



Памятники фольклора
народов Сибири и Дальнего Востока

І СИБИРСКИЙ
ФОРУМ
ФОЛЬКЛОРИСТОВ
Тезисы докладов

7 — 11 ноября

Новосибирск
2016

Федеральное государственное бюджетное учреждение науки

ИНСТИТУТ ФИЛОЛОГИИ
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

I СИБИРСКИЙ ФОРУМ ФОЛЬКЛОРИСТОВ

7 — 11 ноября 2016 года
Новосибирск

Тезисы докладов

Новосибирск 2016



*Издание подготовлено при финансовой поддержке
Министерства культуры Российской Федерации*

Редакционная коллегия:

Е.Н. Кузьмина (отв. ред.), Ю.В. Лиморенко, К.А. Сагалаев, Г.Е. Солдатова, Е.Л. Тирон

Оформление обложки, оригинал-макет:

Гриневич А.А.

В публикациях сохранён авторский стиль

I Сибирский форум фольклористов: Тезисы докладов. Новосибирск:
Академиздат, 2016. 188 С.

В сборнике представлены тезисы докладов на I Сибирском форуме фольклористов, посвящённые проблемам различных областей науки о народном творчестве. В докладах освещаются: история сибирской фольклористики и современное состояние фольклора, вопросы систематизации, архивации и публикации фольклора, теории и практики фольклористического перевода, проблемы теории фольклорных жанров, обряды и религиозные представления в фольклоре, исследования по этномузыковедению и народной хореографии, этнографический и социально-исторический аспекты сибирского фольклора, роль фольклористики в образовании.

Сборник будет интересен специалистам по изучению народной культуры, этнографам, этномузыковедам, работникам сферы искусства.

Ключевые слова: фольклор Сибири и Дальнего Востока, обряд, фольклорные жанры, религиозные представления, этномузыковедение, архивация фольклора, фольклор и образование.

The digest contains abstracts on different areas of the folklore science: the history of Siberian folklore and the modern state of folklore, issues of archiving and publishing of folklore, the theory and practice of folk texts translating, the problems of theory of folklore genres, the rituals and religious ideas in folklore, the studies on ethnomusicology and folk choreography, the ethnographic and social-historical aspects of Siberian folklore, the role of folklore in education.

The digest of articles will be of interest to specialists in the study of folk culture, ethnologists, musicologists, creative professionals.

Keywords: folklore of Siberia and the Far East, ritual, folk genres, religious ideas, ethnomusicology, archiving of folklore, folklore and education.

УДК 398(571)(063)

ББК 82(253)я431

ISBN 978-5-9909162-0-3

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЯ СИБИРСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

Данилова А.Н. А.С. Попов как информант-собираатель якутского героического эпоса олонхо	8
Москвина М.В. Изучение пластического фольклора народов Сибири в Новосибирском центре этнографии	10
Самдан З.Б. История изучения традиционной мифологии тувинцев	12

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ, АРХИВАЦИЯ И ПУБЛИКАЦИЯ ФОЛЬКЛОРА

Березкин Ю.Е. Результаты статистической обработки данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (американские и южноазиатские связи)	15
Дашибалова Д.В. К проблеме систематизации фольклорного архива: информационные подходы	16
Игумнов А.И. О структурированном указателе алломотивов русской исторической песни	17
Казакевич О.А. Корпус фольклора северных селькупов: 1914-2015	19
Кудрякова Н.С. Архивация долганского фольклора	21
Кузьмина А.А. Указатель сюжетных мотивов самозаписей якутского героического эпоса олонхо	24
Кузьмина Е.Н. Современная методология в издании фольклорных произведений	26
Манджиева Б.Б. О составе и структуре томов Свода калмыцкого фольклора	27
Мухоплева С.Д., Данилова А.Н., Кузьмина А.А. Рукописи самозаписей олонхо: опыт описания и вопросы составления Каталога	29
Оросина Н.А. «Многослойные» рукописи олонхо: проблемы научного описания	31
Юсупов Ф.Ю. Из опыта создания антологии фольклора сибирских татар	33

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

Калинин С.С. К вопросу о переводимости фольклорного текста: особенности перевода Древнеисландской Рунической Поэмы на русский язык	36
Лиморенко Ю.В. Математические методы и процедуры в переводе фольклорного текста	38
Хусаинова Г.Р. Из опыта перевода киргизского эпоса «Манас» на башкирский язык	41

СПЕЦИФИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ

Арбачакова Л.Н. Поэтика текстов камланий шорских шаманов	44
--	----

Басангова (Борджанова) Т.Г. О бытовых сказках калмыков.....	46
Бурыкин А.А. Об одной группе сказок о небылицах у народов Сибири (сказки о получении огня): состав и география мотивов.....	47
Воробьева О.А. Структурно-семантический анализ эвенкийской сказки «Одиноким богатырь»	49
Гымпилова С.Д. Концепт «Человек» в пословицах и поговорках бурят	51
Донгак А.С. Топонимические предания и легенды Юго-Восточной Тувы: локальное своеобразие в русле межкультурных контактов.....	54
Кузнецова В.С. О сюжетных разновидностях сказки о Марко Богатом (АаTh 461) в русских сибирских записях.....	56
Момзикова М.П. Трикстер Дяйку у нганасан: варьирование повествований (диахронический аспект).....	58
Москвина В.А. Предметы домашнего обихода как топосы заговорного текста	61
Павлова Н.В. Опыт классификации сюжетов якутской волшебной сказки о чудесных помощниках героя	64
Терещенко А.В. Способы ономастической номинации персонажей в фольклорном тексте: на материале селькупского и русского языков	66
Ушницкий В.В. Исторический фольклор якутов	67
Фетисова Л.Е. Нивхский повествовательный фольклор: типология и своеобразие	69
Цыбикова Б.-Х.Б. Особенности бытования легенд и преданий бурят Внутренней Монголии	72
Чарина О.И. Локальные особенности исторических песен северо-востока Якутии.....	74

ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Динисламова С.С. Дети Торума – богатыри героического эпоса манси	77
Дугаров Б.С. Солярные аспекты образа Гэсэра в бурятском эпосе.....	78
Мансурова Г.К. Система мировоззрения сибирских татар, связанная с деревом (на материале дастанов).....	81
Мухаметзянова Л.Х. Взаимовлияние устных и книжных традиций в эпосе сибирских татар (на примере дастана на сюжет «Тахир и Зухра»).....	83
Нарынбаева Н.О. Рудименты первобытной магии в эпическом творчестве кыргызов и сибирских народов	86
Станюкович М.В. Смех и слезы героев сибирского и филиппинского эпоса (с использованием полевых материалов автора).....	88
Шарина С.И., Бурыкин А.А. Омчэни, Омэснэ, Умусни, Умусликон. К этимологии имени одинокого героя в эвенских и эвенкийских эпических сказаниях: одинокий или сирота? . 90	
Шарина С.И., Петрова В.А. Эпический фольклор эвенов: прошлое и настоящее	92

ФОЛЬКЛОР В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДА

Булгакова Т.Д. Фольклор в контексте шаманской культуры.....	95
Дампилова Л.С. Игра в обрядовом событии монгольских народов.....	95
Зинурова Р.Р. Отражение обрядов инициаций в башкирских богатырских сказках	97
Краюшкина Т.В. Межличностные отношения персонажей в семейной обрядности (на материале русских народных волшебных сказок Сибири и Дальнего Востока)	100
Мясникова С.А. «Женитьба Терёшки» – святочный обряд-игра белорусов Омского Прииртышья. Итоги (результаты) исследования	102
Ойноткинова Н.Р. Огонь в обрядах алтайцев.....	104
Пилипак М.А. Свадебная обрядность украинцев Республики Башкортостан: традиции и трансформация	106
Фурсова Е.Ф. Взаимовлияния в свадебной обрядности южнорусских и украинских переселенцев в Барнаульской волости Барнаульского уезда	108

ЭТНОМУЗЫКОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НАРОДНЫХ КУЛЬТУР СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Баранмаа А.Д.-Б. Тувинский песенный фольклор в контекстах теории монодии и ангемитонной пентатоники	111
Бодрова В.И. Песенные и певческие традиции казаков Алтая	113
Горбачева Ю.С. Музыкальный компонент текста шаманского обряда в работах сибирских музыковедов.....	115
Кан-оол А.Х. Ыры «Самагалдай»: анализ эрзинских вариантов	117
Кондратьев М.Г. Цивилизационные аспекты изучения традиционных интонационных культур Сибири	120
Крапчунов Д.Е., Тюрикова Е.В. Церковное и светское в песенной традиции на примере певческой группы репрессированных украинцев города Прокопьевска	122
Ларионова А.С. Специфика эпического пения якутов центральной (приленской) традиции (на примере олонхо Е.И. Кардашевского «Богатырь Уол Дугуй»).....	124
Леонова Н.В. Типологические исследования музыкального фольклора сибирских переселенцев: современное состояние и перспективы развития	125
Мамчева Н.А. Песенно-повествовательный фольклор уйльта (ороков) Сахалина.....	127
Монгуш У.О. К вопросу возрождения исполнительских манер <i>шуудун ыдар</i> , <i>ырлап ыдар</i> тувинского героического эпоса.....	128
Солдатова Г.Е. О проблемах нотирования обрядовой мелодики (на примере хантыйских медвежьих песен).....	130
Сыченко Г.Б. Сибирская музыкальная тюркология: актуальные проблемы, новые проекты, формирование научного направления.....	132
Negro M. The uniqueness of traditions in Resia valley - Italy.....	134

ТАНЦЕВАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

Буксикова О.Б. Отражение мифа и ритуала в традиционной танцевальной культуре народов Сибири.....	135
Кутафина Н.С. Традиционная «Толстая» кадрили, сохранившаяся на территории Новосибирской области.....	136

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Аболина Л.А. Этнокультурное формирование населения Тункинской долины, отраженное в прозвищах	139
Ерохина Е.А. Фольклорные формы неотрадиционализма как инструменты гражданской активности (на примере Республики Алтай).....	141
Кляус В.Л. Фольклорная традиция русских Восточного Забайкалья в «миграционных штормах» XX столетия (Китай, Австралия, Казахстан, Западная Сибирь)	144
Лапина М.А. Игровая деятельность в фольклоре хантов	145
Николаев В.В. Происхождение челканцев по фольклорным данным.....	146
Тихонова Е.Л. Локальные варианты фольклорной исторической прозы русских старожилов Бурятии о заселении края.....	149
Федоров Р.Ю. Сакральные функции народного жилища у белорусских крестьян-переселенцев в Сибири.....	151

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Давлетшина Л.Х. Жен в представлениях тюменских татар начала XXI века.....	154
Енчинов Э.В. Эсхатологические мифы в современной алтайской культуре	156
Королёва Е.В. Буддийское наследие в алтайской народной литературе	158
Лыгденова В.В. Элементы религиозного синкретизма в фольклоре бурят (на примере бурятских волшебных сказок)	161
Молданова Т.А. Духи «миш» в песенном фольклоре хантов реки Казым.....	163
Мурашова Н.С. Обзор репертуара духовных стихов старообрядцев Алтая.....	165
Николаева Н.Н. Демонологические рассказы западных бурят: сюжеты о духах низшей демонологии	167
Поповкина Г.С. Современные церковные былички.....	170
Садалова Т.М. О мифологическом пространстве «Алтай» в эпосе «Гэсэр»	171

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛора

Добжанская О.Э. Проблемы сохранения фольклора коренных народов Таймыра на современном этапе (по материалам деятельности учреждений культуры и образования Таймыра)	174
Коробейникова И.А., Фраинд В.В. Возрождение селькупского фольклора.....	176

Либерт Е.А. Городской еврейский фольклор (на материале песен, собранных в Новосибирске).....	178
---	-----

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ОБРАЗОВАНИЕ В СИБИРСКО-ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ РЕГИОНЕ

Козлова Н.К. Обращение к академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в рамках магистерской программы «Этнокультурное образование» (направление «Народная художественная культура»)	180
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	183

ИСТОРИЯ СИБИРСКОЙ ФОЛЬКЛОРИСТИКИ

А.Н. ДАНИЛОВА (ЯКУТСК)

А.С. Попов как информант-собираатель якутского героического эпоса олонхо¹

Ключевые слова: эпос-олонхо, информант-собираатель, самозапись олонхо, фиксация, рукописи, жанр.

На современном этапе вопрос исследования истории записи якутских эпических сказаний и их собирателей остается малоизученным. Но в последние годы якутскими фольклористами были проведены взыскательные работы по выявлению истории записи самозаписей и их авторов, фиксаторов [1, 2, 3, 4, 5].

