



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

М. Т. Гоголева

ОЛОНХО:

память эпического слова

Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Северо-Восточный федеральный
университет имени М.К. Аммосова»
Институт языков и культуры народов Северо-Востока
Российской Федерации

М. Т. Гоголева

ОЛОНХО: ПАМЯТЬ ЭПИЧЕСКОГО СЛОВА

Монография

Чебоксары
Издательский дом «Среда»
2023

УДК 398(571.56):811.512.157
ББК 82.3(2Рос.Яку):81.2=634.1
Г58

*Рекомендовано Научно-техническим советом ФГАОУ ВО РФ
«Северо-Восточный федеральный университет
имени М.К. Аммосова» (протокол №13 от 27.10.2023)*

Ответственный редактор:

д-р пед. наук, профессор Северо-Восточного федерального
университета имени М.К. Аммосова
Е. М. Поликарпова

Рецензенты:

д-р филол. наук, профессор Северо-Восточного федерального
университета имени М.К. Аммосова
В. В. Илларионов;

д-р филол. наук, главный научный сотрудник
отдела якутского языка ИГиИПМНС СО РАН
Н. Н. Ефремов

Г58 Гоголева М. Т.

Олонхо : память эпического слова : монография /
М. Т. Гоголева; под ред. Е. М. Поликарповой. – Чебоксары: Среда, 2023. – 104 с.

ISBN 978-5-907688-83-4

В монографии в лингво-культурологическом аспекте рассматривается проблема сохранения в эпических текстах и фольклорной прозе эмпирических знаний народа; выявленные в художественной системе и архаическом пласте языка якутского олонхо и эпосов родственных народов аутентичные сведения привлечены как дополнительные материалы в исследовании истоков эпической стилистики и традиций сказительства у тюркоязычных этносов. Предназначена для студентов и аспирантов университета, преподавателей и исследователей, занимающихся вопросами эпосоведения, фольклористики, методики преподавания языка, литературы, национальной культуры в школе и высших учебных заведениях.

ISBN 978-5-907688-83-4
DOI 10.31483/a-10562

© Гоголева М.Т., 2023
© ИД «Среда», оформление, 2023

Оглавление

Введение.....	5
ГЛАВА 1. ОЛОНХО – ХРАНИЛИЩЕ ДРЕВНИХ ЗНАНИЙ	9
1.1. Олонхо – энциклопедия жизни якутского народа.....	9
1.2. Сакральный мир якутского сказителя	15
1.3. Сведения о письменах в якутском героическом эпосе олонхо	25
Литература	33
1.1. «Олонхо – энциклопедия жизни якутского народа»	33
1.2. Сакральный мир якутского олонхосута	33
1.3. Сведения о письменах в якутском героическом эпосе олонхо.....	36
ГЛАВА 2. ОБЩНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ АЛТАЙСКОГО ЭПОСА И ОЛОНХО.....	37
2.1. Общие места в олонхо и алтайских сказаниях Н. Улагашева	37
2.2. Олонхо и алтайский эпос: лингвистический аспект	46
2.3. Олонхо и тувинские героические сказания.....	52
2.4. Олонхо и хакасский героический эпос «Ай-Хуучин».....	67
2.5. Шорские героические сказания и олонхо	73
Литература	78
2.1. Общие места в олонхо и малых алтайских сказаниях Н. Улагашева.....	78
2.2. Олонхо и алтайский эпос: лингвистический аспект	78
2.3. Олонхо и тувинские героические сказания.....	79
2.4. Олонхо и хакасский героический эпос «Ай-Хуучин».....	80
2.5. Олонхо и шорские героические сказания	81

ГЛАВА 3. САХА И АЛТАЙЦЫ: ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ.....	82
3.1. Лексическо-семантические параллели якутской и теленгитской фольклорной прозы.....	82
3.2. Архаические антропонимы и топонимы в языке средневилюйских якутов	89
Литература.....	98
3.1. Лексическо-семантические параллели якутской и теленгитской фольклорной прозы.....	98
3.2. Архаические антропонимы и топонимы в языке средневилюйских якутов	98
Заключение	101

Введение

Происхождение якутского героического эпоса олонхо и пути развития форм эпической стилистики на различных этапах его бытования на сегодняшний день считаются наиболее дискуссионными вопросами олонховедения. Олонхо, как и все эпосы мира, в особой художественно-эстетической форме отражает мировоззрение, духовную культуру народа саха, в его образном слове представлена высшая форма развития устной народной поэзии. Актуальность проблемы генезиса олонхо в эпосоведении обусловлена двумя факторами: с одной стороны, тем, что якутский эпос имеет все признаки того, что олонхо всю свою выразительную силу и художественную мощь приобрело именно на территории современной Якутии; а с другой стороны, сравнительно-сопоставительное изучение устно-поэтической традиции алтае-саянских народов дает основу для предположений о существовании какого-то суперэтноса в эпоху возникновения первых племенных союзов, где для всех групп был общий язык, реликты которого могут быть обнаружены в древних текстах, в том числе, эпическом наследии тюркоязычных народностей. В этом плане, разноплановые сведения, собранные по крупицам из текстов эпосов и фольклорной прозы народов, разделенных пространством и временем, могут многое рассказать о сложном пути становления жанра героического эпоса, художественном своеобразии памятников устного народного творчества и культуре этносов, имеющих общие корни.

В осмыслении многоаспектной проблемы генезиса олонхо необходимы веские аргументы, поясняющие факты консервации элементов эпического стиля и отдельных языковых явлений в эпосах родственных народов, что имеет существенное значение для определения характера и времени формирования эпического стиля. Тема «памяти эпического слова» весьма привлекательна, так как язык олонхо, особенно его архаический пласт, хранит немало интересного для исследователей, что определило цель данной работы: выявление и приобщение дополнительных сведений из олонхо и алтайских эпосов. В рамках задач рассмотрены: художественные средства олонхо и алтайского, тувинского, хакасского, шорского эпосов в сравнительном аспекте; внетекстовая информация из архаического языкового материала в ходе сравнительного изучения

эпосов; также лексико-семантические параллели в фольклорной прозе саха и алтайских тюрков.

Работа проведена по методологии сравнительно-исторического исследования, учитывающей данные различных отраслей науки в комплексе: фольклористики, истории, археологии, этнографии, лингвистики и др.

В отечественной фольклористике известны имена В.И. Абаева, В.П. Аникина, М.К. Азадовского, А.Н. Афанасьева, Ф.И. Буслаева, П.Г. Богатырева, А.Н. Веселовского, В.М. Гацака, В.Е. Гусева, В.М. Жирмунского, Е.М. Мелетинского, С.Ю. Неклюдова, А.А. Петросян, В.Я. Проппа, Б.Н. Путилова, Б.М. и Ю.М. Соколовых, К.В. Чистова, Р.О. Якобсона и др., внесших вклад в научное изучение устного народного творчества, разработавших фундаментальные вопросы: о социально-исторической обусловленности возникновения и развития жанров фольклора, их национально-художественной специфике и условиях бытования. В частности, В.Я. Проппом выработан принцип этнографизма, который, по определению Б.Н. Путилова, «стал краеугольным камнем современной методологии историко-генетических исследований фольклора» (Пропп, 1975).

Сравнительно-историческое изучение фольклорного наследия разных народов исходит из того, что фольклорный тип поэтического творчества народов мира является начальной формой художественного осмысления действительности, и, как следствие схожих этапов общественного развития, имеет черты типологической общности. Первая наиболее полная научная характеристика жанров устного народного творчества была составлена Г.У. Эргисом. В своем труде, ставшем классическим в своем роде, ученый подробно проанализировал вклад предшественников в собирании и научном изучении якутского фольклора.

Сравнительное изучение олонхо и эпосов алтае-саянских народов имеет солидную базу, основу которой составляют исследования известного фольклориста, эпосоведа И.В. Пухова. С 60-х годов XX века он вел сравнительное исследование основных образов тюрко-монгольского эпоса, затем был опубликован его фундаментальный труд «Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия: типология народного эпоса», развивающий методологию сравнительно-сопоставительного изучения эпического наследия тюрко-монгольских народов. Также специальным исследованием на

тему связей якутского героического эпоса-олонхо с героическим эпосом алтае-саянских народов стал труд «Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо». В этой работе фольклористом выделены особо важные элементы поэтики эпосов родственных народов, как сюжетно-композиционная сторона текстов, приемы художественного изображения, значение конкретных деталей, семантика имен традиционных, наиболее устойчивых персонажей. Установление сходений в трактовке сюжетно-композиционного строя и основных образов, а также сходных элементов в традиционной стилистике эпосов позволили И.В. Пухову прийти к закономерному выводу о наличии генетической связи якутского олонхо с эпосами алтае-саянских народов.

В последующем проводились углубленные исследования по разным аспектам олонховедения: долганское олонхо (П.Е. Ефремов), типы сюжетов (Н.В. Емельянов), исполнительское мастерство олонхосутов (В.В. Илларионов), стадии эпических коллизий, от архаического эпоса олонхо к раннефеодальному эпосу: история фиксаций и специфика интерпретаций (В.М. Никифоров); архаическая ритуально-обрядовая символика народа саха (по материалам олонхо) (А.Е. Захарова), функционально-семантические особенности языка олонхо (Л.В. Роббек), числительные в олонхо (Е.И. Избекова), текстология олонхо «Могучий Эр Соготох» (Т.В. Илларионова) и др.

С 2020 года НИИ Олонхо СВФУ ведет исследования по направлению «Героические эпосы тюрко-монгольских народов Евразии: проблемы и перспективы сравнительного изучения», где получили освещение частные вопросы сравнительного эпосоведения (Ю.П. Борисов, С.Д. Львова, А.Ф. Корякина, Л.Н. Герасимова, М.Т. Сатанар и др.).

Переводческая работа имеет огромное значение в научном изучении и распространении олонхо. Материалы И.А. Худякова, С.В. Ястремского, А.А. Попова способствовали тому, что в научный оборот были введены тексты популярных олонхо. После издания серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» сотрудниками ИГиИПМНС СО РАН: Н.В. Емельяновым, П.Е. Ефремовым, С.П. Ойунской выполнен перевод на русский язык текстов олонхо Н.П. Бурнашева «Кыыс Дэбилийэ» и В.О. Каратаева «Модун Эр Соҕотох». Долгожданный художественный перевод олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе В.В. Державина был издан 1975 году.

В 2015 г. НИИ Олонхо Северо-Восточного федерального университета (СВФУ) совместно с кафедрой перевода Института языков и культуры народов Северо-Востока РФ СВФУ под руководством А.А. Борисовой выполнили перевод на английский язык олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный», что способствовало продвижению якутского эпоса на мировую арену; в последнее время по инициативе председателя национального комитета олонхо Республики Саха (Якутия) А.Н. Жиркова творческими группами переведены на якутский язык крупные эпосы кыргызский «Манаас», алтайский «Маадай Кара», тувинский «Кунан Хара», а на кыргызский, алтайский языки переведен «Нюргун Боотур Стремительный», идет работа по переводу олонхо на тувинский язык и эпосов других народов на язык саха. В Турции изданы «Нюргун Боотур Стремительный» (вариант К.Г. Оросина) в переводе Мурат Эрсөза и «Модун Эр Соѳотох» – Метин Эргуна.

Вся эта работа, безусловно, расширяет возможности для сравнительно-сопоставительного исследования эпосов, свидетельствует о глубоком научном интересе со стороны отечественных и зарубежных эпосоведов. Но проблема генезиса олонхо, этапов формирования его эпической стилистики остается недостаточно изученной, и в свете этого актуальным будет привлечение сведений из разных источников. Предоставленные в этой книге материалы являются результатами самостоятельного исследования, полученные данные позволяют прийти к выводу о необходимости специального изучения архаического пласта лексики языков родственных народов для выявления сведений, сохраненных в аутентичных текстах, которые проливают свет на многие актуальные проблемы эпосоведения, в том числе, генезиса олонхо.

Монография состоит из введения, трех глав и заключения.

В первой главе «Олонхо-хранилище древних знаний» рассмотрены сведения из текстов олонхо, идущие из глубин веков, как свидетельства народной мудрости и общих истоков.

Во второй главе «Общность в художественной системе алтайского эпоса и олонхо» представлены общие места из текстов олонхо и эпосов алтайских народов: алтайцев, тувинцев, хакасов, шорцев. В третьей главе «Саха и алтайцы: лингвокультурологические параллели» проанализированы материалы по сравнительному изучению этнокультурных реалий на основе привлечения языковых фактов.

Автор

ГЛАВА 1. ОЛОНХО – ХРАНИЛИЩЕ ДРЕВНИХ ЗНАНИЙ

1.1. Олонхо – энциклопедия жизни якутского народа

Олонхо – героический эпос якутов, признанный ЮНЕСКО шедевром устного и нематериального наследия человечества (2005 г.). Это устно-поэтический эпос, состоящий из множества однородных сказаний, повествующих о героической борьбе богатырей эпического племени *айыы* со злыми чудовищами *абаасы* из других миров. Средний размер этих сказаний составляет 10–15 тысяч стихотворных строк, а по данным олонховеда И.В. Пухова, самое крупное из записанных олонхо содержит 52 тысячи стихотворных строк [5, с. 7]. Олонхо в особой художественно-эстетической форме отражает форму общественного сознания, мировоззрение, историческую память и уровень духовной культуры народа. В образном слове олонхо представлена высшая форма развития устной поэзии якутов. В нем зародыши многих видов народного искусства: музыки, пения, поэзии, театрального и изобразительного искусств. Исключительную важность олонхо для духовного развития якутов подчеркивали исследователи прошлого, этнографы, члены экспедиций Русского Географического общества, в чьих трудах появились первые фиксированные образцы народного эпоса. Для читателей небезынтересно будет узнавать, что в научном изучении Якутского края принимали участие ссыльные поляки. Наибольший след оставили политические ссыльные В.Л. Серошевский, Н.А. Виташевский, Э.К. Пекарский, С.В. Ястремский и др., деятельность которых неопределима в этнографическом изучении якутского края. Привлеченные к работе научной экспедиции Русского Географического общества, названной в честь мецената Сибиряковской, политссыльные Э.К. Пекарский, С.В. Ястремский, В.М. Ионов собирали образцы устного народного творчества, в том числе эпоса *олонхо*. Были изданы «Образцы народной литературы якутов» под редакцией Э.К. Пекарского (Т.1. – 1907–1911 гг.; Т.2. – 1913–1918 гг.) и С.В. Ястремского (1929 г.). Им помогли образованные якуты К.Г. Оросин, М.Н. Андросова-Ионова, В.В. Никифоров, Е.Д. Николаев и другие знатоки, талантливые исполнители народного эпоса. Их участие в собирательской работе способствовало тому, что в научный оборот были введены наиболее точные и полные тексты якутского фольклора в пору активного бытования жанров.

Термин *олонхо* впервые был применен академиком О.Н. Бетлингом в его фундаментальном труде «О языке якутов» (1851 г.), в приложении которого было опубликовано олонхо «Эр Соготох» А.Я. Уваровского, автора «Воспоминаний», первого литературного памятника якутов. В дальнейшем этот термин мы будем применять как в жанровом обозначении героического эпоса, так и в значении отдельных произведений этого жанра, как это принято в научной литературе.

Многоплановость олонхо обусловлена нерасчлененностью поэзии и музыки, свойственной синкретической форме культуры, возникшей на стыке мифологического и реального восприятия мира. Поэтике архаического героического эпоса присуще сказочно-мифологическое, фантастическое изображение мира как художественный прием выражения реальной действительности. Все в олонхо подчинено эстетике героического: изображение реального и фантастического, специфика историзма, особенности сюжетосложения, его заданность и вариативность, статичность образов и художественно-образительных средств. Генезис статичности образов и стереотипности поэтических средств исследователь И.В. Пухов усматривает в изначальном присутствии доброго и злого начал, противоборство которых существует с момента зарождения мира [5, с. 220]. Философская сторона вопроса о противоборстве двух сил в олонхо решается в пользу доброго начала. Смысл бытия не в борьбе, а в преодолении трудностей во имя всеобщего блага. Принимая во внимание то, что олонхо является каноническим произведением устно-поэтического народного творчества, акцентирование на идейно-эстетическую целостность произведения представляется важным в осмыслении этого жанра, ибо в нем борьба добра и зла показана посредством художественного искусства, имеющего философское звучание.

Олонхо имеет неограниченное количество вариантов, отражающих разнообразие уровней человеческих взаимоотношений, но, как и любому каноническому произведению, якутскому эпосу присуще некоторое постоянство сюжетно-композиционного строя и основных мотивов, таких, как зачин, описание эпического мира, мирового дерева, мотив рождения богатыря-защитника, описание его поединка с богатырем *абаасы*, помощи, оказанной говорящим по-человечески конем, и мотив установления мира на земле.

Противопоставление добра и зла в олонхо имеет глубокий гуманистический смысл, идеи народного эпоса как никогда актуальны, потому что они провозглашают идеи добра и справедливости, созидательного труда и мирного сосуществования разных племен. В трех разных мирах олонхо живут боги, люди и абаасы-воплощение изначального зла, но ни в одном эпосе нет мотива притеснения последних со стороны людей и богов, напротив, конфликт завязывается по вине злых существ. Более того, очень часто в олонхо место поединка богатырей переносится в отдаленные места по просьбе жителей трех эпических миров. Сегодня экологи всего мира ведут борьбу против антропогенной катастрофы, угрожающей земной цивилизации, но прислушаются ли к их голосам те, кто губит людей ради какой-то идеи и отравляет природу, забывая о хрупкости мира, в котором мы живем. Наши предки знали и предупреждали об этой опасности в своих эпических сказаниях, утверждая о том, что никакие войны и битвы даже ради благородных целей не оправдывают гибели природы. Олонхо учит: природа не должна страдать от противостояния двух сил, иначе не будет жизни на земле. В образе богатыря айыы воплощены лучшие черты национального характера, он честен и бескорыстен, благороден и отважен. Во имя торжества справедливости он совершает подвиги: спасает от злых абаасы женщин, защищает людей айыы, освобождает плененных богатырей, побеждает чудовищ в смертельной борьбе и т. д.; мотив сватовства героя имеет глубокий смысл: через это событие выверяется стойкость и мужество героя, исполняется предназначение богов-небожителей, желающих добра человечеству. В образе богатыря воспевается идеал мужчины-защитника. Он умен, хитер, не ведает страха, непреклонен в борьбе, и в то же время может быть снисходительным к поверженному сопернику (в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» Нюргун побеждает злого абаасы Уот Ухутааки, тот просит пощады, предлагает не мучить, а повторным ударом меча сразу убить его, не подозревающий о хитрости врага богатырь готов исполнить эту просьбу, и только вмешательство красавицы Туяаарыма Куо предотвращает воскрешение абаасы в результате повторного удара). Возвратившись к мирной жизни, богатырь устанавливает мирную, благополучную жизнь для своих соплеменников. Отношение к существам абаасы почти во всех популярных олонхо поучительно: пока те мирно живут в своем Нижнем мире, никто из богатырей не преследует

их, от них только защищаются. В олонхо борьба с абаасы – вынужденная необходимость, богатырь *айыы* никогда не выступает зачинщиком враждебных отношений с абаасы.

Идея толерантности, стремление к мирному сосуществованию разнородных групп, людей и злых существ в олонхо относится к стержневым идеям эпоса: благополучие людей зависит от мира на земле, поэтому надо беречь мир. Картины мирной жизни изображены в начале и в конце эпоса, когда, победив всех врагов, возвращается богатырь. Народ ликует, устраивается всеобщий праздник *ысыах*, где в изобилии угощение и веселье. Главный герой непобедим, потому что он борется за справедливость. Оптимизм олонхо свидетельствует о вере народа в вечное торжество добра.

Эпическая трактовка народной жизни утверждает только самое существенное: в этом отношении очень интересны спортивные состязания героев. В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» (вариант К.Г. Оросина) герой после долгого отсутствия приезжает к себе домой и не узнает брата, которого отправили присматривать за его хозяйством. Младший брат не приветствует вошедшего гостя, не обращает на него внимания, что является неслыханной дерзостью, и Нюргун Боотур собирается проучить наглеца. Не сомневаясь в победе брата, сестра Айтальын Куо уговаривает богатырей оспаривать главенство в честной спортивной борьбе: «Пусть не прольется кровь этого дерзкого юноши». Идея спортивного поединка вместо войн наблюдается и в других жанрах фольклора: герои состязаются в борьбе *хансагай* (ловкий), стрельбе из лука, поднятии тяжестей.

В олонхо показаны крепкие семейные устои, глава рода и семья имеет непререкаемый авторитет, внутрисемейные отношения строятся по принципу старшинства. Удивительно отношение к женщине, независимо от того, кем она является, будь она мать, сестра или невеста, женщина – первая помощница богатыря, к ее мнению прислушиваются, с нею советуются, как быть в тех или иных случаях. Женщина олонхо отличается нравственной чистотой и благородством души, она остается верной мужу при любых обстоятельствах. Эти качества женщин выделены И.В. Пуховым при сопоставлении олонхо с эпосами алтае-саянских народов: «Сестра героя – друг и помощница его, защищаемая и оберегаемая им. Такова же и жена героя. Ни в одном олонхо мать не калечит собственного сына, не отравляет мужа (как, например, в алтайском эпосе «Алтай-Бучый»). – Прим. наше. – Г.М.).

Для олонхо характерна супружеская верность» [4, с. 15]. Примечательно то, что главными героями некоторых олонхо являются женщины-богатырки, в этом случае они даже сильнее мужчин [8]. Некоторые исследователи в этом видят следы матриархата [1; 2], а другие авторы – образ девы-воительницы относят к древним истокам, к мифологическим мотивам архаической эпики или к более поздним сюжетам о женщинах-защитницах своего народа от иноземных завоевателей: «Образы богатырок якутских олонхо занимают промежуточное положение между образами архаических героинь северных народностей и женщинами-воительницами тюрко-монгольских народов» [5, с. 22]. Образы женщин олонхо говорят о равноправии и независимом положении женщин в то время, когда создавался эпос, а народ сознавал и утверждал это равноправие в своем эпическом творении.

Познавательную функцию эпоса В.М. Жирмунский выразил в словах: «Эпос – это живое прошлое народа в масштабах героической идеализации. Отсюда его научная историческая ценность и в то же время его большое общественное, культурно-воспитательное значение» [3, с. 195]. Олонхо реалистично в том смысле, что в нем наиболее полной мере отражены быт и культура якутского народа. Картины мирной жизни показаны с большой достоверностью. В этом плане любые сведения из олонхо содержат больше информации, чем просто факты вне контекста. Это относится не только к историческим реминисценциям народа, но и сведениям этнографического характера.

Воспитывающая функция олонхо основывается на народности идеалов, утверждаемых в эпосе. Несмотря на свой героический облик, богатырь *айыы* не сверхчеловек, он – один из людей, часто родоначальник племени. Все события его жизни: включая сам факт рождения, период отрочества, женитьбу, подвиги и возвращение домой – реалистичны, хотя и показаны в эпической интерпретации, поэтому воспринимаются как подлинные. Вспомним слова И.А. Худякова о «несомненной исторической истине» [7]. Идеалы олонхо – действенное средство воспитания нравственности, народная педагогика целиком базируется на этих идеалах. В олонхо Д.М. Слепцова «Көтөр Мулгун» есть эпизод, имеющий ключевое значение в раскрытии основной идеи эпоса. Главный богатырь Көтөр Мулгун в поисках равного ему по силе богатыря отправляется в дальние края. Перед этим он совершил тяжкий грех, оскорбил всеми почитаемого духа огня, и за это ему уготованы тяжелые испытания. Богатырь прибывает в страну, где живет старик

Сээркээн Сэһэн – олицетворение народной мудрости, тот указывает ему путь, который усмирит его гордыню и искупит неслыханный грех ценой страданий в борьбе с богатырями абаасы [6]. Мотив укрощения гордыни великого богатыря, наделенного неземной силой, встречается довольно часто и в других олонхо, но именно в этом эпизоде раскрывается главная идея олонхо: добрый дух местности Сээркээн Сэһэн помогает провинившемуся богатырю раскаяться и искупить свою вину, чтобы от него произошло многочисленное потомство, и через его деяния процветал Средний мир. Как известно, идеи гуманизма, патриотизма, доминирующие в эпосе, особенно актуальны в духовном развитии подрастающего поколения.

Интересны сюжеты олонхо о подвигах женщин-богатырок. В якутском эпосе женщина – не приниженное существо, она равноправна, достойна восхищения; в развитии сюжета ее роль немаловажна, а в олонхо о женщинах-богатырках она превосходит всех мужчин силой и умом, но все-таки ее главная миссия в Среднем мире – продолжение рода людского: она встречает равного ей богатыря и выходит за него замуж. Олонхо П.П. Ядрихинского «Джырыбына Джырылыатта» прославляет подвиги девушки-богатырки [8]. У престарелых Арылы Тойона и Кэрэмэс Хотуна родились мальчик и девочка, которые растут не по дням, а по часам и становятся великими богатырями. Когда брат отправляется на борьбу с богатырем *абаасы*, по дороге его поджидает удаганка-оборотень, которая хитростью заманивает богатыря *айыы* в урасу (вид берестяного шатра) и низвергает его в пропасть. На его поиски отправляется девушка-богатырка Джырыбына Джырылыатта. Так, начинаются ее приключения, среди которых есть очень поучительные, например, в описании момента сватовства богатырей-представителей трех миров раскрывается характер героини, свободной в выборе жениха, и в равной мере не признающей ни высокомерие богатыря Верхнего мира, ни лицемерие богатыря Нижнего мира. Как и подобает родоначальнице людского племени, богатырка руководствуется прагматичным рассуждением – ее избранник должен соответствовать ей во всем, только тогда будущее племя *айыы* будет жизнеспособным, процветающим. В олонхо прослеживается мотив цикличности противостояния добра и зла, ибо жизнь состоит из борьбы противоположностей, все может повториться с сыном и внуком богатыря, только окончательная победа остается на стороне добра и справедливости.

Таким образом, олонхо, как универсальный источник знаний о бытии, смысле жизни на земле, утверждает общечеловеческие гуманистические ценности, выработанные северным народом в непрекращающейся борьбе за выживание.

