам жены, что она беременна. В некоторых сказаниях он даже бьет ее и упрекает, что она не раз так обманывала его: *Чиит туста таппаан палан, ойых парианда табариа чјрзіу ме, сауынча апсах* – ‘В молодости не родила, сейчас не родит, – думает старик’ [Палазы чох Ах Хан, с. 2].

Часто тема семьи и родственных отношений содержит в себе мотив мести за родителей. В эпосе богатырь (богатырка) рождается после смерти отца и потом мстит убийцам родителя. Этот мотив встречается в сказаниях «Хан Мирген на бело-игренем коне...», «Ах Хан...». Рассмотрим пример из сказания «Хан Мирген на бело-игренем коне с полумесяцем во лбу». В этом эпосе говорится о двух поколениях героев. В первой части сказания речь идет о подвигах богатыря Хан Миргена. Хан Мирген преодолел много трудностей, чтобы взять в жены Алтын Арыг. Однажды Хан Мирген отправляется на войну и попадает в Нижний мир, куда его уводит Хола Сарыг, превратившись в черную лису. И вот тут в сюжете сказания появляется еще одна главная героиня, дочь Хан Миргена – Алтын Поос, которая едет освободить своего отца. Расспросив свою мать о местонахождении отца, она отправляется на поиски. Следует сказать, что описание кровной мести в сказаниях народов Сибири отличается от восточных сказаний. В них расправа с противником более жестокая. Известно, например, что знаменитый нартский герой Созырько делает себе шубу из волос, усов и бород, вырванных вместе с кожей

у убитых им врагов, а воротник шубы – из скальпа головы великана. При этом поведение нартского героя не подвергается осуждению. Во многих нартских сказаниях герой допрашивает свою мать, прижигая ей руки или груди горячим ячменем, железом, кипящей кашей. Идеализируемый нартский герой учиняет своей матери жестокий допрос, чтобы выяснить, кто убил его отца. По мнению У.Б. Далгат, «такая форма допроса не только не порицается, но оправдывается и даже поощряется. Отмщение за кровь в условиях родового быта – это обязанность любого сородича, и, в первую очередь, сына убитого» [1973, с. 155].

Как уже говорилось выше, каждое героическое сказание раскрывает те или иные отношения между членами семьи. Чаще всего в эпосе взаимоотношения родственников выстраиваются по принципу добрый – злой. Как показал исследованный материал, положительные отношения в семье между родителями и детьми характерны для сказаний: «Хан Мирген на бело-игренем коне с полумесяцем во лбу», «Ах Хан...», «Кун Тонгис на сереброкрылом сивом коне», «Злой Ах Хан», «Сай Хара». В эпосе хакасов, как и у других народов Сибири, имеются целые циклы сказаний, отражающие конфликты между жестоким отцом и его младшим сыном или между старшими и младшими братьями. В эпосе зафиксировано сочувственное отношение к униженному положению младших членов семьи и родичей, поддержан их протест против старших. С.С. Суразаков считает, что это обусловлено субординацией родственных отношений в патриархальном обществе: глава семьи, отец – имел безграничные права, после его смерти власть и имущество переходили к старшему сыну, младшие же не имели прав [1985, с. 64]. Это встречается в сказаниях «Пачар Пиг», «Хулатай на вороном коне», «Алтын Хус, вскормленный орлами», «Палачах Алтын на бело-буланом коне», «Кун Тонгис на сереброкрылом сивом коне», «Алтын Арыг».

Тема семьи тесно связана с эпическим сюжетом «брат и сестра», который является одним из наиболее распространенных сюжетов в фольклоре народов Саяно-Алтая и Монголии. Первоначальными героями калмыцкой «Джангариады» выступали брат (Джангар) и сестра (Конгырджан, Хонгор-дзул), впоследствии сестру заменяет образ побратима – Хонгора. С точки зрения ряда фольклористов (В.Е. Майногашевой, Е.Е. Ямаевой и др.), мифологическими источниками сюжета «брат-сестра» являются близнечные мифы, в которых близнецы (братья, брат

и сестра) обычно являются прародителями этноса или культурными героями [2002, с. 221]. Исследователь Е.М. Мелетинский на обширном фольклорном материале проследил развитие этого сюжета в бурятских улигерах, в якутском олонхо, в хакасском, алтайском, тувинском и шорском эпосе. Он пришел к выводу, что «образы первопредков были древнейшим типом эпических героев не только у якутов, но и в эпосе бурят и саяно-алтайских тюрков» [1963, с. 64]. Этот сюжет не чужд и хакасскому эпосу. Он встречается в сказаниях «Бездетный Ах Хан», «Алтын Чюс», «Кун Тонис на сереброкрылом сивом коне», «Хан Толай и Хан Мирген», «Алтын Арыг».

В эпосе «Бездетный Ах Хан» главными героями являются Хыйга Чичен и Алтын Чюс, сыновья Ах Хана и старушки Ах Аланхо. Основной конфликт – борьба этих богатырей с Когил Арыг из Нижнего мира. Еще молодой она по своей вине попала в подземный мир. Освободителем ее становится рожденный от престарелых родителей Алтын Чюс. На протяжении всего сказания Алтын Чюс способствует успехам своего брата Хыйга Чичена: открывает имя его нареченной, помогает выиграть в состязаниях у хана-тестя, в поединках с соперниками.

В сказании, записанном от сказителя С.П. Кадышева, тоже повествуется о борьбе между братом и сестрой за наследование отцовской власти, за старшинство в роде. В эпосе сестра, которая ведет борьбу с братом, строго осуждается – это укоренившийся канон эпоса. Вот сестра слышит разговор брата и отца о наследовании богатства и размышляет про себя: *Алты частый хыс туумазы / Кен Тјнгис абаазын-зар / Хараыын чабал кјр турчададыр. / Архы чирде хан полазыу син, Кен Тјнгис, – / Тіп саыын турчададыр. / Тігі чирде тиг полазыу, – саыын тур.* – ‘Шестилетняя его сестра / Косо взглянула на брата / И думает про себя: / «Быть тебе на том свете ханом, / Быть тебе на том свете пигом» [Кун Тонис, с. 3, пер. наш].

В эпосе хакасов, подобно героическим сказаниям других народов Сибири, отражена и тема побратимства. Главный герой всегда имеет побратима. В роли побратима выступают самые разные лица: родственник героя, сосед, неизвестный богатырь, юноша, спасенный из плена, иногда бывший недруг. Принципиальную роль побратима для шорского эпоса отмечает А.И. Чудояков: «...побратим как бы соединяет различные эпизоды и части повествования. Без него многие связи оборвались бы, прекратилось бы дальнейшее развитие действия» [1971, с. 105].

В сказаниях побратим совершает столько же подвигов, сколько главный герой, а иногда даже больше. Его образ выписывается в эпосе с особой любовью и теплотой, наделяя не только большой физической силой, но и смекалкой. Побратим прост и, главное, более гуманен. Прямота и человечность в большей мере определяются его простым происхождением и отсутствием своекорыстия, как, например, голый черный юноша. В сказаниях с ним связаны надежды народа на достижение счастья и справедливости. Не случайно так велика его роль в композиции героических поэм.

Проиллюстрируем побратимство на примере сказания «Кун Тонгис на сереброкрылом сивом коне», записанного от исполнителя С.П. Кадышева. В эпосе побратим появляется в тот момент, когда главный герой отправляется в дальнюю поездку за своей суженой. В данном случае побратимом является дядя по матери. Прибывшие к невесте Кюн Тонгис и его дядя Ай Ханат вступают в борьбу с другими женихами – с Иткер Молатом, Хара Моосом. Состязания начинаются с конских скачек. После победы над женихами на скачках и в борцовском поединке Кюн Тонгис возвращается домой.

Тема измены сестры или жены богатыря также присуща хакасскому эпосу. Приведем наиболее значимые моменты: в эпосе «О богатыре Хулатае на темно-саврасом коне» главным героем является Хулатай. Его жена Ай Арыг отравляет Хулатая, а сама уходит к противнику Ах Молату, который живет у подножья хребта Алтай, на берегу реки Ах Талай. В том аале жил старый дедушка Ойбаан Арыг, он обладал предвидением и рассказал народу Хулатая все как было, но посетовал, что среди них нет человека, который смог бы привезти живую траву. Это может сделать только темно-саврасый конь богатыря. По этому наущению конь оживает своего хозяина.

В эпосе «Хара Хус, вскормленный орлами» сестра по завещанию дяди по матери должна была передать волшебный золотой мячик брату, Алтын Хусу, когда тот вырастет. Но она скрыла от брата предназначенный ему подарок, решив отдать его своему жениху – ведь обладатель этого мяча станет всесильным. Узнав о вероломстве сестры, Алтын Хус очень огорчается. По возвращении домой он говорит сестре, что знает о подарке своего дяди, но теперь она может оставить его себе. Однако сестре уже не воспользоваться этим подарком: все магические свойства

золотого мяча исчезают, потому что он предназначался Алтын Хусу. Эта же тема присутствует и в сказании «Палачах Алтын на бело-буланом коне».

Следует заметить, что в сказаниях хакасов встречается мотив спаивания женой главного богатыря, и уход ее из дома. Этот мотив мы находим почти во всех сюжетах, связанных с изменой жены. Известно, что богатыри сказаний любят пить вино помногу, ни одно состязание и ни одно торжество не обходится без араки (в сказаниях вино называется «арачон-ас»). Вино наливалось в специальные сосуды, а иногда в золотые и серебряные чаши или кубки. Судя по содержанию сказаний, вина отличались и по крепости. «Иногда богатыри пьют такое вино, что кажется: «В грудь льется огонь, изо рта, после того, как выпьет, показывается синее пламя». Обычно богатыри, выпив очень много вина, терпят поражение или погибают от рук своих врагов» [Сунчугашев, 1981. С. 37].

Таким образом, в героических сказаниях хакасов тема семьи и родственных отношений раскрывает взаимоотношения и конфликты между членами семьи и рода. Как показал анализ, для эпоса хакасов типичен мотив бездетности родителей, связанный с мотивом рождения героя. Особо привлекают внимание сказания о кровной мести детей за родителей. Также в ходе анализа встретились сказания, где отношения между членами семьи могут носить отрицательный характер. Также нужно отметить, что эпический сюжет «брат и сестра» является одним из наиболее распространенных сюжетов в фольклоре народов Саяно-Алтая и Монголии.

## Литература

1. Далгат У.Б. К вопросу идеализации эпического героя / У.Б. Далгат // Специфика фольклорных жанров. – М. : Наука, 1973. – С.146-165.
2. Жирмунский В.М. Введение в изучение эпоса «Манас» / В.М. Жирмунский // Киргизский героический эпос Манас. – М., 1961. – 196 с.
3. Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса / Е.М. Мелетинский. – М. : Наука, 1963. – 460 с.
4. Путилов Б.Н. Вступительная статья / Б.Н. Путилов // Героический эпос народов СССР. – Л. : Лениздат, 1979. – С. 3-32.
5. Сунчугашев Я.И. Хакасские героические сказания как исторический источник / Я.И. Сунчугашев // Вопросы этнографии Хакасии. – Абакан, 1981. – С. 28-44.

6. Суразаков С.С. Алтайский героический эпос / С.С. Суразаков. – М. : Наука, 1985. – 255 с.

7. Чудояков А.И. Единство эпического повествования в шорских героических поэмах / А.И. Чудояков // Текстологическое изучение эпоса. – М. : Наука, 1971. – С. 97-109.

8. Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев: эпос, миф, ритуал / Е.Е. Ямаева. – Горно-Алтайск, 2002. – 263 с.

9. «Ах ой атгыи Ах Хан апчах» – «Старик Ах Хан на бело-буланом коне» (запись сделана Субраковой О.В. от сказителя Бурнакова А.С.); Р.ф. 534.