Как известно, первые записи якутского эпоса олонхо в XIX – начале XX вв. составили путешественники и политссылные А.Ф. Миддендорф, О.Н. Бётлингк, И.А. Худяков, В.М. Ионов, Э.К. Пекарский, С.В. Ястремский, В.Л. Серошевский и другие. Их заслуга заключается и в том, что они привлекли к собирательской деятельности грамотных людей из якутских селений. С 1930-х годов начинается сбор и фиксация записей текстов олонхо якутскими исследователями А.А. Саввиным, С.И. Боло, П.А. Ойунским, Г.В. Ксенофонтовым, А.А. Поповым, Г.У. Эргисом, Г.М. Васильевым, И.В. Пуховым, Н.В. Емельяновым, В.Т. Петровым, П.Е. Ефремовым, В.В. Илларионовым, В.М. Никифоровым, П.Н. Дмитриевым и др. Среди них особый интерес представляют записи олонхо, которые были зафиксированы от нескольких поколений сказителей. Как отмечает фольклорист С.Д. Мухоплева, в архив ЯНЦ СО РАН «с 1939 г. по 1946 г. были приняты 14 самозаписей олонхо из девяти районов республики: Амгинского, Мегино-Кангаласского (четыре рукописи), Намского, Орджоникидзевского (две рукописи), Усть-Алданского, Якутского, Верхневиллюйского, Виллюйского, Сунтарского» [4, С.112]. Одной из таких самозаписей является рукопись олонхо «Бэриэт Бэргэн» А.С. Попова, которую зафиксировал сам олонхосут в 1941 г. в Арбынском наслеге Намского улуса. Этот район Республики Саха (Якутия) является центральным, где сохранилась своеобразная эпическая традиция, передающаяся из поколения в поколение и творчески развивающаяся благодаря наличию самобытных носителей эпической культуры. Носители устной эпической традиции передавали будущим олонхосутам эпические знания, им было дано искусство воспроизведения олонхо в традиционных формах.

Афанасий Степанович Попов–Муотааны родился 31 января 1910 г. в наслеге I Сииттэ Намского улуса в бедной семье. Его отец С.Н. Попов-Буут Ыстапаан был рыбаком и ездил в северные улусы. С ранних лет А.С. Попов рыбачил вместе с отцом. Родственники по отцовской линии были прославленными олонхосутами, исполнителями исторических преданий и легенд. Поэтому с ранних лет молодой Афоня был в окружении носителей фольклора. Впоследствии он стал сам исполнять олонхо, рассказывать предания и легенды. Во время работы на рыбалке он встречался с представителями якутской интеллигенции. Так, во время пребывания в Булунском улусе он познакомился с известным якутским ученым, этнографом Г.В. Ксенофонтовым и с якутским писателем классиком А.И. Софроновым-Алампа. Афанасий Степанович с молодости был активным, прогрессивным, закончил Намскую школу, получил образование. В 1928 г. стал сельским писарем. Работал в организации колхозов, на раскулачивании местных богачей. Работал в

¹ Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Рукописи самозаписей олонхо: Опыт научного описания и исследования», поддержанного РГНФ (проект №14-04-00381).

северных улусах республики: Верхоянском, Усть-Янском товароведом, заведующим складами. Умер в 1994 г. в родном Намском улусе в возрасте 84 лет. В 2003 г. в национальном издательстве «Бичик» был издан сборник якутских преданий, собранных информантом-собирателем, знатоком якутского фольклора А.С. Поповым в центральных улусах Якутии [7].

Как грамотный человек, начиная с 1930-х годов, Афанасий Степанович начал сдавать свои рукописи в архив ЯНЦ Г.У. Эргису. Его рукописи хранятся в рукописном отделе ИГИИПМНС в папке документов «Предания и рассказы, собранные Поповым А.С. (1939-1940 гг.)» [8]. Здесь собраны тексты исторических преданий и легенд, записанные в разных наслегах, улусах республики. Исходя из собранных материалов, можно предположить, что А.С. Попов не все подряд записывал. В его материалах преобладают рассказы о сильных, быстроногих людях, о которых народ не забывал.

В возрасте 30 лет он уже слыл известным олонхосутом среди земляков, и его имя вошло в список олонхосутов Намского улуса. Известно, что он исполнял олонхо «Бэриэт Бэргэн», которое зафиксировал на бумаге и сдал в Архив. Текст олонхо «Бэриэт Бэргэн» хранится в рукописном отделе ИГИИПМНС [6]. Олонхо записано латиницей на 111 листах. Сам текст олонхо составляет 97 л. Рукопись предваряется запиской, где в транскрипции современного якутского алфавита написано, что данное олонхо было услышано и перенято от олонхосута Усть-Алданского улуса Ушницкого Семёна-Куһуок Сэмэн. В рукописи в начале и в конце даются комментарии, характеризующие содержание текста олонхо. Текстологическое изучение рукописи самозаписи олонхо показало, что текст олонхо имеет титульный лист и далее размещен на 82 страницах. Рукопись текста олонхо составлена на серой плотной бумаге формата ученической тетради синей чернильной ручкой. На титульном листе автор определил жанр олонхо как «саха олонхото» (якутское олонхо) и отметил: «Бары аагааччыларга анаан» (посвящается всем читателям).

Таким образом, одним из хранителей и трансляторов эпической традиции якутов был информант-собирающий, фиксатор самозаписи, знаток якутской культуры Афанасий Степанович Попов-Муотаан. Будучи человеком грамотным, он проделал воистину гигантскую работу, составив и сохранив рукописи самозаписей олонхо, созданных якутским народом.

Литература:

1. Данилова А.Н. Олонхосут-импровизатор С.Н. Кириллин как автор самозаписи олонхо «Дьурайа Куо» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Ч. 2. № 2 (44). 2015. С. 74-76.
2. Кузьмина А.А. С.С. Егоров как автор самозаписи якутского героического эпоса олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Ч. 2. № 2 (44). 2015. С. 122-125.
3. Мухоплева С.Д. Е.Е. Лукин - Тюммот Джегеюр: портрет на фоне информантов-собирающих олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Ч. 1. № 3 (57). 2016. С. 37-41.
4. Мухоплева С.Д. Типы самозаписей олонхо советского периода (1939-1946 годы) // Северо-восточный гуманитарный вестник. 2011. № 2(3). С. 112-119.
5. Оросина Н.А. «Многослойные» рукописи дореволюционных текстов якутского эпоса олонхо: Некоторые вопросы методики текстологического описания на примере рукописи олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» К.Г. Оросина // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Ч. 1. № 3 (57). 2016. С. 156-159.
6. Попов А.С. Бэриэт Бэргэн. Олонхо. Рукописный отдел ИГИИПМНС СО РАН Ф. 5. Оп. 7. Ед. хр. 33.
7. Попов А.С. - Муотаан. Саха сэхэннэрэ / Сост. Б.А. Попова. Якутск: Бичик, 2003. 128 с.
8. Предания и рассказы, собранные Поповым А.С. (1939-1940 гг.). Рукописный отдел ИГИИПМНС СО РАН Ф. 5. Оп. 3. Ед. хр. 522.

Изучение пластического фольклора народов Сибири в Новосибирском центре этнографии²

Ключевые слова: этнография, пластический фольклор, народы Сибири, Новосибирский центр этнографии, история изучения.

Тема фольклорной культуры сибирского региона в ее широком смысле, смежном с понятием народной культуры, является одной из основных тем этнографических исследований в новосибирском центре этнографии, структурно являющимся отделом этнографии в Институте археологии и этнографии СО РАН. Внутри этой крупной темы своей проработанностью выделяется проблема изучения пластического фольклора коренного и русского населения Сибири.

Среди первых исследователей, обратившихся к изучению народной культуры, была Л.М. Русакова. Результатом ее многолетней работы в среде старообрядческого населения Алтая и Казахстана стали этнографические коллекции, серия статей и монография, представляющая собой комплексное исследование крестьянского искусства русских Сибири в динамике его развития с ориентацией на выделение архаичных и новационных элементов. Исследовательницей сделаны выводы о консервативности сферы пластического фольклора у крестьян-сибиряков, его слабой восприимчивости инонациональных элементов из культур коренного населения Сибири. Изобразительное искусство крестьян-сибиряков исследовательница считает полноправным вариантом развития русской национальной культуры, сохранившим архаические черты [14].

В дальнейшем к теме пластического фольклора славянских переселенцев Сибири в своих исследованиях обращалась Е.Ф. Фурсова. Серией статей, посвященных изучению орнаментальных традиций, подтверждено преобладание северорусского компонента в оформлении прялок, дан семантический анализ орнитоморфным и зооморфным орнаментальным мотивам, отслежены результаты межкультурного взаимодействия славянского и коренного населения региона [15].

Изучение промыслов и ремесел в сибирском регионе ведется в контексте их генезиса, развития и трансформации до настоящего времени. Промыслам и ремеслам бурят в XIX – начале XX вв. посвящены монографии А.А. Бадмаева, где прослежено становление и развитие бурятской материальной культуры на примерах промыслов по обработке металла, дерева, кожи, войлока, кости и рога. Особое внимание исследователь уделил технологическому и мировоззренческому аспектам темы, а также культу кузнеца, объединяющему в себе как технологические, так и ритуальные практики [1, 2].

М.В. Москвина в своих статьях рассматривает проблемы генезиса и развития комплекса женских украшений алтайцев и хакасов, его технические, художественные и знаковые функции, а также современные процессы восстановления и изготовления украшений, новые ритуальные и праздничные практики. В результате этой работы сформулирован вывод о роли женских украшений в культурах тюрков Саяно-Алтая как этнодифференцирующего маркера [3, 4, 5, 6, 7, 9].

Процессы восстановления практически утраченного на Алтае ремесла по изготовлению художественных войлоков на основе культурного сотрудничества с

² Исследование выполнено в рамках Плана НИР Проект № 0329-2014-0010 «Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии с мировыми, национальными и новыми религиями: способы устойчивости, пути изменений (XX — нач. XXI в.)»; Проект № 0329-2014-0011 «Культура жизнеобеспечения и природопользование народов Сибири сквозь призму мировоззрения: устойчивость и изменчивость».

регионами Центральной Азии, связанные с этим программы сохранения и актуализации культурного наследия региона исследует И.В. Октябрьская [8, 10].

В статьях и монографии Е.Ю. Павловой определен характер и прослежены тенденции развития народных художественных промыслов в этнокультурной динамике Саяно-Алтайского региона конца XIX – начала XXI в. [12, 13]. Совместно с И.В. Октябрьской был проанализирован феномен «сибирского стиля» в региональном искусстве начала XX в. и его влияние на культурную жизнь в Сибири [11].

Процессы актуализации фольклорной составляющей культуры, набирающие все больший размах в национальных автономиях Южной Сибири в настоящее время, исследованы в статье И.В. Октябрьской, Е.Ю. Павловой и М.В. Москвиной [8].

Таким образом, в исследованиях новосибирского центра этнографии прослеживается преемственность методов и подходов к изучению пластического фольклора как коренного, так и переселенческого славянского населения Сибири, основанных на комплексном анализе. По итогам многолетних исследований сделаны выводы о новых формах и способах существования народной культуры коренного и переселенческого населения Сибири. Проанализированы современные вторичные формы народной культуры, а также процесс перехода элементов традиционной культуры в категорию культурного наследия народов региона. Обосновано значение элементов народной культуры, а прежде всего пластического фольклора в виде изделий промыслов и ремесел, как маркеров этнической и национальной идентичности в условиях современных этносоциальных и этнокультурных процессов сибирского региона.

Литература:

1. Бадмаев А.А. Ремесла агинских бурят (к проблеме этнокультурных контактов). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 1997. 160 с.
2. Бадмаев А.А. Традиционная утварь бурят в XIX – начале XX в.: технологический и мировоззренческий аспекты. Новосибирск, Изд-во Препресс студии, 2005. 204 с.
3. Москвина М.В., Самушкина Е.В. Феномен женского украшения пого в структуре культурно-исторического наследия Республики Хакасии // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 2.
4. Москвина М.В. Техническое и декоративное исполнение женских украшений саяно-алтайских тюркских народов в конце XIX – начале XX века // Вестн. Томск. государственного университета. История. 2013. № 4.
5. Москвина М.В. Статусный символизм традиционных женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая // Гуманитарные науки в Сибири. 2013. № 3.
6. Москвина М.В. Классификация и типология женских украшений тюркских народов Саяно-Алтая конца XIX - начала XX в. // Известия Алтайского государственного университета. 2014. № 4-1 (84).
7. Москвина М.В. Этнические ювелирные украшения из металла в Республике Хакасия в 2000-2010-х годах // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2015. Т. XXI.
8. Москвина М.В., Октябрьская И.В., Павлова Е.Ю. Народные художественные промыслы Южной Сибири: современные практики сохранения культурного наследия // Universum Humanitarium. 2015, № 1. – С. 114-123.
9. Москвина М.В., Павлова Е.Ю. История и основные тенденции развития художественной обработки металла у тюрко-монгольских народов Сибири // Этнография Алтая и сопредельных территорий Материалы международной научной конференции, посвященной 25-летию центра устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета. 2015.
10. Октябрьская И.В., Черемисин Д.В. Узорные войлоки Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2000. № 1. С. 109-117.
11. Октябрьская И.В., Павлова Е.Ю. История одной коллекции. Сибирский стиль в науке и искусстве начала XX в. // Памяти И.Н. Гемуева. Сб. науч. статей и воспоминаний. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2007. С. 131-144.
12. Октябрьская И.В., Павлова Е.Ю., Сковпень А.В. Народные художественные промыслы современного Алтая // Археология, этнография и антропология Евразии. 2009. № 1. С. 129-135.