1.2. Сакральный мир якутского сказителя

Со времен Гомера, Бояна вокруг имен знаменитых исполнителей эпического жанра устного народного творчества существовал некий ореол таинственности. Описания их жизни, рассказы о получении дара певца, а также необычные обстоятельства, сопровождавшие сказителей в земной жизни – все вызывало интерес не только у современников, но и у последующих поколений, представителей разных народов. Не являются исключением и олонхосуты – исполнители якутского героического эпоса олонхо. Как и в любом искусстве, среди олонхосутов, или как принято обозначать в научной литературе, сказителей, особо почитаемы были именно те, которые поражали слушателей своим неповторимым талантом и в народной памяти остались как великие певцы-импровизаторы. Про них слагаются и передаются из уст в уста легенды, где постоянным лейтмотивом звучит утверждение о том, что сказительство – это сакральное искусство, и не всякому дано быть олонхосутом, а, если человеку судьбой предназначено стать великим сказителем, то он должен взамен небесному дару отдать свое счастье. В свою очередь, само бытование якутского сказительства свидетельствует о существовании различных табу и поверий, связанных с верованиями народа. В этой статье нами предпринята попытка заглянуть в сакральный мир якутского сказителя, чтобы поразмыслить над их природой, отраженной в устном народном творчестве.

В обширной литературе о сказителях значительное место занимает описание искусства якутских олонхосутов. Первые записи об олонхо, сделанные А.Ф. Миддендорфом во время его путешествия на север и восток Сибири, были опубликованы О.Н. Бётлингком в его фундаментальном труде «О языке якутов», изданном в 1851 г. В Приложении указанного труда в качестве образца устного народного творчества якутов было приведено небольшое олонхо А.Я. Уваровского, якутянина – автора первого литературного произведения на якутском языке, считавшего якутский язык своим родным языком [1]. Позднее экспедицией Р.К. Маака (1854–1855 гг.) по Вилюйскому округу были зафиксированы небольшие тексты двух олонхо, 21 загадки, также

текст древней клятвы. Первые образцы олонхо им были записаны непосредственно от исполнителей, и тем ценны его наблюдения: «Способность некоторых якутов к рассказыванию сказок особенно меня поражала; хотя я и замечал, что рассказчики позволяли себе иногда импровизации, но большинство слышанных мною сказок от одного и того же лица передавались мне без большой перемены и без прибавлений в главном. Иногда даже рассказчиком передавались сказки слово в слово, что указывало на замечательную память. Сюда относятся особенно такие сказки, в которых главную роль играли богатыри» [2, с. 300]. В отличие от первых отрывочных сведений об олонхосутах, в труде сосланного в г. Верхоянск Якутской области И.А. Худякова «Краткое описание Верхоянского округа», изданного столетие спустя после завершения, содержится относительно подробная характеристика феномена якутских сказителей-олонхосутов [3, с. 365–368]. Опытный фольклорист подметил существенные черты якутского сказительства, как, необычная долгота исполнения олонхо, неразлучность интонирования с песней: «и начинает сказочник «петь-говорить» целую эпопею», «они пели и сказывали целые сутки и голос их становился все громче и громче ...»; также интересно и то, что он обратил внимание на сакральную сторону этого явления, связанную с верованиями народа. Например: «Танцор, певец, сказочник не бывают людьми – говорит якутская пословица» [3, с. 365]. Также: «С хорошим певцом дьявол вместе поет, певец не должен останавливаться ..., человек должен постараться и кончить раньше, и сказать тотчас ему: «Я лучше тебя пою; я перегнал тебя!» Этим он спасается» [3, с. 365].

Краткие, но емкие записи о «драматизированом пении» якутов сделал автор крупного этнографического исследования «Якуты», проживший в якутской ссылке 12 лет (1880–1892 гг.) В.Л. Серошевский: «кроме голоса, фантазии, художественного чутья, якутский певец должен обладать громадной памятью, так как ему приходится помнить сотни тысяч стихов» [4, с. 573]. Как и И.А. Худяков, В.Л. Серошевский отметил особое отношение якутов к олонхосутам, привел народные, как он пишет, «афоризмы» о печальной судьбе певцов. Ему удалось даже объяснить причины несчастья народного певца: «Не петь певцу нельзя, как нельзя шаману не шаманить. Шаман за свою силу платит здоровьем, мы за свою силу платим счастьем». «Певец бывает несчастлив. Он тревожит своей

песней духов и обращает на себя их внимание» [4, с. 573]. Примечательны записи В.Л. Серошевского об обучении искусству сказительства, о многократном повторении вслед за старым певцом стихов и песен олонхо, причем отмечается, что обучение иногда бывало платным. «Кроме голоса, фантазии, художественного чутья, якутский певец должен обладать громадной памятью, так как ему приходится помнить сотни тысяч стихов» [4, с. 578]. Также интересен его вывод: «Что-то более крепкое, чем сами боги, лежит в основе якутской эпической драмы. Но это не рок, а скорее живая, деятельная человеческая воля» [4, с. 592]. В этих словах чувствуется больше, чем просто признание мировоззренческого содержания якутских олонхо, в них – восхищение и преклонение перед интеллектуальной мощью и силой творческой фантазии создавшего его народа.

Другой политссылный Э.К. Пекарский во время работы над «Словарем якутского языка» и выпусками «Образцов народной литературы якутов» (1907–1911 гг.) непосредственно работал со сказителями, был лично знаком со многими из них. Миинэ Уола Дьөгүөрсэ, Константин Оросин, Мария Ионова-Андросова и другие талантливые сказители из народа помогали ему собирать устное народное творчество якутов, а грамотные из них К.Г. Оросин и М.Н. Андросова собственноручно записывали олонхо, представляющие ранние образцы аутентичных текстов.

Знаком устнопоэтического творчества, писатель и ученый П.А. Ойунский, выполнил специальный научный труд по героическому эпосу олонхо, им был основан научно-исследовательский Институт языка и культуры, благодаря деятельности которого создан основной архивный фонд по олонхо [5, с. 215–220]. Выявленные материалы послужили основой для дальнейших теоретических исследований эпосоведов В.М. Гацака [6] В.М. Жирмунского [7], В.Я. Проппа [8–9], Е.М. Мелетинского [10], Б.Н. Путилова [12], А.А. Петросян [11], С.Ю. Неклюдова [13], К.В. Чистова [14] и др.

Из последующих фольклористов, затронувших тему сказительства, наиболее известны имена И.В. Пухова [15–16], Г.У. Эргиса [17], В.В. Илларионова [18], которые освещали особенности якутского сказительства, указывая на неповторимое мастерство и индивидуальный стиль сказителей.

Поскольку и сказитель, и шаман относятся к избранной категории людей в тюрко-монгольском мире, большой интерес вызывают

труды, рассматривающие указанные фигуры в функционально-составительном аспекте. Типологические особенности, а также проблема соотношения функций шамана и сказителя освещены авторами [19–20], подробно раскрыты в трудах Д.А. Функа. В фундаментальном исследовании Д.А. Функа «Миры шаманов и сказителей» на базе телеутских и шорских материалов находим весьма интересные факты, перекликающиеся с темой данной статьи [21–22]. В частности, как утверждает: «Важным моментом в избрничестве сказителей, как и шаманов, считалось сошествие к будущему сказителю духов – тӧс. В отношении шаманов такое сошествие обычно определялось стандартной формулой тӧс пасыпчалар – «духи давят» и влекло за собой то, что обычно именуется «шаманской болезнью». Прямых свидетельств «сказительской болезни» у шорцев отмечено не было. <...> Есть сообщения о том, что у шаманов и кайчи духи тӧс одни и те же» [21, с. 33]. Взгляды якутов на этот вопрос нами приводятся ниже. Выявлено, что сходства с якутскими традициями проявляются на различных уровнях: например, исследователем установлены единичные случаи полного соединения шаманских и сказительских функций у одного человека; отмечается, что искажение текстов запрещено, если это осознается исполнителем [21, с. 41, 43]. Итак, обращаясь в этой статье к сакральной стороне бытования сказительства, мы задаемся скромной целью приобщить новые сведения к интерпретации фольклорного материала в рамках конкретной этнической культуры.

О том, как много различных поверий и табу связаны с искусством сказителя, лучше всего поведают сами олонхосуты. В воспоминаниях народного писателя Якутии В.М. Новикова – Күннүк Уурастырова о своем земляке, знаменитом олонхосуте Т.В. Захарове – Чээбий есть такой момент: «В 1930 году я с ним встретился в последний раз. Тогда он как бы в шутку сказал:

– Я так и до конца еще не исполнил свое олонхо.

– Почему?

Большой (в значении *великий*, – здесь и далее перевод текстов с якутского на русский язык наш. – Г.М.) олонхосут никогда не должен до конца петь-сказывать олонхо. Если он сделает это, то с этого момента его олонхо придет в упадок, ибо подойдет к своему концу, как и все сущее на свете. Если я узнаю о близкой кончине, то только тогда решусь исполнить олонхо до самого конца» [23, с. 34].

Известного олонхосута И.И. Бурнашева – Тон Суоруна старейшины рода не раз предостерегали от чрезмерного усердия в подражании знаменитым олонхосутам при описании сотворения Среднего мира и Мирового дерева-Аал Дууп Мас: «Ты слишком усердствуешь в перечислении имен божеств из Верхнего мира, это большой грех – все упоминать их старинные имена. У тебя есть дети, береги их, остерегайся от громких слов» [24, с. 9]. Аналогичный случай рассказан дочерью олонхосута из Таттинского улуса Степана Егоровича Андросова-Куохтаана (1895–1948 гг.): «Однажды отец рассказал нам о своем вещем сне из раннего детства, пророчившего ему судьбу олонхосута. Он рассказывал об этом очень подробно, в мельчайших деталях, я хорошо помню это. Впоследствии жена дальнего родственника отца Ивана Ойуотама из Жулейского наслега (кажется, она удаганкой была) при встрече с отцом в с. Черкёх прямо сказала ему: «Степан, тебе не следует слишком подробно и витиевато изображать иные миры в своих олонхо. Не к добру это, что-то не по себе мне, нехорошие предчувствия одолевают». С тех пор отец с сожалением говорил, что никогда после того разговора не решался нарушать запрет удаганки» [25, с. 21].

А сын олонхосута И.М. Давыдова К.И. Давыдов вспоминает: «Как-то я услышал, как отец рассказывал: «В своих олонхо никогда не привожу описания шаманских путей, их обрядов, из-за того, что у меня дети. Считаю грехом, хотя сам хорошо знаю тойуки-камлания шаманов и их пути-дороги, (по которым они ездят в иные миры. – прим. наше. – Г.М.)» [25, с. 36]. Известным краеведом еще приводятся такие сведения: «Из последнего поколения баягинских сказителей особо выделялся Конон Кононович Попов – Ырья Куонаан... Иногда, не в силах унять страстное желание петь, пел-проклинал, обхватив руками, цветущую лиственницу, после чего, дерево высыхало. Он и погиб-то от нервной болезни, будучи совсем молодым, из-за того, что не смог совладать с даром»; а Егор Петрович Кривошапкин тоже перестал сказывать после того, как однажды во время исполнения им олонхо, три раза раздалось: «Ноо!» (подбадривающий возглас. – прим.наше Г.М.) из смежного помещения-хотона для скота [25, с. 43–44].

Рассказы об олонхосутах часто сопровождаются быличками о необычных обстоятельствах во время исполнения эпоса. В Тюбей-

Жарханском наслеге Сунтарского улуса жил олонхосут Иванов Иннокентий Васильевич – Булүүс оџонньор. Приводим рассказ его внука: «В молодости дед много сказывал олонхо. И вот как-то раз, сидя перед камельком, начал петь-сказывать. Когда дошел до середины олонхо, появились три мыши и уселись перед олонхосутом, как бы тоже внимая его исполнению. Затем мыши начали драться друг с другом. Дед, считая это плохой приметой, схватился за метлу, прислоненной к камельку. Выдернул прутик из метлы и стал им бить мышей, только тогда они убежали. Дед перестал сказывать и вскоре уснул. А наутро оказалось, что у него сильно заболело горло, и, с тех пор голос его совсем испортился, весь хриплый стал, а ведь у него был такой звучный, похожий на женский, высокий голос. Больше не пел, только рассказывал. Думается, что мыши стали драться, подражая героям олонхо» [27, с. 41–42].

Из поколения в поколение передавалось поверье, что с хорошим певцом состязается абаасы-демон. Как рассказывает дочь народного певца Т.А. Титова-Бүрья Тиитэп, славившегося своим неповторимым мастерством в исполнении песен олонхо, духа иногда удается перехитрить: «Отец рассказал один случай, произошедший с ним. Однажды, осенью на охоте, его настигла ночь. Отец, сидя у костра, ждал, когда закипит вода для чая и курил. Вдруг услышал, как кто-то поет *тойук*, и стал вторить пению. Спустя некоторое время, чтобы запутать невидимого демона, отец пропел особенные, запретные слова, после которых пение внезапно прекратилось. Если бы он сидел и просто слушал, то помер бы» [27, с. 64].

По сведению информантов В.Г. Петрова и А.А. Дмитриева, однажды, когда сказитель И.П. Догоюков возвращался домой, на него напал злой дух абаасы и потребовал сразиться с ним в пении. Они состязались до тех пор, пока абаасы неправильно произнес магическое слово, обращенное к верховным божествам. Тогда злой дух признал свое поражение и удалился [28, с. 23]. Причем, внимания духов удостоивался лишь певец с выдающимися вокальными данными.

Известно, что ближайшие родственные тюркские этносы, проживающие в Южной Сибири: алтайцы, тувинцы, хакасы, шорцы – за тысячу верст от Якутии в эпическом творчестве сохранили отдельные черты, свидетельствующие об общих корнях. Прежде всего, слова *кай*, *хай*, *кайчи*, *хайджи* в якутском языке имеют ана-

лог хай, хотя как самостоятельная лексическая единица не употребляется. В якутском языке это слово достаточно часто встречается в составе парных слов выражения: *ый-хай бөбөнү түһэрдэ* (поднял крик), «ытаабытын кубулуппакка *ыйдыы-хайдыы* сытта» (не переставая кричала-плакала).

О знаменитом кайчы Кабаке Тадыжекове люди говорили, что нет в черни лучшего кайчы, он «ээле кайчы», т. е. «сказитель, наделенный даром ясновидения», имеющий контакт с божеством Алтай-Кудай, духами гор и местностей. По поверью, устами *ээлү кайчы* сам дух сказания исполняет. Бытует поверье, что у *ээлү кайчы* топшур «говорящий». Он может продолжать звучать даже тогда, когда *ээлү кайчы* прерывает сказание, чтобы отдохнуть» [29, с. 356]. Хакасский сказитель Петр Куржибеков обладал редким талантом поднять услышанное им богатырское сказание до уровня подлинной художественности. Не случайно в народе его звали *ээлиг хайчы*, т. е. сказитель, имеющий личного духа-хая». Таким эпитетом награждают только великих *хайджи-нымахчи*, виртуозно владеющих сказительским мастерством [30, с. 24]. В статье А.И. Чудоякова «Традиции шорского эпоса и сказания Павла Кыдыякова» приводятся табу, связанные с поверьями в духа кая. Поскольку эпические традиции шорцев и якутов имеют схожие черты, вызывают интерес табу и поверья, общие для обеих традиций. Как пишет исследователь: «Раньше сказывать сказки, кайларить (петь каем) разрешалось только ночью, а днем – строжайшим образом запрещалось. Считалось, что кай-ээзи («хозяин» кая) не разрешает делать этого днем. Нарушителей табу он строго наказывает: отнимает у кайчи память и даже душу [31, с. 30]. Далее исследователь приводит наблюдения Н.П. Дыренковой, относящихся к 20–30 гг. прошлого столетия: «Днем сказители обычно не рассказывали героических поэм. Если же рассказывали, то без концовок». Причем считалось необходимым начатую поэму рассказать до конца в эту же ночь или же дорассказать в следующую ночь, в противном случае, сказитель становится забывчивым, а жизнь укорачивается. Кроме того, кай-ээзи запрещал сокращать, искажать, изменять текст сказания [31, с. 31]. Косвенным подтверждением древности такой традиции говорит то обстоятельство, что и у бурятов исполнение улигера всегда предполагало верность предшествующей традиции и соблюдение точности в воспроизведении унаследованного текста [32, с. 13].

Якутский олонхосут тоже не имел права произвольно толковать, заменять непонятные слова и выражения. Автор данной статьи выросла в семье олонхосута, и имеет возможность засвидетельствовать правдивость такого утверждения. В книге «Олонхохут Доропуун» (Сказитель Трофим) об этом рассказывают его дети: «Если у отца спрашивали о том, что означает то или иное выражение, он кратко отвечал: «Так говорили исстари. Я должен передавать так, как услышал сам». Отец два раза овдовел, потерял ребенка, естественно, очень переживал, но никак это не связывал с тем, что он был олонхосутом, пока однажды ему не приснился сон, в котором ему было предложено выбирать между своим пением и гнездышком с птенчиками. Когда он выбрал гнездо, его строго предупредили: «Раз ты предпочел это, то должен отречься от олонхо!» С тех пор он никогда не сказывал, не желая подвергать опасности жизнь своих детей. Более того, когда встречался с исследователями, он стал всячески принижать свое искусство, чтобы духи его оставили в покое и больше не преследовали. Между тем, в архиве ИГиИ-ПМНС СО РАН сохранились записи С.И. Дьячковского – Сэһэн Боло, известного собирателя якутского фольклора, где он считает его одним из лучших олонхосутов Вилюйского региона, услышанных им лично [33, с. 6, 16]. Отметим, что приведенное вынужденное защитное действие олонхосута – не характерное явление. Гораздо чаще использовался прием отвлекающего пения, когда олонхосут завершал исполнение эпоса какой-либо песней, не имеющей связи с предыдущим: о природе, родных местах и пр. [34, с. 152]. Записей о том, что талантливых сказителей сопровождает неудача в личной жизни, можно найти почти в каждой книге об олонхосутах [35, с. 37], [25, с. 36], [28, с. 22–23, 121], [26].

Строгих запретов по гендерным признакам в якутской традиции не наблюдается, но женщин-олонхосутов даже в пору активного бытования сказительства (XVIII–XIX вв.) было мало, за исключением немногих одаренных, как вышеупомянутая М.Н. Андросова-Ионова. Талантливыми олонхосутами в середине XX века были Е.Е. Иванова из Амгинского и П.М. Терютина из Чурапчинского улусов. Из последнего поколения сказительниц выделяется Д.А. Томская-Чайка, уроженка Верхоянского улуса. Таким образом, в течение двух столетий на фоне сотен известных олонхосутов-мужчин, общенародное признание получили всего несколько

женщин-сказительниц. Вполне вероятно, что такое положение дел может быть отзвуком ранее существовавших табу и нашедших реальную основу в борьбе за выживание в условиях сурового севера, когда женщина подолгу не могла отвлекаться от ведения хозяйства и заняться сказительством как мужчина, который мог более свободно располагать своим временем. Известно, что традиции живут долго, если они исходят из нужд этноса, а в их соблюдении существует реальная необходимость. Так, в Шории запрещалось сказывать сказки летом, разрешалось – осенью и зимой, после загона скота в зимние скотные дворы [31, с. 31]. Схожие поверья бытуют и у тувинцев. Произведения этого жанра рассказывали и слушали везде, где собирались люди: в юртах после дневного труда, на отдыхе во время охоты, на тое в честь новорожденного и даже в дни похоронных обрядов. Существует поверье, согласно которому после исполнения эпических сказаний и сказок удачливее бывает охота [36, с. 16]. Якутских сказителей, совмещавших сказительство и шаманство, было относительно мало. В Мегино-Кангаласском улусе в пору активного бытования олонхо олонхосутами-шаманами были: Апросимова Татьяна – удаганша Татьяна, Макаров Василий – шаман Ньогорулла, Абрамов Петр – шаман Алаадьы, Аргунов Иннокентий – шаман Дьалкысыап, Огорокова (имя не сохранилось) – удаганка Кыйытыыр и Никита Петрович Яковлев – шаман Курууппа [37, с. 7].

Весьма любопытным материалом предстает текст олонхо шамана Н.П. Яковлева – Курууппа ойуун. По свидетельству составителей книги «Даадар Хара», в нем, особенно по части описания путешествия богатыря в Верхний и Нижний миры, присущи идиолекты, по которым можно предположить, что сказитель является еще и шаманом [37, с. 17].

Описание одного только священного дерева – Аал Луук Кудук Мас – занимает 836 строк, что не характерно для среднего объема эпического текста. При жизни шамана были записаны его воспоминания и мировоззренческие представления. В камлании шаман Курууппа обращается к божествам, имена и функция которых отличаются от эпических небожителей – айыы. К примеру, при душевной болезни шаман обращается к Хоптолоох Куоҕай Хотун (Госпоже Куогай с Чайкой) и Ытыктаах Ырыа Чураайы (Поющей Чу-

раайы Священной); при болезни суставов – Истоку Северной Гибельной Преграды, а в камлании по поводу рождения уродливого теленка – Госпоже Кумааһа и Господину Кутаччы из Верхнего мира [38, с. 9–10]. Упоминаемые персонажи относятся к существам, ниспослающим разные бедствия и болезни, то есть, так же, как и злые существа-шаманские абаасы, они не имеют ничего общего с эпическими *айыы* и *абаасы*. По воспоминаниям самого шамана, он сказителем стал только в пожилом возрасте, тогда как камлать начал еще совсем ребенком. Тогда же и пережил шаманскую болезнь. [38, с. 5].

Несколько по-другому обстоит дело у ближайших соседей-эвенков. Сказитель эпоса проходил своеобразную инициацию, чтобы стать исполнителем эпоса – *нимнгаканом*. К примеру, по рассказу К.П. Афанасьевой, к 29 годам она стала болеть «падучей болезнью», падать в обмороки. Шаман Федот Тимофеев указал ей путь избавления от болезни – она должна была исполнять при взрослой аудитории героические сказания в течение семи дней [39, с. 10].

Проанализировав малоизвестные сведения о сакральной стороне бытования якутского сказительства, можно сформулировать некоторые обобщения.

1. Олонхосуты относились к категории уважаемых людей в обществе. Устойчиво мнение о том, что кузнец, шаман и олонхосут имеют одни и те же корни, то есть происходят из рода небесных покровителей их дела.

2. Сведений о болезнях инициации у олонхосутов не зафиксировано, хотя в реальной жизни известны случаи, когда олонхосут заболел из-за того, что он переставал сказывать. Будущий сказитель, в основном, самостоятельно обучался у знаменитых олонхосутов, слушая исполнение эпоса и подражая искусству певца-импровизатора.

3. Считалось также опасным иметь слишком звучный красивый голос, ибо с непревзойденным певцом непременно будет состязаться злой дух-абаасы, которого необходимо побороть во избежание беды.

4. Существуют определенные ограничения, общие как для олонхосутов, так и для алтайских сказителей. К ним относятся: в светлое время суток нельзя до конца сказывать эпос; олонхосут, как и кайчи, не должен осознанно искажать текст, он обязан передавать текст так, как услышал сам от кого-то; также следует придерживаться определенных правил исполнения, например, в начале и

конце допускаются отвлекающие отступления, не относящиеся непосредственно к тексту эпоса.

5. Олонхо, якутский героический эпос, как и любой другой жанр устного народного творчества, имеет свою специфику, регулирующую сохранность традиций сказительства. Сакральная сторона якутского сказительства неотделима от понимания общей природы эпического творчества, ибо во многом, благодаря этому обстоятельству, не меняются основные идеи и художественно-эстетическое своеобразие якутского героического эпоса-олонхо.

1.3. Сведения о письменах в якутском героическом эпосе олонхо

Якутский героический эпос олонхо представляет богатый материал для исследований по поэтике эпоса, развитию форм эпической стилистики в зависимости от условий бытования.

Привлечение данных различных наук, подсказанное современными методологическими установками, не умаляет значимости краеугольного положения В.Я. Проппа, сформулированного им при изучении проблемы отражения действительности в фольклорных текстах. Выдающимся фольклористом в свое время было подчеркнуто, что «в фольклористике метод может быть только индуктивным, то есть от изучения материала к выводам» [6, с. 128]. Накопление фактов из обширного материала олонхо дает возможность в новом свете рассмотреть содержащиеся в олонхо этнографические сведения, особенно те, что с постоянством и в разных вариациях встречаются в эпических текстах. В частности, привлекают внимание упоминания о надписях и письменах. Сегодня исследователи склонны считать их более поздними наслоениями, что приемлемо для живой эпической традиции, но среди основной массы подтверждающих эту гипотезу примеров, есть другие, не вписывающиеся в рамки подобного утверждения.

К.В. Чистов фольклористику считал одновременно и филологической, и этнографической наукой: «эта существенная особенность фольклористики должна быть осознана до конца» [7, с. 7]. Иными словами, фольклорные тексты должны быть истолкованы только в контексте этнической истории и культуры. На сегодня изучение особенностей отражения действительности в разных эпических традициях, трансформации элементов эпического стиля в процессе бытования жанров относится к актуальным проблемам эпосоведения.

Исходя из этого посыла, попытаемся объяснить такой распространенный мотив в сюжете олонхо, как предопределенность судьбы главного героя-богатыря. Согласно эпическим традициям, подвиги героя и его женитьба на нареченной задолго до самого факта рождения письменно закрепляются на восьмигранном столбе небесного архива. Очевидная аналогия с древнетюркскими надписями на камне (VI-VIII вв. н.э.) подводит к вопросу: *Имеют ли какую-нибудь реальную основу эти надписи и письмена в олонхо?*

В поисках сведений о древней письменности нами рассмотрены все известные тексты олонхо, и в 17 из них обнаружены 86 примеров упоминаний о письменах, увековеченных на камне и других источниках. Данное число соответствует примерно одной трети процентов от общего количества крупных опубликованных эпосов. Вызывает интерес постоянство таких упоминаний о письменах в таком архаическом эпосе, к какому относится олонхо (Е.М. Мелетинский), тогда как письменность в общепринятом смысле слова возникает только при развитом государственном строе. Обращение к мифологии олонхо проливает некоторый свет на предполагаемую эпоху возникновения письма олонхо.

Три мира олонхо: Верхний, Средний и Нижний – все населены по строгой иерархии. В Верхнем мире живут *айыгы* – боги-творцы, Среднем мире – люди и духи, а Нижний мир является владениями *абаасы* – злых существ. Среди обитателей Верхнего мира есть Джылга Хаан господин и Чынгыс биис госпожа, которые, по мнению, этнографа Н.А. Алексеева намного *старше*, чем полагают одни, проводя параллели с реально жившими историческими лицами, например, с Чингисханом: «Очевидно, образ этого божества был привезен с южной родины предков якутов и основательно забыт. Об этом говорит то, что место жительства этого божества испещрено, по мнению якутов, письменами, т. е. это божество связано с тем временем, когда предки якутов знали письменность или имели контакты с народами, имеющими письменность» [1, с. 100]. По данным В.М. Ионова, Джылга Хаан господин и его супруга Чынгыс биис госпожа обитали на северо-западном небе, которое было испещрено письменами и узорами [1, с. 99]. Следовательно, образы небожителей могут иметь древние истоки со времен, когда еще были живы воспоминания о правителях. Рассмотрим конкретные тексты.