10. «Хара торатгыи Хара Хан» – «Хара Хан на темно-гнедом коне» (запись сделана Майногашевой В.Е. от сказителя Тюмерекова В.С. 11-13 октября 1977); Р.ф. 769.

11. «Палазы чох Ах Хан» – «Бездетный Ах Хан» (записано от сказителя Абумова С.В. 20-22 декабря 1972); Р.ф. 682.

12. «Кемес ханатгыи кјк пора атгыи Кен Тјуис» – «Кун Тонис на серебряным крылом сивом коне» (записано Чанковым Д.И. от сказителя Кадышева С.П. в январе 1948 г.); Р.ф. 17.

*Е.М. Поликарпова, профессор*

### **Человек – его величество в олонхо: педагогический аспект**

Духовный, ценностный ориентир содержания эпического наследия любого народа направлен на раскрытие смысла жизни человека, на созидание человеколюбия, которые определяют его педагогический потенциал как школы воспитания человека.

Героический богатырский эпос-олонхо народа саха по идейно-эстетическому, духовному потенциалу представляет собой сплав интеграции всей сути жизни народа, воссоединяет нерасторжимо духовные реалии эстетических и этических канонов созидания разумного человека. Этим олонхо воссоединяется мыслями и духом с другими известными эпосами народов мира. В олонхо воссоздается философское осмысление жизни в целом и человека как творца самого себя, и как созидателя раз-

умной жизни. Вот почему исследование эпического наследия как животворного источника освоения смысла жизни человека, как философии и педагогики народа во все времена и века актуально и перспективно. В этом смысле эпос не только современен, но, более того, как кладовая высших ценностей жизни – перспективен, обращен на будущее, на «зону ближайшего развития» [Выготский Л.С.] растущего человека.

Духовность олонхо – в гармонии разума и духа человека с природой и обществом (с племенем Айыы). Именно духовностью олонхо воссоединяется с эпическими памятниками других народов, где воспеваются непреходящие гуманистические идеи, высокие нравственные ценности, значимые для всех людей, независимо от их национальной принадлежности и религиозных воззрений. Вот почему педагогика олонхо в контексте диалога с эпическими наследиями других народов посредством духовной связи, поистине одухотворяющей и возвышающей человека, может представить возможность общения с художественным гением всех времен и эпох. В связи с этим нами акцентируется мысль о том, что процесс приобщения и восприятия олонхо детьми необходимо направить по системе, созвучной его художественной природе, диалогичности – «от человека к человеку», «от сердца к сердцу». Такой ход процесса освоения олонхо может благоприятствовать воссоединению его идей с идеями эпосов других народов. Только таким путем растущий человек может постигнуть понимание целостности мира, единства природы человека и природы, мироздания в целом.

С испокон веков сложились у народов устойчивые традиции приобщения растущего человека к произведениям фольклора. Известно, что каждый новый виток жизни народа наталкивается с некоторой переоценкой, а иногда, с коренной перестройкой устоявшихся ценностей в сознании людей. Только истинно народное, веками бережно передаваемое воплощение мудрости остается тем спасительным миром, где человек чувствует незыблемость непреходящих ценностей. Помня о том, что фольклор развивается и обновляется в течение всего периода существования этноса, вбирая в себя наиболее значимые идеи и характерные черты современности, можно задаться вопросом о новом качестве фольклора. Хотя процесс трансформации жанров фольклора имеет место в современной жизни, идеи народной педагогики, заключенные в них, не подвержены влиянию времени, и потому являются действенным сред-

ством воспитания человека. Задача для педагогов – найти пути и способы приобщения молодежи к истокам народной мудрости.

В героическом богатырском эпосе якутов мы находим память разума и сердца народа, мудрость жизни, сокровищницу педагогических воззрений, передаваемых поросли через волшебное родное слово, могущее пробудить в сердцах любовь к жизни, человеку. От сердца к сердцу – суть педагогики олонхо. Только через сердце у человека может гнездиться непоколебимая вера в созидательной силе добра, человеколюбия.

«Вначале было слово», слово мироздания, жизни, воссоздающее дух человека. Героический эпос олонхо для этноса саха признается таким же высоким словом, созидающим его духовное, нравственное кредо. В нем в своеобразной художественной форме воплощено эстетическое отношение человека к жизни, воспеты глубинные философские воззрения народа саха о смысле жизни человека, переданы незыблемые законы мироздания в единстве природы и человека.

Духовность олонхо – в гармонии человека с самим собой, природой и обществом. В связи с этим олонхо можно рассматривать и как памятник духовной связи между поколениями, передающий непреходящие гуманистические идеи, высокие нравственные ценности, значимые всем людям независимо от национальной принадлежности и религиозных воззрений.

Датирование возникновения олонхо исчисляется за тысячелетие, в нем нет описания родоплеменных (в классическом понимании), классовых взаимоотношений. В нем воспевается устремление рода Человечества (Айыы аймага) в целом за торжество разума, чистоты духа в ипостаси борьбы Добра и Зла ради счастливой жизни. Таким образом, в олонхо в своеобразной художественной форме воплощено эстетическое отношение человека к жизни, воспеты глубинные философские воззрения народа саха о смысле жизни человека, переданы незыблемые законы мироздания в единстве природы и человека. Все это передается посредством воспевания (изображения) жизни героев олонхо.

Созидание богатыря в олонхо описывается с самого рождения, более того еще до рождения, с момента определения вселения духа богатыря в утробе матери Высшим разумом, богом Урун Аар Тойоном, предопределяется его предназначение как защитника рода человечества Срединного мира.

Рождение будущего богатыря, его первые шаги, действия, поступки в олонхо описаны детально по циклам взросления человека. Появление в свет богатыря – богатырское, он неугомнен, может сразу убежать из родного дома, ползком, иногда бегом устремляется к двери. В это мгновение судьбоносное для младенца-богатыря решающее значение придается отцу. Его сноровка, физические возможности утихомиряют несмышленьша. Отец прилагает сына к груди матери, благодатному источнику жизни, пробуждающему все переданное, генетически заложенное в нем от предков и предначертанное судьбой от Высшего разума. Если отец не сумеет его удержать, он может убежать. Несмышленьш обычно попадает в иной, злой круговорот жизни абааһы аймага и будет впитывать зло, созидать его, только через многие испытания, духовные и физические потери, очищения он может стать Человеком Разумным и выполнить жизнеутверждающие предначертания Высшего разума.

Далее детально воссоздается тернистая путь постижения человеком духовной гармонии, разумной жизни. Хотя и судьба богатыря, защитника Срединного мира, предопределена, «написана» Урун Аар Тойоном, Высшим разумом, им все – и разум, и физическое совершенство, и духовная гармония с самим собой, с природой и обществом – достигается через огромные усилия.

Ключевым, основополагающим условием воссоздания богатыря в олонхо выступает создание среды воспитания, способствующей раскрытию всех его физических и креативных возможностей. Здесь описываются приемы развития у будущего богатыря физической сноровки, силы, ловкости в сочетании с методами и средствами умственного, эмоционального, духовного формирования.

В кризисные периоды жизни человека у будущего богатыря, как у всех жителей Срединного мира, ярко проявляются негативизм, упрямство, строптивость, своеволие, своенравие, которые в олонхо акцентируются как устремление к самостоятельности, к свободе мысли, действия. Здесь старшее поколение Айыы аймага переходит к активным методам, включающим его в действия, которые удовлетворяют его физические, умственные и эмоционально-волевые запросы.

Будущий богатырь-подросток характеризуется противоречивостью, полярностью в помыслах и в действиях. Он как бы сам и внешне, и внутренне одновременно становится воплощением Добра и Зла. Именно в данном возрастном периоде Айыы аймага ставит перед будущим

богатырем проблемы, требующие разрешения усилиями не только воли и физических данных, но и в большей степени умственных, разумных возможностей.

Только достойно преодолев все испытания, будущий богатырь впитывает учения различного уровня и овладевает «знаниями и традицией трех поколений», осваивает «восемьдесят восемь методов, девяносто девять способностей» жизни. Все это ему удастся достичь посредством колоссальных усилий.

Суть педагогики олонхо – в созидании Разумного человека.

*О.Г. Сидоров*

### **Образцы устного народного творчества в первых якутских периодических изданиях**

В последней четверти XIX века и особенно в начале XX века мы наблюдаем всплеск интереса со стороны исследователей к якутской народной традиции, к образцам устного народного творчества. Большую роль в популяризации произведений якутского устного народного творчества, в том числе преданий, легенд, народных песен сыграла местная периодическая печать. На страницах первых газет и журналов часто печатались устно-поэтические произведения, а также статьи и заметки о народном творчестве.

Заметим, что устное народное творчество, в особенности эпос олонхо, выполняло образовательные функции, тем самым приобщая молодое поколение к знаниям, накопленным народом веками, способствовало передаче и сохранению народных традиций и обычаев. Так, в эпосе олонхо мы находим не только восприятие народом саха окружающего мира, но и элементы национального мировосприятия, мировоззрения, знакомимся с нравственными устоями, отношением к добру и злу и т.д. Прилюдное исполнение эпоса, которое, по свидетельству А.Е. Кулаковского, могло длиться 13-14 часов [4, с. 379], становилось своеобразной народной школой образования и воспитания. В наше время специалисты заговорили о педагогике олонхо, и в центре внимания педагогов и ученых – исследования роли эпоса в образовательном процессе [9].

Национальная интеллигенция, как наиболее образованная часть якутского общества, понимала необходимость сбора и публикации образцов народного творчества как ценность, как свидетельство народных знаний и мудрости. И появление первых неофициальных газет и журналов стало важнейшим этапом в этом деле. В данном исследовании мы рассмотрим опыт публикации в первых якутских периодических изданиях образцов устного народного творчества, попытаемся проследить историю их появления на страницах газет и журналов.

Первая публикация олонхо на якутском языке с подстрочным переводом на немецкий язык была сделана академиком О.Н. Бётлингом в 1851 году в качестве приложения к книге «О языке якутов» [1]. Это общеизвестный факт истории. Можно с полным правом утверждать, что с этой публикации начинается отсчет общественного и научного интереса к якутскому фольклору. Как подчеркивают исследователи якутского народного творчества И. Пухов и Г. Эргис: *«С тех пор было сделано много записей – как до революции, так и особенно в советское время. Многие из них опубликованы. До революции главная заслуга в деле записи и публикации олонхо принадлежала русским политическим ссыльным – представителям русской демократической интеллигенции И.А. Худякову, Э.К. Пекарскому, С.В. Ястремскому. В тяжелых условиях царской ссылки они изучали язык, этнографию, собирали фольклор якутов. Прежде всего следует отметить труды под названием «Верхоянский сборник», куда было включено и большое олонхо «Хаан Дьаргыстай». Это был первый крупный сборник якутского фольклора»* [5].

Следует заметить, что труд О.Н. Бётлинга и его алфавит стали, возможно, тем решающим подспорьем Э.К. Пекарскому в его работе над «Словарем якутского языка». В статье, опубликованной в «Якутских областных ведомостях» в 1895 году под заголовком «О якутско-русском словаре Э. Пекарского, предположенном к изданию в 1895 году в Якутске»<sup>38</sup>, указано, что *«спустя 2 или 3 года (после начала работы над словарем – О.С.) он получил возможность ознакомиться с якутско-немецким словарем акад. Бэтлинга (так написано в статье – О.С.), о котором до того ничего не слышал. ... Положив в основание своей работы*

<sup>38</sup> Как указал впоследствии Э.К. Пекарский в предисловии к «Словарю якутского языка», это был сокращенный текст его выступления от 29 января 1895 года на собрании участников Сибиряковской экспедиции.

словарь Бэтлинга и дополнив его наличным материалом... Приняв систему Бэтлинга, составитель уклонился от нее лишь в том отношении...» [12]. Из изложенного следует, что алфавит Бётлингга оказался как раз кстати для продолжения работы над словарем.