13. Павлова Е.Ю. Народные художественные промыслы Саяно-Алтая в контексте этнокультурного развития России. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2012. 276 с.
14. Русакова Л.М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск: Наука, 1989. 196 с.
15. Фурсова Е.Ф. Народное художественное творчество крестьян Сибири: северорусские традиции в орнаментации прялок второй половины XIX – первой трети XX в. // Археология, этнография и антропология Евразии. 2012. № 3. С. 103-113.

З.Б. САМДАН (КЫЗЫЛ)

История изучения традиционной мифологии тувинцев

Ключевые слова: миф, традиционная мифология, тувинцы, этапы изучения, первоисточники, сбор, классификация, публикация.

1. Изучение тувинского мифа, существование которого до недавнего времени подвергалось сомнению, и который по сравнению с другими жанрами фольклора почти не исследовался, является одной из актуальнейших задач тувинской фольклористики. Задача данного доклада – раскрыть историю изучения традиционной мифологии тувинцев. Исследования религиоведов С.А. Токарева, Л.П. Потапова, Т.М. Михайлова, Н.А. Алексеева и др. доказывают наличие мифологии у всех коренных народов Сибири [6]. Зафиксированные материалы по древнему тувинскому устному творчеству подтверждают убежденное мнение Н.А. Алексеева о наличии традиционной мифологии у тувинцев, преимущественно ее профанной части, которая в зависимости от различных исторических эпох видоизменялась.

Опираясь на первоисточники и теоретические исследования Б.Н. Путилова, Е.М. Мелетинского, Н.А. Алексеева, С.Ю. Неклюдова, Б.П. Кербелите и др. [5], мы рассматриваем тувинский миф как форму народного знания. Она выражена в «неканоническом» жанре повествовательного фольклора, который выполняет внеэстетическую (отчасти и эстетическую) и практическую функции, в той или иной мере отображающих своеобразие мифологических представлений тувинцев об окружающем мире.

Под понятием «тувинская мифология» мы имеем в виду всю совокупность мифологических представлений, образов, символов, мотивов, сюжетов, сохранившихся в архаических жанрах тувинского повествовательного фольклора – эпических сказаниях, богатырской и волшебной сказках, а также в произведениях несказочной прозы.

2. Специальное исследование тувинской мифологии стало возможным благодаря первоисточникам, которые удалось зафиксировать силами нескольких поколений собирателей. Сбор материала и изучение по тувинской мифологии мы подразделяем на три этапа.

Начало собирания и публикации тувинских мифов было заложено Г.Н. Потаниным, В.В. Радловым, Н.Ф. Катановым, Е.К. Яковлевым, Г.Е. Грумм-Гржимайло и др. дореволюционными учеными и путешественниками, посетившими Туву в конце XIX – начале XX вв. в рамках экспедиций Русского географического общества (РГО) [3].

Первый этап – так называемый «дореволюционный» период собирания и публикации фольклорных текстов, во время которого тувинские мифы были зафиксированы косвенно, в контексте исторических, этнографических, лингвистических и фольклорных материалов, характеризуется как первоначальный, но очень важный этап. Эти материалы, как относительно ранние и наиболее достоверные свидетельства о существовании мифологических представлений у тувинцев, стали ценными первоисточниками для дальнейшего изучения тувинской мифологии.

3. Второй этап в изучении тувинского мифа пройден в советское время. Тогда мифологические воззрения тувинцев в основном исследовались в трудах отечественных историков и этнографов Л.П. Потапова, С.В. Вайнштейна, В.П. Дьяконовой, В.Н. Басилова, Н.А. Алексеева и др. как часть этнической культуры в контексте традиционного мировоззрения народов Сибири [4].

Издание тувинских мифов, легенд и преданий на тувинском языке впервые было предпринято в 1974 г. Д.С. Кууларом и Ч.Ч. Кууларом в сборнике «Кыс-Халыыр» [2].

Мировоззренческие, текстологические и поэтические аспекты тувинской мифологии специально исследовались в фольклористических работах М.Б. Кенин-Лопсана, Э. Таубе, Л.К. Хертек [1].

Специальное систематическое собрание и исследование тувинского мифа развернулось с середины 1980-х гг. В это время Тувинский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории (ТНИИЯЛИ, ныне ТИГПИ) начал участвовать в подготовке к изданию томов двуязычной академической 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», а также серии «Аас чогаал тураскаалдары» («Памятники фольклора»). В советское время была основана научная школа А.К. Калзана, заложившая фундамент тувинской фольклористики, литературоведения, культурологии. В 50-80-е гг. XX в. в институте систематически организовывались фольклорные экспедиции, проводились слеты народных сказителей, был упорядочен фольклорный фонд. Этот фундамент послужил прочной основой для позитивных сдвигов в изучении тувинской мифологии.

4. В постсоветский период, в конце XX – начале XXI вв., тувинский миф изучается с новых позиций, как органическая часть фольклорной традиции тувинцев. Исследуются тексты мифов, целенаправленно записанные во время фольклорных экспедиций, которые проводились институтом в течение последних тридцати лет на территории Тувы, Северо-Западной Монголии и Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая, где проживают этнические тувинцы. Вводятся в научный оборот также мифологические тексты, записанные во время девяти слетов народных сказителей и певцов Тувы.

В результате отбора лучших образцов из всей совокупности собранного материала по тувинской мифологии опубликованы сборники текстов в двух вышеуказанных сериях. Научная публикация текстов сказочной и несказочной прозы в томах тувинского национального корпуса академической серии, а также сборника в национальной серии подтверждает факт живого бытования до современности древних сказаний тувинцев [7].

Третий постсоветский этап в изучении тувинской мифологии характеризуется как начало переосмысления существовавших ранее позиций по определению ее сюжетного состава и его жанровой классификации. На этом этапе осуществились первые научные публикации отдельных мифологических сборников на местном и всероссийском уровне, а также начались исследования ее теоретических аспектов.

Литература:

1. Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск: 1987. 139 с.; Э.Таубе. Предисловие // Сказки и предания алтайских тувинцев / Сост. Э.Таубе. М.: Вост. Лит., 1994. С. 5–50. (Сказки и мифы народов Востока); Л.К. Хертек. Мифологические традиции в тувинских героических сказаниях (сюжеты и образы). Автореф.... кандидат филологических наук. М., 2006.
2. Кыс-Халыыр. Тыва улустун тоолчургу болгаш төөгү чугаалары: (Девичья скала. Тувинские легенды и предания) / Сост. Д.С. Куулар, Ч.Ч. Куулар. – Кызыл, 1974. 157 с.
3. Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб. 1881–1883, вып. 2,4. с. 167-648; Н.Ф. Катанов. Опыт исследования урянхайского языка... Казань. 1903. 1595 с.; Радлов В.В.. Образцы народной литературы тюркских племен. Ч. IX. СПб. 1907. с. 1–81.; Яковлев Е.К. Этнографические заметки о сойотах-урянхайцах: (Поверья. Легенды. Пословицы) // Изв. Краснояр. Подотд. ВСОИРГО, 1902. Т. 1, вып. 3. С. 49–54; Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л.: Изд-во РГО, 1926. т. 3.

151 с.; Кон Ф.Я. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию. М.: Сов. Писатель, 1934. Т. 3. С. 35–53, 142–144 и др.

4. Потапов Л.П. Очерки народного быта тувинцев. Л., 1969. 365 с.; Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. 218 с.; Вайнштейн С.И. Историческая этнография тувинцев: Проблемы кочевого хозяйства. М., 1972. 238 с.; Дьяконова В.П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л.: Наука. 1976. С. 268–291; Алексеев Н.А. Ранние формы тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 318 с.; Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири (опыт ареального сравнительного исследования). Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.; Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992. 242 с. Басилов В.Н. Мифология тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2. М.: Олимп, 1998. С. 538–541.

5. Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб., 1994. 464 с.; Мелетинский Е.М. Миф и историческая поэтика фольклора // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семантика. М., 2001. С. 5; Неклюдов С.Ю. Голос и эхо мира: текст, жанр, сюжет // Живая старина. М., 2008, № 1. С. 2–5; Кербелите Б.П. Принципы систематизации сказок и произведений несказочной прозы в Каталоге литовского повествовательного фольклора. Труды АН Лит. ССР. Серия А, 1983. Т. 1 (82). С. 99–104.

6. Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. М., 1964. 305 с.; Потапов Л.П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник / Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1983; Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. История, структура, социальные функции. Новосибирск: Наука, 1987. 288 с. и др.

7. Тувинские народные сказки / Сост. З.Б. Самдан. Новосибирск: Наука, 1994. 460 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока); Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол. – Новосибирск: Наука, 1997. 584 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, т. 12); Мифы, легенды, предания тувинцев / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока, т. 28); Чылбага Айны канчап сырыпканыл? (Почему Чылбага проглатывает Луну?) / Сост. З.Б. Самдан. Кызыл, 2004. 256 с. (Аас чогаал тураскаалдары).

СИСТЕМАТИЗАЦИЯ, АРХИВАЦИЯ И ПУБЛИКАЦИЯ ФОЛЬКЛОРА

Ю.Е. БЕРЕЗКИН (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Результаты статистической обработки данных о распределении фольклорно-мифологических мотивов в Северной Азии (американские и южноазиатские связи)

Ключевые слова: мифологические мотивы, распределение мотивов, мифы о светилах, мифы о появлении человека, трикстер, заселение Нового Света.

Для прослеживания масштабных перемещений населения в Северной Евразии после пика последнего оледенения и связанного с этими процессами заселения Нового Света исследовано ареальное распределение мотивов, выделенных из традиционных нарративов (порядка 50 тысяч текстов разного жанра по всему миру). Статистическая обработка этого материала позволила выявить несколько важнейших тенденций. Одна из них – общие мотивы в фольклоре и мифологии Сибири, с одной стороны, и Южной, Юго-Восточной и Восточной Азии, с другой. Эта тенденция территориально во многом совпадает с восточноевразийским генетическим континуумом, который выделил О.П. Балановский и который, скорее всего, отражает смещение населения на север после прохождения ледникового максимума по мере затопления морских мелководий на юге и расширения пригодных для обитания территорий на севере.

Другая тенденция, также коррелирующая с данными генетики, – участие в заселении Нового Света носителей двух разных культурных традиций: обитателей индо-тихоокеанской окраины Азии и континентально-сибирских популяций. Их носители принесли в Новый Свет не просто разные фольклорно-мифологические мотивы, но разные тематические группы мотивов. Если в индо-тихоокеанских мифологиях преобладают темы происхождения смерти, появления человека и общества, анатомии человека и отношений полов, то в континентально-сибирском комплексе особо важное место занимают представления о небесных светилах. Мотивы, имеющие отношение к космогонии и к этиологии атмосферных явлений, растений и животных, обильны в обоих комплексах. При этом ряд мотивов данной группы сформировался на юге Азии, был принесен в континентальную Сибирь и уже оттуда проник в Америку.

Наряду с делением наборов мотивов в евразийских мифологиях на западный и восточный кластеры с границей, проходящей через Западную Сибирь, существует и североевразийский комплекс мотивов от Центральной Европы до Чукотки. Для мотивов приключенческо-трикстерских, которые характерны для позднего сказочного фольклора, прослеживается иная ареальная тенденция распределения. Если собственно мифологические мотивы объединяют Кавказ (и менее выраженно Поволжье и Среднюю Азию) с Западной и Центральной Европой, то для сказочных мотивов граница между «востоком» и «западом» проходит через Восточную Европу и юг Балкан, а Кавказ тесно связан с Южной Сибирью и Монголией. Расширение территории восточного комплекса почти наверняка вызвано миграциями населения по Великой Степи с востока на запад, начиная с гунно-сарматского времени.