Выявленные отрывки из олонхо сгруппированы по признакам.

1. Форма небесного архива – каменный столб.
2. Форма небесного архива – каменные (глиняные) таблички.

3. Форма небесного архива – письменна на бересте и шелке.
4. Форма небесного архива – бумажные свитки.
5. Надписи на животных.

Выразителен пример о Столбовой Горе, имеющей письменна:

Замечательное олонхо И.Г. Теплоухова-Тимофеева «Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур / Строптивный Кулун Куллустуур» выдержало несколько изданий, считается по глубине идей и художественным особенностям одним из лучших образцов якутского эпоса. Текст олонхо был записан еще в начале XX века в одном из центральных районов Якутии. Из предисловия собирателя В.Н. Васильева к первому изданию текста олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур» можно заключить, что данная работа была плановым заданием Академии наук: «Печатаемые в настоящем томе сказки были записаны мною зимой 1906 г. со слов сказочников, принадлежащих к разным родам, в селе Амгинском Якутской области и округа, куда я был командирован Музеем антропологии и этнографии при Императорской Академии наук для сборов этнографической коллекции» [4, с. 601]. Что касается об уровне олонхосута, то здесь же приводится рассказ самого сказителя: «Переняв от него (Тэкэллэ – прим. наше. – Г.М.) около сорока олонхо, обучившись его мастерству, я стал олонхосутом» [4, с. 603]. Из вышеизложенного следует, что олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова соответствует канонам якутской традиционной эпике и имеет древнюю эпическую основу. (Здесь и далее курсивом выделено нами. – Г.М.).

2390	Добун халлаан унгуоргу өттүгэр, Кыырпабы сыһыарбатах Кылбабыр халлаан анараа өттүгэр, Андабардаах арабас халлаан Анараа кырыгытыгар <i>Суруктаах Остоолбо Хайа</i>	Не задерживающего градин, По ту сторону чистого неба, Не удерживающего и легких крупинок снега, На внешней окраине Заклятого желтого неба, На противоположной стороне <i>Столбовой Горы,</i>
	Унуоргу өттүгэр олохтоох дьон, Халлаан гиэнэ алта атыыр <i>Дьылба суруксуттара</i> <i>Халлаан аркыабатын арыяан</i> <i>көрбүттэр...</i>	<i>Имеющей письменна, –</i> <i>Эти писари властного Рока</i> <i>Раскрыли небесную архивную,</i> И, посмотрев в нее, сказали...

[4, с. 64, 338]

- | | | |
|------|---|---|
| 2400 | Бу арийан көрөн бараннар
Чыгырыыр хаантан дьылжалаах,

Мөнгүрүүр хаантан төлкөлөөх,

Орулуур Одун хаантан
оноһуулаах
Туһаннаах хотун ойбо диэбиттэр
Күн Толомон Ньургустайы.

Бу атабынан ооньуур Айдаар
кугас аты
«Анабыллаах ата» диэн
<i>суруйбуттар</i>
<i>Атыыр дьылза суруксуттара.</i> | Про Кюн Толомон Ньургустай:
«Она – Чыгырыыр Хааном
предопреленная,
Менгюрююр Хааном
предуказанная,
Орулуур Одун Хааном
предназначенная
Жена его».
А про этого Буйного Рыжего
коня,
Который резвится, перебирая
ногами,
<i>Властного Рока писаря записали:</i>

«Предназначенный ему конь».
[4, с. 64, 338] |
|------|---|---|

Примечательно, что на примере этого же олонхо можно проследить отражение реалий и другой исторической эпохи. К примеру, в тексте олонхо немало новых бытовых понятий как «кабала» и «именная подписка»:

- | | | |
|------|--|--|
| 2870 | Тыыннаахпар, эниги сибииргитигэр таһаарбакка,
Илиибиттэн ииминэй баппыгската ылын,
Хааннаах хабалата суруйан биэринг. | |
| 2873 | Запишите за мной <i>договор-кабалу</i> ,
Скрепленную кровью из мизинца моего.
Пока я жива – не допушу, чтобы он поднялся до вашей земли.
[4, с. 76, 349]. | |

Итак, в одном эпосе одновременно сохранены и воспоминания о древней письменности на камне, и вошедшие в обиход за последние два столетия понятия *кабалы*, *договора*, *подписки* и других видов делового письма. Во втором случае показано, как письмо применяется на бытовом уровне. А вот отрывок из олонхо П.А. Ойунского «Нюргун Боотур Стремительный» в переводе В. Державина соответствует первому, более мифологическому варианту:

Равные властью судьбе –
Владыками трех миров
На вечные времена
Избраны были – Одун Биис,
Чынгыс Хаан
И Дьылга Тойон,
*А писарем был приставлен к ним
Чудовищный великан –
Длинный Дьурантай, –*

...
 Великой будет его судьба,
 Счастливой будет долгая жизнь!
 Так волю свою изъявили мы.
*Это наша воля
 Давным-давно
 На каменном восьмигранном столбе
 Письменами запечатлена,
 Там записана кровью она.*

[5, с. 12, 60].

Текст о каменных столбах и горах с письменами находим и в олонхо, «Үрүн Үөдүйээн» в записи А.С. Порядина:

8858	Онно кини Соџуруу халлаан анныгар Суруктаах суорба хайа Төбөтүн оройугар Дуйулаан олорор Тоџус ойуун төрдө буолбут Өнөх Кыырдай ойуун диэн Таайдаах буолуохтаах, Онно баран хорџойуоџа.	Там у него, Под южным небосводом, На самой вершине Скалы с письменами, Дядя живет По имени Ёсөх Кыырдай, Прародитель девяти шаманов, Вот у него он спрячется
------	---	---

(пер. наш. – Г.М.) – [8, с. 262]

Постоянство данного мотива в олонхо позволяет думать о небеспочвенности предположения о том, что предки якутов имели свою систему письма на каком-то витке своего исторического развития. В якутском фольклоре до сих пор живы легенды о прародителях якутов, которые во время пути на север по реке уронили доску с письменами в реку, и, таким образом, лишились письма. По мнению исследователей, здесь в художественном преломлении отражается сам факт утраты письменности в борьбе за выживание в суровых условиях, и это отчасти подтверждается тем, что на бассейне реки Лена были обнаружены памятники тюркского рунического письма. В статье П. Золина «Заговорили таблички Арыского письма» приводится очень интересный факт о работе Культобинской экспедиции, возглавляемой профессором А. Подушкиным, которая уже ряд лет исследует памятник Арыской археологической культуры (II в. до н.э. – IV в. н.э.). В результате раскопок мир узнал о существовании древнего письма, по внешним признакам схожего с руническим письмом. По версии ученого, «на террито-

рии Южно-Казахстанской области находился локальный центр древней письменности», и, «форма и материал этих табличек позволяют предположить, что это был государственный архив неизвестного правителя», далее, по свидетельству автора статьи: «Первые ее образцы – две глиняные обожженные таблички-кирпичи с нанесенными на них текстами – были обнаружены в 1991 году. <...> На сегодня на руках ученых имеются 8 фрагментов, их них два – на целых кирпичах, содержащих 250 прорисованных знаков, из которых оформлено 29 строк... По ряду располагавшихся рядом с надписями артефактов их датировали I в. до н.э. – IV в. н.э. – временем существования древнего Кангуйского государства» [10].

Сохранились ли в олонхо какие-либо сведения о табличках с письменами? Косвенно на мысль о табличках наводит отрывок из олонхо «Үрүн Үөдүйээн» в записи А.С. Порядина:

6975	Ону буоллабына, Үрүн Аар Тойон Таныы бэс курдук Араҕас дыаптылҕа Аркыбатын арыян көрөн, Туорум бэс курдук Тонолуйбат сырдык сокуонун Толкуйдаан көрдө:	Юрюнг Аар тойон Архив свой достал Полистал желтые листы <i>Как в связке заболони сосновой</i> И свод законов нерушимый Словно пластины деревянные Открыл и призадумался...
------	---	--

[пер. наш. – Г.М.] – [8, с. 210].

Хотя речь идет о деревянных пластинах, соответствующих природному материалу севера, интерес вызывает то, что небесный архив имеет форму табличек.

Сведения о материале, на котором выполнены надписи в якутском эпосе разнообразны и имеют неоднозначное толкование. Приводим отрывок из текста олонхо «Мулдьү Бөбө» знаменитого скалителя Д.М. Говорова:

3670	Үтүө дүүлү Кэрдиинэн киэргэппит, Туос арананы Толкуйунан араналаабыт, Торбо сииги сииктээбит...	Мудрое решение свое Рубленным письмом украсил, Берестяные слои Растолковал, разобрался, Шелковым швом зашил
------	---	---

[2, с. 105].

10865	Хамсаабат хара таас Хайа курдук Халын халха буол диэн, Долгуйбат туруук таас хайа курдук Суон дурда буол диэн,	Подобно черной каменной горе Неподвижной Будь заслоном крепким, Словно высокой голый скале Несокрушимой,
-------	---	--

*Абыс халлаан аркыбата
Былыр маннык этэ диэн
Алҕаатым диэтэ,
Тобус айбы укааһа диэн
Мин умсуйдум диэтэ...*

Стань защитником сильным –
Так предначертано судьбой
В архивах восьми небес,
Указом девяти священных айбы –
Так благославляю тебя

[2, с. 265].

Олонхо Д.М. Говорова «Мюльджю Бёгё» перевел на русский язык востоковед Е.С. Сидоров. В предисловии к изданию им выделены две формы древней письменности: надписи на каменной стеле и архивы на бересте и шелке, поэтому цитату приводим, не сокращая: «Абсолютно безграмотный якут из далекого захолустья в своем олонхо рассказывает о древних стелах с надписью. Древнетюркские памятники (каменные фигуры) VIII в. с руническими надписями были открыты в конце XIX в., первые широкие публикации были сделаны проф. С.Е. Маловым в 1951 г. Д.М. Говоров никак не мог знать о таких научных открытиях.

В олонхо есть свидетельство о знакомстве предков с формами древней письменности: обращаясь к небесному суду богатыри говорят: «Туос аранабын араналаан, торбо сиикпитин сииктээн» (разберите наши берестяные слои, проследите шелковые швы) – речь идет о древних архивах, записанных на бересте и шелке (торго). История знает берестяные грамоты на севере Евразии, в Индии и Тибете и шелковые свитки в Китае» [2, с. 9]. Как оказалось, это не единственный пример в якутской сказительской традиции. Почти о том же говорится и в вышеупомянутом олонхо А.С. Порядина:

8549 Саматтан тус хоту диэки
Чугас аҕай олохтоох
Харыс бытык,
Хаччы сото
Сээккээн Сэһэн,
Лабыа Лабысха диэн
Үс сибири
*Торбо сиигин сииктиир,
Туос аранатын араналыыр,
Биири биэс уон сала[а]тын
Бичиктээн билэр*

К северу самому
Совсем близко отсюда
Живут старички крохонькие,
Именуемые
Сээккээн Сэсэн и
Лабыа Лабысха,
По всем трем мирам они
*Прошивают швы шелковые
Разбираются в берестяных слоях,
Пятдесят значений в одном
Усматривают в письменах –*
(пер. наш. – Г.М.) – [8, с. 132, 253].

В олонхо Намского сказителя П.П. Ядрихинского видим сразу два варианта небесного архива:

Сир кулгааҕа аатырбыт,
Халлаан хараҕа буолбут
Сээккээн Сэһэн оҕонньор

Земли ушами названного,
Небес глазами прослывшего,
По словам Сээккээн Сэсэн

	Кэскиллээх сэхэнинэн, Дьүрүс халлаан дьүүллээхтэрэ, Дьулуо халлаан тойотторо Сул туюс	Старика мудрого, Звучного неба судьи, Счастливого неба тойоны <i>В берестяном</i>
8080	<i>Суруктарыгар суруйаннар, Арынга таас Аркыымаларыгар анньаннар</i>	<i>Письме написали, В каменном Аркыымаларыгар анньаннар</i>

[9, с. 426].

В оригинале текста указано *арынга таас аркыыма*, что в более точном переводе соответствует выражению *архив из слоистого камня*. Пластины ли это или аналогия с книгами, пока не удается расшифровать.

Распространенный мотив архива в виде книги параллельно присутствует как в олонхо Д.М. Говорова, так и в других олонхо, и именно этот мотив можно отнести к более поздним элементам традиции эпического повествования.

14988	Юрюнг Аар тойону, Окроплящему вселенную Белой благодатью. Подняли Великий свод Небесных законов – Книгу Судеб Мировых...
-------	--

[2, с. 298].

В единичном случае упоминаний о надписях на оперении и когтях у птиц можно усмотреть эпический мотив о широком распространении всеобщего закона. Приводим пример из олонхо Виллойского региона:

Үтүө аата, Үрдүк сураҕа <i>Көтөр кынаттаах Көхсүгэр суруллубут, Сүүрэр атахтаах Тыгырагар бэчээттэммит...</i> Сутуругар сокуоннаах, Ытыһыгар ыйаахтаах Көр Буурай бухатыр диэн	Доброе имя его, Доблестный подвиг <i>Расписаны у птиц На спинном хребте, Отпечатаны у зверей На когтях...</i> Богатырь Көр Буурай
---	--

[3, с. 100].

Итак, анализ собранного материала позволяет заключить, что фактор распространенности по регионам и характер сведений о письменах в олонхо свидетельствует в пользу версии об устойчивости данного элемента в сказительской традиции олонхосотов, что не может быть исключительно новейшим привнесением в эпический текст.

Разнообразие надписей и письмен подводит к предположению о возможности той эпохи, когда предки якутов имели письменность и использовали ее для увековечения особо важных событий и актов.

Литература

1.1. «Олонхо – энциклопедия жизни якутского народа»

1. Емельянов Н. В. Сюжеты олонхо о защитниках племени. – Новосибирск: Наука, Сибирск. издат. фирма РАН, 2000. – 192 с.
2. Ефремов П. Е. Долганское олонхо. – Якутск: Кн. изд-во, 1984. – 132 с.
3. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. – 727 с.
4. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо. – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. – 328 с.
5. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия: типология народного эпоса. – М.: Наука, 1975.
6. Слепцов Д. М. Кетер Мюлгюн / Летаящий Мюлгюн: олонхо (на якут. яз.). – Якутск: Ситим, 1993. – 127 с.
7. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – Новосибирск: Наука, 1969. – 439 с.
8. Ядрихинский П. П. Дьырыбына Дьырылыатта / Богатырка Дьырыбына Дьырылыатта: якутское олонхо; [зап., послесл. и комм. П. Н. Дмитриева]. – Якутск: Кн. изд-во, 1981. – 200 с.

1.2. Сакральный мир якутского олонхосута

1. Бётлингк О. Н. О языке якутов / пер. с нем. В. И. Рассадина. – Новосибирск: Наука, 1989.
2. Маак Р. К. Виллюйский округ Якутской области. 2-е изд. – М., 1994.
3. Худяков И. А. Краткое описание Верхоянского округа. – М., 1969.
4. Серошевский В. Л. Якуты: опыт этнографического исследования. – 2-е изд. – М., 1993.
5. Ойунский П. А. Якутская сказка (олонхо), ее сюжет и содержание // Собр. соч. – Т. 7. – Якутск, 1962.
6. Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики. – М., 1989.
7. Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. – Л., 1974.
8. Пропп В. Я. Русский героический эпос. – М., 1958.
9. Пропп В. Я. Фольклор и действительность: избранные статьи. – М., 1976.
10. Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники. – М., 1963.

11. Петросян А. А. *История народа и его эпос.* – М., 1982.
12. Путилов Б. Н. *Эпическое сказительство: типология и специфика.* – М., 1997.
13. Неклюдов С. Ю. *Ранние формы искусства.* – М., 1972.
14. Чистов К. В. *Народные традиции и фольклор: очерки теории.* – Л., 1986.
15. Пухов И. В. *Якутский героический эпос олонхо: основные образы.* – М., 1962.
16. Пухов И. В. *Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / ред. В. Н. Иванов.* – Якутск, 2004.
17. Эргис Г. У. *Очерки по якутскому фольклору.* – М., 1974.
18. Илларионов В. В. *Якутское сказительство и проблемы возрождения олонхо.* – Новосибирск, 2006.
19. Самдан З. Б. *Сказитель и шаман: типологические особенности в исполнительской традиции тюрков Южной Сибири // Экология и традиционные религиозно-магические знания. – Материалы Международного междисциплинарного научно-практического симпозиума «Экология и традиционные религиозно-магические знания». – Кызыл, 2001. – С. 267–272.*
20. Мухоплева С. Д. *К вопросу о соотношении функции шамана и сказителя по якутским материалам // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов. Вып. 2. – С. 70–77.*
21. *Шаманская и эпическая традиция тюрков Юга Западной Сибири (историко-этнографические исследования телеутских и шорских материалов во второй половине XIX–начала XXI вв.). Автореф. на соиск. уч. степ. д-ра и.н.* – М., 2003.
22. Функ Д. А. *Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов.* – М.: Наука, 2005.
23. *Великий олонхосут Чээбий: статьи, восп. / сост. Е. Д. Уварова ; ред. С. Д. Мухоплева.* – Якутск, 2014. – на якут. яз.
24. *Яркий талант И. И. Бурнашева – Тон Суоруна / сост. Т. В. Илларионова, Т. Ф. Сосин.* – Якутск, 2012. – на якут. яз.
25. *Андросов Е. Д. Таттинские олонхосуты. II часть.* – Якутск: Изд-во Центра культуры и искусства им. А. Кулаковского, 1993. – на якут. яз.
26. *Ермолаев В. Ф. Чурапчинские олонхосуты.* – Якутск: Бичик, 1994. – на якут. яз.
27. *Сунтаар – земля олонхо: статьи, восп. / ред. В. В. Илларионов.* – Якутск, 2010. – на якут. яз.

28. Кузьмина А. А. Олонхо Вилуйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. – Новосибирск: Наука, 2014.

29. Сказитель Николай Улагашев. Алтайские героические сказания: тексты и переводы. – Горно-Алтайск, 2011.

30. Хакасский героический эпос «Ай-Хуучин» / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1997.

31. Шорские героические сказания / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1998.

32. Бурятский героический эпос «Аламжи Мерген» / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1991.

33. Сказитель Доропуун: тексты, восп. / сост. М. Т. Гоголева, Б. Т. Гоголев. – Якутск, 2007. – на якут. яз.

34. Якутский героический эпос «Модун Эр Соботох» / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1996.

35. Андросов Е. Д. Таттинские олонхосуты. I часть. – Якутск: Изд-во Центра культуры и искусства им. А. Кулаковского, 1993. – на якут. яз.

36. Тувинские героические сказания: Хунан-Кара, Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1997.

37. Даадар Хара: олонхо на якут. яз. / Н. П. Яковлев – Курууппа ойуун; [отв. редкол.: проф. В. Н. Иванов и др.]; Издание НИИ Олонхо СВФУ им. М.К. Аммосова. – Якутск: Издат дом СВФУ, 2013.

38. Яковлев Н. П. Курууппа ойуун. Курууппа ойуун көрүүлэрэ / Воззрения шамана Курууппы в записи Х. И. Константинова. Подготовил к печати Л. А. Афанасьев. – Якутск: Бичик, 1993. – на якут. яз.

39. Типы героических сказаний эвенков / сост. Г. И. Варламова, А. Н. Мыреева (Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока; Т. 20). – Новосибирск: Наука, 2008.

1.3. Сведения о письменах в якутском героическом эпосе олонхо

1. Алексеев Н. А. *Этнография и фольклор народов Сибири* / Н. А. Алексеев; Институт филологии СО РАН. – Новосибирск: Наука, 2008. – 494 с.

2. Говоров Д. М. *Мюлдэжю Бэҕэ / Непобедимый Мюльдэжю Бэҕэ. Олонхо в двух книгах. Книга первая. Запись А. Ф. Боярова. Составитель А. Н. Жирков.* – Якутск: Бичик, 2010. – 480 с.

3. Кёр Буурай. *Олонхо на якутском языке. Запись со слов олонхосута Н. С. Александрова-Ынта Никита.* – Якутск: Бичик, 2000. – 192 с.

4. Куруубай хааннаах Кулун Куллустуур. *Саха олонхото / Стротивый Кулун Куллустуур.* – М.: Главная редакция восточной литературы, 1985. – 608 с.

5. Нюргун Боотур Стремительный (якутский героический эпос олонхо) / Воссоздал на основе народных сказаний Платон Ойунский. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1975. – 430 с.

6. Пропп В. Я. *Фольклор и действительность:* М. Наука, 1976. – 325 с.

7. Чистов К. В. *Народные традиции и фольклор.* М.: Наука, 1986. – 305 с.

8. Юрюнг Юедюйээн. *Олонхо на якутском языке. Запись А. С. Порядина. Составители М. Т. Гоголева, С. Д. Львова.* – Якутск: Издательский Дом СВФУ, 2013. – 360 с.

9. Ядрихинский П. П. *Дьырыбына Дьырылыатта кыыс бухатыыр / Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта. Олонхо.* – Дьокуускай : Сайдам, 2011. – 448 с.

10. Золин П. *Заговорили таблички Арысского письма [Электронный ресурс].* – Режим доступа: <http://www.izvestia.kz/news.php?date=18-08-06@number=12>

ГЛАВА 2. ОБЩНОСТЬ В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ СИСТЕМЕ АЛТАЙСКОГО ЭПОСА И ОЛОНХО

2.1. Общие места в олонхо и алтайских сказаниях Н. Улагашева

Творчество алтайских кайчи и олонхосутов в аспекте их генетической общности рассматривалось в трудах многих фольклористов, но более последовательно сравнительно-сопоставительное исследование эпосов тюрко-монгольских народов и якутского олонхо было проведено крупным олонховедом И.В. Пуховым. Специальным исследованием на тему связей якутского героического эпоса-олонхо с героическим эпосом алтае-саянских народов является его труд «Героический эпос алтае-саянских народов и якутское олонхо». При сравнительном анализе исследователем учитывались особо важные элементы поэтики эпоса, как сюжетно-композиционная сторона текстов, приемы художественного изображения, значение конкретных деталей, семантика имен традиционных, наиболее устойчивых персонажей [6, с. 290]. Выявление сходений в трактовке сюжетно-композиционного строя и основных образов, а также установление сходных элементов эпической стилистики в рассматриваемых эпосах позволили И.В. Пухову прийти к закономерному выводу о наличии генетической связи якутского олонхо с эпосами алтае-саянских народов.

Исследование проблемы генезиса олонхо требует дальнейшей разработки темы как по методологии, так и в плане сравнительного изучения пока еще не рассмотренных типов текстов олонхо и алтайского эпоса. Если известные алтайские эпосы, такие как «Маадай-Кара» и «Алтай-Буучай», всегда были в поле зрения исследователей, то меньшего размера сказания, составляющие целый пласт иной художественной системы, еще не получили должного освещения в сравнительном олонховедении.

Алтайские народы – это несколько этнических групп, объединенных компактным ареалом проживания, общей культурой и языком. Несомненно, что среди этих народностей были и те, с которыми в раннюю эпоху средневековья предки якутов имели тесные контакты, возможно, существовал какой-то этнос или суперэтнос с общим языком, реликты чего сохранились в эпосах тюркоязычных народов южной Сибири.

Из всех диалектов алтайского языка наиболее близким якутскому языку, по нашим наблюдениям, является туба-диалект, носителем которого был сказитель Н. Улагашев. Репертуар *кайчи* (исполнителя сказаний) Н. Улагашева был весьма разнообразным и обширным, он мог исполнять-петь свыше тридцати сказаний, и это обстоятельство сближает сказителя с якутскими олонхосутами. В рассматриваемых примерах из его сказаний ниже показаны общие места в эпических традициях тубаларов и якутов, а также выявлено функциональное соответствие лексико-семантических, синтаксических единиц в сравниваемых текстах.

Какова степень близости туба-диалекта алтайского и якутского языков, и чем это можно объяснить? Обращение к классификации тюркских языков дает следующее представление.

Концепция Н.А. Баскакова отдает дань историческому подходу. По классификации известного востоковеда, якутский язык относится к уйгурской группе восточнохуннской ветви тюркских языков, а северный диалект алтайского языка, к которому относится йыш-кижи (туба), – хакасской подгруппе той же уйгурской группы восточнохуннской ветви тюркских языков [2]. Это интересно, так как алтайский язык относится к киргизско-кыпчакской группе этой ветви, то есть степень различия якутского языка и туба-диалекта алтайского может быть установлена только в пределах одной и той же группы.

Однако современный исследователь Н.З. Гаджиева считает несовершенной методику соотнесения языковых фактов с историей народа, требующей тщательной проверки, и на основе известных классификаций тюркских языков, выполненных В.В. Радловым, Н.А. Баскаковым, В.А. Богородицким, Ф.Е. Коршем, А.Н. Самойловичем, С.Е. Маловым, Г. Рамstedтом и др., ею подчеркивается перспективность «параллельного изучения признаков высокой частоты в языках одной группы», где особенного внимания требует лексика, но «к сожалению, пока отсутствует классификация тюркских языков, широко учитывающая лексический признак» [3].

Небольшой исторический экскурс о происхождении тубаларов находим в диссертационном исследовании С.Б. Сарбашевой «Вокализм и консонантизм туба-диалекта алтайского языка», выполненном в 2002 году: «Носителями туба-диалекта являются представители этнической группы, населяющей Турочакский, Чойский, Майминский районы Республики Алтай. Согласно «Справке о местах компактного

проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай», составленной по заданию Правительства Республики Алтай и ассоциации северных этносов Алтая, на 1 января 1997 года всего в пределах Республики Алтай проживает 2749 тубинцев... в смешанном происхождении северных алтайцев, обобщенно называемых тубаларами, по ряду признаков отчетливо выступают этнические элементы, связанные с кочевым скотоводческим бытом» [7].

С.Б. Сарбашевой совершенно справедливо подчеркивается, что «живые диалекты являются ценным источником истории языка и этноса, так как в них могут сохраниться архаические черты, свидетельствующие о древних этнических и лингвистических контактах [7].

Итак, создается предпосылка рассмотрения лингвистических фактов, особенного лексического пласта, с точки зрения частоты их проявления в сравниваемых языках. Это будет следующим этапом работы вслед за выявлением общих мест в эпосах родственных народов.

В отличие от олонхо в алтайских сказаниях изображается более поздний период – эпоха разложения родового строя и зарождения раннефеодального общества, об этом свидетельствует возвышение ханов и его боевой дружины в эпосах, бесспорно также явное неравенство в отношениях внутри рода и др. А в якутских олонхо герой всегда главный человек, он – родоначальник и защитник племени, он же – культурный герой [4]. Поэтому жанр олонхо как героический эпос был И.В. Пуховым определен с учетом определяющих эпический стиль существенных элементов. Предполагается, что общие места в олонхо и алтайском эпосе могли формироваться в еще догосударственную эпоху этнической истории.