Значение труда О.Н. Бётлингга для исследователей фольклора и для издателей и первых редакторов, журналистов трудно переоценить, он во многом стал основой для дальнейшего развития письменности на якутском языке, издательского дела, журналистики. Бётлингковская транскрипция становится решающим фактором и «основой в зарождении первых ростков периодической печати на якутском языке» [7, с. 33].

Расцвет собирания и изучения якутского фольклора совпал с появлением первых периодических изданий на якутском языке (газеты «Якутский край» («Саха дойдута»), «Якутская жизнь» («Саха олого») в 1907-1908 гг.). Но этого было недостаточно.

Ситуация изменилась с выходом в свет первого якутского журнала «Саха сангата». На это указывал Г.У. Эргис в монографии «Очерки по якутскому фольклору»: «В 1912-1913 гг. впервые на якутском языке выходил журнал «Саха саңата» («Голос якута»), в котором наряду с произведениями якутских писателей А.Е. Кулаковского, А.И. Софронова и других печатались народные песни. Были опубликованы варианты широко распространенных песен «Аан дойду айыллыбыт ырыата» («Песня о мироздании»). Особо выделялась «Сут дьыл ырыата» («Песня про голодный год»), правдиво рисующая народное бедствие, голод и обнищание в засушливые годы» [10, с. 56].

Были и ранние публикации. Так, в предисловии вышедшем в 1983 г. сборнике образцов якутских народных песен авторы упоминают песню «Олохтоох сокуон оноһулуу», опубликованную после «цензурной редакции ... в газете «Якутский край» от 22 июня 1907 г.» Здесь же приводится история создания песни: «...над Россией пронеслась буря первой русской революции 1905-1907 гг. Свежий ветер донес и до далекой Якутии идею свержения существующего строя. Среди якутского народа широкое распространение получила песня «Олохтоох сокуон оноһулуу» (Да будет настоящий закон). Как отмечают исследователи, песня эта была публично исполнена в г. Якутске в здании «Народного собрания» в 1905 году известным певцом П.А. Охлопковым-Наара Суох» [14, с. 17].

Народные якутские песни в отрывках публиковались и в переводе на русский язык. Например, любопытная статья была опубликована

в «Якутских областных ведомостях» за № 49 от 7 декабря 1913 года. Называлась статья «Чортова пещера (из личных впечатлений)» и была перепечатана из газеты «Забайкальская Новь» № 1795. Автор подписался «Х.У.» [13].

Нас заинтересовала не столько описание природы реки Мая и таинственных пещер, а сколько приведенный в статье фрагмент якутской песни. Автор статьи предваряет его такими словами: *«Природа в своей бесконечной могущественности велика и красива. Вот какими яркими красками описывается она в якутской песне, записанной одним исследователем»*. Далее следует текст песни, которую мы приводим полностью, без изменений и правок:

*С седалищем из тундряного моря,  
С зависимостью от северного моря,  
С окраинами из западного моря,  
С краями из южного моря,  
С ободком из восточного моря,  
С порогом из глиняной горы,  
С ровнями из лежащей горы,  
С тихо светящимся небом  
Под серебрянным солнцем,  
С высоко кружась, восходящим,  
    белесветлым...  
С ущербающим месяцем,  
С переходящими ночевками,  
С глубокими, имеющими быстрыя  
    течения, водами –  
С улыбающейся, прозрачной и тихой  
    водой,  
С гадающим прямым отборным,  
    лесом,  
С жирной, мягкой травой по лодыжке  
    четырёх-летнего коня,  
С противоположного берега не видно  
Предела не заметно,  
Неотгадываемой длины,  
Прямая земля с цветущей растительностью,  
Восьмигранная мать-вселенная.*

Ежедневная политическая, литературная и общественная газета «Забайкальская новь» распространялась по Забайкальской области и Дальнему Востоку. Издавалась в г. Чите с 3 мая 1907 г. по 1920 г. [2, с. 59]. Благодаря этой статье читатели получили возможность ознакомиться с оригинальной якутской народной песней.

Итак, в начале XX века, во время расцвета собирания народного творчества, газеты «Якутский край» («Саха дойдуга») и «Якутская жизнь» («Саха олого») стали первыми пропагандистами народных песен и олонхо, легенд и сказаний. Закономерно, что в газете «Саха олого» в первом номере публикуется легенда про Эллэя под названием «Саха терде» [15].

Эти материалы были предвестниками более широкого общественного интереса к якутскому фольклору. С появлением в 1912 году первого журнала на якутском языке «Саха сангата» публикация образцов устного народного творчества приобретает регулярный характер. Так, в номерах журнала «Саха сангата» за 1912-1913 гг. (вышло 7 номеров) были опубликованы 4 образца народных песен (тойук) (см. табл.).

Порядковый номер журнала, год издания	Название материала	Жанр	Автор	Страница
№ 1, 1912	Сайын	Ырыа	Ырыалаах Ыстапаан	7-10
№ 2, 1912	Таатта ырыата	Норуот ырыата	Ырыа-Ыдьдьаа	25-28
№ 3. 1912	Сир ийэ айыллыбыт ырыата (Песня о мироздании)	Норуот ырыата	Көстөкүүн Оруосун	6-16
№ 1, 1913	Ойуун тойуга	Тойук	-	5-6

Журнал «Саха сангата» выполнял просветительскую миссию. Эту роль журнала подтвердил и подчеркнул автор первой рецензии на якутский журнал, опубликованной в газете «Сибирская жизнь» под заголовком «Якутская речь» [3].

Вот как она начинается: *«Среди современной безотрадной действительности, гнетущего царства мрака, вдруг да и мелькнет яркое, светлое. Я хочу напомнить читателям об одном факте из жизни якутского*

народа. Маленькое якутское племя, занимающее огромную Якутскую область, является наиболее культуроспособным народом тюркского происхождения. Зброшенное на крайний северо-восток, окруженное враждебной суровой природой, якутское племя не зачахло, как другие туземные племена, оно, напротив, развило изумительную энергию, приспособилось к суровым условиям и стало властелином крайнего северо-востока. Проявляя энергию в практической жизни, якутский народ, по-видимому, не отставал и в духовном отношении; народное творчество якутов изумляет своей художественностью, богатством слов и выражений (выделено мною – О.С.).

В настоящее время некоторые явления жизни этого народа указывают на пробуждение национального самосознания. В свое время в сибирской печати сообщалось об открытии якутами своего национального клуба, едва-ли не первого в истории инородческих племен Сибири. Культурная деятельность этого клуба, между прочим, выражалась в выпуске ежемесячных рукописных листков с разнообразным содержанием. К сожалению, за кратковременное свое существование якутский клуб не мог прочно объединить якутскую интеллигенцию. Но самая идея объединения жила в сознании лучшей части якутского общества. Найти связующее звено для такого объединения – такова была задача якутской интеллигенции, а таковым может быть только постоянный периодический орган печати при разбросанности малочисленной интеллигенции. И вот эта та мечта основать якутский печатный периодический орган осуществилась выходом в июле (здесь месяц выхода первого номера указан не точно, должно быть – сентябрь – О.С.) пр. года якутского журнала «Саха Сангата» («Якутская Речь»). Теперь в Томске получен уже № 4 этого журнала».

Далее, заканчивая статью, автор пишет: «Прежде всего следует заметить, что оригинальной якутской письменной литературы до сего времени не существовала, если не считать драмы В. Никифорова «Манчары», переработанной из народных легенд «Образцов народной литературы якутов» Э. Пекарского и переводов книг св. Писания исключительно для употребления в церквях. И только теперь, с выходом журнала «Саха Сангата», впервые начинают появляться оригинальные якутские рассказы, написанные якутами-авторами. К этим рассказам, конечно, приходится относиться как к первым опытам. Но если про-

*изведения молодых авторов и слабы, то за ними остается одна очень важная заслуга. Дело в том, что якутский язык, хотя и великолепно приспособленный к народному эпосу, тем не менее, представляет некоторые трудности при письме, поэтому первые пионеры якутской литературы выполняют трудную задачу – выработку якутского литературного стиля»* (выделено мною – О.С.).

Таким образом, неизвестный автор, подписавшийся «И. К-въ», дает высокую оценку не только журналу, но и якутской песне, и, в целом, деятельности национальной интеллигенции. Более подробно я рассматриваю эту публикацию в статье «Сибирская жизнь» о первом якутском журнале «Саха сангата» в «Вестнике СВФУ» [6].

Появление первых частных периодических изданий Якутии, по выражению проф. О.Д. Якимова, явилось признаком того, что «сформировалось прочное национальное сознание и в углублении его в последующее время национальной прессе принадлежала важная роль» [11, с. 52]. Несомненно и то, что эти издания способствовали систематическому накоплению и изучению устного народного творчества и позволили осуществить их сохранение и изучение.

Опубликованные в периодической печати начала XX века образцы устного народного творчества в известной степени являют собой новый этап в сохранении и популяризации, изучении якутского фольклора. Во-первых, опубликованные тексты на своем родном языке выгодно отличаются знанием тонкостей языка, самого предмета; во-вторых, они могут служить подлинным образцом бережного отношения к народному творчеству; и, в-третьих, следует отметить, что эти публикации повлияли на становление письменной художественной литературы, а также организации публичных исполнений – обработке и постановке спектаклей, и таким образом создавали первые образцы театральной драматургии на фольклорном материале, способствуя зарождению профессионального искусства.

Первые постановки любительской труппой олонхо «Бэрт киһи Бэриэт Бэргэн» («Удалой Бэриэт Бэргэн») и спектакля «Манчаары» по пьесе В. Никифорова состоялись еще в 1906 году в г. Якутске. По свидетельству народного писателя Якутии Суорун Омоллона, известно, что народные песни, опубликованные в журнале «Саха сангата», разучивались и исполнялись народными певцами [8, с. 21].

Материалы не исчерпываются изложенным выше, образцы народного творчества якутов, заметки и статьи на эту тему разбросаны на страницах периодической печати Якутии и Сибири разных лет и заслуживают быть предметом отдельного исследования.

## Литература

1. Бётлингк, О.Н. О языке якутов / О.Н. Бётлингк ; пер. с нем. В.И. Рассадин. – Новосибирск : Наука, 1990. – 646 с.

2. Библиографический указатель газет и журналов, выходивших на русском Дальнем Востоке до 1922 г. и хранящихся в библиотеках и архивах региона. – 2-е изд., доп., испр. – Владивосток : Российский государственный исторический архив Дальнего Востока, 2010. – 178 с.

3. К-в, И. Якутская речь // Сибирская жизнь. – 1913. – 5 февр.

4. Кулаковский, А.Е. Якутский язык / А.Е. Кулаковский // Кулаковский А.Е. Научные труды / подготовили к печати: Н.В. Емельянов, П.А. Слепцов ; рис. И.И. Попова. – Якутск : Кн. изд-во, 1979. – 484 с.

5. Пухов, И. Якутское олонхо / И. Пухов, Г. Эргис / Илин. – 2009. – № 1.

6. Сидоров, О.Г. Сибирская жизнь. О первом якутском журнале «Саха сангата» / О.Г. Сидоров // Вестник Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова. – 2014. – Том 11. – № 4. – С. 51-55.

7. Слепцов, П.А. Якутский литературный язык. Истоки, становление норм / П.А. Слепцов. – Новосибирск : Наука, 1986. – 264 с.

8. Суорун Омоллоон. Тыл хомуһунун кыһатыгар: «Чолбон» сурунаал историятын туһунан / Суорун Омоллоон // Литература арахсыспат аргыһа. – Дьокуускай, 2006. – С. 20-23.