К проблеме систематизации фольклорного архива: информационные подходы

Ключевые слова: архив, фольклорная коллекция, систематизация, дигитализация, электронный каталог, цифровое пространство, интернет-портал, параметры описания

Центр восточных рукописей и ксилографов (далее – ЦВРК) Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН является одним из крупнейших в нашей стране академическим хранилищем раритетной и ценной в научном отношении восточной литературы и архивных документов.

Коллекции хранилища состоят из трех крупных подразделений: тибетского и монгольского фондов и архивной коллекции.

В состав архивной коллекции ЦВРК Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН входят два комплекса: общий архивный фонд, насчитывающий 2 900 единиц хранения и личные фонды, насчитывающие около 12000 единиц хранения. В общем архивном фонде и фондах личного происхождения (имеется 44 описи личных фондов) представлены ценные материалы и документы о народах Центральной Азии и Восточной Сибири практически по всем научным дисциплинам гуманитарного профиля: истории, экономике, этнографии, религиоведению, фольклору, литературе на русском, старописьменном монгольском, бурятском, западноевропейских языках. В этом богатейшем рукописном наследии сосредоточены незавершенные рукописи и машинописные неизданные монографии, фольклорные тексты, магнитофонные записи, статьи, словари, рецензии, конспекты, переводы, экспедиционные отчеты, дневники, фотографии, нотные записи.

В основные направления деятельности сотрудников архивной группы ЦВРК ИМБТ СО РАН входят научно-техническая обработка, реставрация и дигитализация редких документов и материалов, предметно-тематическая систематизация, аннотированное описание.

Электронный аннотированный каталог коллекции архивных фольклорных материалов народов Внутренней Азии (включая русский фольклор Сибири) базируется на описании каждой единицы хранения по схеме, предложенной И.В. Кульганек [1, с. 47-48]. Нами выделяются следующие параметры-характеристики: порядковый номер в Каталоге; шифр; название области исследования; название материала (записи, исследования, статья, рецензии, дневники, отчеты, словари, карты, ноты); наименование жанра (улигер, сказка, песня, миф, легенда, малые жанры и пр.); обозначение этнической принадлежности, которой посвящен данный материал; название материала; имя автора или собирателя; информант; аннотация материала (краткое содержание, предмет исследования, главная идея, маршрут следования экспедиции); дополнительные замечки (пометки на полях, дата поступления в архив); технические данные (форма рукописи, сброшюрованные листы, количество листов, инструмент записи: перо, карандаш, машинопись, электронный текст); язык; графика; время написания или дата записи (полевые материалы); места написания или записи; сведения об издании данного документа (если имеются). В качестве примера составленного по такой схеме описания, можно привести следующее:

порядковый номер в Каталоге: 1

шифр/инвентарный номер: 767

область исследования: фольклор

жанр: запись улигера

народ: буряты

название материала: улигер «Табатай наһатай Тоолэй Мэргэн»

собиратель: Г.Д. Санжеев

информант: Арбот Геленкенов

дата записи: 29.07-1.08. 1928

место записи: улус Куйта, Унгинский хошун Аларского аймака

язык: бурятский

графика: латинская транскрипция

форма документа: сброшюрованные листы

количество листов: 153

инструмент записи: перо

сведения об издании данного документа: Sanzheev G.D. An Epic of the Unga Buriats // Mongolian studies. Ed. by L.Ligeti. Budapest, 1970.

Создание электронного аннотированного каталога фольклорных материалов позволит сформировать общедоступные и надежно хранимые информационные ресурсы в целях долговременного хранения письменного наследия прошлого и создать академическую информационную базу для современных источниковедческих, фольклористических и историко-культурных исследований.

Литература:

1. Кульганек И.В. Каталог монголоязычных фольклорных материалов Архива востоковедов при СПбФ ИВ РАН. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2000. 320 с.

А.Г. ИГУМНОВ (УЛАН-УДЭ)

О структурированном указателе алломотивов русской исторической песни

Ключевые слова: историческая песня, систематизация, указатель алломотивов.

Одной из насущных задач фольклористики по-прежнему остается составление Указателей значимых компонентов фольклорных текстов: сюжетов, фабульных схем, типических мест, мотивов, повествовательных звеньев. Как необходимое условие решения этой задачи предполагается, что эти компоненты закономерны, то есть устойчивы, то есть повторяются в заведомо различных произведениях.

Однако при выделении устойчивых компонентов русской исторической песни (далее – просто исторической песни) мы обречены на столкновение с одной очевидной и существенной проблемой. Если историческая песня, по определению, отражает/моделирует историческую действительность в ее неповторимости, то и устойчивость, повторяемость ее компонентов не может быть столь же значительной, как, допустим, в волшебной сказке или героической эпике. Конечно, историческая песня пользуется общеэпическими сюжетно-фабульными стереотипами (вроде "этнический герой неузнанным является к этническому противнику"), но удельный вес таких стереотипов в ней весьма невелик. Как следствие, поиск устойчивых сюжетов, фабульных схем, мотивов, повествовательных звеньев и элементов художественной предметности в масштабе исторической песни а priori выглядит проблематичным, особенно если не слишком абстрагироваться от "поверхности текста" в его содержательном своеобразии.

Вместе с тем очевидно, во-первых, что историческая песня невозможна без претворения некоторых исторических впечатлений, более или менее конкретных, в более или менее связный текст. В противном случае перед нами будет текст какой-нибудь иной жанрово-родовой природы: лирическая песня (обрядовая и необрядовая), баллада, былина.

Во-вторых, столь же очевидно, что это "претворение" не может быть результатом как механистической, фактографической фиксации некоего конкретного исторического "события" (если, впрочем, исключить из рассмотрения поздние рифмованные песни "хроникально-документального склада"), так и ничем не ограниченной и ничем не направляемой фантазии.

Возникает таким образом вопрос о некоей системе координат, в рамках и "под диктатом" которой и протекает процесс создания текста исторической песни. Ожидаемо при этом, что при сколько-нибудь широком охвате материала искомая система не может быть обнаружена дедуктивным путем и, значит, не может быть гомогенной и логически безупречной: слишком уж разнятся по всем мыслимым параметрам тексты, которые должны быть квалифицированы как исторические песни. (Эти различия столь велики, что говорить о исторической песне как об одном жанре вообще не приходится.)

Материал исторической песни показывает, что за отправную точку при ее рассмотрении должны быть приняты два основных феномена в их единстве и один дополнительный.

Первый из основных – фабульность. Понимая фабулу, по Томашевскому, как "событие, развивающееся в жизни персонажей", легко увидеть, что это "событие" для исторической песни обязательно хотя бы как потенция, а признаки конкретной историчности: поименованность персонажей именами действительных исторических лиц, исторически достоверная топонимика, фиксация/моделирование хода действительного или вымышленного квази-исторического события или его фрагмента – факультативны.

Второй – отражение в текстах социальной стратификации. Персонажи исторической песни как правило обладают определенным социальным статусом: это цари/царицы, воеводы, князья-бояре, солдаты и проч. Важно при этом, что крестьяне персонажами исторической песни не являются: будучи сословием "внеисторическим", они и не могут стать персонажами исторического повествования.

В качестве же дополнительного феномена выступает необязательное наличие в текстах исторической песни мотивов, актуализирующих экзистенциальные антиномии человеческого бытия: жизнь – смерть, свобода – несвобода, счастье – несчастье, материальное благополучие – нищета и под.

Как следствие, организация фабулы русской исторической песни может быть описана следующими утверждениями; они не всегда исключают друг друга, ни одно из них не обладает тотальной универсальностью, но в своей совокупности организацию фабулы русской исторической песни они описывают/моделируют, как представляется, достаточно полно:

1. Круг действий персонажа и состояний, в которых он может пребывать, предопределен и лимитирован (в том числе, но не только) его социальным статусом.

2. Действия/состояния персонажей важны для певцов постольку, поскольку (но не только) они соответствуют vs не соответствуют:

а) Социальному статусу персонажа как таковому.

б) Интересам социума в различных "масштабах": в масштабах "государства", в масштабе "социально выделенной группы персонажей" или же на сугубо личностном уровне.

3. В некоторых случаях для певцов важны также ситуации экзистенциального порядка, в которые они и помещают своих персонажей.

На момент написания этих тезисов для их автора очевидно также, что для описания текстуальных реализаций тех закономерностей, каковые выражены в приведенных утверждениях, преждевременно пользоваться квази-терминами "сюжет", "элементарная сюжетная ситуация", "фабульная схема", "типическое место", "мотифема", "мотив" и им подобными. Будучи достаточно общими (т.е. обладая небольшим содержанием и, соответственно, большим объемом) эти слова, во-первых, трудноопределимы и сами по

себе, и, во-вторых, элиминируют те содержательные особенности текстов, каковые и делают эти тексты историческими песнями. Кроме того, приходится иметь в виду, что из уст певцов вовсе не всегда выходят строго эпические, то есть максимально организованные, тексты. Их частая "лиро-эпичность" или даже "лиричность" приводят к столь же частой сомнительности и приблизительности сколь-либо однозначных исследовательских интерпретаций. Единственной же безусловной и несомненной реальностью остаются сами строки текстов, описывающие действия/состояния конкретных персонажей в конкретных ситуациях. Для описания выраженного в этих строках содержания, часто неповторяемого в других текстах, лучше всего подходит слово "алломотив", соответствующее конкретной текстуальной реализации "мотива".

Наконец, указатель алломотивов исторической песни не может быть простым их перечнем, но должен быть структурирован. В будущем, по всей вероятности, в этих целях придется прибегнуть к словам или словосочетаниям более общим, пока же алломотивы выделяются автором в соответствии с предлагаемой "системой координат, в рамках и под диктатом которой протекает процесс создания текста исторической песни". Эта система представлена в виде таблицы, описать которую в тезисах доклада, разумеется, невозможно.

О.А. КАЗАКЕВИЧ (МОСКВА)

Корпус фольклора северных селькупов: 1914-2015

Ключевые слова: северные селькупы, корпус фольклорных текстов, язык фиксации текста, способ фиксации текста, жизнь фольклорной традиции

В докладе предполагается рассмотреть сводный корпус фольклорных текстов на говорах северных селькупов, собранный несколькими поколениями этнографов и лингвистов за последние сто лет. Значительная часть сводного корпуса представлена в Мультимедийном компьютерном архиве лаборатории автоматизированных лексикографических систем НИВЦ МГУ им.М.В. Ломоносова, об этой части будет рассказано более подробно.

Общий объем сводного корпуса – около 400 текстов, однако лишь небольшая его часть опубликована. В корпусе нет эпических песен. Традиция их исполнения, которую в середине XIX в. застал и описал М.А. Кастрен [8]³, к началу XX в. оказалась прерванной. К. Доннер, работавший среди селькупов в 1910-е гг., исполнителей эпических песен уже не встречал, а слышал только прозаический пересказ их содержания⁴.

Ценнейшее собрание фольклора на среднетазовском и байшенском говорах – это тексты из Архива Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых (МАЭ РАН)⁵, записанные в 1925–1928 гг. Список, составленный Г.Н. Прокофьевым, включает 45 текстов, из которых к настоящему времени три опубликованы еще в 1930-е гг. [11; 12], а один совсем недавно [6, с. 257-278]. После смерти Г.Н. Прокофьева (1942) Е.Д. Прокофьева неоднократно возвращалась к работе над записями селькупского фольклора, готовила тексты к публикации, но публикация так и не была осуществлена. Среди текстов корпуса – героические предания, шаманские легенды, сказки о герое-трикстере Иче, мифологические сказки, шаманские легенды и шаманские песнопения (фрагменты камланий).

³ М.А. Кастрен записал несколько эпических песен у южных селькупов, но его северные (тазовские) тексты – это небольшие бытовые зарисовки [15].

⁴ См.: [1].

⁵ Описание Архива Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых см. в [6, с. 257-278].

Не менее интересна коллекция фольклорных текстов, записанных Л.А. Варковицкой летом 1941 г.⁶ на Турухане и его притоках Баихе и Нижней Баихе. По объему этот корпус примерно вдвое больше корпуса Прокофьевых. Он состоит из 94 текстов, преимущественно фольклорных, среди которых героические предания, сказки об Иче, дидактические сказки, шаманские легенды и фрагмент шаманского камлания⁷. Опубликовано пять текстов этого корпуса [4, с. 483-497; 13, с. 333-336; 14]⁸.

В 1950-1970-е годы сбором селькупского фольклора, в том числе и фольклора северных селькупов занимался А.П. Дульзон со своими учениками, прежде всего А.И. Кузьминой. Текст, записанный А.П. Дульзоном в с. Фарково, был опубликован в [2, с. 117-155]. Тексты на говорах северных селькупов, записанные А.И. Кузьминой, хранятся в ее архиве в Гамбургском университете, три текста опубликованы в [14].