В алтайской фольклористике в последнее время творчеству Н. Улагашева уделяется пристальное внимание. В частности, А.А. Конуновым под руководством В.М. Гацака выполнено научное исследование на тему «Стилевое варьирование в героических сказаниях Н. Улагашева (на фоне алтайской эпической традиции)» [5].

Из большого репертуара сказителя Н. Улагашева нами рассмотрены два сказания малого размера «Шокшыл-Мерген» и «Бойдон-Кёкшин», каждое приблизительно по одной тысяче строк. В отличие от больших алтайских эпосов малые сказания отличаются отсутствием параллельных сюжетных линий, некоторых элементов эпического зачина (например, изображения дерева тополь как в «Маадай-Кара») или целой группы персонажей (например, женщин-богатырей

или эпических красавиц) и выраженной реалистичностью человеческих взаимоотношений. Несмотря на эти особенности, в малых эпосах сохранена поэтико-стилевая система героического эпоса, что дает достаточно материала для сравнительного изучения эпосов.

Сюжетно-композиционная сторона эпоса «Шокшыл-Мерген» Н. Улагашева обозначена одной основной линией, отличается динамикой развития событий, где сохранены все элементы сюжета: в экспозиции – беглое ознакомление с героями, завязка и занимательная цепь событий, кульминация, ожидаемая развязка.

Алты- јети кадыгту,	Алта-сэтгэ хотуннаах,
Ак-Сабар маатырлу,	Ак-Сабар баатырдаах,
Ак-сүмер тайгаалу,	Үрүн төбө хайалаах,
Ак-сүтгий талайлу,	Үрүн үүт далайдаах,
Ак-Боро атка минген,	Ак-Боро аты мииннэр
Ак-Каан јуртан јатты.	Ак-Хаан олорбута. –

(здесь и далее пер.наш. – Г.М.) – [8, с. 44].

Ак-Каан отправил своих семерых силачей-пастухов на охоту, велел им не возвращаться с пустыми руками. Те, приехав к островерхой белой горе, увидели ветвистый тополь. На одной из ветвей тополя жеребенок привязанный стоял, а рядом в берестяной зыбке лежал младенец.

Мал јурбеген јерде	Сүөһү үүрбэтэх сиргэ
Кулун кайдан келди не?	Кулун хантан кэллэ дье?
Јон јуртабаган јерде	Дьон олорботох сиригэр
Бала кайдан чыкты ол?	Оҕо кимтэн төрөөтө ол?
Бистин андаарыс јок туру,	Биһиги бултуо суохпуг,
Каанга мыны јетирер, – дежип	Хаанга мань этиэххэ, – дэһэн

[8, с. 44].

Семеро силачей повернули коней, и, приехав ко дворцу хана, доложили об увиденном. Хан не на шутку разгневался и велел им привести ребенка. Достигнув того места, они удивились еще больше – жеребенок превратился в коня с гору, а ребенок стал богатырем Шокшыл-Мергеном. Далее рассказывается, как Ак-Каан решил погубить богатыря, и по совету злого Ак-Сабар богатыря, обманом завлекает его и отправляет якобы за делом в смертельно опасный путь. Все три раза богатырь возвращается живым и невредимым, и под конец раскрывается коварство хана, его настигает возмездие:

Шокшыл-Мерген учы-учында	Шокшыл-Мерген ис-һиниттэн
Эр санаазын сананын келди,	Эр санаатын сананан кэллэ,
Эрди-тижин тиштэнди,	Алын уоһун хам ытырда,
Тоғус Шулмусты туткан бойынча,	Тоғус Шулмуһу тутан ылан,

Тенери түбине алып чыкты,
Тогузан тайгаа ажыра чачты,
Тогузан талай кечире ийди.
Онон Ак-Каанды ала койоло,
Ак-сүмер тайгаазына
Айланып-келип арта сокты.
Канын-јинин божотты.
Ак-албатызын,
Алты-јети катын
Төрт башка божодоло.
Айылы јаар јанып ийди.

Халлаанна тийэ өрө көтөхтө,
Тобус уон хайа нөнгүө бырахта,
Тобус уон далай унуор ыгыта.
Онтон Ак-Хааны холбуу ылан,
Үрүн төбө хайатыгар,
Эргитэн ајалан өрө сабаата.
Хаанын-сиинин тохто.
Аан албатыы норутун,
Алта-сэттэ хотунун
Түөрт аны босхолоото.
Бэйэтэ дьиэтигэр барда.

[8, с. 44.].

Так завершаются подвиги богатыря. В конце сказания прослеживается ярко выраженная идея справедливого возмездия. Как видим, в содержании малых сказаний найдется мало общего с сюжетом олонхо, но типические места наглядно отражают родственные черты эпического стиля.

Таблица 1

Типические места в эпосах «Шокшыл-Мерген»,
«Бойдон-Кёкшин» и олонхо «Хорула Боотур»

Типические места	Алтайский эпос	Олонхо
1	2	3
Зачин	Краткое ознакомление с местом действия и героями	Развернутое описание эпических миров, населения
Образ дерева	Краткое описание тополя, рядом с которым нашли зыбку с ребенком внутри	Описание эпического мира в «Хорула Боотур» занимает 238 строк [9]
Сообщение о родителях богатыря	Сүмер тайга адам болгон Сүт кол энем болгон [8, с. 59] <i>Островерхая гора-отец мой, молочное озеро-мать моя</i>	Айыы Сэлиэһэ тойон – ајата, Аан Сайаана хотун – ийэтэ [9, с. 53] <i>Айыы Сэлиэһэ господин – отец мой, Аан Сайаана госпожа – мать моя</i>
Сила и бессмертие богатыря	Неуязвимость, бессмертие богатыря	Неуязвимость, бессмертие богатыря

Продолжение таблицы 1

1	2	3
<p>Описание вооружения и коня героя</p>	<p>Канча жєселєн кийєлє, Ок- саадагын салынала, Болот үлдүзін илдирелэ, Темир-Боро адына Сєнгирткєш чилєп калып чыкты [8, с. 58] <i>Все доспехи надел Лук и стрелы прицепил Стальной меч нацепил На коня Темир-Боро Как стрекоза вскочил</i></p>	<p>Өргөстөөх үнүүлэрин ыланнар... Бизс уон бууттаах мэрилинр мээчиктэрин ыланнар... [9, с. 71] <i>С острым кончи́ком копье, С боевым мечом В пятьдесят пудов...</i> Орто дойду Оройунан оонньуур Улуу дуолана, Үс бүтэ́йи үрдүнэн көстөр т ма ан аттаах.. [9, с. 31] <i>Срединного мира Великий исполин, Красующийся над Трехступенчатой изгородью Белая лошадь...</i></p>
<p>Стремительный отъезд и бег богатырского коня</p>	<p>Октоҥ түргєн жүрїп ийди, Ол барып жатканына Туудын-суунын алдына Бос бороон түшти. Айдын-күннин алдына Кара туман кайнап түшти [8, с. 58, 60, 128] <i>Быстрее стрелы полетел От его быстрой езды Под горами, над рекою Серый туман спустился. Под луной и солнцем Черные облака Заклубились</i></p>	<p>Харалдыктан көппүт Хара улар курдук атыгар Хап гына олоро бизрдэ да, Кулгаабын тыаһа ору- луос кус Кынатын тыаһын курдук Куһугуруу тустэ... [9, с. 43] <i>Вскочил на коня Подобно взлетающему с проталинки глухарю, и Захлопало в ушах Словно от крыльев Птицы гоголя</i></p>

Продолжение таблицы 1

1	2	3
<p>Течение времени и долгий путь героя</p>	<p>Түрген-түрген јелип ийди, Эр бойында үйде јок, Ат бойында сооду јок, Канча тайгаа ажып барды Канча талай кечип јурди, Јол каборто өдө берди, Едер јери јууктап берди [8] <i>Все быстрее и быстрее рысью он ехал,</i> <i>Днем и ночью ехал он, сам без отдыха.</i> <i>Лошадь без усталы гоня,</i> <i>Сколько гор перевалил,</i> <i>Сколько морей переехал,</i> <i>Полдороги уже про</i> <i>К месту поездки приближался.</i></p> <p>В других случаях сказитель использует эпическую формулу: Кыш полгонын јаказы кырудан бүлдү, Јай полгонын јарды изиген бүлдү... [5] <i>Зима пришла – по инею на вороте узнавал, Лето</i> <i>пришло – по жару на спине узнавал</i></p>	<p>Биһиги киһибит Киэн-киэнник хардыылаан, Кэтит кэтиттик киэлилээн, Уһун-уһундук онкуллаан, Ыраах-ыраах чүөмчүлээн, Таннары түстэр түһэн Айаннаан истэбэ [9, с. 51] <i>Все быстрее и шире,</i> <i>Все длиннее и дальше,</i> <i>Все дольше и ниже</i> <i>Спускался на коне ...</i></p> <p>Во многих олонхо значение эпической формулы полностью совпадает с алтайским вариантом: Төһө-хачча айаннаабытын билбэтэ, Сайыны самырынан, Күһүнү өксүөнүнэн, Кыһыны кырыатынан билэн... <i>Сколько проехал – не знал,</i> <i>Лето узнавая, по дождю</i> <i>Осень – по дождю</i> <i>вперемежку</i> <i>со снегом</i> <i>Зиму – по инею узнавая...</i></p>

Продолжение таблицы 1

1	2	3
<p>Гнев богатыря</p>	<p>Ману уккан Бойдон-Кёкшин Кылас эдип көзин көрди, Бөрү чылап кынгыланды. Тенери чилеп күзурт этти, Темир чилеп кизирт этти, Мынайда болзо кыйгырды [9, с. 142]</p> <p><i>Как услышал об этом Бойдон-Кёкшин, Глазами сверкнул, Взвыл как волк, Загремел, как гром, Загромычал, как железю, и так закричал</i></p>	<p>Мүлүрүйбэт өргөстөөх Мүлдү Бөбө Киил мас курдук Киирэр хаана киирэн Кэтэбэ кэдирги татта, Чоруун мас курдук Төбөтүн чоноччу тутунна, Харсаах мас курдук Ханаччы таттарда, Сүүһүн хаана Сүүрэли оонньоон Сулус уотунан умайан Наахара хааннанна, Наахатта дьүһүннэнэ [9, с. 65]</p> <p><i>Непобедимый Мюлджю Беге Подобно дереву Прележавшему в воде Потемнел от гнева, Кровь закипела, Голову назад откинуло, Оттянуло, словно дерево, Скрученное на ветру, Взыграла кровь на лбу Звездой воинственной</i></p>
<p>Появление противника, реакция природы</p>	<p>Эки коноктун бажында Туудыг-суунын бажына Бос бороон түшти. Айдын-күннинг алдына Кара туман кайнап түшти [8, с. 58]</p> <p>Тизирт эмес тизирт болды Күлүрт эмес күлүрт болды [8, с. 48]</p> <p><i>Через два дня Вершины гор, верховья рек Серый туман закрыл, И под луной и солнцем Черный туман забурился. Был топот сильнее топота Был гул сильнее гула...</i></p>	<p>Тыйыс тыал салгыйда, Сирилэс силлиэ Сэтэрэн барда, Хабыс хахсаат Хахайды хаһыырда, Добун-дохсун Холорук түстэ, Улуу буурба Улуйа оонньоото [9, с. 44]</p> <p><i>Ветром суровым подуло, Вьюгой сильной замело, Львом свирепым зарычало, Столбом высоким закрутило, Завертело, завыло</i></p>

Окончание таблицы 1

1	2	3
<p>Описание богатырского поединка, последствия борьбы богатырей для эпических миров</p>	<p>Эки сыгын эки булуттый Эмди келип табарышды. Мүүстери табарыжарда, От-албыш онон чыкты. Тенери түби күзүрт калды, Тенери улусты чочытты, Алтай үсти күлүрт калды, Алты ороонго айылды [8, с. 66]. <i>Два марала, как два облака Теперь встретились Когда они стукнулисьь рогами, Огонь-пламя оттудаа выскочило, Небо все задрожало, Жители неба испугались, Весь Алтай загремел, До жителей подземного царства шум дошел</i></p>	<p>Ингирдэрин тыаһа, Харса сылдьар Атыыр оѳустар Муостарын тыаһын курдук, Лачыгыраһа түстүлэр; Эһэ кыыллыы Эһиэлэһэн бардылар, Хахай кыыллыы Харбаһан бардылар, Баабыр кыыллыы Бырахсан бардылар [9, с. 37] <i>Треск их сухожилий Как от встречных ударов рогов Двух быков-порозов, Бодающихся, Затрещал вокруг; Как медведи Кинулись друг на друга, Словно львы Схватились друг с другом, Как тигры Подбрасывали друг друга</i></p>
<p>Помощь коня, чудесное превращение коня и богатыря</p>	<p>В земли девяти Шулмусов никто не входил, – советует говорящая я лошадь, – я превращусь в змею, а ты мухой пролетев, садись у дымохода и смотри, как только старуха выйдет, хватай шапку и прочь [8, с. 87]</p>	<p>В олонхо богатырский конь – верный помощник, разговаривает человеческим языком, наперед знает исход поединка [9]</p>
<p>Борьба с чудовищами</p>	<p>Марал, девять Шулмусов [8]</p>	<p>Абаасы [9]</p>

Итак, 12 найденных соответствий – это далеко не полный перечень общих мест, если принять во внимание, что проанализированы только два малых эпоса Н. Улагашева. Типические места, характерные для эпического повествования, разнообразны и обнаруживаются, как в олонхо, так и в алтайском эпосе: *зачин, одиноче-*

ство богатыря, его могучая сила и неуязвимость, описание вооружения героя и коня, помощь коня, человеческая речь коня, описание быстрой езды богатыря и течение эпического времени, борьба с чудовищами, реакция природы на появление персонажей и др.

Вместе с тем, в алтайском эпосе есть типические места, которые *отсутствуют в олонхо*.

1. Герой играет на музыкальных инструментах и поет в пути.
2. Описание пира, где богатырь напивается, и этим воспользуется злой хан.
3. В эпосе «Шокшыл-Мерген» нет признаков скотоводства.
4. Нет женских образов, есть только упоминание о том, что у хана шесть-семь жен, привезенных не по своей воле.
5. В олонхо социальное неравенство ярко не выражено. Старуха-коровница Симэхсин и Юноша-Посыльный не являются представителями социальных групп, а единичные персонажи.
6. В рассмотренных текстах алтайских эпосов нет персонифицированного образа бога-небожителя, также нет духов-покровителей людей.

Таким образом, в разных типах алтайского эпоса и олонхо прослеживается значительная степень соответствия общих мест, что свидетельствует не только о типологической, но и генетической общности эпических традиций у алтайцев и якутов.

2.2. Олонхо и алтайский эпос: лингвистический аспект

Значительная степень выявленных соответствий в якутском языке и тексте малых алтайских сказаний дает возможность рассмотреть лингвистический материал как основу для исследований эпического стиля, сформировавшегося в гипотетически общую эпоху для алтайского эпоса и якутского олонхо. В настоящее время собственно языковой материал не считается достаточно изученным, так как из алтайских сказаний фольклористом И.В. Пуховым были проанализированы эпосы «Алтай-Бучый», «Алтын-Мизе», «Кан Толо», и «Маадай-Кара», в основном, по сюжетно-композиционной линии, идейно-эстетической стороне текстов и осмыслению основных образов [1, с. 13–53]. Принимая основной вывод исследователя об алтайских сказаниях как родственных с якутскими олонхо, считаем целесообразным вернуться к текстам малых эпосов «Кара-Кюренг атту Кан-Кюлер» и «Бойдонг-Кёкшин» сказителя Николая Улагашева, предположительно, содержащим наиболее схожий языковой материал с текстами якутских олонхо. Туба-

диалект алтайского языка, на котором говорил сказитель, относится к исчезающим диалектам, и тем интереснее становятся наблюдения с целью выявления общих мест в эпической традиции и установления параллелей в использовании языковых средств.

Благодаря опубликованным сказаниям Н. Улагашева, имеем возможность наблюдать, возможно, над более ранним этапом формирования тюркоязычного эпического стиля.

В рассматриваемых эпосах нам удалось выявить параллели как в семантике эпических формул, так и в структурно-композиционном оформлении текстов, которые свидетельствуют об их генетической общности.

1. Рассмотрим отрывок из «Бойдонг-Кёкшина»:

Ару-Чечен абакайы Койон чылап бажы агарарда,	Ару-Чечен, жена его, Когда у нее как у зайца голова побелела,
Буудай чылап тижы саргарарда, Эки бала тапты.	Как пшеница, зубы пожелтели, Двух детей родила.
Бирузи дезе уул эмтир, Бирузи дезе кыс эмтир.	Один из них оказался мальчиком, А другой – девочкой.
Бойдонг-Кёкшин деп уулды ададылар,	Бойдонг-Кёкшином сына назвали,
Бойдонг-Коо деп кысты ададылар	Бойдонг-Коо дочери имя дали [2, с. 96, 97].

Мотив рождения от престарелых родителей, довольно распространенный в олонхо, присутствует и в эпосах других народов, поэтому больший интерес вызывает высокая степень соответствий в самом языковом материале эпосов. Перевод данного отрывка на якутский язык не потребовал долгого поиска адекватных средств, так как значения всех слов и конструкция эпической строфы, за исключением фонетических различий, полностью соответствуют материалу исходного текста:

Ару-Чечен абакайы Койон чылап бажы агарарда, Буудай чылап тижы саргарарда, Эки бала тапты.	Ару-Чечен хотуна, Куобахха дылы баһа туртайыыта, Бурдукка дылы тиһэ саһарыыта, Икки оҕону төрөттө.
Бирузи дезе уул эмтир, Бирузи дезе кыс эмтир.	Биирдэһэ уол эбит, Биирдэһэ кыыс эбит
Бойдонг-Кёкшин деп уулды ададылар,	Бойдон-Көхсүн диэн уолу ааттаатылар,
Бойдонг-Коо деп кысты ададылар	Бойдон-Куо диэн кыһы ааттаатылар (пер. наш. – Г.М.) – [2, с. 96–97].

Существительное *абакай* в современном якутском языке отсутствует, но, безусловно, когда-то якуты знали это слово, и означало то же, что и в алтайском языке, т. е. *супруга знатного человека; знатная дама*. К примеру, подлинное значение имени жены путешественника Семена Дежнева – *Абакайда*, дочери знатного человека – главы якутского рода, в современном якутском языке считается утраченным.

Интересно, что во второй строке все слова имеют аналоги в якутском языке: *койон*, *чылап*, *бажы*, *агарарда* – все изменения наблюдаются в фонетическом плане, семантика же слов идентична. *Койон-хотонох* – заяц (як. архаизм), где чередуются *й-т*; *чылапдылы* – деепричастие-послелог, имеющий функцию сравнения в словосочетаниях; *бажы-баһа* (от основ *баи-бас*), *ы-а* – фонетические варианты аффикса принадлежности (3 л., ед. ч.); *агарарда* – отсутствующий в современном якутском языке глагол, производное от слова *ак-белый*, но в пассивной лексике якутского языка есть глагол *аастыйбыт* – от прилагательного *аас* – белый.

В третьей строке *буудай*, *чылап*, *тижи*, *саргарарда* – соответствуют якутским *бурдук*, *дылы*, *тииһэ*, *саһарда-саһарыыта*; здесь общетюркская основа *сары(г)* – *желтый* в якутском языке представлена как *арабас*, что объясняется историческим выпадением *-с* в анлауте; слова *тижи-тииһэ* (от основ *тии-тиис*) с аффиксами принадлежности – *и-э* (3 л., ед. ч.); далее *саргарарда* (от основы *саргар*) с помощью аффиксов *-ар*, *-да* – также как и *агарарда*, в сложноподчиненном предложении и передает функцию времени действия.

В четвертой строке очевидна параллель *эки* (алт.) – *икки* (як.), остальные две лексемы не имеют пар, но семантика слов и синтаксис предложений схожи.

В пятой-шестой, седьмой-восьмой парных конструкциях, при совпадении значений остальных элементов, различия наблюдаются только в противопоставлениях *уул-кыс*, *уол-кыыс*, *уулды-кысты*, *уолу-кыыһы*. Показательно и то, что – *десе* (алт.) в почти в неизменном виде сохранилось в слове *биирдэһэ* (як.).

На примере вышеприведенного мы попытались уяснить, в каком виде, несмотря на долгий период их изолированного развития, сохранились в рассматриваемых эпосах лексические и грамматические формы предполагаемого древнего языка.

2. Сходство приемов изображения, использование одних и тех же единиц языка в создании эпических формул, тоже говорит в

пользу версии об общих истоках. Это можно проследить на примере эпоса «Кара-Кюренг атту Кан-Кюлер», где выделяются следующие моменты:

– *имя главного героя*, как в алтайском эпосе, так и в якутском олонхо часто приводится в сочетании с названием богатырского коня. В данном случае *Кара-Кюренг* указывает на масть лошади – серовато-черный, что воспринимается как выражение особых качеств неизменного спутника героя. А имя брата богатыря Ньургун Боотура из одноименного олонхо *Үрүмэччи манган аттаах Үрүң Уолан* раскрывает светлый образ молодого богатыря на белом коне;

– *приемы художественного изображения: сравнения, уподобления, гиперболы:*

891	Ананг ары ай карагай саадагыны Уштуп алып адыштылар Аткан огы Тёжине тийип, Этке кирбей тайкыл турды. Ыда была сайыш турза, Ыда этке кирбес болды. Айдарда аттанг калыган бойынча Жака бойдонг тудушты, Ярын бойдонг тадышты...	Затем достали луноподобные в целую сосну луки свои И начали друг в друга стрелять. Пущенная стрела, Попадая в грудь, Не вонзалась в тело, соскальзывала. Когда штыками стали колоться, Штыки в тело не втыкались. Тогда, с коней соскочив, За ворота они друг друга схватили, Друг друга за плечи начали тянуть...
-----	--	---

[2, с. 214, 215].

Уподобление лука серповидному месяцу величиной в целую сосну, описание неуязвимости богатырей для стрел и штыка, рукопашная схватка не на жизнь, а на смерть – эти типические места встречаются в любом олонхо.

– также узнаваем мотив разрушения эпического мира в результате битвы:

905	Тайга турган јерде Сас тура берди. Сас болгон јерде Тайгаа тура берди.	Где гора стояла, Там образовались болота. Где болота были, Гора встала.
-----	---	--

[2, с. 214, 215].

В олонхо «Буура Дохсун» С.С. Яковлева-Эрилика Эристиина картина разрушений в Нижнем мире занимает 30 строк, в тексте же мест-описаний гибели природы несколько, и примечательно, что

каждый раз олонхосут по-разному передает ужасающие последствия битв богатырей.

Абар-дъабар суостаах,
Аан күдэн тыыннаах
Адъарай биинин ууһа
Ахталыйан олорбут
Аан дойдулара
Атыйахтаах уу курдук
Аймаммытынан барда.
Күдэн хара тыыннаах,
Күлүк хара дьүөрэлээх
Көстүбэт биинин ууһа
Күөдүлгэхтээн олорбут
Көй кииннэрэ
Көһүйэлээх уу курдук
Күөгэлдьийбитинэн барда

С обжигающей холодной мглой,
С дыханием, обдающим стужей,
Сумрачный край нечисти,
Страна племени Ажирай,
Преисподняя,
Вдруг затряслась, задрожала
Как вода в посудине деревянной.
Черным туманом окутывающее,
Духу мрачному сродное,
Средоточие нижнего мира,
Самое чрево зла,
Страна племени невидимых,
Зашаталась, задвигалась
Словно глиняный горшок с водой...
(пер. наш. – М.Г.) – [3, с.193].

В этом коротком отрывке также передается своеобразие стиха олонхо, основанного на аллитерации и ритмико-синтаксическом параллелизме. Здесь эпическое слово достигает особой силы выражения с помощью средств устной народной поэзии: эпитетов, гиперболы, метафоры, метонимии, одушевлений, уподоблений и др. Эпические формулы, идущие с глубин веков, в якутском олонхо не только сохранились, но и обогатились новыми яркими красками устно-поэтического стиля.

Сохранению изобразительных средств народной поэзии немало способствует активная лексика языков, когда в повседневной речи люди нередко обращаются к образным выражениям.

В алтайском эпосе немало эпических формул, которые можно слышать не только в текстах олонхо, но и разговорной речи якутов.

Кёк ёлэнгди кёбё баспай,
Јаш ёлэнгди јаба баспай

Зеленую травку не путая и не топчая,
Молодую травку, не приминяя,
не наступая...

[2, с.224, 225].

Перевод якутской поговорки «Күөх оту тосту үктээбэт» буквально повторяет вторую строку парных строк. Слово «баспай» в значении *топтать, наступить на что-то* в якутском языке сохранилось и как антропоним, и как образное слово.

Аткан октонг кашпай барат,
Учкан куштанг турген учат...

Быстрее выпущенной стрелы летит,
Быстрее летящей птицы летит...

[2, с. 230, 231].

Первая часть параллелизма по смыслу полностью соответствует выражению «Ыппыт охтообор түргэнник (хапсабайдык) бар» (иди быстрее выпущенной стрелы). А второй компонент в несколько видоизмененном виде «Көтөр кынаттаах түргэнинэн» (быстротою летящей птицы) встречается довольно часто. Оба сравнения до сих пор активно бытуют в лексиконе современного якута. Следующее выражение интересно тем, что в языке олонхо *озёр* не имеет значения «расти» и «возвышаться», наоборот, это слово образует парное сочетание с *олёр*, т. е. убивать, уничтожить: *олёр-озёр*.

Олёристи билбедим,
Озёристи билбедим...

Не предвидел я нашу смерть,
Возвышение не предвидел...

[2, с. 232, 233].

Темой отдельного изучения предстает этнографический информант текстов эпосов. В нижеприведенных вариационных фигурах видим, как в алтайских сказаниях числа три и девять, так же, как и в якутском фольклоре имеют сакральный смысл:

Тогузон чардынг терезиненг,
Тогус кырлу камчызыла...

Из девяноста бычьих шкур,
Девятигранной плетью...

[2, с. 246, 247].

Элен чакка узулбес
Уч куйушкан сукты.
Јетен чакка айрылбас
Тогус колонгын тарты.

Не рвущихся от смертной силы
Три подхвостника надел.
Могущими выдержать страшную силу
Девятью подпругами подтянул.

[2, с. 228, 229].