9. Филиппова, Н.И. Олонхо в непрерывной системе этнокультурного образования / Н.И. Филиппова // 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.) / [Редкол. : Е.И. Михайлова (отв. ред.) и др.] – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2014. – С. 453-455; Ефимова, Д.Г. Организация образовательной деятельности по педагогике олонхо в дошкольном учреждении // Там же, С. 463-465; Иевлев, Е.К. Социокультурный аспект олонхо в формировании личности // Там же. С. 465-467; Карпова, Н.П. Роль олонхо в семейном воспитании народа саха // Там же. С. 467-469; Конурбаев, Т.А.

Приобщение детей к этнокультурной традиции // Там же. С. 469-473; Поликарпова, Е.М. Педагогика олонхо в ракурсе диалога культур // Там же. С. 480-484.

10. Эргис, Г.У. Очерки по якутскому фольклору / Г.У. Эргис. – М. : Наука, 1974. – 403 с.

11. Якимов, О.Д. Печать национальных регионов Сибири и Дальнего Востока: От возникновения до наших дней / О.Д. Якимов. – Новосибирск : Наука, Сибирская издательская фирма РАН, 2000. – 192 с.

12. Якутские областные ведомости. – 1895. – 23 апреля. – № 8.

13. Якутские областные ведомости. – 1913. – 7 декабря. – № 49.

14. Якутские народные песни. Часть IV / сост. С.П. Ойунская; научный редактор Н.В. Емельянов; художник Р.Р. Киренский. – Якутск : Кн. изд-во, 1983. – 280 с.

15. Якутская жизнь. – 1908. – 16 февраля.

*Е.И. Избекова, к.филол.н.*

### **Использование числительных при описании внешности героев олонхо**

Употребление имен числительных в олонхо имеет яркую специфику. Одним из самых интересных моментов является описание внешнего вида персонажей, где преобладает «преувеличение или гротескное заострение» [Путилов, 1979. С. 14] и используется числовая характеристика в сочетании с наименованиями народной метрологии. Антропометрические наименования мер длины: *былас, харыс, тутум, илии; саһаан, арсыын* и др. в аллитерационно-ассонансном сочетании с числительными характеризуют образы эпических героев.

Самая большая из них, наиболее часто употребляемая в якутском эпосе, – *былас* (примерно 1,5 метра) [Попова, 1980. С. 123] – маховая сажень, размах, мера длины, равная расстоянию между кончиками пальцев разведенных в стороны рук [ЯРС, с. 92]. При измерении толщины *былас* – это обхват рук [Ойунский, 1962. С. 185]. Причём, *былас* в олонхо теряет свое конкретное значение. Олонхо – произведение, стремящееся к

масштабности, и, вероятно, этим обстоятельством объясняется наибольшая частотность *былас* в эпических текстах. Рассмотрим гиперболический портрет богатыря, то, как числительные в сочетаниях, выражающих немислимые размеры, координируют с эпитетными сочетаниями:

*Үс былас үөкэйэр өттүктээх,  
Бизс былас мээкэйэр бишлээх,  
Алта былас дарайар сарыннаах,  
Түөрт былас кулугур моойноох.*

*‘С высокими бедрами – в три маховые сажени,  
С гибкой талией – в пять маховых сажений,  
С широченными плечами – в шесть маховых сажений  
С прямой шеей – в четыре маховые сажени’*

[КК, стб. 51-54]

Здесь в предельно идеализированной форме изображается богатырь айбы, и, наоборот, при описании внешнего облика богатыря абаасы *былас* подчеркивает уродливость и устрашающие звериные черты. Например, на полтора *былас* (маховые сажени) простирается язык абаасы: *Былас ордуга түөс аңаара уот-оѳуур тыллаах. ‘Огненный язык – аркан длиною в полторы маховые сажени’* [КК, стб. 3310].

Герои олонхо воплощают идеальные понятия народа о красоте, физическом и нравственном совершенстве. Богатырь с гигантскими размерами плеч, бедер, шеи, спины и т.д. олицетворяет силу, мощь. А образ героини олонхо, которая имеет фантастически длинную косу, также измеряемую в *былас* (маховых сажениях), олицетворяет красоту, совершенство: *аѳыс былас суѳуохтаах Айталы Куо ‘Айталы Куо с косою в восемь маховых сажений’, тоѳус былас суѳуохтаах Туйаарыма Куо ‘Туйаарыма Куо с косою в девять сажений’*. Интересно отметить, что красавица (Куо) олонхо имеет длинную косу в несколько маховых сажений, а красавица в алтайском, бурятском, калмыцком эпосах имеет множество кос: *девяносто косичек ее до пяток спускаются, семьдесят кос ее по земле-Алтаю волочатся* [МК, стб. 6874].

В олонхо при помощи *былас* создаются образы не только главных героев, но и гиперболически описывается конь богатыря:

Үс булас өрүкүйэ кэтөр  
Үөрбэ чабаан көбүллээх,  
Сэттэ булас эриллэ-бурулла оонньообут  
Эһэгэй-дугуй, ньэлэмэн хара,  
Тиһиллээх сизллээх  
Тобус булас уйульбаннаах холорук,  
Уот оңочо уһун кутуруктаах...  
'В три косых обхвата,  
Как дротик с челкой,  
В бурях вверх играющим,  
В семь косых обхватов,  
Как ветерок волнуемый,  
Как вихрь крутящийся,  
С метелистой и бурной,  
С черно-широкою зривою  
В девять косых обхватов,  
Как по волне бегущая огневая лодка,  
С длиновихревым хвостом... [ПАО А VII, с. 160]

Гипербола, смещение обычных пропорций, заострение – «не просто устойчивые художественные принципы героического эпоса – они характерный для эпического творчества способ осмысления...» [Путилов, 1979. С. 14]. Второй по частоте употребления, но не столь значимой при описании физических размеров эпических персонажей является народная мера длины *харыс* – 'большая пядь', мера длины, равная расстоянию между концами растянутых большого и среднего пальцев [ЯРС, с. 485].

Бу Эр Собо́тох  
Быһыыта тутуута буолабына,  
Уон ыллар харыс усталаах  
Түөрт харыс туоралаах  
Бизс харыс сарыннаах  
Үс харыс өттүктээх...  
'Что касается внешнего облика Эр Собо́тоха,  
То он десяти пядей длины  
Четырех пядей ширины,  
Пяти пядей ширина плеч,  
Трёх пядей ширина бёдер...' [ЭС, с. 46]

Точно так же, как и *былас* ‘маховая сажень’, мера длины *харыс* ‘большая пядь’ употребляется в гиперболизированных описаниях внешнего вида богатыря. Но *харыс*, в отличие от *былас*, меньшая мера длины, в олонхо встречается нечасто. Данной мерой длины в олонхо измеряют плечи, бедра и т.д.

В олонхо также встречается понятие *ыллар харыс* – ‘большая пядь’ (*ылын* ‘разрываться’, букв.: ‘разрывающийся харыс’). Пальцы раздвинуты, растянuty до отказа по плоскости [Попова, 1980. С. 133]: (*тылын*) *биир ыллар харыны былас таһаарбыт*, ‘высунул (язык) на целую пядь’ [АБ, стб. 7094].

Намного реже, чем предыдущие наименования, используется *тутум* – ‘обхват кистью’, расстояние, равное высоте кулака [ЯРС, с. 409]. Эта мера длины встречается при описании внешности эпической героини, например, косы фантастической длины – обязательного атрибута красавицы олонхо:

*Тобус тутум суһуохтаах*  
*Туналыкаан Куо.*  
*‘С косою длиною в девять обхватов*  
*Туналыкаан Куо...’* [МЭС, стб. 634]

По частоте употребительности в эпических текстах *тобус тутум суһуохтаах* намного уступает определительному сочетанию *тобус былас суһуохтаах*, которое является постоянным эпитетом имени персонажа олонхо: *тобус былас суһуохтаах Туйаарыма Куо ‘с косою в девять маховых сажней (красавица) Туйаарыма Куо’*. Данное выражение перекочевало за рамки олонхо и стало нарицательным в современной языковой практике. Так говорят о красивой девушке. Проходят конкурсы красавиц под одноименным названием.

Следующая мера длины антропометрического происхождения – *илии* ‘палец’ – расстояние в ширину (в толщину, в поперечник) пальца [Попова, 1980. С. 137]. *Илии* используется в формуле описания внешнего вида богатыря *абаасы*, этой мерой измеряется толщина грязи на его лице:

*Ус илии түүнүктээх сүүстээх,*  
*Сэттэ илии кирдээх сэңийэлээх,*  
*Алта илии ардахтах Ньуурдаах,...*  
*... Улуу күтүр...*

*'(Шириною) в три пальца заплесневелый лоб у него,  
В семь пальцев грязью покрытый подбородок у него,  
В шесть пальцев закоптелое лицо у него,...  
...[великое чудище]'* [КД, стб. 1482]

Наряду с исконно якутскими наименованиями мер длины, при описании внешности героев олонхо активно употребляются заимствованные из русского языка метрологические термины: *саһаан*, *арсыын*, *тура саһаан*, *бэчээтинэй саһаан*.

*Саһаан* – ‘сажень, старая русская мера длины, равная трем аршинам (2,13 м)’ [Ожегов, 1990. С. 691]. Рост богатыря измеряется при помощи данной меры длины:

*Турар бэйэтэ тоҕус саһааннаах  
Олорор бэйэтэ биэс саһааннаах  
Тимир килиэ киһи...  
'В полный рост девяти саженьей,  
А сидя пяти саженьей  
Железый человек'* [КД, стб. 1432]

*Тура саһаан* – ‘продольная сажень’, также используется при описании роста богатыря:

*[Үрдүгэ] үс тура саһаан холобурдаах  
'[Высота его] три [продольных] сажени'* [ТНБ, с. 82]

При описании большого роста богатыряйы или абаасы в определенных сочетаниях иногда употребляется слово *бэчээтинэй* – ‘печатная сажень’: *үс бэчээтинэй тимир киһи* ‘трехсаженный (в три печатные сажени) железный человек’ [ПЕК, стб. 450].

*Иэримэ дьыэ иччитэ  
Кимий эбит диэн көрбүтүм:  
... Баар эбит доҕоор,  
Үрдүгэ үс бэчээтинэй үтүө киһи...  
'Затем я стал интересоваться – кто же  
Хозяином всей этой роскоши такой?  
Оказывается есть друзья:  
Ростом три печатных  
Добрый молодец'* [СуоДБ, стб. 658]

Печатная сажень (*государева, казенная, мерная*) – мера, точно соответствующая официально установленной длине сажени (см.: istorizm.ru [Аркадьева и др..., 2005]).

Наглядно определительные сочетания представлены нами в таблице:

Числительное	Мера длины	Определяемое понятие
Биир (один)	Былас (маховая сажень)	Сарын (плечи)
Үс (три)	Харыс (большая пядь)	Биил (талиа)
Түөрт (четыре)	Саһаан (сажень)	Өтгүк(бедрa)
Биэс (пять)	Илии (палец)	Моой (шея)
Алта (шесть)	Ыллар харыс (большая пядь)	Сырай (лицо)
Сэттэ (семь)	Тура саһаан (продольн. сажень)	Сис (спина)
Абыс (восемь)		Суһуох (коса)
Тоҕус (девять)	Тутум (корх)	Тыл (язык)
Уон (десять)	Кырыы (границы)	Уста (длина)
		Туора (ширина)
		Төгүрүмчэ (обхват)
		Тумна бэйэтэ (обхват)
		Олорор бэйэтэ (рост сидя)
		Турар бэйэтэ (полный рост)
		Сүүс түүнүгэ (плесень лба)
		Сэнийэ кирэ (грязь подбородка)
		Ньюур ардаба (копоть лица)

Итак, при описании внешности персонажей олонхо в составе сложного эпитета участвуют почти все числительные первого порядка (кроме числительного *икки* 'два'). Употребление того или иного числительного основывается на аллитерационно-ассонансном созвучии слов в строке. Например, *биэс* 'пять' используется при определении *биил* 'талиа', где *и, э* – нелабиализованные, передние гласные. Следующий пример убедительно демонстрирует это положение:

*Үс – илии – туунүктээх – сүүс*

*Сэттэ – илии – кирдээх – сэнийэ*

*Алта – илии – ардахтаах – ньуур*

*'В три пальца заплесневелый лоб*

*В семь пальцев грязью покрытый подбородок,*

*В шесть пальцев закоптелое лицо'* [КД, стб. 1482]

В этой формуле, представленной ритмико-синтаксическим параллелизмом, к числительным *сэттэ* 'семь', *алта* 'шесть', *үс* 'три' на осно-

вании аллитерационно-ассонансного созвучия слов подбираются слова, близкие по звучанию.