Единственное полностью опубликованное собрание фольклорных текстов на северных селькупских говорах (среднетазовском и верхнетазовском) – это записанный в 1970-е гг. участниками экспедиций отделения структурной и прикладной лингвистики МГУ им. М.В. Ломоносова, проводившихся под руководством А.И. Кузнецовой, корпус, состоящий из 28 фольклорных текстов [10]. В нём представлены героические предания, сказки об Иче, мифологическая сказка, шаманские легенды.

В 1980-е гг. сбором фольклора северных селькупов занимался В.В. Рудольф. Русский перевод, точнее, пересказ восьми записанных им сказок вышел уже после его смерти, в 1996 г. в качестве приложения к районной газете «Северный край». Некоторые из этих русских переводов были впоследствии переведены на селькупский язык и опубликованы на селькупских страницах двух номеров той же газеты (2012 и 2013).

К счастью, возможность записи фольклорных текстов сохраняется у северных селькупов до сих пор. В 1996-2015 гг. автором записан значительный по объему корпус практически на всех современных говорах северных селькупов (всего порядка 130 текстов, в том числе героические предания и традиционные личные и шаманские песни⁹). Сопоставление текстов, записанных в последние два десятилетия, с записями первой половины XX в. показывает удивительную устойчивость селькупской фольклорной традиции в северном ареале [3, с. 403-408].

В заключение несколько слов о способах фиксации текстов сводного корпуса. И Г.Н. Прокофьев, и Л.А. Варковицкая фиксировали свои тексты графически, под диктовку информантов. Первым исследователем, использовавшим аудиозапись для фиксации селькупского (в т.ч. северного селькупского) музыкального фольклора (1914 г.), был К. Доннер, но его записи до сих пор не расшифрованы. Имеется аудиозапись части текстов Тазовского корпуса МГУ¹⁰. Сохранился аудиоархив личных и шаманских песен тазовских селькупов В.В. Рудольфа 1980-х гг., над расшифровкой которого мы работаем. Для текстов нашего корпуса (1996–2015) первична аудиофиксация, для записанных после 2002 г. еще и видеофиксация.

⁶ Об архиве Л.В. Варковицкой см. [9].

⁷ Текст опубликован в [13, с. 333-336].

⁸ Существенную часть неопубликованного фольклорного богатства архивов Г.Н. и Е.Д. Прокофьевых и Л.А. Варковицкой предполагается включить в том «Фольклор северных селькупов» из серии «Памятники фольклор народов Сибири и Дальнего Востока», который сейчас находится в стадии подготовки.

⁹ Из этого собрания в настоящее время опубликовано всего несколько текстов [4, с. 485-497; 5, с. 130-161; 7, с. 354-361; 13, с. 331-332; 16, с. 143-152].

¹⁰ Магнитофонные кассеты с записями селькупских экспедиций МГУ 1970-х гг. были переданы в Хельсинкский университет.

Литература

1. Алатало Я. Путешествия Кая Доннера по Кети в 1912 г. // Земля Верхнекетская: сборник научно-популярных очерков к 60-летию образования Верхнекетского района. Томск: Изд-во Том. университета, 1997. С. 131-144.
2. Дульзон А.П. Кетские сказки. Томск, 1966. С. 117-155.
3. Казакевич О.А. Фольклорные тексты баишенских селькупов: 1941-1999 годы // Материалы II Всероссийской конференции финно-угроведов. Финно-угристика на пороге III тысячелетия (филологические науки). Саранск, 2000. С. 403-408.
4. Казакевич О.А. Жизнь фольклорных сюжетов северных селькупов во времени и в пространстве // Языки мира. Типология. Уралистика. Памяти Т. Ждановой. Статьи и воспоминания / Сост. В.А. Плунгян, А.Ю. Урманчиева. М.: Индрик, 2002. С. 483-497.
5. Казакевич О.А. Селькупский язык // Малые языки и традиции: существование на грани. Выпуск 2. Тексты и словарные материалы / Под ред. А.Е. Кибрика. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 130-161.
6. Казакевич О.А. Архив Е.Д. и Г.Н. Прокофьевых: самодийские языковые материалы // Finnisch-Ugrische Mitteilungen. Band 32/33. Hamburg: Helmut Buske Verlag, 2010. С. 257-278.
7. Казакевич О.А., Будянская Е.М. Диалектологический словарь селькупского языка (северное наречие) / Под ред. О.А. Казакевич. Екатеринбург: Изд-во «Баско», 2010. С. 354-361.
8. Кастрен М.А. Сочинения в двух томах. Том 2. Путешествие в Сибирь (1845–1849). Тюмень: Изд-во Ю. Мандрики, 1999.
9. Кузнецова А.И., Хелимский Е.А. Селькупские материалы в рукописном наследии Л.А.Варковицкой // Советское финно-угроведение. 1989. Т. 25, № 1.
10. Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Иоффе Л.В., Хелимский Е.А. Очерки по селькупскому языку. Тазовский диалект. Том 2. Тексты. Словарь. М., 1993.
11. Прокофьев 1935 – Прокофьев Г.Н. Селькупский (остяко-самоедский) язык. Ч. 1. Л.: Институт народов Севера ЦИК СССР, 1935.
12. Прокофьев 1937 – Прокофьев Г.Н. Селькупский (остяко-самоедский) язык // Языки и письменность народов Севера. Часть 1. Языки и письменность самоедских и финно-угорских народов. М., Л., 1937. С. 91-123.
13. Тучкова Н.А., Кузнецова А.И., Казакевич О.А., Ким-Малони А.А., Глушков С.В., Байдак А.В. Мифология селькупов // Энциклопедия уральских мифологий. Том 4. Томск, 2004.
14. Тучкова Н.А., Вагнер-Надь Б. «Семи богов мудростью обладающий Итте...» Тексты с героем Итя в селькупском фольклоре. Томск: ТГПУ, 2015.
15. Castrén M.A. Wörterverzeichnisse aus dem samojedischen Sprachen. Kopenhagen: Rosenkilde und Bagger, 1974.
16. Kazakevitch, Olga. Two Recently Recorded Selkup Shamanic Songs // Shaman. Szeged, 2001. Vol. 9. N 2. P. 143-152.

Н.С. КУДРЯКОВА (ДУДИНКА)

Архивация долганского фольклора

Ключевые слова: архив, фольклорные, аудио, видеозаписи, народы, Таймыр, аутентичный, долганы, рукописные тексты, оцифровка

С начала 90-х годов в Таймырском Доме народного творчества проводится работа по созданию архива фольклорных аудио- и видеозаписей, а также фотографий, печатных и рукописных материалов, касающихся темы сохранения нематериального культурного наследия коренных народов Таймыра. На тот период архив насчитывал более 1800 единиц хранения. Сейчас же мы имеем порядка 5000 единиц хранения, из них около 3000 – материалы по фольклору и этнографии долган.

С чего всё начиналось? Следует отметить, что в первую очередь обрабатывались записи на ненецком, нганасанском и энецком языках, поскольку штатные сотрудники отдела были специалистами по культуре и языкам финно-угорских и самодийских народов. Расшифровкой и составлением текстовых материалов по долганскому фольклору в основном были заняты фольклористы Хатангского Центра народного творчества. Среди

них не было людей, знающих грамматику долганского языка, поэтому специалисты отдела фольклора отправляли неотредактированные материалы в Дудинку для дальнейшей обработки текстов. Учёный-этнограф Казимир Изидорович Лабанаускас, в те годы главный специалист по фольклору, для редактирования текстов и расшифровки некоторых записей на языке долган приглашал к сотрудничеству знатоков родного языка, представителей долганской интеллигенции. Благодаря этому были подготовлены фольклорные тексты к публикации. Таким образом был подготовлен сборник «Долганские песни» из серии «Фольклор народов Таймыра» (1993, вып. 4). В настоящее время данное издание – библиографическая редкость. Сюда вошли старинные долганские песни в исполнении признанных сказителей: Иннокентия Акимовича Чуприна (п. Кресты), Анны Ануфриевны Поротовой (п. Катырык), Маланьи Афанасьевны Поротовой (п. Хета), Марии Ивановны Бетту (п. Хета), Анны Васильевны Поротовой (п. Кресты), Маркела Афанасьевича Аксёнова (п. Волочанка), Андрона Анастасовича Аксёнова (п. Волочанка). И как пример владения нганасанами долганским языком, сюда вошли две песни в исполнении нганасанского шамана Дюлсымяку Демнимеевича Костеркина (п. Усть-Авам).

Долгое время главной проблемой оставалась порочная практика, когда под сбором фольклора понималась только фиксация произведения на магнитоленту без дальнейшей работы по написанию текста на национальном языке и перевода. Кассеты с записями не были поставлены на строгий учёт, фонотеки не составлялись ни в методкабинете Хатангского районного Дома культуры, ни в сельских Домах культуры. Не составлялись необходимые сведения о сказителях. Работа в данном направлении улучшилась лишь к концу 90-х годов: фольклорные материалы пересылались в Таймырский окружной центр народного творчества. К сожалению, фольклористы не могли совершать регулярные поездки к сказителям, жившим тогда в промысловых точках и оленеводческих бригадах. В ноябре 2003 г. методист по фольклору А.А. Суздалова побывала в одном из самых северных посёлков Сындасско, где удалось собрать небольшой фольклорный материал. Исполнителей эпических произведений к этому времени уже не осталось, в основном носители долганской культуры представили образцы малых жанров фольклора долган: пословицы, поговорки, приметы, а также дали описания обрядов. Плохо, что фольклористы Хатанги не имели профессиональной звукозаписывающей аппаратуры, что сказывалось на качестве воспроизводимых материалов. При ознакомлении с материалами, подготовленными примерно в 1989 году, заметно, что на кассете 4 (1-я сторона) материал под номером 4 (это сказка с напевом) обрывается. Произведение до конца не рассказано, имя сказителя не называется. На этом фоне ясно представлена работа музыковеда Галины Григорьевны Алексеевой, которая в тот же период записывала известного долганского сказителя Иннокентия Акимовича Чуприна. В начале записи – представление сказителя: 1926 г.р., п. Кресты, долганское имя – Чыыбай, родился недалеко от Тикси, жил в Саскылахе, Попигае, на тот момент в Крестах, был пастухом, у него 9 детей, неграмотный, искусство пения перенял у друзей.

Единственным учреждением, фиксирующим фольклор, долгие годы оставалось Таймырское радио, для редакторов национальной редакции в дни командировок в посёлки самыми желанными собеседниками были, конечно же, сказители, которых они записывали на профессиональную аппаратуру. Значительный вклад в сохранение фольклорных записей внёс редактор долганской редакции Марк Павлович Харламповев (якут по национальности). Известно, что в 60-е годы с ним плодотворно сотрудничал исследователь якутского и долганского фольклора Прокопий Елисеевич Ефремов. На радио качеству сохранённых в архиве записей уделяли особое внимание. Записанные в 60-е годы материалы на катушечные плёнки перезаписывались на бобины (это в 80-х годах) и затем были оцифрованы на мини-диски (в начале 2000-х годов). Этими записями в последние годы активно интересуются и пользуются фольклористы, лингвисты. В 2005 г. долганин из посёлка Усть-Авам Борис Кононович Елогирь, человек, искренне болеющий за сохранение

языка авамских долган, поделился со мной эксклюзивными записями. На катушечных плёнках голоса сказителей прошлых лет. Собиратель фольклора своего народа подтвердил, что уважаемым человеком был Ерёмин Иван Александрович, представлявший династию долганских олонкохутов. Записи оцифрованы, но ввиду низкого качества их звучания предстоит большая работа по их дальнейшей обработке. Прослушиваются произведения, записанные ранее специалистами по языку и фольклору долган.

Уже много лет продолжается работа по накоплению материалов для выхода в свет уникального издания с рабочим названием «Фольклор долган Хатангского района» (позже рукопись стала называться «Фольклор долган Хатангской тундры»). В планах Таймырского Дома народного творчества совместно с Хатангским центром народного творчества издать такую книгу в ближайшее время. В рукописи представлены сказки и рассказы, озвученные в основном в 90-е годы Христофоровым Николаем Петровичем, Портнягиным Егором Николаевичем, Суздаловой Антониной Алексеевной, Поротовой Евдокией Алексеевной, Уксусниковой Еленой Трифоновной, Портнягиной Еленой Петровной, Бетту Татьяной Трофимовной и др. В последнее десятилетие на Таймыре практикуется работа по изданию дисков, где звучат голоса сказителей и песенников. В дальнейшем необходимо издавать диски с видеоматериалом, куда вошли бы фрагменты выступлений сказителей во время фольклорных фестивалей на Таймыре.