Обобщая вышеизложенное, можно заключить, что, несмотря на значительный период изолированного развития, в олонхо и алтайском эпосе сохранилось немало общих мест в языковом материале, и что существенно важно, лингвистическая сторона крупных текстов алтайских эпосов отличается от языка малых сказаний, записанных от Н. Улагашева, носителя туба-диалекта, по нашим наблюдениям, более близкого к изобразительным средствам народной поэзии якутов.

2.3. Олонхо и тувинские героические сказания

Как известно, в своем фундаментальном труде «Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо» И.В. Пуховым были установлены черты типологического и генетического сходств в эпическом стиле олонхо и алтайских, шорских, хакасских эпосов [1]. Исследование по праву считается важным вкладом в фольклористику, имеющим непреходящее значение в сравнительном изучении эпосов. Наш интерес к тувинским героическим сказаниям объясняется задачей приобщения дополнительных материалов к изучению проблемы генезиса олонхо в контексте эпического наследия алтае-саянских народов.

Историко-этнографический анализ текстов тувинского эпоса, предпринятый Л.В. Гребневым, показал продуктивность сочетания подходов филолога, историка и этнографа [2]. С учетом этого, методологически оправданным представляется усиление внимания к лингвистическому аспекту, как к наиболее устойчивой и информативной стороне материалов.

Этническая история тувинцев говорит о взаимодействии разных культурно-исторических реалий на протяжении продолжительного периода сосуществования этнических компонентов в составе средневековых тюрко-монгольских государственных образований и китайской империи. Современная точка зрения по этногенезу этого древнего народа, населяющего территории в Центральной Азии, Саяно-Алтайском нагорье, высказана археологом М. Х. Маннай-оолом, и как утверждает он, «исконное этническое ядро тувинцев составили тюркоязычные племена, жившие в Туве и проникавшие на ее территорию со II в. до н. э. по XII в. н. э.» [3], и тем самым вырисовываются какие-то хронологические рамки в предположении об эпохе возможных этнических контактов якутов и тувинцев. Другое название Тувы «Урянхайский край» также вызывает интерес очевидной близостью самоназванию создателей олонхо «ураангхай саха». Главный вывод, сформулированный И.В. Пуховым о генетической общности олонхо и эпосов алтае-саянских народов, ставит задачу дальнейшего сравнительного изучения олонхо с учетом источников, введенных в научный оборот за последнее время, особенно, текстов, которые стали доступными, благодаря изданиям серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Проведенный нами анализ олонхо и тувинского эпоса подтверждает основные выводы И.В. Пухова о характере генетических связей, возможно, обусловленных общими истоками. Вслед за И.В. Пуховым мы попытались выявить параллели в сравниваемых эпосах.

В качестве материалов выбраны: олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского, «Строптивный Кулун Куллустуур» И.Г. Тимофеева-Теплоухова, «Джырыбына Джырылыатта» П.Я. Ядрихинского, тувинские героические сказания «Хунан-Кара» О. Чанчы-хоо и «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» О. Манная.

По свидетельству С.М. Орус-оол, тувинские героические сказания сходны с эпосами хакасов, алтайцев и шорцев в стадильном и сюжетно-композиционном планах. Центральные темы – героическое сватовство богатыря с выполнением трудных задач хана-тестя и борьба богатыря с чужеземными ханами характерны для эпической традиции алтае-саянских народов [4, с. 21]. Тувинский эпос, как и олонхо, считается архаичным, в нем много мифологических мотивов и фантастических элементов, но в целом содержание сюжетов отражает более поздний период общественно-экономических отношений, чем в якутском эпосе. Эпический мир более реалистичен, также приближены к реальности этнографические картины, поступки отдельных персонажей.

Репертуар тувинских сказителей богат и разнообразен, в фольклорном архиве хранятся около 250 записей сказаний, причем отдельные из них имеют многочисленные варианты.

В сравнительном изучении олонхо с тюрко-монгольскими эпосами накопление сведений, отражающих факты консервации элементов эпической традиции и отдельных языковых явлений в эпосах родственных народов, остается актуальным в обосновании генетических связей олонхо, особенно, по части определения характера и времени формирования элементов эпического стиля.

Параллели, свидетельствующие о типологической общности в поэтике жанра

Мифологическая основа и специфика историзма

В олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» П.А. Ойунского, каноническом тексте якутского эпоса, три эпических мира предстают в живописнейшем описании:

1. Срединный Мир – охватывает 72 поэтические строки, ниже приводим отрывок из традиционной формулы:

Осьмикрайняя, на восьми ободах,
На шести незыблемых обручах,
Убранная в роскошный наряд,
Обильная щедростью золотой...
Изначальная Мать-Земля...

[5, с. 8].

2. Верхний Мир – в 105 строках повествуется о восьмислойном, трехъярусном Верхнем Мире, населенном божествами-айыы и верхними чудовищами-абаасы.

На широком нижнем кругу
Восьмислойных, огненно-белых небес,
На вершине трехъярусных
Светлых небес...

[5, с. 8].

3. Описание Нижнего Мира, земли злых абаасы, занимает 166 строк, подобных нижеприведенным:

Бедственный преисподний мир,
Расплескиваясь, как лохань,
Против движения средней земли
Полетел, закружился, гудя,
Охваченный с четырех сторон
Багрово синим огнем...

[5, с. 11].

Затем следует еще более пространное (в 348 строк) и живописное изображение эпического мира, в котором сосуществуют люди, разные духи, мифологические существа [5, с. 12–17]. В композиционном плане повествование ведется так, что развитие сюжетных линий передается на фоне все более детализирующего воссоздания картин эпического мира и мифологических образов. Центральное место в нем занимает прообраз универсальной концепции мира –

Мировое Дерево – Аал Лууп. В 166 строках воспевается священное дерево – обитель Хозяйки Земли, дочь Владыки небес Юрюнг Аар Тойона, Дух деревьев и трав Аан Алахчын, Маган Манхалыын [5, с. 49–50]. В олонхо П.Я. Ядрихинского – Бэдьээлэ «Джырыбына Джырылыатта» насчитывается 453 поэтических строк, относящихся к описанию Аал Луук Мас [6].

Что касается особенностей историзма сравниваемых эпосов, то историзм архаического эпоса, каковым является олонхо, считается более общим, чем у поздних в стадильном плане тувинских сказаний, поскольку «историзм не может быть вычленен из художественной системы, он является одним из органических качеств» [7, с. 240]. Переводчик и исследователь тувинских героических сказаний Л.В. Гребнев указывает на позднейшие мотивы в сюжете эпоса «Тана-Херель, имеющий коня Даш-Хурена», такие, как приезд богатыря в ламский монастырь или игра в шахматы, устраиваемые ханом в числе других традиционных видов состязаний [2, с. 13–14].

Типологические сходжения в поэтике героического эпоса олонхо и тувинских героических сказаний, обусловленных свойствами самого жанра, обнаружены в общеизвестных моментах:

– устойчивость основных сюжетных линий. К примеру, борьба богатырей за справедливость на земле и продолжение своего рода, всего людского племени;

– эпическая неторопливость развертывания событий, их предопределенность, заданность типов героев;

– статичность типичных художественно-изобразительных средств: стихотворный размер, формульность языка, фантастичность, гиперболичность как выражение эстетики героического и др.

Сходства, указывающие на возможные общие истоки эпосов

Способы образования ритмико-синтаксического параллелизма

В стиховой организации текстов олонхо и тувинского эпоса особое внимание на себя обращает варьирование количества слогов в эпических тирадах. Стиховедами выделены варьирующие ритмические конструкции. «При анализе взаимосвязи стиховой структуры с ритмом напевов сказаний становится вполне очевидным, что семислоговый стих и восьмислоговая вариация являются в *тоол* нормативным ядром стиховой формы, при этом допускается

расширение стиха до десяти – двенадцати и сжатие до шести – четырех слогов» [4, с. 48]. Если в тувинском эпосе говорится об удлинении или стяжении музыкальных времен в зависимости от количества слогов, то еще И.В. Пуховым было подмечено аналогичное варьирование количества слогов в эпическом стиле олонхо [8, с. 12–62; 47, 48].

**Языковое оформление текстов, схожие приемы
передачи эпической образности, конструкция
отдельных формульных сочетаний**

Тувинский язык, по классификации Н.А. Баскакова, относится к уйгуро-тюкюйской подгруппе уйгуро-огузской группы тюркских языков, а по другой классификации – к саянской группе тюркских языков, то есть, довольно близок к якутскому языку, но изолированное развитие привело к тому, что современный якутский язык значительно отличается от других тюркских языков как в плане лексики, так и по морфологии и синтаксису.

Пример зачина:

Эртенгиниң эртезинде,

Бурунгунун мурнунда,

Сүт-Хөл кара шалбаа,

Сүмбер-Уула сүүр тей турар шагда...

Раньше раннего,

Древнее древнего [времени],

Когда озеро Сют-Холь было черной лужицей,

[А гора] Сумбер-Ула была остроконечным холмиком...

[4, с. 22].

Текст в переводе на якутский язык не выглядит чужеродным:

Эрдэтээни эрдэтигэр,

Былыргаангы былырыгар,

Үүт Күөл хара чалбах,

Сүмбэр Уула чочур томтор эрдэбинэ...

[пер. на якут. здесь и далее наш. – Г.М.]

Также обнаруживается довольно высокая степень полного или частичного совпадения структуры и семантики слов в эпической строфе:

151–156 Эвилеңнээн-чөвүлөңнээн
Оттуг карактыг, оглум,
Кай бар чор сен?
Кайыын келдин?
Узун чоруктуг,
Узак сагыштыг, оглум? – деп...

[4, с. 122].

Учтивый, вежливый,
С огоньком в глазах,
Куда ты едешь, сынок? –
Спросил [человек]...

[4, с.123].

Перевод на якутский язык этого отрывка не составляет особых трудностей, так как значение всех слов и конструкция предложений в основе своей родственны.

Эйэбэс, сөбүлэһиик,
Уоттаах харахтаах уолум,
Хайа диэки бардыг эн?
Хантан кэллиг?
Уһун суоллаах,
Ыраах соруктаах уоланым...

Все же при наличии некоторых подобных соответствий, значительная часть текста трудно воспринимается даже представителями близкородственных алтайских этносов:

1710 База-ла
Ямбы диптиң мурнуку, сонгу талазы
Карангы-ла кара дүн-биле
Дүжүп чоруп олуруп-тур эвеспе аан...

[4, с.130].

И опять
На южную и северную стороны Ямбы-дипа
Темная-черная мгла
Опустилась, оказывается...

[4, с.131].

Наиболее часто в тувинском эпосе встречаются сочетания «черная земля», «большое стойбище», «белая юрта», «железные пути»,

«желтая степь», «синее небо» и т. д. [9, с. 43]. Хотя вышеприведенные примеры и встречаются в олонхо, но для стиля якутского эпоса более характерны пространственные развернутые эпитеты, придающие своеобразие эпическому миру олонхо.

Некоторые мифологические образы также ясно дают понять о наличии общих корней. Например, совпадение имен отцов трех небесных шаманок в олонхо И.Г. Тимофеева-Теплоухова «Строптивный Кулун Куллустуур» и тувинском эпосе «Хунан-Кара» О. Чанчы-хоо не может быть просто отнесено к случайности:

1735 Владелец табунов
 С огромными кучами навоза
 Юрюнг Айыы Тойон,
 Окинув их взором, сказал:
 «Дочь Ый Тойона,
 Ытык Ылбальдьын-шаманка!
 Дочь Кюн Тойона,
 Кюёгель Нусхал-шаманка!»

[10, с. 323].

В другом месте этого же олонхо говорится о семи небесных шаманок, это – дочери Солнца, Месяца и других небесных объектов: Юргэл (созвездие Плеяды), Чолбон (планета), Арангас сулус (созвездие Большой Медведицы), также дочери мифических Божества Орла и Кэнэн Айыы [10, с. 320].

В тувинском эпосе «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» О. Манная присутствует мотив оживления мужа-богатыря небесными женщинами-дочерьми *Хюн-хана*, *Ай-хана* и *Дэр-хана* (дочери Солнца, Месяца и Неба) – [4, с. 431]. Видимо, это – очень древний мотив, так как в якутской народной сказке «Ючюгяй Юедюйээн и Кусаган Ходьугур» точно таким же образом дочери Солнца, Месяца и Юргэлэ проводят обряд оживления Ючюгяй Юедюйээнэ, женами которого они являются.

Выделение сходных этнографических деталей

2395 На противоположной стороне Столбовой Горы,
 Имеющей письмена, –
 Эти писаря властного Рока
 Раскрыли небесную книгу судеб...

[10, с. 338].

Книга судеб, так называемая книга Судур, постоянно присутствует в сюжете алтае-саянского эпоса. Происхождением своим она обязана

книге *Сутра* в ламаистской традиции. В олонхо небесная книга судеб – это архив, имеющий разные формы. Более подробно об этом можно ознакомиться в статье М.Т. Гоголевой и Р.Н. Анисимова [11].

Коновязь в якутской культуре до сих пор имеет особое культовое значение, близкое бурят-монгольскому символу домашнего очага, обозначаемое одним и тем же словом *сэргэ*, но со свойственными якутскому быту чертами. Образ коновязи сформировался под влиянием традиционных верований народа, идущих с древнейших времен, и потому так выразительны изображения мифических существ на верхушке эпического столба, например, в этом отрывке из олонхо «Строптивный Кулун Куллустуур»:

1672 Оглянулся он назад –
 Стоит он, оказывается, привалясь
 К подножию переднего столба коновязи,
 Украшенного резным соколом,
 Окрашенного львиной кровью,
 С изображением ёксёкю-птицы,
 С бар-зверем на верхушке

[10, с. 322].

Коновязь у тувинцев, судя по текстам сказаний, относится к сакральным атрибутам быта, об этом свидетельствуют ее девятигранная форма и эпитет *алдын-золотой*, хотя описания, относящиеся к коновязи-*баглааш* скудны, немногословны:

2193 Демир аьтгы
 Алдын чигжир баглаашта
 [4, с. 152].
 Железный конь
 [С поводом] вокруг коновязи из чистого золота...

[4, с. 153].

Борьба богатырей изображена схожими средствами, как в тувинском эпосе, так и в олонхо. В эпосе «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» О. Манная находим строки:

1530 *Бугалаштыр хыйыртап көөрге,*
 Удур хыйыртааш,
 Соора-саара шелгилежип чоруй,
 Кап-шак сегиржип алгаш,
 Үш айның тозан хонук доктаал чок
 Бөөлдежип, тырыкылдажып келирде...

[4, с. 366].

Как быки, глядят исподлобья –
Друг на друга глядят исподлобья,
Так и эдак ухватят, дернут друг друга –
И вот «*кап-шак!*» – схватились.
Девяносто дней – три месяца – без перерыва
Вертят, крутят друг друга...

[4, с. 367].

Сходство приемов изображения поединка обнаруживается в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» и «Строптивый Кулун Куллустуур» в гиперболическом отсчете времени, использовании парных сочетаний, сравнении богатырей с быками и др.

Медлить больше не стали они,
Друг против друга встали они.
Рогатины боевые подняв,
Будто рогами друг друга разя,
Сшибаются два быка...
Истоптали
Талую землю они,
Искрошили
Мерзлую землю они...

[5, с. 40].

4032 С криками, воплями стали [друг друга] *перекидывать*,
С гиканьем, ревом стали [друг друга] *подбрасывать*.
Как с кобылою конь, бились они
Тридцать дней и ночей одного месяца,
Шестьдесят дней и ночей двух месяцев,
Девяносто дней и ночей трех месяцев,
Сто двадцать дней и ночей четырех месяцев,
Сто пятьдесят дней и ночей пяти месяцев...

[10, с. 374].

**Схожие мотивы в сюжетах эпоса
«Хунан-Хара» и якутского олонхо**

Конечно же, тувинские героические сказания были созданы и получили свое развитие на основе иной реальности, чем олонхо, и по своей художественной системе и бытованию в корне отличаются от якутского эпоса. Тем интересными кажутся параллели в традиционных общих местах.

Таблица 1

Эпос «Хунан-Хара»	Олонхо
1	2
<p>1. Архаический мотив чудесного рождения У престарелых родителей родился железный сын-будущий богатырь: 265 Белин көөргө, Видно его туловище – Шой-биле бүткен, Сплошь чугунное Хөрээн көөргө, Посмотришь на грудь – Каң-биле бүткен... Весь из стали... [4, с. 66]</p>	<p>1. Архаический мотив чудесного рождения В олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» богатырь Юрюнг Уолан выручает из погибельной глубины <i>железного человека</i>: Видит - кованный, звонкий пред ним, Как трехзубая острога, Адьарай железный стоит, Раскатисто говорит... [5. с. 150]</p>
<p>2. Быстрый рост богатыря: 380 Бир хонгаш Бир харлыг мен – деп. Ижи хонгаш Ижи харлыг мен – деп... [4, с. 70] Одни сутки прошли: «Год мне!» – говорит. Двое суток прошло: «Два года мне!» – говорит</p>	<p>2. Быстрый рост богатыря: 1474 Бу оѳолоро үс хонон Үстээх оѳо саѳа Өнөрсүйэн үүннүлэр, Биэс хонон Бизстээх оѳо саѳа Бэччийэн бардылар... Дети эти На третий день Как трехлетние стали, На пятый день Как пятилетние Довольно окрепли [6, с. 89]</p>
<p>3. Воспитывают богатыря две прислужницы – шивишкин. 378 Ижи шивишкин кадайга Азырадыр силер – [4, с. 70] Двум шивишкин Велели вскармивать малыша – [4, с. 71]</p>	<p>3. Старуха Симэхсин – постоянный комический персонаж в олонхо, умеет предсказывать Старуха древняя Симэхсин Тревогу великую подняла [5, с. 296].</p>

1	2
<p>4. Наречение именем – важный эпизод в сюжете. 1340 Ашак-даа тургаш, Аьтын, бодун Уш долгандыр Шиншип көрүп-көрүп туруп-тур. «Оок, мен-не болзумза, уругларым, Арзылаң-Кара аттыг Хунан-Кара-моге дизе Кандыгыл, моонар?» - деп...[4, с. 114] Старик поднялся, Коня и самого [мальчика] Трижды кругом обошел, Внимательно осмотрел. «Я бы, дети мои, Назвал его Хунан-Кара-моге, Имеющий Арзылан-Кара»... [4, с. 115]</p>	<p>4. В олонхо придается большое внимание воспитанию богатыря, его наречению, снаряжению. Его имя часто состоит из двух элементов, один из которых - имя коня. 1455 Албан-дьаһах аата Араҕас манан халлаантан Илэ-бодо айыллан түспүт Тыллаах-өстөөх, Дыллыа манан аттаах Дьырыбына Дьырылыатта буоллун... [6, с. 88] Имя ее славное – С желто-белого неба Наяву спущенным, Словами говорящим С молочно-белым конем Джырыбына Джырылыатта будет, решили [6, с. 89]</p>
<p>5. Гибель природы вследствие борьбы богатырей. Шөл черге баарга, Даг апаар, Даг черге кээрге, Шөп бооп-даа, Огру чаагай Оанга кээрге, Дөң дөстөк кылдыр... [4, с. 218] Попадут в край степной – Он горным становится, Попадут в край горный – Степным становится, А попадут В край равнинный привольный – Так истопчут его, оказывается, Что в кочках-буграх [он] становится... [4, с. 219]</p>	<p>5. Гибель природы вследствие борьбы богатырей. 4246 Тон дьулуо мууһу Тобуктарын хараҕар дылы Тобулу нуоралаатылар, Чэннээх сири Дьылбэхтэригэр дылы Дэлбэритэ лээбиллэтилэр... [6, с. 232] Лед замерзший По чашки коленные Сплошь проломили, Землю обледеневшую По ляжки толстые В кусочки разложили... [6, с. 233]</p>

Окончание таблицы 1

1	2
<p>6. Говорящий конь-помощник. 1125 Оон кара кулун Тура дужүп-даа турган иргин ийин. Хайыралдыг эки ээ Бооп-шыдаар-дыр» деп Тура душкен иргин ийин... [4, с. 104] Затем черный его жеребенок Вдруг стал. «Хорошим любимым хозяином Ты сможешь мне быть!» – Став, сказал... [4, с. 105]</p>	<p>6. Говорящий конь-помощник. В 160 строках песенного монолога Мотыльково-белый скакун, конь Юрюнг Уолана, предостерегает своего всадника о грозящей опасности [5, с. 140–141]</p>
<p>7. Борьба с чудовищами. Шулбунуң көгү-сүнези Чок кылдыр... [4, с. 292] 5359 Корень Шулбу Весь истребил, В ничто превратил ... [4, с. 293] Чудовище шулбу</p>	<p>7. Борьба с чудовищами. Борьба богатырей олонхо с многочисленными абаасы- чудовищами. Борьба Нюргун Боотура с Уот Усугаакы – главный подвиг богатыря [5]</p>
<p>8. Разрешение конфликта в сторону победы над злыми силами. Великий пир. 5434 Улуг найыр-курумну Тос хонуктуң иштинде үргүлчүлөп... [4, с. 296] Великое празднество-пир Девять суток продолжалось, оказывается.... [4, с. 297]</p>	<p>8. Победа над злом. Всеобщий пир. 8205 Уйгулаах түһүлгэ Уџараан көрбөтө, Барџа малааһын Баранары билбэтэ... [6, с. 434] Пиру щедрому – Конца не видно, Тюсюлгэ богатому – Завершения не заметно... [6, с. 435]</p>

Архаический пласт лексики

Несмотря на отдаленность эпохи возможных контактов, в тувинском и якутском эпических памятниках сохранилось немало эпических формул и отдельных слов, конструкция и смысловое наполнение которых наводят на мысль об их близком родстве.

Тув.:	Як.:
1399	
Андан артык Аң-даа турар, Кижиден артык Кижид-даа турар чүмө болгай	Кыылтан ордук Кыыл буолар, Киһитэн ордук Киһи буолар. [пер. на якут. наш. – Г.М.] – [4, с. 116].

Зверя
Зверь превзойдет,
Человека же
Человек превзойдет
[4, с. 117].

Тув.:	Як.:
3175	
Узун-Назын даңгына-биле Хунан-Кара Ашакты оң солагай Холындан туткаштың, Тос каът хаалгалыг Шил бажыңның Иштидиве кири бергештиң	Узун-Назын-дангына Хунан-Кара буоланнар Аһааҕы [кырдыбааһы] уһа, солоҕой [ханас] Киһи буолар. Холуттан тутаннар, Тоҕус хат [хос] халбаһаннаах, Түннүктээх дьыэ Иһигэр киллэрдилэр... [пер. на якут. наш. – Г.М.] – [4, с. 194].

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

В первом случае тувинская пословица идентична якутской. Во втором тексте интерес вызывают: лексема «солоҕой» в Оймяконском диа-

лукте – *необстоятельный, бедный, рассеянный* [12, с. 2270], а, по полевым материалам автора данной статьи, в Виллойском улусе употребляется в значении неподходящий, грубый например, говорится *солобой ириэриши буолла (когда не по сезону сильно тает снег)*, что более соответствует значению тувинского слова солагай; также «аһаах» – *хилый*, «халҕан» – *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, виллойские якуты, когда одобряют, жалеют и хотят поддержать, говорят: «Сыа-ан!», что напоминает «Шыян!» – возгласу одобрения в тувинской сказительской традиции [4, с. 17]. В тувинском эпосе «Хунан-Кара» старик говорит герою:

4449

Малдың кырында

Мал немешкен...

*Малын кырытыгар [үрдүгэр]**Мал эбилиннэ*

К его скоту

Скот прибавился

[пер. на якут. наш. – Г.М.] – [4, с. 253].

В олонхо только в единичных случаях слово мал употребляется в значении *скот*, а в современном якутском языке оно означает *имущество, вещь*. Глагол немешкен, субстантивировавшись, тоже мог 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 (ньимискэнлээх), название которого-прилагательное указывает на главный признак озера – *с прибывающей водой*. Другой пример:

4460

Бөртүг бажым

Бөргү-биле алыр...

*Бэргэһэлээх басын**Бэргэһелин ылахтара [быһыахтара]*

Голову мою в шапку

Вместе с шапкой снесут...

[пер. на якут. наш. – Г.М.] – [4, с.253].

Общетюркская основа *бөрк* – шапка в якутском языке при помощи малопродуктивного форманта –*эһэ* –, следуя закону сингармонизма, образовала современное слово – *бэргэһэ*, хотя как антропоним сохранилось и другое слово с похожей семантикой. В Виллойском районе Якутии в 1968 г. информатор А.Г. Каратаев (1928 г. р.) круглые стога сена называл *шапками-бөргөлөй*, причем

не мог объяснить значение второго компонента выражения, ограничиваясь пояснением «так называется исстари круглая шапка». Слово, образованное от основы *бөрк* и аффикса – *лэй*, может быть 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 то же самое значение, что и в тувинском. Тув. *бедик* – монг. *бэдик* – *грубый, низкий, неловкий*, як. *бэдик* – *шаловливое дитя* [12, с. 420]; тув. *Эки* – хороший – як. *Экин Абаџан* – встречается только в составе антропонима (в словаре Э.К. Пекарского проведена параллель с древнетюркским словом *Эркин* – *бок, сторона, стена* и т. д.) [12, с. 237, 304]; тув. *Шоодай* – мешок – як. *суодай* – соџотох *харахтаах соһо* былгыт *суодайа соџуруу уола* (одноглазый *верзила, красного (охряного) облака сын*) – *о большом, взрослом человеке: представлять высокую, неуклюжую и смешную фигуру в коротком платье* [13, с. 2339].

И еще одна эпическая традиция кажется общей для якутов и тувинцев. По мнению З.Б. Самдан, у всех этих народов – тюркоязычных тувинцев, алтайцев, хакасов, шорцев и монгольязычных бурят, монголов – существует вера в духа-хозяина сказки [14, с. 178]. Якутский олонхосут также верил в особое сверхъестественное начало своего искусства, которое особенно сильно проявляется в момент исполнения, поэтому после того, как завершал сказывать, он пел отвлекающую песню – *кутурук салайар ырыа*. Об этом хорошо известно в Вилюйской эпической традиции, неукоснительно соблюдаемой олонхосутами региона, но в данном аспекте сказительство еще недостаточно освещено в отечественной фольклористике.

В рассмотренных нами эпосах обнаружены факты, свидетельствующие о наличии типологических и генетических связей между якутским героическим эпосом олонхо и тувинскими героическими сказаниями. Это проявляется не только в схожести эпических мотивов, но и в значительном уровне совпадений в использовании художественно-образительных формул, имен героев, художественных деталей.

Этнографический информант сравниваемых текстов имеет весьма схожие моменты, особенно, когда речь идет о мифологических истоках эпических сюжетов.