С помощью определительных сочетаний (числительное + наименование народной меры длины) описываются в основном персонажи мужского пола. Внешние гиперболизированные характеристики (рост, обхват, ширина) даются богатырям и Среднего, и Нижнего мира. Далее описание богатырей айыы и абаасы расходится. Богатырь айыы характеризуется немислимыми размерами плеч, спины, бедер, шеи, олицетворяющими силу мифического героя, в то время как богатырь абаасы – громадными размерами частей тела (пальцев, носа, языка), наличием толстого слоя грязи на лице, что создает образ отвратительного существа.

Мощь богатыря может определяться сложной формулой, в которой описывается тяжесть двери жилища, которую не могут открыть множество людей в расцвете сил, но эта дверь подвластна богатырю:

*[Чугдаан бухатыыр]*  
Сэттэ уон эр бэрдэ  
Сэтинньи ый  
Сэттэ эргэтиттэн  
*Тирэхтэрин булунан туран*  
*Чинэһэ-чинэһэ тарпыттарын иһин*  
Сэгэдьитэн көрбөтөх  
*Дьииллигэстээх халбанын*  
*Тэлэйэ баттаан,*  
*Абыс уон киһи*  
*Ахсынньы ый*  
Абыс сабатыттан  
*Ахчаһа-ахчаһа тарданнар,*  
Аппаңнатан көрбөтөх  
*Аарыктаах ааннарын*  
*Арыһа анньан...*  
*[Чугдаан Бухатыыр]*  
*[такую, что] и семьдесят лучших мужей,*  
С седьмого дня *уцербной луны*  
Седьмого месяца.  
*Крепкую опору для ног найдя,*  
*Изо всех сил тужась,*

*Приоткрыть не сумели бы,  
Входную крепкую дверь  
Широко распахнул;  
[такую что] и восемьдесят молодцев  
С восьмого дня новолуня  
Восьмого месяца  
от напряжения вышибаясь-пыхтя,  
Открыть не смогли бы.  
Тяжелую с погремушками дверь  
Легко растворил...'* [КД, стб. 1940]

Числительное в подобных формулах – один из значимых компонентов. В сочетании с существительными *киһи* ‘человек’, *эрбэрдэ* ‘лучший из мужей’, *уолан киһи* ‘молодой (в расцвете сил) человек’ и т.д. означает «множество людей (мужского пола)» и выполняет качественно-гиперболизирующую функцию.

Итак, при описании внешнего вида персонажей наиболее продуктивными являются определительные сочетания числительного с наименованиями народной метрологии. Они играют важную роль в поэтике олонхо:

– при помощи определительных сочетаний гиперболизируются образы персонажей;

– можно предположить, что они (числительное + народная мера длины) являются наилучшим выразительным средством при обозначении эстетических идеалов народа.

## Литература

1. Словарь русских историзмов / Т.Г. Аркадьева и др. – М. : Высшая школа, 2005. – 230 с.
2. Ожегов С.И. Словарь русского языка / С.И. Ожегов. – М. : Русский язык, 1990. – 924 с.
3. Ойунский П.А. Талыллыбыт айымньылар (Избранные произведения) / П.А. Ойунский. – Якутск : Кн. изд-во, 1962. – Т. 7.– 224 с.
4. Попова Н.С. Некоторые наименования мер длины антропометрического происхождения в якутском языке / Н.С. Попова // Актуальные вопросы якутской лексикологии и лексикографии: сб. науч. тр. – Якутск: ЯФ СО АН СССР, 1980. – С. 123-143.

Путилов Б.Н. Вступительная статья / Б.Н. Путилов // Героический эпос народов СССР – Л. : Лениздат, 1979. – 752 с.

### Список сокращений

• АБ – Т.В. Захаров-Чээбий. Ала Булкун / записан В.Н. Васильевым // Образцы народной литературы якутов / под редакцией Э.К. Пекарского. – Якутск, 1994. – Вып. 2.

• КД – И.П. Бурнашов. Кыыс Дэбилийэ. Якутский героический эпос / подгот. текста П.Н. Дмитриева, В.В. Илларионова, Л.Д. Нестеревой. – Новосибирск : Наука, 1993. – 328 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

• КК – И.Г. Тимофеев-Теплоухов. Куруубай Хааннаах Кулун Куллустуур / запись В.Н. Васильева, подгот. текста Э.К. Пекарского, Г.У. Эргиса. – М. : Глав. ред. вост. лит-ры, 1985. – 606 с. – (Серия «Эпос народов СССР»).

• МК – Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / запись и перевод С.С. Суразакова, подгот. тома, вступит. статья И.В. Пухова – М. : Глав. ред. вост. лит-ры изд-ва «Наука», 1973. – 474 с.

• МЭС – В.О. Каратаев. Модун Эр Соҕотох. Якутский героический эпос / под ред. Н.А. Алексеева, Н.В. Емельянова. – Новосибирск : Наука. Сиб. издат. фирма РАН, 1996. – 440 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

• ПАО ТА VII – Ойунский П.А. Талыллыбыт айымньылар (Избранные произведения). – Якутск: Кн. изд-во, 1962. – Т. 7. – 224 с.

• СуодБ – Бурнашев И.И. – Тон Суорун. Сылгы уола Дыырай Бухатыыр / зап. Г.У. Эргис, пер. Е.С. Сидоров, ИГиИПМНС СО РАН; СВФУ им. М.К. Аммосова; НИИ Олонхо СВФУ. – Якутск : Изд-й дом СВФУ, 2013. – 376 с.

• ТНЬБ – Тойон Ньургун Бухатыыр / со слов Н. Попова // Образцы народной литературы якутов, собранные Э.К. Пекарским. – Спб., 1911. – Ч. I. – Вып. 2.

• ЭС – А.Я. Уваровской. Эр Соҕотох (1848 г.) // А.Я. Уваровской. Ахтыылар. – Якутск, 1992.

• ПЕК – Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. В 3 т. – 2-е изд. – М. : Изд-во АН СССР, 1959.

• ЯРС – Якутско-русский словарь / под ред. П.А. Слепцова. – М. : Сов. энциклопедия, 1972. – 608 с.

## **О сохранении, изучении и популяризации якутского героического эпоса в республике**

Якутия – колыбель уникальной самобытной культуры ее коренных народов. Предметом особой заботы со стороны государства сегодня являются вопросы сохранения и дальнейшего развития их материального и духовного культурного наследия.

Обретение высокого статуса олонхо как шедевра устного и нематериального культурного наследия человечества послужило стимулом для восстановления, сохранения и развития утраченных традиций в области эпического наследия народа саха и передачи их подрастающему поколению. В республике в настоящее время в общественном сознании поднялось значение олонхо. Возрос интерес, чувство гордости и уважения к своему духовному достоянию у молодежи. Появилась надежда, что так будет и дальше.

В последнее десятилетие республика совершила прорыв в международном культурном, образовательном и научном сотрудничестве. Устойчиво расширяется география связей, свидетельствующая о признании мировым сообществом достижений республики в области культуры и искусства.

В результате реализации Подпрограммы по олонхо в республике по предварительным итогам за десятилетие (2006-2015 гг.) совместными усилиями учреждений культуры, образования, науки, муниципальных образований проведена огромная многоплановая работа по изучению, сбору, публикации, переводу, архивации и популяризации олонхо.

В рамках государственной политики республики вопросы сохранения, изучения и возрождения эпического наследия стали одним из приоритетных. Об этом свидетельствуют указы, постановления и мероприятия, принятые в 2005-2014 гг. Разнообразные мероприятия и проекты в республике инициируются общественностью республики при поддержке Правительства республики, различных ведомств и учреждений.

Более планомерную и систематическую работу по-научному исследованию, переводу текстов олонхо, экспедиционной работе, сохранению и распространению эпического наследия современными информацион-

ными и коммуникационными технологиями осуществляет совместно с другими заинтересованными организациями и структурами Научно-исследовательский институт Олонхо (далее – Институт Олонхо) (директор д.и.н., академик В.Н. Иванов).

Главное внимание сосредоточено на изучении историографии эпического наследия якутов в сопоставлении с прежними работами в свете современных достижений эпосоведения. В историографическом обзоре эпосоведов содержится сравнительный материал по проблеме происхождения эпосов народов сибирского региона: алтайского, хакасского, тувинского, бурятского и др. Именно этот материал даст возможность проникнуть в историческом плане в древнейшие пласты эпосов, содержащих определенную информацию о генезисе якутского олонхо. В целом Институт Олонхо располагает достаточно богатым научным потенциалом, чтобы поставить на уровне новых задач проблему генезиса якутского эпоса в контексте эпоса тюрко-монгольских народов.

Институтом Олонхо по генезису олонхо проведена определенная работа в рукописных отделах и архивах научно-исследовательских институтов Республик Алтай, Тыва и Хакассия с выявлением первичных материалов об эпическом наследии этих народов.

Институтом Олонхо регулярно проводятся научные конференции, посвященные актуальным проблемам эпосоведения. В 2011 г. состоялась Республиканская научная конференция «Якутский героический эпос: состояние и перспективы изучения» (Якутск, 28 мая 2011 г.), на четырех секциях которой приняло участие около 80 участников. В ней рассмотрены вопросы изучения и распространения олонхо, использование его духовного потенциала среди местных сообществ.

В 2013 г. плодотворно работала Международная научная конференция «Якутский героический эпос олонхо – шедевр устного и нематериального культурного наследия человечества в контексте эпосов народов мира», посвященная 120-летию П.А. Ойунского. Материалы всех научных конференций публикуются.

Один из главных направлений работы института – перевод олонхо на языки народов мира и их издание. Впервые в истории вышел полный объем перевода олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» с якутского на английский язык. По этому случаю в Лондоне состоялась презентация данного проекта с участием Северо-Восточного федерального универ-

ситета. Тем самым олонхо стало достоянием мировой культуры, свидетельствуя о широком интересе к якутскому эпосу.

Переведены на английский язык песни-тойуки олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского; статья народного писателя Д.К. Сивцева-Суоруна Омоллоона «О якутском эпосе олонхо». Перевод на английский и французский языки и ее издание предполагают дальнейшее распространение текста якутского героического эпоса олонхо на мировом уровне, обеспечивая условия для полноценного изучения якутского героического эпоса олонхо учеными разных стран, являясь дополнительным импульсом для развития научных фундаментальных и прикладных исследований в области эпосоведения.

Эпическому наследию якутов посвящен ряд монографий и научных сборников, выполненных ИГИиПМНС СО РАН, среди них монографии В.М. Никифорова «Стадии эпических коллизий в олонхо» (2002), «От архаического олонхо к раннефеодальному эпосу» (2010), которые посвящены данной проблеме. В них выделены древние этапы формирования эпической традиции с разнообразными формами трансформации и эволюции, ставятся задачи комплексного подхода к изучению эпического жанра с учетом опыта предшественников. Выделяются стадии эволюции эпической традиции, характеризуются этнонимы, топонимы, диалектизмы и т.д., позволяющие установить связь между эпическим временем сказаний и историческими фактами.