Главная задача на данный момент – составление электронного каталога фольклора долган, равно как и других малочисленных народов Таймыра. В мае 2009 года был подготовлен запрос в ВГТРК для получения официального разрешения на копирование архивных аудиозаписей Радио России-Таймыр на тему фольклора и этнографии народов Таймыра. В октябре того же года в фонд отдела фольклора и этнографии ТДНТ поступили аудиозаписи (в объёме более 32 часов или более 300 единиц хранения) на долганском языке. Большинство из них представляют собой бесценные материалы по духовной культуре таймырских долган. Кроме того материалы на тему фольклора и этнографии пополняются благодаря сотрудничеству с научно-исследовательскими учреждениями России и зарубежных стран (Германии, Финляндии, Эстонии, Франции).

В 2010-м и в 2012-м годах во время фольклорно-этнографических экспедиций по посёлкам сельского поселения Хатанга произведены аудиозаписи, ценность которых заключается в том, что зафиксированы слова, характеризующие диалекты «южных» (посёлки: Катырык, Хета, Кресты, Новая) и «северных» долган (Жданиха, Новорыбное, Сындалско, Попигай). С 2011 года в планах реализовать проект «Создание электронного фольклорного архива сельского поселения Хатанга». Была попытка поучаствовать в конкурсе социальных проектов в рамках грантовой программы Красноярского края "Социальное партнерство во имя развития". К сожалению, проект не был поддержан. Несмотря на это, совместная работа по архивации долганского фольклора продолжается: 184 аудиозаписей были обработаны в национальной студии звукозаписи «Тыас» Таймырского Дома народного творчества.

Следует отметить, что некоторые таймырские проекты по изданию фольклорных текстов на языках народов Севера были столь успешно реализованы благодаря тому, что деятельность Таймырского Дома народного творчества в этом направлении была поддержана ведущими фольклористами Сибири и России, учёными Института филологии Сибирского отделения РАН.

**Указатель сюжетных мотивов самозаписей
якутского героического эпоса олонхо¹¹**

Ключевые слова: фольклор, якутский героический эпос, олонхо, указатель, сюжетный мотив, самозапись.

В связи с всеобщей грамотностью населения и распространением массовой культуры и письменности собиратели фольклора начали записывать и издавать тексты олонхо, с одной стороны, и делать самозаписи собственных олонхо, сочинять произведения по мотивам олонхо, с другой стороны [4].

Составление фольклорных указателей связано с необходимостью систематизировать накопленный многими поколениями собирателей материал. С помощью указателя сюжетных мотивов можно определить традиционность, аутентичность фольклорного текста, влияние книжной (письменной) культуры. В самозаписях олонхо и произведениях по мотивам олонхо очень часто наблюдается появление новых мотивов, утеря или изменение многих традиционных мотивов и преобладание типа олонхо о защитниках племени айыы аймага. Незавершенность мотива, изменение его трактовки также демонстрируют нетрадиционность.

Сюжетно-композиционная структура самозаписи олонхо С.С. Егорова «Богатырь Кюн Тэгиэримэн» [1] основана на традиционных канонах олонхо: эпический зачин, мотивировка выезда богатыря из дома, сборы в поход, богатырский поход, единоборство с противником, развязка сюжета, заключительная часть.

Эпический зачин состоит из следующих мотивов: «1.1. Формула эпического времени», «1.2. Сотворение Вселенной (мира)», «1.3. Описание мира, природы», «1.4. Описание священного дерева», «1.5. Создание обитателей трех миров (Верхнего, Среднего и Нижнего)», «1.6. Описание жилища», «1.7. Спуск богатыря вместе с сестрой и помощником-тунгусом из Верхнего мира в Средний мир». Мотивы 1.1., 1.3., 1.4., 1.6. встречаются во многих текстах олонхо. Мотив 1.2. характерен для вилюйской эпической традиции [3, с. 93], и С.С. Егоров использовал традиционный мотив своей сказительской школы. А мотивы 1.5. и 1.7. представляются нам новыми, так как в традиционных олонхо не описывают, как были созданы обитатели трех миров, и тунгусский богатырь редко играет роль помощника.

Мотивировка выезда богатыря из дома связана со сватовством богатыря абаасы к сестре героя и ее похищением, когда был получен отказ. В эпическом творчестве якутов сватовство богатыря абаасы из враждебного племени к девушке является традиционным мотивом [2, с. 11].

Сборы в поход реализованы следующими мотивами: «3.1. Надевание богатырской одежды и снаряжения», «3.2. Песнь богатыря о своем намерении», «3.3. Благословение духа-хозяйки священного дерева», «3.4. Получение целительного снадобья», «3.5. Получение богатырской птицы ексекю». В олонхо богатырским средством передвижения традиционно являлся конь, а в этом произведении заменен птицей ексекю (орел). Если во всех олонхо птица ексекю играет роль вестника, то в данной самозаписи она полностью выполняет функции, характерные для богатырского коня: перевозка, помощь и совет богатырю.

Богатырский поход описан очень кратко (4.1.). В большинстве случаев путешествию богатыря уделяется большое внимание, а здесь писатель подал мотив в

¹¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке гранта РГНФ № 14-04-00381 «Рукописи самозаписей олонхо: опыт научного описания и исследования» (2014–2016).

урезанном виде, что показывает значительную трансформацию фольклора при фольклоризме.

Кульминацией сюжета является единоборство с противником. Первым противником героя является женщина абаасы Дэгэнэ Дугуй Куо – сестра Уот Усумула, которая желает выйти замуж за Кюн Тэгиэримэна. Экзогамные связи с представителем Нижнего мира недопустимы в олонхо, даже предложение вступить в брак является серьезным основанием для битвы. Поэтому герой убивает женщину абаасы и, чтобы задеть чувства Уот Усумула, вешает ее тело на дороге («5.1. Встреча героя с женщиной абаасы», «5.1.1. Навязывание женщины абаасы герою», «5.1.2. Богатырь убивает женщину абаасы»).

Вторым и серьезным противником является богатырь абаасы Уот Усумул, который похитил сестру героя. Поединок с ним представлен в двух видах: во-первых, связывание героя веревкой ап-чарай и освобождение от нее («5.2.1. Оскорбление и гнев богатыря абаасы», «5.2.2. Связывание героя волшебной веревкой ап-чарай», «5.2.3. Освобождение от веревки ап-чарай с помощью птицы ексекю»); во-вторых, единоборство богатырей («5.3. Единоборство с противником», «5.4. Победа богатыря айыы»).

Развязкой сюжета служит мотив «6.1. Освобождение девушки айыы». Богатырь освобождает свою сестру Сэгэйээнэ Куо от колдовских оков чудовища-абаасы, затем они обнимаются и целуются. В аутентичных текстах олонхо эмоции героев передаются несколько другим (сдержанным) способом, иными эпическими формулами.

Заключительная часть представлена традиционным мотивом «7.1. Возвращение на родину». Однако здесь герои не завершают свое действие, а только собираются делать и высказывают свое намерение. Видимо, этот мотив оказался под влиянием массовой культуры, когда художественные фильмы часто заканчивались незавершенным действием, эмоциональным сообщением своей радости.

Таким образом, указатель сюжетных мотивов показывает, что данное произведение создано в целом по традиционным канонам олонхо. Однако встречаются некоторые изменения, добавления, упрощения в сюжетике, в которых ярко проявляется фольклоризм. Произведение С.С. Егорова «Богатырь Кюн Тэгиэримэн» следует отнести к литературному, авторскому произведению по мотивам (в стиле) олонхо, а не к исконно фольклорному, аутентичному тексту. Изучение таких произведений, безусловно, важно для понимания поэтики фольклора, его видоизменения, трансформации под влиянием письменной и массовой культуры. Если применить данный указатель ко всем самозаписям олонхо, то можно выявить, насколько меняется фольклор (устная традиция) при переходе к письменной форме бытования.

Литература:

1. Егоров С.С. Күн Тэгиэримэн бухатырь // Рукописный отдел Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. Ф. 5. Оп. 7. 52 л.
2. Емельянов Н.В. Сюжеты якутских олонхо. М.: Наука, 1980. 375 с.
3. Кузьмина А.А. Олонхо Вилюйского региона: бытование, сюжетно-композиционная структура, образы. Новосибирск: Наука, 2014. 160 с.
4. Мухоплева С.Д. Типы самозаписей олонхо советского периода (1939–1946 годы) // Северо-восточный гуманитарный вестник. 2011. № 2. С. 112–119.

Современная методология в издании фольклорных произведений

Ключевые слова: достоверность источников, комплексность в подаче фольклорного материала, ценность фонозаписей.

Среди множества различных определений культуры есть одно, которое наиболее полно раскрывает её социальную природу: «Культура – это материальные и нематериальные элементы жизнедеятельности групп, которые в прошлом способствовали её выживанию в существующей экологической нише и стали использоваться членами группы для взаимодействия и поддержания своей территориальной и социокультурной целостности» [1, с. 43].

Богатство и разнообразие традиционной культуры сибирских народов свидетельствует не только о выживании в суровых природных условиях, но о невероятной способности этносов создавать духовные шедевры, которые помогали им сохраниться и наполнить свою жизнь особым смыслом и большим эмоциональным зарядом, который передавался из поколения в поколение.

Фольклор как составная часть традиционной культуры выполняет функции многофакторного регулятора, передающего нравственные, эстетические, мировоззренческие ценности последующим поколениям. Всесторонний комплексный анализ роли фольклора, исследование с позиций достижений современной науки содержания, идейной направленности, поэтических достоинств фольклорных произведений, дошедших до наших дней, выявляет механизм передачи народных знаний, сохранность во времени исторической памяти. Но для чистоты получения глубоких, убедительных выводов необходима достоверная источниковая база.

На современном этапе развития фольклористики пришло понимание значимости основополагающих принципов в издании текстов, а именно: соблюдение достоверности публикуемых источников, использование всех имеющихся технических средств для фиксации фольклора с целью максимального отображения его многомерности, последующая публикация фольклорного текста в его полифункциональном выражении (слово-музыка-действие)

Подготовка и издание академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» потребовали разработки методологических принципов подачи разножанрового уникального сибирского фольклорного материала. Авторские коллективы томов Серии были обеспечены документами, в которых были определены концепция и методология отбора и подготовки к публикации национальных текстов, перевода их на русский язык, в отображении музыкальной составляющей, содержательной научной части томов [2].

На сегодня опубликованы 33 книги сибирской Серии, готовится к выходу в свет 34-й том. За весь период подготовки Серии накоплен богатейший опыт в издании произведений героического эпоса, сказок, сказочной прозы, обрядового фольклора и песен.

Образцом публикации произведений героического эпоса стали тома «Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын» [3], «Шорские героические сказания: Кан Перген. Алтын Сырык» [4]. В первом из этих названных томов проведена углублённая текстологическая работа, в ходе которой выявлена передача эпической традиции и возможности приёмов адекватного воспроизведения текста. Во втором томе впервые в эпосоведении полностью нотировано героическое сказание с демонстрацией двухслойного исполнения, т.е. представлены музыкальное и речитативное сказывание (пение и тирада).

Таким образом, современная методология в издании фольклорных материалов предусматривает следующие основные моменты, которые следует учитывать: 1) по возможности публиковать тексты по фонозаписи; 2) если произведение музыкальное, то необходимо представление этой музыкальной составляющей, наличие нотной записи всего текста, а не отдельного фрагмента; 3) сопровождение публикации аудио- или видеозаписью; 4) сохранение языковой особенности произведения; 5) наличие перевода на русский язык с учётом национальной природы произведения (ориентирование на русскоязычного читателя); 6) комментирование текста с пояснением идиом, исторических, этнографических, мировоззренческих и т.д. реалий.

Литература:

1. Триандис Г.К. Культура и социальное поведение. М.: Форум, 2007. 382 с.
2. Принципы и порядок подготовки томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Изд. второе, переработанное и дополненное. Новосибирск, 2003. 20 с.
3. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. – Новосибирск: Наука, 1997.– 668 с.– (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15).
4. Шорские героические сказания: Кан Перген. Алтын Сырык /Вступит. статья, подготовка поэтического текста, пер., коммент. А.И. Чудоякова; музыковед. статья и подготовка нотного текста Р.Б. Назаренко.– Москва; Новосибирск: Наука, 1998.– (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 17).

Б.Б. МАНДЖИЕВА (ЭЛИСТА)

О составе и структуре томов Свода калмыцкого фольклора

Ключевые слова: свод, калмыцкий фольклор, эпос, традиция, текст, перевод, жанр, поэтика, стиль.