Генетические связи проявляются на разных уровнях воплощения эпической традиции: сюжетно-композиционной структуре,

стихотворной основе, художественных средствах, языковом материале и особенностях сказительского искусства.

В архаическом пласте языка олонхо и тувинских героических сказаний сохранились общие черты, отдельные элементы, характерные для эпической стилистики народов Южной Сибири и Центральной Азии.

2.4. Олонхо и хакасский героический эпос «Ай-Хуучин»

В своем труде «Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо» И.В. Пухов в сравнительном плане рассмотрел сюжетно-композиционный строй и элементы эпического стиля в хакасских эпосах «Алтын Арыг», Кюн Тенгис на сереброкрылом сивом коне», «Хан Хырчотой» и «Немой Хан-Мирген». В результате исследования он пришел к выводу о том, что «в подавляющем большинстве произведений героического эпоса этих народов мы видим лишь сходство в деталях, в отдельных мотивах, а не в целом. Когда якуты общались с алтае-саянскими народами, эпос и тех и других носил иной характер, чем в настоящее время» [14, с. 160]. Тем не менее, он отмечал на примере алтайского эпоса «Маадай Кара», что отдельные эпосы поражают сходством с олонхо не в каких-нибудь частностях и деталях, а почти полностью: в стиле, композиции, трактовке образов.

Поэтому в осмыслении проблемы генезиса олонхо необходимы дополнительные аргументы, поясняющие факты консервации элементов эпического стиля и отдельных языковых явлений в эпосах родственных народов, что имеет существенное значение для определения характера и времени формирования эпического стиля. При этом исходим из общепринятого тезиса о том, что «эпос – это застывшая форма художественного сознания» [9], через устную традицию которого транслируются наиболее важные стороны общественного сознания, в том числе особенности исторического пути, пройденного народом.

На сегодняшний день в вопросе о происхождении хакасов (минусинских татар) есть общепринятая точка зрения: «Тюркоязычные племена, в их числе енисейские кыргызы, а также самодийско-язычные, кетоязычные, тагарские племена и угорские динлин в течение веков жили в тесном контакте друг с другом, в результате их постепенного, длительного смешения образовалась хакасская народность» [15, с. 11]. Влияние сложного состава этнического компонента в формировании хакасской народности должно было

обусловить своеобразие эпических памятников хакасов, но, как оказалось, общие условия жизни с родственными народами и сходный тип хозяйственного уклада способствовали тому, что хакасский эпос развивался в общем русле южно-сибирского типа тюркского героического эпоса.

Хакасский героический эпос состоит из отдельных сказаний, называемых *алыптых нымах*. Буквально *алыптыҕ нымах* означает «сказание о богатыре (*алыптыҕ*)», т. е. богатырское сказание, богатырская сказка (*нымах* – это не только сказание, но еще и сказка). Общетюркское слово *нымак*, *нимак* в якутском языке *номох-легенда* сохранило почти то же значение, что и в раннюю эпоху тюркской этнической общности. Наряду с этим в хакасском народе бытует другой термин – *чаалыҕ нымах*, означающий «сказание о войне». Хакасы употребляют и термин *нарттах* – «сказание», «сказка», что, видимо, пришло к тюркоязычным хакасам от их древних предков иранцев (тагарцев), называвших, как видно, эпос «сказания о нартах» [6, с. 16]. Размеры эпических сказаний различны: от 1,5–2,0 тыс. до 10–30 тыс. строк. На сегодня известны около 250 эпосов, зафиксированных собирателями в разное время, и, как уже отмечено, в хакасском эпосе можно обнаружить типологически сходные элементы, как с эпосами родственных народов, так и с якутскими олонхо. По утверждению В.Е. Майногашевой, часть мотивов, преданий и легенд, вошедших в хакасские *алыптых нымахи* и в эпосы других тюрков Сибири, восходит к периоду древней кыргызско-тюрко-монгольской общности (эпоха до нашей эры) и ее постепенного размежевания [6, с. 16].

Рассмотрим эпос «Ай-Хуучин», записанный от П.В. Курбижекова. Прежде всего, нас интересует древнее ядро эпоса. По мнению исследователей, мифологические и легендарно-эпические сюжеты характерны для ранних форм эпоса. В этом плане сюжет «Ай-Хуучин» содержит ряд интересных моментов:

– чудесное рождение девы-богатырки Ай-Хуучин (дочери конейскакунов с ее братом-близнецом, ставшим ей верным конем). Этот мотив перекликается с некоторыми олонхо «Сылгы уола Дыырай Беге» (Сын лошади Дыырай Беге), «Сылгы уола Дыырай Бэргэн» (Сын лошади Дыырай Берген), долганского олонхо «Ат уола Аталами» (Сын лошади Аталами);

– сюжет о девах-воительницах: о деве-богатырке Алып-Хыс-Хан, в данном тексте кратко именуемой сказителем Хыс-Хан (почитание

женщины у скифо-иранских предков хакасов); нередко главным героем якутского эпоса является женщина-богатырка (например, олонхо «Джырыбына Джырылыатта» П.Я. Ядрихинского) [17];

– эпические традиции наречения богатыря, помощь коня, удаганок; причем имя богатыря неотделимо от названия коня, которое показывает принадлежность к какому-либо племени или роду;

– борьба с чудовищами из Нижнего мира и другие общие места (указаны на таблице).

Таблица 1

**Общие места в хакасском эпосе «Ай-Хуучин»
и якутском олонхо**

Эпос «Ай-Хуучин»	Олонхо
<ol style="list-style-type: none"> 1. Архаический мотив чудесного рождения (у богатырки оба родители – кони). 2. Богатырке предназначают треухого Пего-саврасого коня – брата-близнеца. Функция богатырки – защита. 3. Повествуется о богатырских подвигах трех поколений. 4. Поездка Ай-Хуучин в подземный мир через тундук. Борьба с чудовищем. Спасение богатыря. 5. Говорящий конь и женщина-помощница Ай-Чарых-Хыс в образе птицы-ласточки 6. Разрешение конфликта в сторону победы над злыми силами 	<ol style="list-style-type: none"> 1. В олонхо о первопредках устойчив мотив рождения от лошади, что относится к архаической эпике. Этот мотив перекликается с некоторыми олонхо «Сылгы уола Дьырай Бухатырь» (Сын лошади Богатырь Дьырай); И.И. Бурнашева, «Дьырай Бэргэн» (Дьырай Бэргэн) У.Г. Нохсорова [2; 5]. 2. Пегая масть (ала) нередко предстает как необходимый компонент имени богатыря-защитника («Алаатыр Ала Туйгун» олонхо Р.П. Алексеева) [1]. 3. Олонхо «Хаан Дьаргыстай» – три поколения богатырей. 4. Борьба с чудовищами из Нижнего мира. Мотив спасения богатырей айыы. 5. Говорящий конь и женщина-помощница богатыря – удаганка, прилетающая в образе птицы в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный». 6. Победа над злом. Всеобщий пир

При детальном рассмотрении выявляются интересные моменты. К примеру, традиция присвоения имени богатырю имеет сюжетно-композиционное значение в виде обязательного элемента, относящегося к основной характеристике богатыря олонхо. В олонхо «Нургун Боотур Стремительный» полное имя главного героя звучит так: «Дьулусханнаах дьулуу манган халлаан дьураатыгар тура тэбинэн үөскээбит дьураа хара аттаах Дьулуруйар Ньургун Боотур», где наряду с важными составляющими имени богатыря как «не останавливающийся», «стремительный», подчеркивается пегая (дьураа хара, что соответствует масти черно-пегая) масть коня. Есть сведения, что у различных тюркских племен Центральной Азии лошадиная масть ала была очень распространена. Пегих (или пестрых) коней разводили, они почитались как священные, символизирующие плодородие. Примечательно, что народ, разводивший пегих лошадей, жил во II тыс. н.э. в Северо-Западном Прибайкалье по соседству с курыканами – южными предками якутов [6, с. 27].

Часть мотивов исследователи относят к периоду древней кыргызско-тюрко-монгольской общности (эпоха до нашей эры) и ее постепенного размежевания. В хакасском эпическом имени Аланхоо угадывается имя монгольской родоначальницы Алангоа [6, с. 16]. Здесь можно подвести параллель с якутским словом *аланха* несмотря на то, что слово обозначает природное явление, интерес вызывает полное название вышеупомянутого олонхо Р.П. Алексеева «Аланхаҕа төрөөбүт Ала Туйгун бухатыыр» (Богатырь Ала (Пегий) Туйгун (Отличный), родившийся в Алангха) [1].

Интересна версия о том, что *алынтыҕ ныхах* сохранили влияние этнически различных культур – скифо-иранской, гуннской, древнекыргызской, тюркской, а затем и монгольской [6, с. 18]. В предисловии к изданию эпоса приводится интересный аргумент для датировки, так как имя Ай-Хуучин, может означать «советник» (др.тюрк. *айбучи*) [6, с. 36].

Далее рассмотрим, как перекликаются художественные средства эпоса и олонхо.

Чир пастап пүткен соонда

Чис-паҕырлар табыл турбан тус
полбан,
Азырлап аххан суҕлары,

После того, как впервые земля
сотворилась,

Было время, когда находили куски
красной меди,
[А] быстрые реки, рукавами
разлившись,

Атыбып киліп аххлапчададыр. Ах тиректін салаалары	[По камням] попрыгивая, текли. Это было тогда, когда ветви белого тополя
Узуннаан өслеп парбан син полбан, Атыбып киліп, Ханым талай, Абыдылып киліп, ахчададыр [15, с. 62].	Длинными выросли, [А великая река] Ханым-талай текла, То прыгая, то покачиваясь [15, с. 63].
Чир пастап пүткен соонда Чис-пабырлар табыл турбан тус полбан, Азырлап аххан суулары ,	Сир бастаан айыллыбытын кэннэ, Дьэс бытархайын булар кэмнэригэр, Өрүстэр уулары халааннаан тахсаннар
Атыбып киліп аххлапчададыр.	Таастарга охсуллан, тэйиэлээн усталлара.
Ах тиректін салаалары Узуннаан өслеп парбан син полбан, Атыбып киліп, Ханым талай , Абыдылып киліп, ахчададыр.	Манган тирэх мас салаалара Уһаан, барбара үүнэр кэмнэригэр, Ханым-далай дэбилійэ сүүрдэрэ, Таһымныыра, дьалкыһыйара

Переводы на якутский язык выполнены, чтобы на примерах показать степень соответствия лексико-синтаксических единиц в сравниваемых текстах (*здесь и далее перевод на якут. и курсивом, полужирным выделены нами. – Г. М.*).

Как видно из этого отрывка, картина сотворения эпического мира только в отдаленных чертах напоминает зачин текста среднего олонхо, который охватывает сотни устнопоэтических строк. Как и в алтайском эпосе, в вполне реалистическом описании эпического мира хакасского эпоса нет мирового дерева, его функция в качестве средоточия земли частична передано белому тополию.

Ханым талайдын хастада	На берегу [великой реки] Ханым- талай
Халых-чон чуртапчададылар, Сіліг аалнын алнында, Сыннаг пөзік Ханым сын,	Народ-люди живут. С передней стороны красивого аала, Ханым-сын, высочайший из хребтов, [стоит]
Абып түскен Ханым талайға	Быстроу [великую реку] Ханым- талай
Азырлап парып, чеч парбан. Талайға читкен чирінде	Он, раздвоившись, уткнулся. Там, где он подступает к великой реке,
Тоҕыс хырлыҕы Хызыл хайазы пар... [15, с. 62].	Есть девятигранная Хызыл-хайа... [15, с. 63].

Ханым талайдын хастада
Халых-чон чуртапчададылар,
Сіліг аалнын алнында,
Сыннанг пөзік **Ханым сын**,
Абып түскен **Ханым талайға**

Азырлап парып, чеч парбан.
Талайға читкен чирінде
Тобыс хырлығ Хызыл хайазы пар.

Ханым-далай кытылыгар
Халыг аймах **дьон** олоролор,
Силик ыал **дьон** олобун иннигэр,
Үрдүктэн үрдүк **Ханым-сын** турар.
Абырымнаан сүүрдэр **Ханым-далайга**
Салааға арахансан, кэтиллэ **түһэр.**
Далайдын тиксинэр сиригэр,
Тобус кырылаах Кыһыл-хайа баар

Данная строфа иллюстрирует ритмический рисунок эпического стиха, основанного на аллитерационно-ассонантном созвучии парных строк. Здесь, как и в олонхо, большую роль играет сингармонизм тюркского языка, наблюдается относительная равноточность строк.

Сарығ талай суғ хазында,
Хадарбан малнын ээзі,
Халых чоннын ханы-пигі,
Тобыс хулас суннығ
Ах саар аттығ
Пай Сарығ Ханнын чурты.
Пай Сарығ Ханнын
Палазы Салачын Арығ –
Улуғ худай суғ хосханым,

Чайаан-худай муурганым

[15, с.75].

На берегу [реки] Сарыг-талай
Хозяин выпасного скота живет,
Хан-правитель люда-народа
Пай Сарыг-Хан,
Который ездит на девятисаженном
Бело-соловом коне, – [это его] чурт.
У Пай-Сарыг-Хана
Дочь Салачын-Арыг –
Великим богом мне она
предназначена,
Чайаан-бог определил мне ее...

[15, с. 75].

Сарығ талай суғ хазында,
Хадарбан малнын ээзі,
Халых чоннын ханы-пигі,
Тобыс хулас суннығ
Ах саар **аттығ**
Пай Сарығ Ханнын чурты.
Пай Сарығ Ханнын
Палазы **Салачын Арығ** –
Улуғ худай суғ хосханым,
Чайаан-худай муурганым

Арағас далай өрүс кытылыгар
Мэччийэр сүөһүлээх тойон олодор,
Халыг дьонно хаан буолан,
Тобус былас уһуннаах
Далан арағас **аттаах**
Баай Сарығ Хаан олорто.
Баай Сарығ Хаан оґото,
Салачын-Арыг –
Улуу кудай уураабынан,
Чайаан-кудай ыйбытынан

Как видно из выделенных мест, совпадение в основном наблюдается по части ономастики и наиболее древнего общетюркского пласта лексики: *уу, далай, сир, мал, тобус, баай и др.* Гипербола в эпосе относится только к длине ханского коня, тем самым выражается могущество его владельца. Интересна мера длины *хулас*, по

аналогии с якутским *былас* – длина распростертой руки – ассоциируется с сакральным числом тоҕус – девять. В олонхо такой мерой измеряется длина косы красивой героини, причем, чем короче коса, тем она менее значима в эпическом сюжете.

Хуу Пүүрдү сүр көрүм,

Чирге кірерге Хуу Пүүрге

Чирі хатыҕ полар,
Тигірге сыҕыбызарҕа
Тигір пөзік полҕай за

[15, с.98].

«Хуу Пүүрдү сүр көрүм,
Чирге кірерге Хуу Пүүрге
Чирі хатыҕ полар,
Тигірге сыҕыбызарҕа
Тигір пөзік полҕай за.

Лучше погонюсь я за Белесым
Волком,

Уйти под землю захочет – Белесому
Волку

Земля покажется твердой,
Подняться в небо захочет –
Небо недоступным будет

[15, с. 99].

*Күөрт Бөрөнү сырсыбытым ордук,
Сирэ киһрээгэр Күөрт Бөрөҕө
Сирэ кытаанах буолуо,
Халлаанга көтүөбэр –
Халлаан ыраах буолуо»*

Белесый волк – не случайный образ в алтае-саянском эпосе, о нем есть упоминания и в других эпосах. Известно, что волк в общетюркской культуре почитается как тотемическое животное, об этом свидетельствует этноним *көк түрк*. Вторая половина образного выражения слово в слово повторяет якутскую поговорку, часто употребляемую в речи героев олонхо.

Установление таких параллелей на фоне осмысления истории двух отдаленных друг от друга тюркских этносов говорит об устойчивости эпической стилистики, для формирования которой необходим достаточно долгий период зарождения и развития.

2.5. Шорские героические сказания и олонхо

Шорцы как этнос получили свое название в трудах В.В. Радлова, изданных в 7 томах с 1866 по 1896 гг. [1]. Этот малочисленный народ создал удивительно самобытный фольклор, в нем значительное место занимает героический эпос. Шорский эпос известен в научной среде с середины XIX века. Из 130 произведений шорского эпоса, собранных в течение длительного времени, опубликовано лишь 24. Как и у родственных алтайских народов, шорский героический эпос повествует о подвигах ханов и их богатырей, то есть стадияльно относится к более позднему типу эпоса чем

олонхо. Из всех рассмотренных произведений шорский эпос представляется более оригинальным; как по содержанию, так и по языку довольно далек от якутского олонхо.

Весьма интересна специфика исполнительского мастерства сказителей. В настоящее время сказительское искусство шорцев оказалось на грани исчезновения, хотя до 30-х гг. XX века были три сказительские школы в Горной Шории: одна в Южной Шории, две в Северной – кондомская и мрасская. Традиция кая Южной Шории осталась неизученной, так как живая практика горлового пения оборвалась в годы войны [2, с. 15]. Насколько сложным было искусство кайчи, можно судить по особенностям исполнения: горловое пение кай сопровождается игрой на двухструнном шипковом инструменте комусе. Шорский эпос состоит из тирад, и кайчи исполняет тираду в речевой и вокальной манерах, причем музыкальная сторона преобладает над повествованием. По свидетельству Р.Б. Назаренко: «В шорском эпосе тексты вокальных тирад обладают имманентной стилистикой, являющейся следствием неразрывной связи с музыкальными факторами – тембром, ритмоинтонационной стороной сказания. Так, в текстах вокальных тирад следует отметить нарушение подчинительной связи компонентов в словосочетаниях, отсутствие логической завершенности фраз, наличие семантических слов типа *тир, дей, ди, до*, не подлежащих переводу» [2, с. 35]. В олонхо напев «Дьиз-ээ буо-оо!», хотя и считается основным в песенных монологах, имеет множество стилевых вариаций в зависимости от локальных традиций исполнения. С якутскими олонхосутами шорских кайчи роднит еще и тематическое разнообразие напевов. Олонхосут песенный монолог каждого персонажа передает в соответствующей характеру персонажа манере. Несколько иначе выглядит тематика напевов в шорском эпосе. Так, в арсенале кайчи М.К. Каучакова насчитывается девять напевов, которые он во время студийной записи продемонстрировал в виде наигрышей (шертгыпче) и обозначил следующим образом):

1) основной напев – не имеет строгой сюжетной закреплённости и появляется в различные моменты сказания, а также передает состояние радости;

2) «вступление» к сказанию;

3) «мотив жалобы, грусти» – характеризует эмоциональное состояние персонажей;

- 4) «мотив», сопровождающий чей-либо диалог;
- 5) «мотив скачки» – (богатырь едет на коне);
- 6) «мотив мести» – звучит в тот момент, когда богатырь говорит своему противнику: «Подожди, ты от меня не уйдешь, я тебе отомщу!»;
- 7) «мотив боя» I – поединки богатырей;
- 8) «мотив боя» II – как и предыдущий напев появляется в эпизодах богатырских схваток);
- 9) «хакасский мотив» – (его функция исполнителем не указана) [2, с. 36].

Тут уместно сопоставить с особенностями исполнения хакасских *алыптыб ныхмах*, которое начинается с чатханного наигрыша с одно-временным горловым припевом-возгласом «Эй-ии!». Хайчи П.В. Куржибеков покорял слушателей своеобразным красивым хаем и искусным сказом-речитативом, аккомпанируя себе на *чатхане* [3, с. 23].

Говоря о сказительском искусстве, нельзя не упомянуть еще одно обстоятельство, общее для вышеназванных трех эпических традиций. Олонхосут верил в особое сверхъестественное начало своего искусства, которое особенно сильно проявляется в момент исполнения, поэтому после того, как завершал сказывание, он пел отвлекающую песню – «кутурук салайар ырыа» (олонхо «Модун Эр Соботох» В.О. Каратаева) [5]. А хакасские и шорские сказители опасались духа кая – кай ээзи, поэтому придерживались определенных правил исполнения. Например, кай-ээзи не разрешал петь-сказывать днем... Кроме того, кай ээзи запрещал сокращать, искажать, изменять текст сказания [2–3, с. 31] А хакасского сказителя П.В. Куржибекова не случайно в народе звали *ээлиг хайчы*, т. е. «сказитель, имеющий личного духа-хайа». Таким эпитетом награждают только великих хайджи-ныхмахчи, виртуозно владеющих сказительским мастерством [3, с. 24].

Что касается соответствий в текстах эпосов и олонхо, то примеров по эпической стилистике немало. Поскольку И.В. Пуховым в сравнительном плане изучены эпосы «Кан Кес», «Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго», «Ак Кан» [4, с. 77–93], и достаточно подробно изложено об этом в его известном труде, мы ограничимся лишь отдельными примерами, где показано бесспорное наличие генетической связи между элементами эпического стиля олонхо и шорского эпоса «Кан Перген»:

Тирада 1.

Амдыгы төлдүг алында полбан
полтур.

Пурунбу төлдүг соонда полбан
полтур.

Чер чара шавыл көк өлөг, полза,
Чалтраш кел өс турбан чер полтур.

Абаш пажы чарыл кел, полза,
Көк өлөг чажар-ок(х) кел өзүп

олурбаны.

Раньше нынешнего поколения было
наличие

Позже давнего поколения было.

Пробиваясь сквозь почву, зеленая трава,
Переливаясь на земле выростала.

Расщепляя верхушки деревьев,
Зеленая молодая листва выростала

[2, с. 52, 263].

Традиционный зачин олонхо:

Былыргы былдыаһыктаах дьылым

Быралыйар быраман мындаатыгар,

Урукку охсуһуулаах дьылым

Уларыйар улабаа өттүгэр...

В приведенном ниже отрывке описание эпического мира имеет схожую структуру с отрывком из шорского эпоса: эпическое время характеризуется как время появления первых растений на земле. В олонхо сказителя А.Н. Алексеева десятки строк (140–180 строки) занимает описание растений эпической страны:

Үрүмэччи үөрэ

Үөрдүспүтүн курдук,

Үтүө киһини

Өттүгүнэн охсуллар

Үкэр күөх ото

Үүнэн үөскээн үрүөдүйбүт,

Атыр сылгыны

Арбаһынан охсуллар

Ача күөх ото

Арылыа үүнэн

Аанныы тулсубут...

Как бабочек рой

Кружится вокруг,

Так тянется вверх,

Достигая до бедер

Доброго молодца,

Растет осока-трава,

Как грива

Коня-жеребца

Ударяется о спину

Так буйно растет

Осока зеленая...

(пер.наш. – Г.М.)

[6, с. 9–10].

Тирада 3.

Алтын өргөөн к(х)ыйнда, полза,
Ада чашк(х)а ат к(х)одура тартпас
Алтын сарчын туруп одурбаны

Рядом с дворцом золотым
Коновязь золотая стоит.
За всю жизнь, отцом данную,
Ни один конь ее не выдернет

[3, с.55,264].

Заметим, что коновязь в якутской культуре, как и в шорской, имеет особое культовое значение, и это, видимо, не случайное явление.

В рассмотренных нами алтайском, хакасском, шорском эпических традициях обнаружено достаточно фактов, свидетельствующих об их генетической связи с якутским героическим эпосом олонхо. В этнографических сведениях сравниваемых текстов присутствуют весьма схожие моменты, особенно, когда речь идет о мифологических истоках эпических сюжетов.

Типологические и генетические общности проявляются на всех уровнях воплощения эпической традиции: сюжетно-композиционной структуре, стихотворной основе, системе художественных средств, языковом материале и особенностях сказительского искусства.

Литература

2.1. Общие места в олонхо и малых алтайских сказаниях Н. Улагашева

1. Баскаков Н. А. *Диалекты черневых татар (туба-кижи). Тексты и переводы.* – М., 1965.
2. Баскаков Н. А. *К вопросу о классификации тюркских языков // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка.* – Т. XI. Вып.2. – М.: 1952. – С. 121–134.
3. Гаджиева Н. З. *К вопросу о классификации тюркских языков и диалектов / Теоретические основы классификации языков мира.* – М., 1980. – С. 100–126.
4. Емельянов Н. В. *Сюжеты ранних типов якутских олонхо.* – М.: Наука, Сибирск. издат. фирма РАН, 1983. – 246 с.
5. Конунов А. А. *Стилевое варьирование в героических сказаниях Н.Улагашева (на фоне алтайской эпической традиции). Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук по специальности 10.01.09 – фольклористика.* – М., 2008.
6. Пухов И. В. *Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо.* – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. – 328 с.
7. Сарбашева С. Б. *Вокализм и консонантизм туба-диалекта алтайского языка: автореф. на соикс. уч. степ. к.ф.н.* – Казань: Казгу, 2002.
8. Сказитель Николай Улагашев. *Алтайские героические сказания. Тексты и переводы.* – АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», Горно-Алтайск, 2011. – 580 с.
9. Хорула Боотур. *Текст олонхо В.И. Иванова-Чиллэ.* – Якутск: Изд.дом СВФУ, 2012.

2.2. Олонхо и алтайский эпос: лингвистический аспект

1. Пухов И. В. *Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И.В. Пухов; [редкол.: В.Н. Иванов (отв. ред.) и др.; подготовка, послесл. и коммент. В.М. Никифорова; Ин-т гуманитар. исследований АН РС (Я)].* – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. – 328 с.
2. Сказитель Николай Улагашев. *Алтайские героические сказания. Тексты и переводы.* – Горно-Алтайск, АУ РА Литературно-издательский Дом «Алтын-Туу», 2011. – 580 с.

3. Эрилик Эристиин. Буура Дохсун: героический эпос-олонхо. – Якутск: Бичик, 1993. – 416 с.

2.3. Олонхо и тувинские героические сказания

1. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И. В. Пухов; [редкол.: В. Н. Иванов (отв. ред.) и др.; Подготовка, послесл. и коммент. В. М. Никифорова; Ин-т гуманитарных исследований АН РС (Я)]. – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. – 328 с.

2. Гребнев Л. В. Тувинский героический эпос: опыт историко-этнографического анализа / Л. В. Гребнев. – М.: Вост. лит., 1960. – 145 с.

3. Анайбан З. В., Маннай-оол, М. Х. Происхождение тувинцев. История вопроса / З. В. Анайбан, М. Х. Маннай-оол [Электронный ресурс]. – Режим доступа: www.tuva.asia/journal/issue_19/6487-apauban-mannaiool.html

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

5. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос олонхо / П.А.Ойунский. – Якутск: Кн. Изд-во, 1975. – 432 с.

6. Ядрихинский П. П. – Бэдьээлэ. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта / П. П. Ядрихинский – Бэдьээлэ. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с.