Сбор памятников эпической культуры якутов начался с середины XIX в. За более чем полуторавековой период собрано свыше 120 текстов олонхо, свыше 100 сюжетов, отрывков и изложений олонхо в рукописном варианте, около 100 кассет магнитофонных и видеозаписей. Следует признать, что собранные кропотливым трудом бесценные материалы по героическому эпосу олонхо хранятся в неудовлетворительном состоянии, в мало приспособленных помещениях под ведением различных учреждений и ведомств. В 2001 г. Институт гуманитарных исследований АН РС (Я) (ныне ИГИиПМНС СР РАН) совместно с Национальным книжным издательством «Бичик» приступил к изданию 21-томной серии «Саха боотурдара» на якутском языке. В данное время выпуском данной серии занимается сектор фольклора института при поддержке энтузиастов из различных улусов и ведомств республики, что позволило с 2001 по 2015 г. выпустить в свет 13 томов данной серии. К 110-летию

со дня рождения выдающегося общественного деятеля П.А. Ойунского вышло юбилейное издание его шедевра – олонхо «Нюргун Боотур Стрельчатый» на якутском языке.

Проводится достаточно плодотворная работа по выпуску текстов олонхо на языке оригинала и в переводе на русском и иностранном языках различными ведомствами, учреждениями. Издание текстов олонхо преследует большую благородную задачу – приобщение местного населения и молодежи к олонхо через знакомство с разнообразными сюжетами олонхо, ставит целью ознакомление с лучшими образцами якутского олонхо, ранее бытовавших в разных улусах республики. С 2007 г. в связи с проведением Ысыаха олонхо в улусах республики в целях увековечения локальной эпической традиции стали массово издаваться тексты олонхо улусов и сборники по итогам научно-практических конференций по Ысыаху олонхо. Таким образом, положено начало большому делу – увековечению устного памятника народа саха на якутском языке для широкого читателя. В 2010 г. вышел на русском и якутском языках олонхо Д. Говорова «Строптивный Мулдьу Беге» в переводе на русский язык Е.С. Сидорова.

В последние годы при поддержке Министерства культуры и духовного развития РС (Я) проведена определенная организационная работа по переводу записей олонхо, находящихся в архивах ведомств, на современные электронные способы хранения; создается компьютерная информационная база данных олонхо под руководством к.ф.н. Е.И. Избековой и С.Е. Васильева. В результате сегодня созданы первые образцы перевода аудио- и рукописных материалов в электронном формате.

В 2011 г. в рамках Форума духовности в РС(Я) (г. Якутск, 26 сентября 2011 г.) проведен круглый стол на тему: «Якутский героический эпос и духовность» с обсуждением различных аспектов олонхо как духовного потенциала, сформировавшегося на протяжении многих столетий и сегодня востребованного разными слоями населения республики. В рамках республиканской декады Десятилетия олонхо проведен научно-практический семинар «Эпическое наследие и молодежь» (г. Якутск, 1 декабря 2011 г.), на котором приняли участие представители молодежи, имеющие заинтересованность в родном эпосе. Практический семинар сопровождался живым исполнением эпоса самой молодежью и учащимися старших классов. В нем приняли участие представители двух

национальных общин республики – кыргызской и армянской, которые представили свой эпос.

С 2008 г. функционирует Республиканский центр Олонхо, который занимается вопросами реализации Государственной целевой программы по республике. Центр Олонхо оказывает научно-методическую помощь местным заинтересованным сообществам по сохранению, популяризации и изданию эпоса на республиканском уровне. Специалисты Центра Олонхо целенаправленно работают по разработке и реализации наиболее перспективных проектов по сохранению, изучению и распространению олонхо. Наиболее важные проекты стали традиционными и сыграли свою роль в дальнейшем сохранении, возрождении и популяризации эпической традиции в республике и за ее пределами. Так, в 2011 г. состоялась Международная презентация якутского героического эпоса олонхо как шедевра устного и нематериального культурного наследия человечества в республике Башкортостан. По инициативе Центра Олонхо с 2008 г. проводится ежегодная декада, посвященная национальному Дню олонхо. Центр Олонхо начал выпуск научно-популярной серии «Исследование олонхо: сквозь призму детского восприятия» (выпущено 2 тома); Республиканский конкурс «Живая нить предков»; Республиканский конкурс современных литературных произведений на тему олонхо и мн. другие.

Научно-популярная серия «Исследование олонхо: сквозь призму детского восприятия» выпускает научные исследования школьников, участников Республиканского фестиваля «Я – дитя Земли олонхо», которая направлена на популяризацию научных знаний по эпосу среди детей и молодежи. В основном серия направлена на выявление локальных сказительских традиций и освещение своеобразия региональных особенностей эпоса. Имеются весьма интересные и серьезные работы по сравнительному анализу олонхо с эпосами других народов. Научными руководителями детских работ являются учителя якутского языка и литературы, научные сотрудники научно-исследовательских институтов и вузов, что, несомненно, повышает уровень докладов.

Целенаправленно ведется работа по сотрудничеству и укреплению связей с филиалами Ассоциации Олонхо в улусах республики. Координирующую деятельность филиалов Ассоциации Олонхо ведет секретариат Ассоциации Олонхо, созданный при Центре Олонхо. Постоянно

оказывается поддержка по созданию условий для формирования эпической среды, возрождения устного исполнительства в деятельности филиалов Ассоциации Олонхо.

Остается актуальным возрождение устного исполнительства на местах через школы и студии исполнительства силами педагогов-мастеров на местах и самими исполнителями и олонхосутами пожилого и среднего возраста. Без соответствующей подготовленной, подпитывающей эпической среды, заинтересованной в его возрождении, невозможно восстановление и бытование устной эпической традиции. В некоторых улусах эта работа проводится очень активно и заинтересованно, идет поиск новых форм работы в этом направлении среди взрослого населения и детей и молодежи, н-р в Усть-Алданском, Мегино-Кангаласском, Амгинском, Вилюйском и др. В этом плане большая работа ведется в городе Якутске (через Театр Олонхо, студии Н.И. Мордовской, Л.М. Егоровой и др.).

С 1996 г. по инициативе отдельных энтузиастов и учреждений культуры в улусах республики проводится Республиканский конкурс исполнителей олонхо для школьников под названием «Дитя Земли олонхо», а также с 2004 г. – Республиканский конкурс исполнителей олонхо среди молодежи «Мунха олонхото». Данные конкурсы выявили серьезный интерес к эпическому наследию со стороны молодого поколения. Республиканские фестивали исполнителей олонхо среди школьников ежегодно проходят с большим духовным подъемом самих участников и с привлечением большого количества детей и школьников разных возрастных групп, являясь своеобразной базой для возрождения традиций устного исполнительства.

С 2006 г. ежегодно проводится Республиканский фестиваль «Уруйдан, Улуу Олонхо!» для взрослых исполнителей олонхо. Во время конкурса возникает особая здоровая атмосфера всеобщего интереса и одобрения, состязательности людей духовных, их добросердечные отношения друг с другом. Выявляется своеобразие каждого исполнителя, своя особенная техника исполнения, что важно выявлять и поддерживать. Только так можно возрождать устную традиционную эпическую школу. Олонхосуты и талантливые исполнители олонхо сегодня обучают искусству исполнения олонхо и передают эти секреты молодому поколению, таким образом возрождаются локальные школы исполнительства олон-

хо. Все это свидетельствует, что устная традиция сказительства у народа саха может быть возрождена на уровне современного исполнительства с сохранением элементов традиций эпического пения и импровизации.

Олонхо сохранилось до наших дней, потому что есть истинные ценители олонхо: это олонхосуты, исполнители олонхо и талантливые слушатели, люди, глубоко воспринимающие и понимающие олонхо. Есть очень тонкие ценители, которые организуют фестивали-конкурсы, прослушивания олонхо, Дни олонхо, поощряют олонхосутов на местах. Благодаря усилиям таких немногих подвижников олонхо эпическая среда и устное исполнительство в республике могут возродиться в местах прошлого бытования олонхо по всей республике.

Появился широкий интерес к эпосу в любительских народных театрах республики. Об этом свидетельствуют ежегодные постановки олонхо в виде драматических спектаклей-олонхо коллективами народных театров республики. Это стало уже традицией, и население с любовью воспринимает эти спектакли. Стали появляться и иные новые сценические формы постановок олонхо, которые хорошо воспринимаются молодежью и детьми, а также иноязычными зрителями. В 2008 г. создан эпический Театр Олонхо, где успешно проходят постановки спектаклей-олонхо не только в республике, но и за ее пределами, а также за рубежом. Это один из современных видов популяризации олонхо в российском и мировом культурном пространстве.

В эпосе художники ищут разные воплощения. С самого зарождения изобразительного искусства Якутии (30-е гг.) художники обращались к древнему эпическому наследию, в котором черпали неиссякаемые идеи и образы народа.

Ведется целенаправленная работа по сохранности книжных, видео- и декоративно-прикладных памятников по эпосу. Решить эту проблему помогает целевое финансирование для профессионального и квалифицированного обеспечения сохранности, консервации и реставрации эпического наследия.

Специалисты Научно-исследовательского института национальных школ РС (Я) и Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова разработали Программу педагогики олонхо, начиная с детского сада, общеобразовательной школы, ссузов и вузов республики. В данный мо-

мент идет целенаправленная работа по выявлению, определению роли, места, целесообразности и дальнейшего использования, прежде всего, педагогического потенциала олонхо в современных условиях для воспитания подрастающего поколения, передачи и преемственности традиций и знаний об олонхо.

Учитывая объективные обстоятельства и в целях дальнейшей эффективной работы по сохранению, изучению и популяризации эпического наследия, также мнения общественности республики вышел Указ Президента РС (Я) «Об объявлении второго Десятилетия олонхо на 2016-2025 гг.». Разрабатывается комплекс первоочередных мер по подготовке и проведению в республике второго Десятилетия олонхо до 2025 г. Необходимо продолжить и усилить полевые экспедиционные работы по сбору и архивации эпического наследия; издательские и текстологические работы по дальнейшему выпуску текстов олонхо и по его переводу на языки народов РФ, СНГ, иностранные языки; научно-исследовательские работы по сравнительно-типологическому изучению олонхо и по его генезису. Необходимы неотложные меры по сохранности архивных записей для дальнейшей оцифровки собранного эпического материала на электронные носители; разнообразному выпуску текстов олонхо на якутском языке, возрождению устной исполнительской традиции среди молодежи и детей.

В связи с завершением Десятилетия олонхо в 2015 г. и окончанием реализации Подпрограммы олонхо в республике по инициативе Республиканского центра олонхо создан Временный творческий коллектив по оформлению официального отчета за 2006-2015 гг. для представления в РФ и ЮНЕСКО в виде 2-томного подарочного издания. Проведена работа по оформлению периодического отчета элементов нематериального культурного наследия (якутского героического эпоса олонхо) от РФ в ЮНЕСКО согласно регламенту отчетности ЮНЕСКО, который сдан в ноябре 2014 года в ЮНЕСКО.

Таким образом, имеющийся огромный фонд записей традиционных олонхо, хранящийся в архивах Якутии; бытующая устная живая среда в виде школ для передачи устной сказительской традиции в улусах; наличие уникальных носителей и других исполнителей олонхо старшего и среднего возраста; имеющийся живой интерес среди талантливой молодежи и школьников в очагах бытования живой фольклорной традиции;

проводимая общественными организациями целенаправленная работа по популяризации и сохранению олонхо дают надежду на возрождение и сохранение устной сказительской традиции и эпического наследия не только в республике, но и, как подобает шедевру, в российском и мировом культурном, научном и образовательном пространстве.

### **Литература**

1. Якутский героический эпос Олонхо: состояние и перспективы изучения : материалы республиканской научной конференции. Якутск, 27 мая 2011 г. [ред. колл. : д.и.н. В.Н. Иванов (отв. ред.), д.ф.н. В.В. Илларионов, д.ф.н. Г.Г. Филиппов, к.ф.н. А.А. Находкина, д.п.н. А.А. Григорьева]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2011. – 305 с.