В результате многолетней работы в Калмыцком институте гуманитарных исследований РАН подготовлен к изданию многотомный «Свод калмыцкого фольклора», который представляет собой научную публикацию фольклорных произведений, имеющих огромное значение для сохранения, возрождения и обогащения культурного наследия народа. Целью Свода являются широкое введение в научный оборот неизданных материалов, раскрытие историко-культурной значимости, художественных особенностей, жанровой специфики публикуемых текстов. В каждый том Свода включены: текст на калмыцком языке, его параллельный перевод на русский язык, исследования жанров, к которым относятся публикуемые фольклорные произведения, примечания к калмыцкому тексту, комментарии к переводу на русский язык, словарь непереведенных слов, указатели имен персонажей и топонимов, сведения о сказителях и информантах, список источников и литературы, нотные записи (в томе песен).

«Свод калмыцкого фольклора» открывается калмыцким героическим эпосом «Джангар» – величайшим памятником эпического творчества монголоязычных народов. Это объясняется не только исключительным общественным и эстетическим значением эпоса «Джангар», но и его ролью в наследии народа, его центральным местом в духовном творчестве калмыков. Тексты трех больших по объему песен в записи 1862 года от неизвестных сказителей составили первый том «Калмыцкий героический эпос «Джангар». Малодербетовский цикл», который является одним из значительных по объему циклов «Джангара», насчитывающим 5920 стихотворных строк. В Малодербетовском цикле прослеживается четко выраженная сюжетно-композиционная последовательность песен, сюжетная законченность и самостоятельность каждой из них.

Второй том «Калмыцкий героический эпос «Джангар». Багацохуровский цикл» представляют песни, записанные в первой половине XIX в. Багацохуровский цикл, как один из локальных циклов, сохранил свои архаичные корни, сюжетное своеобразие и поэтико-стилевые особенности.

Эпический репертуар выдающегося джангарчи Ээлян Овла представляет третий том «Калмыцкий героический эпос «Джангар». Эпический цикл сказителя Ээлян Овла», записанный в 1908 году в Малодербетовском улусе Номто Очировым. Цикл состоит из пролога и десяти песен, посвященных воспеванию подвигов богатырей Джангара: богатыря Алого Хонгора, Прекраснейшего в мире Мингъяна, богатыря Санала Грозного, заключительная песнь – героическим действиям трех юных богатырей – Хара Джилгана, Аля Шонхора и Хошун Улана.

Четвертый том «Калмыцкий героический эпос «Джангар». Эпический цикл сказителя Мукебюна Басангова» включает шесть песен джангарчи Мукебюна Басангова, записанных в 1939-1940 годах. Сказитель Мукебюн Басангов создавал свои эпические песни, опираясь на опыт и традицию предшествующих ему певцов эпоса. В песнях повествуются о подвигах, ратных делах богатырей Хонгора и Санала, а первая песнь представляет собой вступительную главу.

Пятый том «Калмыцкий героический эпос «Джангар». Эпический цикл сказителя Давы Шавалиева, песни из репертуара Бадмы Обушинова и Насанки Балдырова» представлен малым циклом песен джангарчи Давы Шавалиева, а также песнями сказителей Бадмы Обушинова и Насанки Балдырова. В отличие от предыдущих изданий, в пятый том «Джангара» Свода калмыцкого фольклора введены тексты и переводы двух песен джангарчи Давы Шавалиева: «Песнь о женитьбе богатыря Азыг Улан Хонгора» и «Песнь о том, как Азыг Улан Хонгор на дамбайском кюлюке Кёке Галзане победил Арал Манза хана», записанных в 1939 году от сказителя Давы Шавалиева А.В. Бурдуковым.

Том «Мифы, легенды и предания калмыков» представлен текстами выдающихся в художественном отношении мифов, легенд и преданий калмыков. Тематическая классификация отражает жанровое своеобразие и раскрывает специфику бытования калмыцкой несказочной прозы. Вступительная статья к тому характеризует мифы, легенды и предания в традиционном фольклоре калмыцкого народа, их художественные особенности, а также историю записи, публикации и изучения.

В томе «Обрядовая поэзия калмыков» представлены образцы разных жанров обрядового фольклора: *дун* – песни, *йорял* – благопожелание, *харал* – проклятие, *тэрни* – заговоры, а также прозвищный фольклор, фольклор военной традиции калмыков, клятвы, ураны и т.д. Представленные в томе произведения заговорной традиции калмыков относятся к разряду восстановленных и реконструированных.

В том «Калмыцкие народные благопожелания» включены тексты благопожеланий (*йорялов*), разнообразных по тематике, содержанию, выявленных из фондов Научного архива КИГИ РАН, а также из научных сборников, журналов и других источников. Большая часть благопожеланий взята из полевых материалов, собранных в конце XX века научным сотрудником института Эрдни-Горяевым М.Э.-Г. в Калмыкии. На основе текстологического анализа материала произведена классификация *йорялов* по тематическому принципу.

В томе «Калмыцкие народные песни» тексты песен разделяются на две большие группы: обрядовые и необрядовые. Обрядовые песни представлены семейно-бытовыми, календарными, песнями-приручениями. Необрядовые песни представлены эпическими, песнями о религии, историческими, трудовыми, лирическими. Том имеет нотное приложение, которое будет публиковаться впервые.

Том «Малые жанры калмыцкого фольклора» представляет многообразие калмыцких народных пословиц, поговорок, загадок, детского фольклора. Том составлен в тематической классификации из опубликованных и неопубликованных образцов малых жанров. Первая часть корпуса текстов малых жанров представлена детским фольклором. Многие из этих

жанров были восстановлены в результате проведенных полевых экспедиций. Вторая часть составлена из образцов пословиц и поговорок и их вариантов. Третья часть корпуса текстов включает образцы загадок и их варианты.

В рамках фундаментального проекта «Свод калмыцкого фольклора» фольклористами продолжается научно-исследовательская работа по составлению томов: «Калмыцкие волшебные сказки», «Калмыцкие богатырские сказки», «Калмыцкие сказки о животных, бытовые, кумулятивные, небылицы».

Издание многотомного Свода калмыцкого фольклора согласно новейшим требованиям, предъявляемым к научным публикациям, обеспечит сохранение и дальнейшее изучение духовного наследия калмыков.

*С.Д. МУХОПЛЕВА, А.Н. ДАНИЛОВА,
А.А. КУЗЬМИНА (ЯКУТСК)*

Рукописи самозаписей олонхо: опыт описания и вопросы составления Каталога

Ключевые слова: эпос, олонхо, самозаписи, фольклорные рукописи, каталог, текстология фольклора.

В отделе рукописей ИГиИПМНС СО РАН особое место занимает коллекция полных и неполных записей олонхо, состоящая из 151 единиц. Большая часть текстов олонхо записана из уст сказителей собирателями, а 23 единицы из них помечены как «самозаписи»¹². Последние в рукописный отдел поступали, начиная с 1939 г. по 1990 г. [7].

Научное описание рукописей олонхо, в том числе самозаписей, в якутской фольклористике только начинается. Потребность в описании вызвана не только отсутствием доступной справочной литературы по рукописному наследию, но и необходимостью предварительного скрупулезного изучения рукописи олонхо, истории ее создания и поступления в архив перед ее публикацией.

Первые опыты научного описания рукописных текстов самозаписей олонхо, сделанные на основе схемы полного научного постатейного описания Д.С. Лихачева, показывают большое значение описания в осмыслении текста самозаписи, определении его типа, решении спорных вопросов «авторства» [1, 4, 8]. Учитывая их, нами выработана схема описания рукописей олонхо, состоящая из 17 пунктов:

- 1) *Шифр рукописи с указанием места хранения;*
- 2) *Наименование рукописи;*
- 3) *Автор документа (собиратель, информант, собиратель-информант);*
- 4) *Дата и место записи (год, месяц, день);*
- 5) *Количество тетрадей, листов, размеры и нумерация рукописи; наличие обложки, общее физическое состояние рукописи;*
- 6) *Формы графической передачи «поэтической фактуры текста» (сплошной стих, сплошная проза, стих и проза), количество строк на листе;*
- 7) *Данные о языке, орфографии, алфавите написания рукописи (бётлингковский, латиница, кириллица);*
- 8) *Материал письма (бумага, чернила);*
- 9) *Орудия письма (металлическое перо, карандаш, шариковая ручка);*
- 10) *Способы записи (писарь, пишущая машинка, стенография, магнитофон, видеокамера);*

¹² Под самозаписями понимаются устные или авторские олонхо, перенесенные в письменную форму самим сказителем, знатоком олонхо или автором произведения [10, с. 112].

11) *Оформление рукописи* (титульный лист, оглавление, предисловие, послесловие, комментарии, объяснения слов);

12) *Характеристика почерка, всех отметок, правок и записей с воспроизведением важнейших* (записей, касающихся передачи другому владельцу, цены рукописи) *и с указанием почерка и листов, на которых они сделаны* («правка другим почерком», «приписки тем же почерком на л., и т.п.);

13) *Наличие или отсутствие ремарок скриптора (собирателя, собирателя-информанта) в тексте олонхо;*

14) *Начальные и заключительные строки;*

15) *Наличие или отсутствие краткой записи сюжетного развития олонхо: автор и название документа, место хранения, шифр записи, год записи, количество листов;*

16) *Информация о рукописи, добытая из других источников;*

17) *Сведения об издании.*

Описание документа по схеме дает информацию о рукописи, данные о ней, которые получаются при ее внешнем рассмотрении. Почерк, правописание, начертание (форма) букв, материал и орудия письма, способы записи составляют приметы времени. Краткая языковая информация, ремарки скриптора, способы графической передачи устной формы олонхо для исследователей могут послужить первичными маркерами для определения изменчивости традиционного текста при переходе его из устной формы в письменную.

Описание каждой рукописи делается на отдельной картотеке. Из совокупности таких картотек формируется каталог самозаписей олонхо. Он сопровождается двумя дополнительными информационными блоками. Первое, параллельно с описаниями рукописей изучается деятельность самих информантов-собирателей олонхо, собирается полевой материал для исследования истории создания и поступления рукописи в архив [2; 3; 7; 9]. В итоге таких изысканий иногда выясняется, что рукопись не принадлежит к категории самозаписей или уточняется автор архивного документа. Второе, особую роль в описании архивной рукописи играет составление указателя сюжетных мотивов олонхо. На этом уровне уже точно определяется тип информанта-собирателя [5].

В итоге хочется отметить, что сегодня, когда идет интенсивное освоение эпического наследия, вызванное возрастанием интереса общественности к олонхо, как нельзя актуальны следующие слова Д.С. Лихачева: «Сперва изучить историю текста и потом издавать, а не сперва издавать и потом по этому изданию изучать историю текста произведения!» [6, с. 13].

Литература:

1. Данилова А.Н. Рукопись олонхо "Дьурайа Куо": текстологические особенности // Материалы научной конференции "Филологические исследования-2014. Источники, их анализ и интерпретация в филологических науках", посв. 175-летию со дня рождения И.А. Куратова (г. Сыктывкар, 14-17 октября 2014 г.). Сыктывкар, 2014. С. 7–10.

2. Данилова А.Н. Олонхосут-импровизатор С.Н. Кириллин как автор самозаписи олонхо «Дьурайа Куо» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 2. Ч. 2. С. 74–76.

3. Кузьмина А.А. Егоров С.С. как автор самозаписи якутского героического эпоса олонхо // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 2. Ч. 2. С. 122–125.

4. Кузьмина А.А. Самозапись олонхо С.С. Егорова "Кюн Тэгийэримэн бухатыыр": текстологическое описание и структурный анализ // Материалы научной конференции "Филологические исследования-2014. Источники, их анализ и интерпретация в филологических науках", посв. 175-летию со дня рождения И.А. Куратова (г. Сыктывкар, 14-17 октября 2014 г.). Сыктывкар, 2014. С. 29–32.

5. Кузьмина А.А. Указатель сюжетных мотивов самозаписей олонхо (на материале творчества С.С. Егорова) // Филологические науки. Вопросы теории и практики. № 3 (57). 2016. Тамбов, 2016. № 3. Ч. 1. С. 30–33.

6. Лихачев Д.С. Текстология: краткий очерк. М.: Наука, 2006. 175 с.

7. Мухоплева С.Д. Е.Е. Лукин-Тюмнют Джэгёюр: Портрет на фоне информантов-собираателей олонхо // Филологические исследования. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2016. № 3 (57): В 2-х ч. Ч. 1. С. 37–41.

8. Мухоплева С.Д. Олонхо «Юрюнг Юёднойээн, имеющий трех сестер-красавиц айыы»: от устного бытования до издания // Филологические исследования. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2015. № 2 (44): В 2-х ч. Ч. 1. С. 143–145.