7. Путилов Б. Н. Методология сравнительно-исторического изучения фольклора / Б. Н. Путилов. – М.: Наука, 1976. – 244 с.

8. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия // Типология народного эпоса / И. В. Пухов. – М.: Наука, 1975. – С. 12–62. – С. 47–48.

9. Байсклан С. М. Поэтика тувинского героического эпоса. – Кызыл: Тув. Изд-во, 1987. – 72 с.

10. Строптивый Кулун Кулустуур: якутское олонхо // Эпос народов СССР. – М.: Наука, 1985. – 608 с.

11. Гоголева М. Т. Сведения о письменах в якутском героическом эпосе олонхо / М. Т. Гоголева, Р.Н. Анисимов // Казанская наука. – 2013. – №11. – С. 214–219.

12. Пекарский Э. К. Словарь якутского языка / Э. К. Пекарский. – Т. I. Вып. 1–4. – Л.: Изд-во АН СССР, 1958. – (1–1279).

13. Пекарский Э. К. *Словарь якутского языка* / Э. К. Пекарский. – Т. II. Вып. 5-9. – Л.: Изд-во АН СССР, 1959. – (1280–2508).

14. Самдан З. Б. *Избранные научные труды : Тувинская словесность : миф, сказка, литература. Научное издание* / З. Б. Самдан. – Абакан: ООО «Журналист», 2011. – 291 с.

2.4. Олонхо и хакасский героический эпос «Ай-Хуучин»

1. *Алаатыыр Ала Туйгун / Записано от Р. А. Алексеева. На якут. яз.* – Якутск: Бичик, 2002. – 480 с.

2. *Бурнашев И. И. – Тонг Суорун. Сылгы уола Дыырай Бухатыыр (Сын лошади Богатырь Дыырай) / И. И. Бурнашев – Тонг Суорун.* – Якутск: Изд. дом СВФУ, 2013. – 376 с.

3. *Гацак В. М. Устная эпическая традиция во времени: историческое исследование поэтики* / В. М. Гацак. – М., 1989. – 256 с.

4. *Жирмунский, В.М. Тюркский героический эпос* / В. М. Жирмунский. – Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1974. – 727 с.

5. *Дыырай Бэргэн: олонхо. Текст олонхо Нохсорова У.Г. / Саха Боотурдара.* Т. 6. – Якутск: Бичик, 2009. – 336 с.

6. *Майногашева В. Е. О хакасском героическом эпосе и алыптых ныхахе «Ай-Хуучин» // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. – Т.16. – С. 11–47.*

7. *Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: ранние формы и архаические памятники* / Е. М. Мелетинский. – М.: Изд-во восточн. лит., 1963. – 462 с.

8. *Неклюдов С. Ю. Ранние формы искусства* / С. Ю. Неклюдов. – М.: Искусство, 1972. – 479 с.

9. *Петросян, А. А. История народа и его эпос* / А. А. Петросян. – М.: Наука, 1982. – 216 с.

10. *Пропп В. Я. Сказка. Эпос. Песня: собрание трудов / В. Я. Пропп.* – М.: Лабиринт, 2001. – 367 с.

11. *Пропп В. Я. Фольклор и действительность: избранные статьи* / В. Я. Пропп. – М.: Наука, 1976. – 325 с.

12. *Путилов Б. Н. Эпическое сказительство: типология и специфика.* – М.: изд-во Восточной литературы, 1997. – 295 с.

13. *Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо: основные образы* / И. В. Пухов. – М.: Изд-во АН СССР, 1962. – 256 с.

14. Пухов И. В. Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири: общность, сходства, различия: типология народного эпоса / И. В. Пухов. – М.: Наука, 1975.

15. Хакасский героический эпос «Ай-Хуучин» // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН, 1997. Т.16. – 479 с.

16. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор: очерки теории / К. В. Чистов. – Л.: Наука, 1986. – 304 с.

17. Ядрихинский-Бэдьээлэ П. П. Девушка-богатырь Джырыбына Джырылыатта / запись со слов олонхосута П. Н. Дмитриева-Туутук. – Якутск: Сайдам, 2011. – 448 с.

2.5. Олонхо и шорские героические сказания

1. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи / Собраны В. В. Радловым. [Ч. 1: поднаречия Алтай: алтайцев, телеутов, черновых и лебединских татар, шорцев и саянцев]. – СПб: Типография императорской академии наук, 1866. – 668 с.

2. Шорские героические сказания: Кан Перген, Алтын Сырык / Отв.ред тома Х.Г. Корозлы. – М. – Новосибирск: Наука, 1998 – 464 с.

3. Хакасский героический эпос «Ай-Хуучин» // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука. Сибирское издательско-полиграфическое и книготорговое предприятие РАН. – 1997. – Т.16. – 479 с.

4. Пухов И. В. Героический эпос алтае-саянских народов и якутские олонхо / И. В. Пухов; [редкол.: В.Н. Иванов (отв. ред.) и др.; Подготовка, послесл. и коммент. В.М. Никифорова; Ин-т гуманитар. исследований АН РС (Я)]. – Якутск: Изд-во СО РАН. Якут. фил., 2004. – 328 с.

5. Якутский героический эпос «Модун Эр Соботох» / Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. – Новосибирск, 1996.

6. Цифровой архив НИИ Олонхо СВФУ: Хангалас Боотур: олонхо / А.Н. Алексеев; [зап. Е.Е. Лукина со слов сказителя А.Н. Алексеева], 2014 г.

ГЛАВА 3. САХА И АЛТАЙЦЫ: ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

3.1. Лексическо-семантические параллели якутской и теленгитской фольклорной прозы

В параграфе рассмотрены лексико-семантические параллели из якутской и теленгитской фольклорной прозы в сопоставительном ракурсе. В качестве материала для исследования привлечены тексты из фольклора якутов и теленгитов, а также схожие лексические единицы, обнаруженные в языках этих народов. Результаты получены путем изучения трудов фольклористов и аутентичных текстов, собранных авторитетными учеными в местах постоянного проживания носителей языков. Тематический подход к подбору образцов фольклора подсказан путем наблюдения содержательной стороны. Использован также полевой материал авторов, собранный со слов известного сказителя Т.П. Гоолева. Материалы проанализированы в сопоставлении как смыслового, так и лексического содержания, причем авторы задались вопросом, который в данном аспекте недостаточно освещен языковедами и фольклористами. *Чем можно объяснить сходство и устойчивость отдельных языковых явлений и фактов, наблюдаемых в процессе изолированного развития народов?* Интересными в этом плане предстают лексико-семантические параллели из якутской и теленгитской фольклорной прозы. В целях сохранения репрезентативного материала, тексты приведены в оригинале, работа написана на русском языке с образцами фольклорной прозы на якутском и теленгитском языках.

Накопление фактов позволило бы выявить особенности мировоззрения древних тюркских народов, сохраненных в лексическом материале. Поскольку передача духовных ценностей происходит от поколения к поколению посредством устного словесного творчества, считаем целесообразным обращение к самому популярному жанру фольклора – преданиям и легендам.

Предания и легенды

Как известно, устное народное творчество отражает историю, традиционный уклад жизни, быт и менталитет народа, и, соответственно, весь потенциал в нем от пословиц и поговорок до эпических сказаний реализуется через разнообразие жанров. При этом структурно-семантическая завершенность, лексическая статич-

ность фольклорного языка обеспечиваются законами жанра, благодаря чему и транслируются жизненно важные для конкретного этноса сведения и идеи.

Рассмотрим тексты легенд, имеющих общие корни в фольклоре якутов и теленгитов. Эти два народа разделены между собою не только тысячами километров расстояния, но и принадлежностью к различным языковым группам восточнохуннской ветви тюркских языков. По классификации Н.А. Баскакова, якутский язык относится к уйгурской группе, тогда как теленгитский входит в киргизско-кыпчакскую группу [1]. Кроме того, нет и конкретных сведений по историческим контактам этих народов, за исключением общих предположений относительно южной прародины якутов. Тем интереснее факты, полученные в результате сопоставления якутских легенд и материалов из монографии исследователя теленгитского фольклора К.В. Ядановой [4].

1. Спор между мышью и лосем – распространенный мотив в якутском фольклоре, присутствует и в жанре сказки и как мифологический рассказ.

Мөккүөр (Спор).

Кутуйах уонна тайах мөккүспүттэр: күн саһара тахсарын хайабыт урут көрөр диэн. - Бэйэн кыранг, харабын кыарабаһа бэрт, эн урут көрүүн дуо, мин урут көрүүм буолаба дии, - диэбит тайах. - Уһун атаһын, улахан хараһын олус эрнимэ, хайа, мин эмие кылатардаах буолабым дии, - диэхтээбит кутуйах.

Дьэ кинилэр күн тахсарын манаабыттар. Тайах күн тахсар сириг, илин диэки, күлтэччи көрөн турбут. Кутуйах, күнтэн хараба саатар буолан, төттөрү хайыһан, арбаа диэки көрөн сылпыт. Сотору собуу кутуйах хаһыта иһиллибит: - Мин урут көрдүм! Мин урут көрдүм!

Тайах итэбэйбэктэ аргыый эргиллэн көрбүт. Көрбүтэ, кырдьык, күн бастаан маска түһэн, мас төбөтүгэр дырибинээбит эбит. Кутуйах, хорос гына, тайах диэки хайыспыт. – Чыып! Тайах, кыра диэн сэнээбэт буол! – диэн баран, күлэ-күлэ, хороонугар сылытыс гыммыт [2, с. 61].

Лось и мышь поспорили, кто из них первым увидит восход солнца. Лось говорит: «Где с твоим росточком и узкими глазками первой увидеть! Конечно же, я буду первым!» – «А ты, не слишком надейся на свои длинные ноги и большие глаза, ведь, и у меня есть чем смотреть!» – отвечает мышь. Повернулся лось в сторону восхода солнца и уставился выпученными глазами на восток. Мышка, от того,

что не выносила солнечный свет, улеглась головой на запад. Вскоре мышь закричала: «Я первой увидела! Я первой увидела!». Повернулся лось и видит, как первые лучи солнца уже играют на верхушках деревьев. Выпрямилась мышь и со смехом юркнула в нору: «Чип! Не пренебрегай маленьким, лось!» [пер. с якут. яз. – Г.М.]

Удивительно, что в теленгитском фольклоре есть почти идентичный сюжет. Приводим краткий отрывок, где вместо лося выступает верблюд, возможно, более ранний герой в фольклоре алтайских тюрков.

Чычкан жылга киргени (Как мышь вошла в год) – рассказчик

И.Т. Эремеев, Мукур-Таркаты.

Төө дө чычкан ол... Чычкан: «Мен кунди оо көрөрүм!» – деп, төө «Мен оо көрөрүм!» – деп экү маргышалала, тан эртен чычкан тесе кунбадыштон баштан жадалды, төбөнүн өркөшине чыгала. Анан чычкан кышкырыян: «О-о, кунди мен көрийдим!» – деп, тайганын башына тийкелен кунди көрийеле... [4, с. 170].

Верблюд и мышь они... Мышь говорит: «Я раньше увижу солнце!», верблюд говорит: «Я раньше увижу!» – так вдвоем состязались. Рано утром мышь, взобравшись на горб верблюда, легла, повернувшись на запад. Верблюд же лег, повернувшись на восток. Потом мышь вскричала: «О-о, я увидела солнце!», увидев сияющие [лучи] солнца на вершине тайги [4, с. 171].

В приведенных текстах можно отметить лишь незначительное расхождение в деталях. Если в якутской сказке большому самонадеянному лосю противопоставлена маленькая остроумная мышка, то в теленгитском варианте верблюд и мышь общаются более тесно, верблюд позволяет мыши взобраться на горбик, тем самым приравниваются условия состязания. Мораль в этом случае на стороне более остроумного, находчивого соперника, неприметного внешне маленького зверька. На этих примерах видим, каким устойчивым бывает древний сюжет, если наполнен особым смысловым содержанием.

2. Волшебный камень – сата (с помощью этого камня можно управлять природными силами).

Текст. «Сата». Рассказчик М.Г. Наумовский, «Нахаринский наслег Мегино-Кангаласского района, 1945 г.

«Сата» диэн баар буолар үһү үксүн: сүөһүгэ, сылгыга, кини туох эрэ кыра, харанатыны күөх, сымьыт анарын саба. Мээчик курдук унуоҕа чэпчэки үһү, үчүгэйдик одуулаан көрдөххө, кини сирэйин курдук сирэй, харахтаах буолар үһү. Ону халлаанга

көрдөххө, или күнгэ көрдөрдөххө, или ууга уктахха, халлаан сатарар, тымныйар, тыалланар, буурбаланар буолара үһү уонна сорох ардыгар киһиэхэ эмиз баар диһллэрэ. «Саталаах киһи» ууга баһын уктабына (күүлэ, үрэххэ, өрүскэ) халлаан эмиз сатарар, диһллэрэ; ол туохтан оннук буолалларын саха кэпсээччилэрэ кыайан быһаарбаттар этэ урут даһаны, билигин даһаны, таах ити курдук сатарар, тыалланар эрэ диэн кэпсиһллэр [5, с. 86].

Чаще всего «сата» камень бывает: в теле скота, коней, он размером в половину яйца, цветом – темно-синий. На вид камень похож на мячик, сам легонький, если внимательно взглядеться, то видно, что у него лицо и глаза, как у человека. Если его показать небу или солнцу, сунуть в воду, то погода, по рассказам, портилась – холодало, начинал дуть ветер, наступала пурга. Иногда сата бывал и в человеке. Если человек с сатой совал голову в воду (озера, реки и реки), то тоже, по рассказам, портилась погода. Якутские рассказчики не могли пояснить, и в прошлом, и нынче, из-за чего это происходило, просто вот так говорили, что погода портилась, становилось ветрено [5, с. 264].

Теленгитский «Жада таш» (отрывок).

Рассказчик М.В. Таханов, Ортолык.

«Жада таш» деп андый таш бар, тогыс кырлу... Je оны табар кишиге табылар. Мный көрөтурсан: кандый ла өңи бар. Ойиндо оны улус сугалан: «Жадалап турус» деп, жаадыр та ийер сууга суугала, салкындат та ийер, айасат та ийер... [4, с. 242].

Есть такой камень *јада*, девятигранный... Но его находит не каждый. Когда вот так смотришь: [у него] разные цвета. [Потом] люди его прячут. Говоря: «управляем погодой», могут вызвать дождь, положив в воду, могут и ветер вызвать, и сделать погоду ясной... [4, с. 243].

Несмотря на то, что якутский *сата*-камень имеет реальную основу происхождения, это – безоар в желудках скота, народ надеяет сата волшебной силой так же, как и в теленгитской легенде. Теленгитский *јада* имеет более мифологические черты, чем *сата*: как девятигранная (не случайное число) форма, а также трудности в приобретении (находит его не каждый). Но общим для сата и *јада* является магическая сила в управлении погодой. В якутском языке есть производный глагол от слова сата – сатарар, то есть ухудшается погода: усиливается ветер, который приносит ненастье, дождь.

Встречается также в составе парных слов: сата-буурай – буря, в переносном смысле – бурные дни. Все это говорит о том, что вера в магию *сата* идет из глубин веков и сохранилась в лексеме *сата*.

3. Тыаллар (ветры). Обоожествление природных сил.

Тыаллар (ветры) – Рассказчик Н.А. Парфенов, с. Кюндэйэ Сунтарского района, 1965 г. (в сокращении).

Айыы тыала илин диэкилтэн кэлэр. Илонтэн туох да куһаҕан кэлбэт. Куһаҕан тыал да, салгын да арбааттан кэлэр. Хотуттан аһыйах куһаҕан тыал кэлэр. Кини икки мизэтирдээх (үрдүгэ. – Н.А.), сэдэх буолар. Кини курдук көрүгүнээх. Арбааттан балтараа мизэтир үрдүктээх кэлэр. Кини тобугуттан үрдүгэ эрэ көстөр. Кини курдук көрүгүнээх... [5, с. 87].

Ветер божеств *айыы* приходит с восточной стороны. Он ничего худого не причиняет. Плохой ветер и воздух – оба приходят с запада.

С севера изредка приходит плохой ветер. Он имеет рост два метра. Внешне похож на человека. С запада является ветер ростом в полтора метра. Он похож на человека. Увидеть можно только верхнюю часть его тела, начиная с колен... [5, с. 265].

В характеристике религиозных верований якутов выделяются панпсихизм, анимизм. Природные явления, животный и растительный миры – вся окружающая действительность обладают качествами живых существ. В старину верили, что плохой ветер может и вовсе не быть природным явлением, а воплощением шаманского духа, который выполняет любые его поручения. До сих пор среди народа бытует поверье, что под видом *холорук* (вихрь) перемещается злой дух, и горе тому, кого он преследует.

У теленгитов тоже Дух-хозяйка ветра предстает светлой женщиной (Салкын ээси – сары эмеен) [4, с. 226].

Больше всего поражает сходство рассказов-быличек про түүнектин ээлери (духов-хозяев вихря), подобных якутскому *холоруку*:

А түүнек, түүнек ол баса кошту көрмөстү неме. Түүнектен тегинде Чичке-Терек оосында көргөм мен. Ортосында ак-боро атту ак кийимдү киши бараатты.

А түүнек, түүнек тоже бывает с множеством нечистых духов. Раньше я видел вихрь в устье Чичке-Терек. Посредине ехал человек в белой одежде на бело-сером коне» [4, с. 226–227].

В якутском фольклоре тема небесного пространства, небожителей и земного ветра занимает центральное место. Помимо упоря-

доченного пантеона небесных покровителей, существуют многочисленные духи и существа, обитающие в противоположных сторонах неба. Вера в этих существ время от времени подкрепляется быличками о сверхъестественных существах. В начале 60-х годов прошлого века в селе Борогон Вилуйского района Якутии жил молодой парень, Семенов Егор Михайлович. Про него земляки рассказывали, что он видел духа *холорук* (вихря). Вихри особенно досаждали на сенокосе, если случается, что прилетит *холорук*, то собранное за день сено редко оставался нетронутым. Если Егор скажет: «Вот за эту копну упал дух *холорука!*» – вскоре оттуда столбом поднимается вихрь. На вопрос: «Что ты видишь там?» – он отвечал: «С небес падает түү мээчик, вроде детского самодельного мяча из шерсти» [Рассказчик Т.П. Гоголев, 1907 г. р., с. Борогон Вилуйского района Якутской АССР, запись 07.08.1987].

В лексемах *салгын* (*салкын* – теленгитское) *холорук*, *түүнук*, *туу* – также сохранились следы религиозных верований о духах природы.

4. Ыйык – священный. Упоминание о священном дереве ыйык мас, жертвенной лошади-ытык сылгы.

Значительное количество параллелей находим в лексических единицах, семантику которых в полной мере можно определить при взаимосвязанном изучении материалов. Таковы слова из теленгитского фольклора: *кам тыт* – священная лиственница, *жалама* – жертвенная ленточка, священная гора-*ыйык*, священное животное и др. Эти лексемы имеют параллели в якутском языке с теми же значениями: *ойуун тиитэ-ыйык мас*, *салама*, *ытык хайа*, *ытык сылгы* и др. Слово *Ыйык* в якутском языке имеет два варианта: *ыйык* и *ытык*. Первый вариант относится к фольклорному стилю, а вариант *ытык* является общеупотребительным.

У теленгитов есть средство избавить коня от злого духа-алмыса: «Каждый раз алмысы изводят коня одного человека, загоняя в пот. Человек мажет спину коня клеем/смолой. Алмысы прилипают к коню; человек стегает их плетью» [4, с. 100].

В этнографическом описании якутского обряда *Ытык дабаты* (Посвящение коня в священное животное) есть такой отрывок: «Шаман берет жертвенную ложку-хамыйах и окропляет кумысом спину коня от макушки до хвоста, затем по направлению от левой лопатки до правой» [3, с. 86].

Причем это действие воспринимается как необходимая часть обряда посвящения, первоначальное значение которого сейчас сложно объяснить, но вполне можно допустить его охранную функцию от *абаасы*-аналога теленгитского *алмыс*. Созвучие этих лексем может быть не случайным, а результатом фонетической трансформации.

К сказанному можно добавить данные якутской ономастики: топонимы, антропонимы, которые имеют алтайские (теленгитские) аналоги:

Местность *Абыйым Боом* – *Абыйский* район Якутии. Из различных вариантов семантики топонима *Абыйым Боом*, приведенных К.В. Ядановой, названию северного района Якутии *Абый* более соответствует значение: «Это... Метель, ветер, такое ненастье, кажется называют *Абыйым...*» [4, с. 35].

Чуйская долина, река *Чуя* – алаас Чүүйэ в Мегино-Кангаласском районе, семантика топонима не выявлена.

Село *Курая* – алаас *Куурайа* в Таттинском районе. В якутском языке нет слова *куурайа*, есть прилагательное со значением *кураайы* – засушливый, что перекликается с версией о древнетюркском происхождении лексем [4, с. 33].

Кош-Агач(ский район) – местность *Куоһаҕас* в Усть-Алданском районе.

Имя Теленгитского шамана *Тыбыкы* – якутское имя жителя с. Боргон Виллойского улуса Скрыбина Афанасия Афанасьевича – *Тыбыкка*.

Здесь отметим, что семантика приведенных слов в полной мере не определяется в современном якутском языке. Например, значение слова *куоһаҕас* утрачено, также, как и антропонима *Тыбыкка*.

Сопоставление параллелей из фольклорной лексики якутского и теленгитского народов подводит к выводу о том, что отдельные слова и выражения не подвергались изменениям в течение длительного периода этнической истории.

Устойчивость и избирательность средств фольклорного языка, возможно, обусловлены возложенной на них функцией сохранения традиционных воззрений этноса.

Параллели можно обнаружить и в других пластах лексики, что требует привлечения более обширного материала и комплексного подхода к изучению языковых фактов.

3.2. Архаические антропонимы и топонимы в языке средневилюйских якутов

Поскольку антропонимы, топонимы являются своеобразными маркерами этнического самосознания, внимание к архаической ономастике представляется актуальным звеном в лингво-культурологических исследованиях.

После принятия православного христианства в XVII веке, население Якутии, в целом, перешло на русские имена, но повсеместно сохранились и народные традиции наречения, в частности, детей называли исконно якутскими именами, прежде всего, в целях увековечения памяти предков или в честь других примечательных событий. Как оказалось, при этом родители своим малышам нередко давали имена, значения которых иногда сами толком не могли объяснить. С этой точки зрения, наиболее интересным предстали архаические антропонимы и топонимы, обнаруженные в Борогонском наслеге Вилюйского улуса Республики Саха (Якутия). Предстояло выяснить, каким образом и когда эти слова могли попасть в лексику якутского языка, а также выявить параллели из родственных языков, рассмотреть в контексте их функционального и семантического соответствий.

Используя методологию сравнительно-исторического изучения языковых фактов, мы попытались уяснить некоторые моменты, обращаясь к лексике тех алтайских народов, с которыми предки якутов, предположительно, имели ареальные контакты. По мере накопления материала, архаический пласт антропонимов пополнился именами, которые еще недавно были в обиходе среди местного населения. Неожиданные результаты были получены при сопоставлении якутских имен с материалом из ойротских и тувинских языков. Указанные языки выбраны с учетом того, что в лексике этих языков нами обнаружены больше сходств и аналогий, чем в других родственных языках.

Вилюйский регион расположен на западе республики и включает в себя четыре муниципальных района (улуса): Вилюйский, Верхневилюйский, Нюрбинский и Сунтарский. В первой трети XVII века, к моменту прихода русских служивых людей, построивших на севере первые поселения-остроги для сбора средств в государственную казну, основными плательщиками ясака считались тунгусы [1, с. 48]. Но, безусловно, среди них были и предки якутов. Последние археологические открытия на Вилюе свидетельствуют о том, каким сложным был процесс переселения, поскольку здесь

обнаружены артефакты культуры «малых домов» (X–XIV вв. н. э.), ранее известной только в центральной Якутии [2]. Этот факт косвенно подтверждает версию о том, что оседлое скотоводческое население здесь появилось задолго до обложения населения яском, что за продолжительный период освоения бассейна реки Вилюй древними якутами, разнородные этнические группы интегрировались и образовали смешанный состав местного населения. В частности, Г.В. Ксенофонов, отстаивая свою точку зрения о появлении на берегах Вилюя предков современных якутов, написал: «... первый толчок к переселениям на север могли дать совсем не скотоводческие части народа, а промышленники, охотники и рыболовы, или те его отделы, которые искони веков занимались оленеводством» [3, с. 226]. Современные исследования подтверждают раннюю хронологию проникновения скотоводов на северные территории: «Изучение археологических памятников раннего этапа кулун-атахской культуры показывает, что в X–XIV вв. в бассейне Средней Лены существовала сложившаяся, адаптированная к местным условиям культура номадов, успешно разводивших крупный рогатый скот и лошадей» [4, с. 224].

Своеобразный состав населения не мог не отразиться на языке и культурных реалиях западных якутов, и этот факт еще в 30-х гг. XX века был в центре внимания специалистов, когда были опубликованы хорошо известные труды по языку, фольклору и культуре оленных якутов, а также долган, ближайших родственников по языку, но объединивших в своем составе эвенкийско-русско-якутские корни (А.А. Попов, Е.И. Убрятова, Б.О. Долгих, И.С. Гурвич, П.Е. Ефремов, М.С. Иванов, С.А. Иванов, А.А. Петров, А.А. Саввинов и др.).

Вилюйская земля издавна славится своими олонхосутами-сказителями эпоса и исполнителями других жанров устного народного творчества, что может считаться немаловажным фактором сохранения самобытности народного языка. Рассматриваемый ареал граничит с Верхневилуйским, Горным, Кобяйским, а на севере – Жиганским улусами, где сегодня подавляющее большинство населения составляют якуты (саха).

Как известно, архаический пласт лексики считается наиболее информативным в установлении родственных истоков между разными этническими группами. Особенный интерес вызывают имена, семантика которых утрачена в современном якутском языке, и в попытках объяснить их исходное значение, мы сочли

уместным обратиться к родственным алтайским языкам. Автор данной статьи ряд лет занималась проблемой сравнительного изучения олонхо и алтайского героического эпоса, отдельные результаты работы получили отражение в публикациях [5–8]. Были рассмотрены малые алтайские сказания, тувинский и хакасский героический эпосы, где значительная степень соответствий в эпических традициях проявлялась на ключевых моментах: сюжетно-композиционной структуре, стихотворной основе, художественных средствах, языковом материале и особенностях сказительского искусства. Дальнейший интерес привел к теленгитам, исследованию лексико-семантических параллелей в якутской и теленгитской фольклорной прозе [9]. Так определился круг изучаемого вопроса.