2. Якутский героический эпос олонхо: вопросы научного изучения : сборник научных статей / [ред. колл.: В.Н. Иванов (отв. ред.) и др.]. – Якутск : Издательский дом СВФУ, 2012. – 140 с.

3. Диалог народов – диалог культур: межрегиональный аспект. Сборник докладов Межрегионального этнофорума / [Р.Е. Колосова (отв. ред.), сост. С.С. Адамова]. – Якутск : РИО ДДН им. А.Е. Кулаковского, 2015 – 104 с.

*А.Н. Данилова, к.филол.н.*

### **Оборотничество женщин-богатырок в эпических текстах**

Оборотничество в мифологии понимается как магическая перемена облика персонажа. «Преимущественно – временное превращение персонажа с последующим возвратом к первоначальному виду. Мотив оборотничества базируется на практике охотничьей маскировки, на некоторых тотемистических и анимистических воззрениях о воплощении души человека в животное, о человеческой или животной ипостаси аграрных божеств, духов злаков и плодородия и т.п. В оборотничестве отразились представления о двойной зооантропоморфной природе мифологических персонажей – тотемных первопредков и культурных героев» [6, с. 235].

Мотивы оборотничества многообразно представлены в сказочных сюжетах. Наряду с мифологическими персонажами сказок (Бабой Ягой,

змеем, ведьмой, колдуном), активные оборотнические свойства проявляют царевны и «мудрые девы», которые с легкостью меняют свою ипостась и помогают герою менять облик в разных ситуациях. В виде птиц прилетают на озеро заколдованные девушки, в виде лягушки крестьянскому сыну достается его суженая. Как отмечает известный отечественный фольклорист В.Я. Пропп, «обратное превращение в человека отражает представление о возвращении к жизни» [8, С. 303] .

В эпических текстах оборотничество является широко распространенным явлением. Характерной особенностью якутского эпоса является то, что все основные действующие персонажи обладают способностью превращаться в разных животных. Так, в олонхо «Кыыс Дэбиллийэ» [4] дева-богатырка Кыыс Дэбиллийэ принимает облик мифической птицы ексеку с двумя или тремя головами, ее сестра, прибывшая из Верхнего мира богатырка Аан Ахталыйа, превращается в птицу орел, а богатырь Среднего мира Чугдаан – в мифического зверя Кэй Суорун с двумя головами. Полагаем, что здесь животные символизируют богатырские и магические способности этих персонажей. Так, жители Верхнего мира представлены в образах мифических птиц: ексеку и орел. Так как Кыыс Дэбиллийэ была сослана в Средний мир и ее удел был ранее предопределен, она превращается в ексеку, что означает ее богатырскую мощную силу. Небесная богатырка Аан Ахталыйа принимает облик орла, что воспринимается как святой, почитаемый объект. Такой вид богатырка принимает тогда, когда выезжает на битву. Но в трудную минуту она ускользает из рук противника, обернувшись маленькой птичкой. Богатырь из Среднего мира Чугдаан приезжает просить о помощи к богатырке верхом на богатырском коне. При выезде на поле битвы он превращается в зверя Кэй Суорун. В шаманской мифологии якутов великие шаманы имеют мать-зверей в образе «*өксөк үккыыл*», большой птицы с клювом, с крючковатыми цепкими когтями и с хвостом длиной в три маховых сажени. Мать-зверь приходит во время рождения и при воспитании души шамана, позже возвращается (показывается) только при смерти шамана [3, с. 50-55].

Таким образом, все они обладают способностью к оборотничеству. Воспитанники женщины *абаасы*, двое парней *айыы*, нападают на скот Чугдаана, превратившись в серых волков. Так как волки – животные кровожадные, то представляют здесь темные силы. «В мифологических

представлениях многих народов Евразии и Северной Америки образ волка преимущественно был связан с культом предводителя дружины (или бога войны) и родоначальника племени. В качестве бога войны волк выступал, в частности, в индоевропейских мифологических традициях. Для мифологии индейцев-алгонкинов мифологическая связь волка характерна для представления нижнего мира мертвых» [5, с. 242]. Они являются родом из племени *айыы*, поэтому внешне не очень похожи на *абаасы*. В большинстве случаях богатыри абаасы особо не превращаются в каких-либо животных или птиц. Они изначально являются мифическими существами, похожими на циклопов (одноногие, однурукие, одноглазые).

В хакасском эпосе «Ай Хуучин» [1] старшая сестра дева-богатырка Хыс Хан только после смерти принимает свой настоящий облик. Это – отражение древнего мотива безбрачия девы-богатырки, рожденной только для ратных дел. В данном эпосе она не по обычаю, а по своему решению самоотверженно отказывается от личной жизни во имя защиты родного чурта и воспитания младшего брата – ее наследника. Хыс Хан пожизненно носит маску, ее называют «страшнолицой Хыс Хан», чтобы не посватались женихи. И при этом изменяет даже свое собственное имя на Хыс Хан (букв. девушка правитель), а ее настоящее имя – Ай-Чарых-Хыс. Хыс Хан наделена также особым даром – она ясновидящая, всеслышащая, мудрая женщина, что относится к древнему слою эпоса – к мифам о мудрейших прародительницах.

Главная героиня дева-богатырка Ай Хуучин во время битвы превращается в птицу-кукушку и улетает прочь с поля битвы. В хакасском эпосе птица-кукушка занимает определенное место. Это отражено в эпизоде, где описывается, как хоронят старшую сестру Хыс Хан на том месте, где закукует чистоголосая птица-кукушка. Она дает знать о тайном местонахождении родовой усыпальницы представителей знатного рода, к которому принадлежат Хыс Хан, Хан Мирген, а также родители-кони и сама Ай Хуучин. Возможно, образ этой птицы восходит к дошаманистской мифологии хакасов – к тотемистическим воззрениям.

В бурятском эпосе «Аламжи Мэргэн» [2] сестра Агуй Гохон едет добывать для умершего брата деву-воскресительницу Булад-Хурай. В дальней дороге Агуй Гохон едет очень быстро, превратившись в разных зверей. Это описывается так:

*Осталась она одна  
Сама обернулась  
Рыжей лисицей.  
И днем бежит,  
И ночью трусит.  
Стало ей тяжело  
Дальше бежать,  
Сивым волком она обернулась  
Хозяином дремучих лесов.  
И днем – бежит,  
И ночью – мчится.  
Еще труднее ей стало  
Свой путь продолжать:  
Черным вороном она обернулась,  
С карканьем полетела дальше,  
Летит, задевая верхушки.*

[2, с. 177]

Как видно из примера, Агуй Гохон, чтобы быстрее доехать до места проживания спасительницы своего брата, превращается в самых быстрых зверей и птиц.

В алтайском эпосе «Очи-Бала» [7] дева-богатырка Очи-Бала выступает как настоящая «амазонка». Она, как и хакасские богатырки, стремится к свободе, живет самостоятельно, занимаясь охотой. Но она сохраняет и сугубо женские черты – мастерица, шьет разнообразную одежду, обладает особенным даром петь проникновенные песни, отличается необычайной красотой. Когда Очи-Бала приезжает во владения Кан-Таадьи-Бия, предусмотрительная богатырка прибегает к разумной хитрости. Это описывается так:

*Очи-Бала, дева,  
Ласковой смуглой девушкой  
С девятью косичками  
Предстала...*

[7, с. 227]

Так, обернувшись послушной девушкой-служанкой, она спаивает Кан-Таадьи-Бия, т.е. лишает его фантастической силы. После этого она его легко побеждает. Будучи бесстрашной воительницей и обладая не-

укротимым характером, Очи-Бала не допускает и мысли о том, чтобы обидеть кого-то, а тем более напасть на беззащитные племена, ограбить и разорить их богатство. Но она беспощадна к тем, кто ее обидел.

Таким образом, оборотничество является одним из основных художественных средств эпических текстов. Эпические герои наделены сверхъестественной силой, принимают чужой облик, превращаются в животных. Считаем, что девы-богатырки в эпических сказаниях к способности оборотничества обращаются только в крайних случаях, таких как, спасение своего близкого или скрыться от преследования.

### Литература

1. Ай Хуучин: Хакасский героический эпос. – Новосибирск : ВО «Наука», 1997. – 479 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

2. Аламжи Мэргэн: Бурятский героический эпос. – Новосибирск : ВО «Наука», 1991. – 312 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

3. Ксенофонов Г.В. Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов / Г.В. Ксенофонов. – М. : Наука, 1977.

4. Кыыс Дэбилийэ: Якутский героический эпос. – Новосибирск: ВО «Наука», 1993. – 330 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

5. Мифы народов мира. Энциклопедия. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1997. – Т. 1. – С. 242.

6. Мифы народов мира. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1997. – Т. 2. – С. 235.

7. Очи-Бала: Алтайский героический эпос.– Новосибирск: ВО «Наука», 1997. – 668 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

8. Пропп, В.Я. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп. – М. : Лабиринт, 2010. – С. 303.

## **К вопросу создания указателей сказочных сюжетов**

Попытки классификации и систематизации сказочных сюжетов предпринимались еще до начала XX века. Однако самым удачным из них оказался «Указатель сказочных типов», составленный финским ученым А. Аарне (1910). В основу своей классификации сказочных сюжетов он положил принцип разделения текстов по жанровым разновидностям, а внутри них – по сюжетным типам. Ученый сгруппировал сюжеты сказок по определенному тематическому признаку и назвал их типами. Каждый сюжетный тип был дан в кратком, схематическом пересказе. Номер типа представляет собой шифр, обозначающий сказку. Аарне разделил сказки на следующие три разряда: 1) сказки о животных; 2) собственно сказки; 3) анекдоты. Критический анализ классификации Аарне имеется в работе В.Я. Проппа «Русская сказка» (1984), выразившего несогласие с категоризацией сказок, которая исключает сказки о животных из разряда собственно сказок. В 1929 году Н.П. Андреев на материале русских сказок по системе Аарне издал «Указатель сказочных сюжетов», где также выделил три основные группы: сказки о животных, собственно сказки, анекдоты. Дополнения, вносимые в «Указателе сказочных типов» Аарне, требовали упорядочения. Это было сделано американским ученым С. Томпсоном, который перевел указатель Аарне на английский язык с учетом всех сделанных на тот период времени дополнений (1927). Международная классификация по системе Аарне-Томпсона, разработанная на материале европейского фольклора, стала универсальным общепризнанным указателем сказочных сюжетов, без которого по сей день не обходится ни один исследователь повествовательных жанров фольклора. Многократные доработки указателя Аарне-Томпсона (1928, 1961, 1964, 1973) сделали этот труд универсальным международным каталогом сказочных сюжетов. Тем не менее в 1953 году свет увидел указатель типов турецких народных сказок, авторы которого (Вольфрам Эберхард и Пертев Боратав) решили ввести свою систему классификации, отличную от АТ. Проанализировав более 2500 сказочных литературно необработанных текстов, они свели их к 378 типам, разделенным на 23 тематических класса.

По системе Аарне-Томпсона в 1979 году на материале сказок восточнославянских народов коллективом ученых (Л.Г. Бараг, И.П. Березовский,

К.П. Кабашников, Н.В. Новиков) был составлен Сравнительный указатель сюжетов (СУС). В нем сохранены названия тематических разделов из каталога АТ, а также номера сюжетов. Для сюжетов, которые не имеют параллелей в опубликованных указателях, были введены новые номера. Следующим опытом систематизации национального репертуара по системе Аарне-Томпсона стал указатель монгольских сказок Л. Лёринца на немецком языке (1979). Он построен по принципу, предложенному Аарне: сохранены названия разделов, номера сюжетов. В случаях, когда сюжет в АТ отсутствует, автор предлагает свою нумерацию. Национальный каталог армянских волшебных сказок по системе АТ был составлен С.А. Гуллакяном (1990). В последующем, аспектами систематизации сказок сибирских народов занимались алтайские исследователи М.А. Толбина (Демчинова), Т.М. Садалова, тувинский фольклорист З.Б. Самдан, калмыцкие сказковеды Б.Б. Горяева и И.С. Надбитова.