Собранный материал рассмотрен в сопоставительном ракурсе с аналогичными фактами из других языков, при этом опирались на точку зрения французского лингвиста А. Мейе: «Тюркские наречия, известные с XII в., до сих пор сохраняют свои существенные черты и незначительно изменились, хотя с тех пор, как они впервые были засвидетельствованы, прошло почти тысячелетие» [10, с. 36].

Материалом послужили «Ойротско-русский словарь» – составители Н.А. Баскаков, Т.М. Тоцакова (1957) [11] и «Этимологический словарь тувинского языка» Б.И. Татаринцева (2000) [12]. Используются зафиксированные в письменных источниках отдельные сведения со слов коренных жителей Боргогонского наслега Вилюйского улуса – сказителя Т.П. Гоголева-Олонхосут Доропууна, фольклориста П.С. Колтовского и других [13].

Тема статьи близка и тем, что автор сама родом из этих мест и застала времена доминирования своеобразной лексики старожилов в разговорном языке местного населения.

Ойротско-якутские параллели

Алтайцы – народ, проживающий в Южной Сибири Российской Федерации, коренное население Республики Алтай. С 1922 до 1948 гг. они также назывались ойротами. Южные алтайцы именовались в русских источниках калмыками белыми, алтайскими, горными, бийскими. На сегодня они включают группы теленгитов, телеутов, алтай-кижи др. [14].

Самые крупные народности – это телеуты, тубалары, урянхайцы, шорцы, теленгиты. <...> Выделяются две этнографические

группы: южные алтайцы (алтай-кижи), говорящие на южно-алтайском языке (до 1948 года назывался ойротским) и северные алтайцы, говорящие на северно-алтайском языке [15].

Рассмотрим выявленные параллели.

Адъык Боотур – антропоним. Как известно, эпические сказания в большинстве случаев называются именами главных героев. В репертуаре сказителя Т.П. Гоголева есть олонхо «Алдьархайдаах ааттаах ала хотой аттаах

Адъык Боотур (*Адъык Боотур* с пегим орлом-конем, имеющий устрашающее имя). Второй компонент имени – боотур, баатыр в тюрко-монгольском эпосе означает *силач, богатырь*, а значение первого компонента современному носителю языка не известно, также отсутствует в толковых словарях якутского языка [16, с. 16]. В ойротском языке находим однокоренные слова: *Адъыкта* – *наблюдать, всматриваться*; *Адъыкту II* – *серьезный, вдумчивый, наблюдательный* [16, с. 13], и тогда антропоним *Адъык Боотур* приобретает подходящее значение для имени богатыря: *Наблюдательный Воин-Силач*.

Асам – антропоним. В якутском языке самостоятельно не употребляется. Андреев Асам Андреевич – уроженец Лючинского наслега бывшего Средне-Вилойского улуса (ныне Кобяйского) [17, с. 80]. В словаре Татаринцева находим созвучное слово, прилагательное ажам – голодный, ощущающий голод [12, с. 64]. Поскольку значение слова в современном якутском языке не выявлено, можно предположить, что антропоним сохранил архаичную семантику.

Тэйгэлэн – антропоним. Имя шамана, который жил недалеко от местности *Дьулан*. У него не было, видимо, русского имени, так как в легендах упоминается только якутское имя [18]. В якутском языке есть образный глагол *тэйгэй* – провисеть (о чем-то массивном), но значение шаманского имени, полагаем, скорее соответствует архаичному *тейлеген* на ойротском языке – коршун [11, с. 146]. Отметим, что метатеза в словах: *л-г* (*тейлеген*) и *г-л* (*тэйгэлэн*) – не исключительное явление в лингвистике.

Тэкэй – антропоним. Имя уроженки Борогонского наслега Константиновой Анны Ивановны (1931–1975 гг.). Семантика слова не выявлена. Подводим параллель между антропонимом и ойротским *теке* – каменный козел [11, с. 146]. В якутской ономастике нередко встречаются названия животных, которые не водятся на севере.

Например, первый компонент имени главного героя эпоса-олонхо известного якутского писателя С.С. Яковлева-Эрилик Эристиина «Буура Дохсун» означает верблюд [12, с. 306]. По свидетельству известного краеведа Е.Д. Андросова, в Таттинском улусе в первой половине XIX в. жил Попов Николай Никифорович, по прозвищу – Төө [19, с. 22]. Семантику этого антропонима можно определить с помощью ойротской лексики, где есть слово төө – верблюд [11, с. 156].

Также в антропонимах сохранились и архаичные названия местной фауны. Быбра в тувинском языке – степная куропатка [12, с. 331]. *Быбра Уола* (Сын Быбра) – Кириллин Николай Дмитриевич, уроженец II Кулятского наслега Вилюйского улуса, живший во второй половине XX века. В связи с этим можно вспомнить якутскую поговорку в речи старожилов Вилюйского региона «Быбра барбыт (ушел как быбра)», когда говорят о ком-либо «действует без оглядки».

Тыыбыкка – антропоним. Якутское имя жителя с. Борогон Вилюйского улуса Скрябина Афанасия Афанасьевича (1923–2013 гг.), участника второй мировой войны. Значение слова не установлено. Между антропонимом *Тыыбыкка* и именем теленгитского шамана *Тыыбыкы* можно провести параллель, о чем мы ранее написали в статье [9].

Чараас – антропоним. Каратаев Иван Степанович-Чараас жил в первой половине XX века [13, с. 346]. Его именем назван остров – Чараас Арыыта (Остров Чарааса), расположенный на правом берегу реки Вилюй, примерно в 35 километрах от села Борогон [13, с. 68]. В якутском языке есть слово *чараас* – тонкий (когда речь идет о плоском предмете), что вряд ли подходит для имени человека. А не могло ли это имя происходить от ойротского прилагательного *Чараш* – красивый, привлекательный, стройный [11, с. 336].

Ооной – антропоним. Домашнее прозвище Каратаева Дмитрия Афанасьевича (1923–2005 гг.), внук Каратаева Ивана Степановича – Чарааса [13, с. 86]. Семантика имени не определена. В ойротском языке *Ооной* – мелкий, маленький (имя) [11, с. 209].

Сыллыкка и *Сынныкка* – антропонимы.

Сыллыкка – якутское имя Скрябина Афанасия Ивановича (1899 г.р.), уроженца Модутского наслега, проживавшего в местности Кэрэх Арыыта – Остров Кэрэх (с жертвенным деревом) [13, с. 339]. Интересно, что в семье А.И. Скрябина – *Сыллыкка* два сына и две дочери имели одинаковые имена: Афанасии и Марии, и во избежание путаницы их называли еще и якутскими именами. Старший Афана-

сий – вышеупомянутый *Тыбыкка*, а младший Афанасий – *Бахсылла* (1938–1980-е гг.). Не исключено, что и этот антропоним тоже может быть алтайских корней, поскольку *Бахсырга* – приземистый, как будто придавленный человек с короткой шеей – [20, с. 148]. Существуют архивные данные, что некоторые борогонские роды прибыли через Теинский наслег Кобяйского улуса из Усть-Алданского наслега, где упоминается имя некоего Павла Иванова – Чираас (1759 Аг. р.) [13, с. 18]. Тогда родовое имя Чараас, встречающееся в последующих поколениях Скрябиных, свидетельствует об устойчивости традиций наречения в якутских семьях. Можно сказать, что такие примеры не единичны и строго не локализованы.

Сынныкка – второе имя вышеупомянутого Кириллина Николая Дмитриевича – *Быыра Уола*, уроженца II Кулятского наслега Вилюйского улуса. Это наслег находится в 300-х километрах от Борогонского наслега. Схожий антропоним еще упоминается, например, в легенде о Манчаары, где рассказывается, что в начале XIX века в Мегино-Кангаласском улусе жил Сыаныкы Бүөтүр – Петр Сыаныкы, которого очень уважал легендарный бунтарь [21, с. 72]. Семантика имен *Сынныкка* и *Сыаныкы* не определены, можем только указать на созвучие с ойротским прилагательным сыныкай – ломкий, хрупкий [11, с. 134].

Чачах – антропоним. *Чачах* – якутское имя уроженки Борогонского наслега Каратаевой Матрены Степановны (год рождения не установлен), жительницы Борогонского наслега [13, с. 321]. Значение имени считается неизвестным. В ойротском языке *чачак* – кисть, кисточка, оторочка в костюме шамана [11, с. 176].

Хаарпа – антропоним. Имя якутского шамана Хаарпа, уроженца бывшего Средневиллюйского улуса, никак не объясняется по-якутски, но тем удивительнее полное совпадение значения имени с родом занятия человека [17, с. 171]. Это слово включено в словарь В.В. Радлова: Харпа – (осм.) колдовство, колдование, заклинание [22, стлб. 1673].

Топонимы, имеющие алтайские параллели

Аай – микропоним в Борогонском наслеге, указывающий на *аартык* – начало пути при выезде от большого алааса Булгунньахтаах. В якутском языке значение утеряно, в этимологическом словаре тувинского языка показательно одно из значений *аай* – направление, путь движения [12, с. 32].

Борофон – топоним. Название наслегов в Вилюйском, Булунском, Оймьяконском и Усть-Алданском улусах республики. *Борофон* в якутском языке представлен как топоним и антропоним (в Усть-Алданском улусе до недавнего времени жил народный целитель Гурий Иванович Турантаев – Борофон (вероятно, прозванный по названию одноименного наслема). В ойротском языке борогон – метель, вьюга [11, с. 33]; теленгитском языке – борогон (бороон) – метель, буран, вьюга; киргизском – бороон – буран [20, с. 162]. Крупный исследователь топонимики Якутии М.С. Иванов-Багдарыын Сүлбэ происхождение топонима объясняет так: «Предания позволяют заключить, что Борогон – антропоним. Известный нам И.С. Говоров в 1887 году писал, что родоначальником Борогонского улуса (Усть-Алданского. – прим. наше. – Г. М.) был внук Элэй Боотура, сын Дэли Дархана – Борогон Джуорту». При этом ученый показал, как образовалось слово: *боро* – (*серый*) древнемонгольский корень + монгольский аффикс – *гон* [23, с. 170–171]. Багдарыын Сүлбэ не раз указывал на монгольские корни населения Усть-Алданского улуса. Вилюйские борогонцы, как потомки переселенцев из этого улуса, сохранили название рода в топонимике – это так, но отметим только, что есть и другие значения слова.

Дьабыдах – топоним. Название речки, по низине впадающей в реку Тюнг-левый приток Вилюя. Значение слова в якутском языке не удалось определить. Ойротско-русский словарь восполняет этот пробел, так как здесь обнаружено слово со схожим значением – *дьябызак* – низкий [11, с. 304].

Дьулан – топоним в Борогонском наслеме. Местность представляет собой низменную поляну, судя по кочкам, некогда орошаемую водой. В якутском языке значение лексемы, как и само слово, утрачено. Почему предки якутов назвали местность именно этим словом, сейчас трудно объяснить, но при обращении к алтайской топонимике можно пролить свет на этот вопрос. «Значение аппеллятива *Јул* мало знакомо алтайскому населению области (оно известно теленгитам в значении «ложок с водой, урочище» – [20, с. 40]. Малопродуктивный аффикс – *ан* образует прилагательное: үөскүлэн – о человеке: крупный, в теле (от үскэл), кубалан – бледный, оккураан – хилый, содьорон – хромой. *Дьул+ан* – в этом случае трактуется как *поляна с водой*.

Маарымчы – топоним. Участок в II Лючинском наслеге (бывший Средневилуйский улус) [17, с. 102]. Семантика архаизма не определена. В ойротском языке – *маарачы* – блеющий, кой (овца) [11, с. 107].

Чай – топоним. Официальное название поселения в Борогонском наслеге Вилуйского улуса. Расположено между двумя озерами, которые в период весеннего половодья сообщаются через переполняемый водой лог. Поляна на окраине озера, куда идет вода, называется *Чай*, что по-якутски – мелководье с галькой. Было непонятно, почему травянистую поляну, где нет гальки, назвали так. Разгадка, видимо, в архаическом значении, по свидетельству топонимиста Э.М. Мурзаева, туркменское *чай* – русло, временная река [24, с. 111], отметим, что на Алтае тоже есть топоним р., лог – Чай-Буре [20, с. 34].

Другие лексические реликты

Можно предположить, что архаический алтайский субстрат мог сохраниться не только в ономастике, но и в других пластах лексики. Из общего количества рассмотренных лексем 86 имеют якутско-ойротские параллели, а 34 – якутско-тувинские аналоги, причем архаическая ономастика представлена только в вышеприведенных примерах, тем интереснее архаизмы, обнаруженные в текстах местного фольклора.

Кекей – глагол: гордиться, важничать [11, с. 78]. В якутской народной поэзии образ кукушки связан с наступлением лета, архаичный глагол *кэкэй* в качестве постоянного эпитета к существительному *кэбэ* (кукушка) употребляется при описании внешнего признака, что означает – *важничать, держаться прямо*. В олонхо часто встречается эпическая формула:

*Кэкэллибит быһыылаах,
Кэрээбэт кэпсээннээх
Кэбэ кылым
Кэрискэ тыатын
Кэрийэн бүтэрбэтэх
Киэн дьэллик сыһыылаах эбит* [16, стлб.130].

Края равнины широкой
Окаймляют бескрайние леса,
Где кукушка-гордячка
С несмолкающим говором своим
Все не сможет облететь [Пер. наш. – Г.М.].

Табыс – имя прилагательное, производное от существительного. Табыс – архаичная форма слова – *тыас*-звук. Исходное значение

тувинского слова табыш – то же самое, что и якутское *тыас* [12, с. 138]. В современном якутском языке словоформа табыс почти не встречается. В записи легенды «Дьюос Мордьохос» от Т.П. Гоголева о войне-метком стрелке из лука говорится: *Ок-сиэ, табыс илии, доџор! (Ух-ты, какой звук от меткой руки!)* [16, с. 25]. В «Словаре якутского языка» Э.К. Пекарского *табыс* приводится как сокращенная форма отглагольного прилагательного *табыгас* – меткий – *тап+ыс – табыс* [25, стлб. 2512]. Но значение *меткий* не совсем соответствует общему смыслу данного текста, поскольку архаичный вариант *табыс* употребляется здесь в качестве прилагательного со значением: рука, производящая *особый* звук от стрельбы. Это становится ясно от содержания легенды, когда умирающий противник говорит: «Нет, это была не твоя стрела, я услышал звук от знакомой руки» [16, с. 26]. Отметим, что нигде больше не удалось обнаружить употребление этого архаического реликта ни в значении *меткий*, ни в значении *звук*.

Рассмотренные примеры относятся только к определенному локальному ареалу, Средневилюйской зоне Вилюйского региона Якутии. Выявленные имена давно перешли в разряд архаизмов, но в качестве антропонимов и топонимов они продолжают бытовать в активной лексике жителей отдаленных поселений. Заслуживает уважения тот факт, что местные краеведы увековечили имена своих земляков на основе архивных данных, и мы благодарны авторам за уточнение дат рождения некоторых людей [26].

Приведенные здесь малоупотребительные слова с неясной семантикой свидетельствуют о том, что антропонимы и топонимы отличаются относительной устойчивостью в обиходной речи, а их этимология – это достоверный информативный материал для изучения этнической истории, исследования характера миграционных процессов в далеком прошлом.

Если исходить из того, что язык – это отражение духовного мира любого этноса, история и залог его будущего существования, то это богатство нам следует собрать по крупицам, бережно сохранить и передавать новому поколению.

В дальнейшем перед исследователями стоят задачи изучения архаической ономастики в других регионах обширной территории Якутии с привлечением данных из других языков.

Литература

3.1. Лексическо-семантические параллели якутской и теленгитской фольклорной прозы

1. Баскаков Н. А. *К вопросу о классификации тюркских языков* // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. – Т. XI. Вып. 2. – М.: 1952. – С. 121–134.
2. Сивцев Д. К. *Полное собрание сочинений и трудов в 14 т. / Д.К. Сивцев-Суорун Омоллоон [сост. С.А. Леонтьева; гл. ред. В.Н. Иванов]. Т.10. – Якутск: «Медиа-холдинг «Якутия», 2009. – 544 с.*
3. Федоров Г. Е., Егоров Н. Ф. *Сказы у коновязи. Предания. (на якут.яз.), Якутск: Кн.изд-во, 1991. – 158 с.*
4. Яданова К.В. *Предания, легенды, былички теленгитов долины Эре-Чуй. – Горно-Алтайск, 2013. – 256 с.*
5. *Якутские мифы. Саха өс номохторо / [сост. Н.А. Алексеев]. – Новосибирск: Наука, 2004. – 451 с.*

3.2. Архаические антропонимы и топонимы в языке средневилюйских якутов

1. Парникова А. С. *Расселение якутов в XVII – в начале XX вв. – Якутск: Якутскнигоиздат, 1971. – 152 с.*
2. Бравина Р. И. *Археологтарбыт булумньулар (находки археологов) // «Кыым» газ. №17 от 05. 05. 2022 г. – на якут. яз.*
3. Ксенофонтов Г. В. *Ураангхай сахалар. Очерки по древней истории якутов. Том 1, 1-я книга / Художник М. Г. Старостин. – Якутск: Нац. Изд-во Республики Саха (Якутия), 1992. – 416 с.*
4. Алексеев А. Н., Бравина Р. И. *Формирование якутского народа // История Якутии в 3 т. Т.1 / Под общ. ред. А. Н. Алексеева; отв. ред. Р. И. Бравина, Е. Н. Романова – Новосибирск: Наука, 2020. – 536 с.*
5. Гоголева, М. Т. *К проблеме генетической связи якутского олонхо и малых алтайских сказаний / М. Т. Гоголева // Материалы международной научной конференции «Якутский героический эпос олонхо – Шедевр Устного Нематериального Наследия Человечества в контексте эпосов народов мира» (Якутск, 18–20 июня 2013 г.). – Якутск: Издательский Дом СВФУ, 2014. – 520 с. – С. 125–130.*

6. Гоголева М. Т. Язык алтайского эпоса как материал для сравнительного изучения якутского языка // «Хабарышы – Известия КазУМО и МЯ (Казахского университета международных отношений и мировых языков) имени Абылай хана». – № 3–4 (13–14). – Казахстан. – Алматы, 2013. – С. 90–96.
7. Гоголева М. Т. Олонхо и тувинские героические сказания / М. Т. Гоголева // Вестник СВФУ, 2014. – Т. 11. № 4. – С. 61–69.
8. Гоголева М. Т. Сакральный мир якутского сказителя / М. Т. Гоголева // Вестник Томского госуниверситета. – 2016. – № 402. – С. 44–50.
9. Гоголева М. Т., Тутукарова Л. С. Лексическо-семантические параллели якутской и теленгитской фольклорной прозы // Этническая культура. – Уфа: Издат. дом «Среда», 2021, Т. 3. № 3. – С. 20–23.
10. Мейе Антуам. Сравнительный метод в историческом языкознании: Пер. с фр. / Под ред. Б. В. Горнунга и М. Н. Петерсона. Загл. ст. А. А. Гудкова и М. Г. Боровской. Изд. 3-е.— М.: Едиториал УРСС, 2010.— 104 с. (Лингвистическое наследие XX века.)
11. Ойротско-русский словарь. Сост. Н. А. Баскаков, Т. М. Тоцакова. – М.: ОГИЗ, гос. Издательство иностранных и национальных словарей, 1947. – 264 с.
12. Татаринцев. Б. И. Этимологический словарь тувинского языка. – Отв. ред. Д. А. Монгуш. - Новосибирск: Наука, 2000. – 341 с. (Т. I: А – Б).
13. Родина наша – Борогон: архивные материалы, тексты, воспоминания / сост. И. Н. Иванов. – Якутск: Медиа-холдинг «Якутия», 2009. – 456 с. – на якут. яз.
14. Этноатлас: народы и народности, населяющие Красноярский край [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.krskstate.ru>> narod>eid (дата обращения: 15.11.2021).
15. Наталья Стребнева. В связке дров тепла больше [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nazaccnt.ru>>content>249 (дата обращения: 31.07. 2017).
16. Сказитель Доропуун: тексты, восп. / сост. М. Т. Гоголева, Б. Т. Гоголев. – Якутск, 2007. – 79 с. – на якут. яз.
17. Лючинцы через века и столетия / сост. М. П. Григорьев, С. С. Ионов. – Якутск: Бичик, 2003. – 352 с. – на якут. яз.

18. *Полевой материал автора статьи. Записи топонимических преданий от Т. П. Гоголева. – 1985. (Борогонский наслег Вилюйского улуса).*

19. Андросов Е. Д. *Таатта отоһуттара (Таттинские целители).* – Дьокуускай: Бичик, 1993. – 160 с. – на якут. яз.

20. *Топонимический словарь Горного Алтая. Под редакцией А. Т. Тыбыковой – Горно-Алтайское отделение Алтайского книжного издательства, 1979. – 399 с.*

21. *Манчары в преданиях народа / сост. И. Г. Березкин. – Якутск: Якутское книжное издательство, 1972. – 384 с. – на якут. яз.*

22. Радлов, В. В. *Опыт словаря тюркских наречий.* – СПб.: Типография Императорской Академии Наук, 1899. – объем не указ. (Т. II, ч. II).

23. Багдарыын Сюлбэ. *Топонимика Якутии : Крат. науч-попул. очерк / Багдарыын Сюлбэ. Акад. наук Респ. Саха (Якутия). - Ин-т гуманитарных исслед. – Изд. 2-е. испр. и доп. – Якутск: Бичик, 2004. – 192 с.*

24. Мурзаев Э. М. *Очерки топонимики.* – М.: «Мысль», 1974. – 382 с.

25. Пекарский Э. К. *Словарь якутского языка. III Т. – Л., 1959. – 705 с.*

26. Петрова Е. А. *Пусть вспомнят их имена, светлый образ сохранится на века. – Якутск: «СМИК», 2019. – 274 с. – на якут. яз.*

Заключение

Якутский героический эпос олонхо – вершина устного народного творчества в настоящее время переживает настоящее возрождение в социокультурном пространстве Республики Саха (Якутия). Объявлено Второе Десятилетие национального эпоса (2016–2025 гг.), в рамках которого реализовываются научные, творческие и социальные проекты по сохранению, пропаганде, распространению древнего эпоса, признанного ЮНЕСКО шедевром духовного (нематериального) наследия человечества (2005 г.).

Предпринятое нами исследование якутского эпоса как источника и хранителя глубинной памяти народа актуально, прежде всего, в силу недостаточной изученности проблемы генезиса и формирования этапов эпической стилистики олонхо. Раскрывая суть олонхо, как универсального источника знаний о бытии, смысле жизни на земле, утверждающей общечеловеческие гуманистические ценности, выработанные народом саха в непрекращающейся борьбе за выживание, обратили внимание на традицию сказительства в аспекте его сакрального смысла, что помогло сохранить самые существенные его стороны: о регулирующей функции традиций, необычной судьбе знаменитых олонхосутов, ограничениях общих для олонхосутов и алтайских сказителей и др. При изучении текстов также выявлены интересные сведения о прошлом народа, в частности, предполагающие о существовании различных форм письменности, которая считалась утраченным до недавнего времени.

В текстах олонхо бережно хранятся сокровенные знания о тайнах мироздания, возникновении жизни на земле, вечном противостоянии созидательного и разрушительного начал, нерушимости законов существования людского племени, их покровителей-богов и антагонистов-злых существ. Одним из главных мотивов якутского эпоса является мотив цикличности противостояния добра и зла, что больше характерно для архаичных олонхо о родоначальниках племени.

Сопоставление с алтайскими эпосами, относящимися к продуктам более позднего периода общественного развития, показывает, что олонхо имеет много общего с ними, как в художественной системе, так и исполнительском искусстве, что объясняется типологическими и генетическими факторами. Наиболее близкими в этом плане можно считать малые алтайские сказания, записанные со слов сказителя Н. Улагашева, на туба-диалекте алтайского языка,

имеющего характерные черты в лексико-грамматическом оформлении, общие с якутским языком.

Художественная система якутского героического эпоса имеет глубокие корни, идущие с глубин веков, и важные элементы эпического стиля олонхо сформировались столетия назад. Есть немало свидетельств тому, что уже в эпоху древнетюркских рунических писем существовали и использовались в письменных источниках такие компоненты эпического стиля как двучленная эпическая строфа, сравнения, повторы и постоянные эпитеты. Сравнительный анализ текстов олонхо и алтайского, тувинского, хакасского, шорского эпосов говорит об общности изобразительных средств: эпитетов, гиперболы, повторов, сравнений, использовании эпических формульных сочетаний, параллельных конструкций. Все эти средства имеют общие черты не только по типологии, но и специфике тюркского эпического повествования.

Изолированное развитие якутского эпоса привело к тому, что, сохраняя генетические истоки, художественные средства олонхо получили новый импульс и мощное развитие в устах талантливых сказителей-импровизаторов, обогатились новыми образами, идеями. Именно в момент исполнения древние мотивы перерождаются в творчестве северных олонхосутов, когда перед слушателями в образах, навеянных родной природой, оживают мифологические картины и сюжеты.

Несмотря на изолированное развитие этносов у саха и некоторых алтайских народов обнаружилось поразительное сходство в языке, культуре, свидетельствующие не только об общих корнях, но и передвижении малых этнических групп на север, которые вошли в состав якутского народа. Приведенные в этой работе данные ономастики, топонимики, этнографии, фольклора, истории не противоречат этому предположению, имеющему в дальнейшем перспективу углубленного исследования.

Собранные материалы объединены в общую тему «Олонхо: память эпического слова» в целях накопления фактов консервации элементов эпического стиля и отдельных языковых явлений в эпохах родственных народов, что поможет продвигаться в исследовании тайн происхождения и развития эпического наследия саха.

Для заметок

Научное издание

Гоголева Марина Трофимовна

ОЛОНХО: ПАМЯТЬ ЭПИЧЕСКОГО СЛОВА

Монография

Чебоксары, 2023 г.

Ответственный редактор *Е. М. Поликарпова*

Компьютерная верстка *А. Д. Федоськина*

Дизайн обложки *Н. В. Фирсова*

Подписано в печать 11.12.2023 г.

Дата выхода издания в свет 18.12.2023 г.

Формат 60×84/16. Бумага офсетная. Печать офсетная.

Гарнитура Times. Усл. печ. л. 6,045. Заказ К-1228. Тираж 500 экз.

Издательский дом «Среда»

428005, Чебоксары, Гражданская, 75, офис 12

+7 (8352) 655-731

info@phsreda.com

<https://phsreda.com>

Отпечатано в Студии печати «Максимум»

428005, Чебоксары, Гражданская, 75

+7 (8352) 655-047

info@maksimum21.ru

www.maksimum21.ru