Одним из первых к систематизации сказок не европейских народов обратился якутский исследователь Г.У. Эргис на основе указателя Н.П. Андреева. Им была представлена первая научная тематическая классификация сюжетов якутских сказок, выделены сказки о животных, волшеббно-фантастические и бытовые сказки (78 форм сказок о животных, 209 форм волшебных сказок и 113 форм сказок и «потешных» рассказов).

Внутри этих разделов, с учетом сюжета и характера героя, сказки распределены на 30 групп, которые не всегда совпадают с группировкой сказок в «Указателе» Аарне-Андреева. В указателе Эргиса было увеличено число тематических рубрик в разделах волшебных и бытовых сказок, расширено содержание аннотаций.

В истории якутской фольклористики первой и пока единственной монографией по якутским сказкам является работа Ю.Н. Дьяконовой под названием «Якутская сказка (русско-якутские взаимосвязи)». Основываясь на «Сюжетах якутских сказок» Г.У. Эргиса, а также дополнительно используя СУС, Ю.Н. Дьяконова определила ареальное распространение сюжетов русской волшебной сказки по всей Якутии, а также установила русско-якутские сказочные параллели во всех трех жанрах якутского сказочного эпоса: в сказках о животных, волшебных и бытовых сказках. Другой якутский исследователь-сказковед В.П. Еремеев, применяя методику В.Я. Проппа, дает структурно-семантический ана-

лиз морфологии якутской волшебной сказки и приходит к выводу, что данная методика подходит для рассмотрения сюжетов якутской сказки, заимствованных из русского фольклора.

*О.И. Чарина, к.филол.н.*

## **Сравнительное изучение русского фольклора Якутии и Русского Севера**

В рамках предлагаемой темы мы предлагаем рассмотреть особенности бытования русского эпического фольклора в районе рек Колыма – Индигирка. Здесь старожилы знали не только русские сказки, но и сказки соседних народов, некоторые мотивы из олонхо якутов, а также произведения известных писателей, ушедшие в фольклор.

О прямых связях русского фольклора Заонежья, Поморья, в широком смысле слова, и устного народного творчества старожилов реки Индигирки говорят не только сами тексты былин, исторических песен, но и, в частности, работы Ю.И. Смирнова [5, с. 22-27], А.А. Новикова [2, с. 37].

Безусловно, осваивая северные территории Арктики, русские шли вдоль побережья Северно-Ледовитого океана, и пришли на реку Индигирку.

Как известно, в составе Сибиряковской историко-этнографической экспедиции 1894-1896 гг. «Д.И. Меликов принял на себя работу по криминальной психологии якутов на основании данных, находящихся в делах местных и административных учреждений» [6, с. 353].

По имени, по той обстановке, которую нам представили Д.И. Меликов и С.Г. Власов, по репертуару видно, что Сокоиков, рассказавший две былины, это тот же персонаж, который являлся информатором В.Г. Богораза. Когда Д.И. Меликов приводит андыльщины, он пишет, что спел их «известный Михаил Филиппович Сокоиков» [1, л. 204].

Зафиксированные былины «Тит Харафонтьевич», «Добрыня Никитич» [1, л. 207-208, 211] имеют достаточно развитый сюжет, мотивированные действия героев, их характеристики. Былина о Мишеньке Даниловиче (см. также – Тит Харафонтьевич) фиксировалась на Нижней Колыме и на Индигирке [3, № 50-58]. Таким образом, они сходны с теми вариантами былин, которые бытовали на Русском Севере.

Былины бытовали и на Колыме, и на Индигирке. Здесь отражены показатели времени и места фиксации варианта былины, указаны исполнитель и собиратель. Как видим, почти все они приводятся по сборнику «Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока». Отрывок № 55 этого сборника дан в прозе. Можно предположить по сюжету, образам, что В.Г. Богораз записал былину от М. Соковикова, а запись Д.И. Меликова произведена от другого лица. Вместе с тем видно, что на Колыме сходная традиция, М.Г. Решетников, и И.Г. Гуляев исполняют свои варианты былины в рамках этой общей традиции.

Заметно, что ретроспективный перечень сюжетов показывает, что вариативность ведет к укорочению сюжетов, а после восьмидесятых годов XX в. былина не фиксировалась.

Мы рассматривали основные образы и основные характеристики сюжета. Как видим, на Колыме и Индигирке зафиксированы разные варианты исполнения этой былины. Так, Ю.И. Смирнов пишет: «Примечательно, что в индигирских вариантах нет и следа киевизации. Их эпическое время и место действия условны: действие происходит в Иерусалимском царстве, в пору правления царя Тимофея, вражеский предводитель назван Титом Ферাপонтовичем, правда, с уточнением что он – «Тита брата зверь» (Китоврас-зверь), в чем усматривается влияние письменного сказания о Соломоне и Китоврасе» [3, с. 387]. Заметно, что на Индигирке образ Тита предстает без отчества, на Колыме – Тит Харафонтьевич (Хорохонтъевич). В индигирских вариантах былины князь (царь) – Тимофей, в колымских – князь Владимир. В варианте № 56 наличествует путаница, связанная с тем, что вначале речь идет о царе Тимофее, а затем одно из главных действующих лиц – «князь Врадимир» [3, № 56].

Былины в целом схожи, но в колымских вариантах появляются Апраксея [3, № 57, 58, 59]; Олеша Попович, Добрыня Игнатьевич [3, № 59]. Также важно то, что в целом и в колымской, и в индигирской традиции развит мотив горя отца, несвоевременно похвалившегося своим сыном и потерявшим его. Не во всех вариантах отражен мотив самоубийства отца – Данилы Игнатьевича, а в варианте, записанном Д.И. Меликовым, этот мотив смазан, даже показано, что отец умер от горя:

Запирался он тут на моленнице,  
На моленнице большое-долгим долгое,

Он и людям уже больше не показывался,  
Богу он тут так представился.

Л.Н. Скрыбыкина, которая опиралась в своем исследовании на те же варианты былины, что и Ю.И. Смирнов, и рассматривала особенности былинной традиции на Северо-Востоке Сибири, пишет: «Можно предположить, что на Колыму и Анадырь былина «Добрыня и змей» попала из общего источника. Таким источником был исполнитель не с Индигирки, а из Европейской России, знавшей именно ту редакцию былины, которая сохранилась к рубежу XIX и XX вв. в полуразрушенном состоянии только на Кулое» [4, с. 37].

Таким образом, следует отметить, что больше связей с северно-русской традицией имеют эпические произведения Индигирки.

### Литература

1. Меликов Д.И. Путевые записки в Гижигу через Колымск. 1893 / Д.И. Меликов // Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 4, оп. 18, ед. хр. 1, л. – вкладыш; ед. хр. 2, л. 202-212.
2. Новиков Ю.А. Сказитель и былинная традиция / Ю.А. Новиков. – Спб., 2000.
3. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / сост. Ю.И. Смирнов. – Новосибирск, 1991. – 524 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
4. Скрыбыкина Л.Н. Былины русского населения Северо-Востока Сибири / Л.Н. Скрыбыкина. – Новосибирск, 1995.
5. Смирнов Ю.И. Былина «Садко» как заклинание от дурной погоды / Ю.И. Смирнов // Фольклор народов РСФСР. Эпические жанры, их межэтнические связи и национальное своеобразие. Межвуз. науч. сб. – Уфа, 1986. – Вып. 13. – С. 22-27.
6. Якутия. Историко-культурный атлас. Природа. История. Этнография. Современность. – М., 2007. – С. 353.

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ .....	3
ИВАНОВ В.Н. И.В. Пухов: сравнительно-историческое изучение эпосов тюрко-монгольских народов .....	6
ИЛЛАРИОНОВ В.В. И.В. Пухов и проблемы изучения олонхо в современное время .....	14
ЛАРИОНОВА А.С. Алтайские параллели в эпическом пении якутов .....	23
МУХАМЕТЗЯНОВА Л.Х. Героический эпос «Чура-батыр» в контексте этнической истории тюркских народов .....	27
ВИНОКУРОВ В.В. Вненаучные формы знания в якутском олонхо и киргизском «Манасе» .....	32
ГОГОЛЕВА М.Т. Некоторые параллели в языке олонхо и тувинских героических сказаний .....	40
КОРЯКИНА А.Ф. Гиперболы как изобразительно-выразительные средства в якутском олонхо и бурятском улигере .....	45
ОРОСИНА Н.А. Якутские удаганки олонхо в сопоставительном плане с образами небесных дев эпоса алтайских народов .....	53
ОБОЮКОВА В.В. Сравнительный анализ эпических сюжетов (на материале якутского и тувинского эпосов) .....	59
ГЕРАСИМОВА Л.Н. Некоторые общие мотивы уйгурской версии «Огузнаме» и якутского олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» .....	68
БОРИСОВ Ю.П. Особенности параллелизма в якутском олонхо «Модун Эр Соҕотох» В.О. Каратаева и хакасском эпосе «Ай-Хуучин» П.В. Курбижекова .....	74
КОНУНОВ А.А. Проблемы и перспективы развития современного сказительского искусства алтайцев .....	82
ЯДАНОВА К.В. История собирания и публикации героических сказаний кай чөрчөктөр теленгитов Кош-Агачского района Республики Алтай .....	87
ЮЛДЫБАЕВА Г.В. Популяризация башкирского народного эпоса «Урал-батыр» .....	93

МАНДЖИЕВА Б.Б. Малодербетовский цикл калмыцкого героического эпоса «Джангар»: историко-текстологические аспекты .....	98
САДАЛОВА Т.М. Эпическое наследие алтайского народа .....	120
ЧАПТЫКОВА Ю.И. Древнейшие мотивы в героическом эпосе «Белый жеребенок и сивый жеребенок» .....	125
ЧИСТОБАЕВА Н.С. Традиционные эпические мотивы в героическом эпосе хакасов .....	129
ПОЛИКАРПОВА Е.М. Человек – его величество в олонхо: педагогический аспект .....	137
СИДОРОВ О.Г. Образцы устного народного творчества в первых якутских периодических изданиях .....	141
ИЗБЕКОВА Е.И. Использование числительных при описании внешности героев олонхо .....	149
ПРОТОДЬЯКОНОВА Е.Н. О сохранении, изучении и популяризации якутского героического эпоса в республике .....	158
ДАНИЛОВА А.Н. Оборотничество женщин-богатырок в эпических текстах .....	166
ВИНОКУРОВА Н.И., ПАВЛОВА Н.В. К вопросу создания указателей сказочных сюжетов .....	171
ЧАРИНА О.И. Сравнительное изучение русского фольклора Якутии и Русского Севера .....	173

## **СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИЗУЧЕНИЕ ТЮРКО-МОНГОЛЬСКИХ ЭПОСОВ**

Материалы Всероссийской научной конференции,  
посвященной 110-летию И.В. Пухова  
(г. Якутск, 11-12 сентября 2014 г.)

Редактор *С.А. Григорьева*  
Компьютерная верстка *О.К. Соловьева*  
Оформление обложки *П.И. Антипин*

Подписано в печать 10.06.2015. Формат 60x84/16.  
Гарнитура «Таймс». Печать цифровая.  
Печ. л. 11,1 Уч.-изд. л. 13,9. Тираж 200 экз. Заказ № 113.  
Издательский дом Северо-Восточного федерального университета,  
677891, г. Якутск, ул. Петровского, 5.

---

Отпечатано в типографии ИД СВФУ