9. Мухоплева С.Д. Собиратели-корреспонденты: А.С. Порядин как информант и фиксатор якутского олонхо // Материалы научной конференции «Филологические исследования 2014. Источники, их анализ и интерпретация в филологических науках», посв. 175-летию со дня рождения И.А. Куратова (г. Сыктывкар, 14–17 октября 2014 г.). Сыктывкар, 2014. С. 36–38.

10. Мухоплева С.Д. Типы самозаписей олонхо советского периода // Северо-восточный гуманитарный вестник. 2011. № 2. С. 112–119.

Н.А. ОРОСИНА (ЯКУТСК)

«Многослойные» рукописи олонхо: проблемы научного описания¹³

Ключевые слова: якутский эпос олонхо, рукопись олонхо, «многослойная» рукопись, научное описание, автограф, список, редакция.

В научном описании рукописей основное значение имеет история текста произведения. Это не раз подчеркивали лингвисты, литературоведы и текстологи. Так, Б.В. Томашевский отмечал, что история текста восстанавливает творческий процесс, вскрывает элементы движения в тексте [5, с. 144–153]. Д.С. Лихачев утверждал, что «текст не существует сам по себе, его история есть история его создания и изменения людьми» [2, с. 49]; «история текста дает объективные основания для интерпретации содержания и формы произведения, <...> позволяет заглянуть в глубину не только художественных произведений, но и различного рода документов» [2, с. 8]. Таким образом, при изучении текста вскрывается не одно статическое явление, а литературный процесс его выработки и становления в целом. В диссертационном исследовании Н.Л. Гориной «Методика текстологического исследования рукописей (на материале славяно-русских списков Евангелия XI–XV вв.)» (1994) рассмотрены методы лингвистической статистики и кластерного анализа, а также метод лингвотекстологического анализа, включающий в себя археографическое описание источников [1].

Если в обычной текстологической традиции у каждой рукописи, как правило, имеется один автор (автограф), а затем идут варианты, сделанные не автором, т.е. переписчиком (списки) и редактором (редакция), то в наших рукописях помимо автора отмечено участие третьих лиц, так что следует их назвать «многослойными». Под понятием «многослойная рукопись» мы подразумеваем рукопись без списка (т.е. переписанного варианта), где помимо автора участвовали более двух лиц. Примерами такого рода рукописей можно назвать самозаписи олонхо К.Г. Оросина «Нюргун Боотур Стремительный» и У.Г. Нохсорова «Дыырай Бэргэн». Так как они создавались самими носителями эпической традиции, сказителями олонхо – *олонхосутами*, С.Д. Мухоплева называет их «самозаписями» [4, с. 120].

Перед научным описанием «многослойных» рукописей немаловажное значение имеет *палеографическое прочтение* текста рукописи, т.е. правильное определение всех букв и знаков препинания.

При научном описании «многослойных» рукописей, мы основывались на методике Д.С. Лихачева. Так, в первую очередь, в обязательном порядке указываются шифр

¹³ Тезисы подготовлены при финансовой поддержке гранта РГНФ № 14-04-00381 «Рукописи самозаписей олонхо: опыт научного описания и исследования».

рукописи с представлением места хранения, сведения об издании, наименование рукописи, автор документа, дата и место записи, количество тетрадей, листов, наличие обложки, общее физическое состояние рукописи. Затем нужно акцентировать внимание на следующие основные детали, которые мы подразделили на *внешние* (состояние страниц (листов), наличие приписок, отметок и пагинаций) и *внутренние* (наличие данных о владельцах рукописи, наличие поправок, характеристика почерков и изучение цвета чернил) особенности. Далее рассмотрим основные критерии научного описания «многослойных» рукописей.

I. Описание внешних особенностей рукописи:

1) *Состояние страниц (листов)*. При наблюдении над рукописью нужно обратить внимание на состояние страниц. «Загрязненность отдельных страниц может указывать, что на этой странице одно время начиналась или заканчивалась рукопись, находившаяся в длительном пользовании у читателей, и пр. Если листы в рукописи перепутаны, важно бывает установить, когда это произошло. Некоторые данные для этого могут быть установлены из изучения времени изготовления переплета (путаница листов чаще всего происходит при переплетании)» [2, с. 61].

2) *Наличие приписок, отметок и пагинаций*. Они могут дать важный материал по истории рукописи и ее текста. Разные слои пагинации могут указать на существование части рукописи в самостоятельном виде, или на то, что рукопись входила одно время в состав другой – более крупной. Д.С. Лихачев считает такие записи ценными: «Они ценны в отношении языка, так как чаще всего они писаны без всяких претензий на литературность, обычным, разговорным языком» [3, с. 172].

Изучать рукопись необходимо в тесной связи с ее текстом. Внешние особенности истории рукописи имеют значение только тогда, когда они в какой-то мере выявляют или объясняют историю ее текста.

II. Описание внутренних особенностей рукописи:

1) *Наличие поправок*. Если в рукописи имеются поправки, то важно и необходимо узнать, кому они принадлежат, и в связи с чем они сделаны. Это могут быть авторские поправки на своей рукописи (в таком случае они могут свидетельствовать о продолжении творческого процесса или об исправлениях под давлением внешних обстоятельств). Затем, это могут быть авторские поправки на писарской копии (в таком случае они также могут быть и творческими и нетворческими исправлениями предшествующего авторского текста, равно как и простыми исправлениями ошибок списка). Кроме того, это могут быть исправления, внесенные тем же писцом, который переписывал основной текст (в таком же случае перед нами либо поправки небрежно переписанного текста, сделанные по той же рукописи, или по другой – более точной, по мнению писца, либо его же редакторские исправления). Наконец, это могут быть исправления другим почерком (выправки ошибок, редакторские улучшения и пр.) [2, с. 60-61].

2) *Характеристика почерков и изучение цвета чернил*. Характеристика почерков и изучение цвета чернил могут привести к весьма важным выводам (например, если почерк основного текста и исправлений одинаковы, но чернила разные – это будет указывать, что исправления делались хоть и одним лицом, но не сразу). Д.С. Лихачев верно подметил, что «другой цвет чернил – один из показателей того, что между перепиской рукописи и ее правкой был существенный разрыв во времени» [3, с. 170].

3) *Наличие данных о владельцах рукописи*. Данные о владельцах могут уточнить судьбу ее текста (некоторые владельцы разъединяли рукописи, чтобы увеличить количество номеров своей коллекции – при этом важен бывает состав всей их коллекции; другие владельцы вносили исправления в сам текст и пр.). Кроме того, изучаются все данные, которые свидетельствуют о нахождении рукописи в том или ином собрании, у

того или иного владельца. Эти данные помогают устранить происхождение рукописи [2, с. 62].

Таким образом, выявлены такие основные критерии научного описания «многослойных» рукописей, как описание внешних особенностей рукописи (состояние листов; наличие приписок, отметок и пагинаций), описание внутренних особенностей рукописи (наличие поправок; характеристика почерка и изучение цвета чернил, наличие данных о владельцах рукописи).

Литература:

1. Горина Н.Л. Методика текстологического исследования рукописей (на материале славяно-русских списков Евангелия XI-XIV вв.): дисс. ... кандидат филологических наук. СПб, 1994. 161 с.
2. Лихачев Д.С. Текстология: краткий очерк / отв. ред. С.О. Шмидт. 2-е изд. М.: Наука, 2006. 175 с.
3. Лихачев Д.С. при участии Алексеева А.А. и Боброва А.Г. Текстология (на материале русской литературы X-XVII вв). СПб.: Алетейя, 2001. 759 с.
4. Мухомлева С.Д. Самозаписи якутского героического эпоса—олонхо в дореволюционный период // Материалы III Международной научной конференции «Эпический текст: проблемы и перспективы изучения» (ноябрь, 2010). Пятигорск: Изд-во ПГЛУ, 2010. С. 119–127.
5. Томашевский Б.В. Писатель и книга. Очерк текстологии. Изд. 2-е. М., 1959. 280 с.

Ф.Ю. ЮСУПОВ (КАЗАНЬ)

Из опыта создания антологии фольклора сибирских татар

Ключевые слова: сибирские татары, антология фольклора сибирских татар, эпосы, мунаджаты, байты.

Сибирские татары исторически проживали на обширной территории, начиная от Уральских гор до реки Томь, в степной и лесостепной зонах Тюменской, Омской, Томской областей [1, с. 5–18]. По результатам Всероссийской переписи населения в 2002 году на территории этих областей проживало 358949 татар, из которых 9289 идентифицировали себя как сибирские татары. В некоторых публикациях численность сибирских татар указывается от 190 до 210 тысяч человек.

Сибирские татары являются одним из трех этносов, образующих современную татарскую нацию. Следовательно, каждый из этих этносов внес свой вклад в создание духовной культуры татарского народа. Как известно, фольклор и этнография образуют фундамент культурных ценностей каждого народа. Первые работы по этнографии татар нашли письменное отражение уже в начале XVII века. К концу второй половины XX века было опубликовано уникальное 12- томное издание устного народного творчества татар, в котором нашли отражение абсолютно все жанры фольклора. Оно было отмечено премией правительства Республики Татарстан в области науки и культуры. Наряду с бесспорными достижениями в составлении и издании антологии устного народного творчества в ней имеются и существенные недостатки, которые игнорируют роль этноса в создании шедевров общенародной культуры. Один из главных недостатков этого издания заключается в том, что в нем все произведения даны на татарском литературном языке, в них явно прослеживаются литературная обработка и редактирование текста сказителя. Как известно, язык не является лишь средством общения между людьми, а также является средством передачи всей культуры данного социума следующим поколениям. Поэтому такое издание не может отразить все нюансы духовной культуры данного народа. Вследствие этого диалекты и говоры, на которых существует духовная культура, остаются за пределами таких исследований. Учитывая эти недостатки, некоторые энтузиасты

пришли к решению о создании антологии устного народного творчества каждого этноса татарского народа, на основе которого впоследствии будет составлена национальная антология татарского народа.

Первым примером такого труда явилась антология сибирских татар, составленная профессором Ф.Ю. Юсуповым, изданная Казанским федеральным университетом в 2014 году [3, 4], в которую вошли все известные устные *дастаны* (исторические, любовные *дастаны*, а также *дастаны о пехлеванах*). От других этносов, составляющих татарскую нацию, сибирские татары отличаются сохранением древних лиро-эпических произведений – дастанов, повествующих о драматических событиях народа, о прекрасной любви молодых, о богатырях и силачах, спасших свой народ и родичей в ожесточенных сражениях. Героический эпос, своеобразный, архаический, близкий к героическим преданиям, сохранился в основном у барабинских татар [2, с. 85].

В центре героического эпоса барабинских татар – богатырь; *алын кеше*. Он добывает маралов, лосей (*кийиков*), имеет связь с дикими животными. Характерно отсутствие или пассивная роль коня у этого богатыря. Он ищет себе достойных *алынов*, борется с ними, добывает себе жену в этой борьбе, строит жилище, изгоняет врагов отечества. Враги его – фантастические чудовища – *йылбигены* или *пехлеваны* – богатыри, подобные самому *алыну*. Героический эпос приобретает более выраженный конкретно-исторический характер [2, с. 85].

Музыкальные части *дастанов* впервые представлены в нотной записи, которые помогут показать этот уникальный жанр во всех его проявлениях. Все произведения даны в переводе на русский язык, так как текст оригинала доступен татарскому читателю. Для передачи специфических звуков, использована русская академическая транскрипция, использованная в свое время первым исследователем сибирско-татарского фольклора В.В. Радловым.

В этом же томе представлено большое собрание *мунаджатов*, которые в настоящее время являются самым активным жанром.. *Мунаджаты* сибирских татар – своеобразный жанр мусульманской культуры, занимающий положение между фольклором и письменной литературой. Слово «*мунаджат*» в переводе с арабского языка означает доверительную исповедь перед Аллахом, в которой человек находит облегчение и надежду на спасение.

В *мунаджатах*, восхваляющих Аллаха, воспевается Его единственность, величие и другие свойства. В такого содержания *мунаджатах* прослеживается идея о «божественной любви», обращение к главному источнику красоты – Аллаху; желание душой и сердцем раствориться в Аллахе – единственный путь достижения в этом мире вечной радости и гармонии. В *мунаджатах* после Аллаха второе место отводится пророку Мухаммаду (г. в. с.) – его наместнику на земле, а также другим пророкам и халифам, таким как Абубакр, Умар, Усман, Али.

В особую группу объединяются *мунаджаты* философского содержания, где представлены размышления о призвании мусульман на земле и о смысле жизни.

В устном народном творчестве сибирских татар значительное место занимает жанр *баитов*. *Баиты* – самобытный, национальный лиро-эпический жанр татарского устного народного творчества. Слово *баит* происходит от арабского «*бейт*», означающего разновидность поэтической строфы из двух строк.

Жанр *баита*, как правило, объединяет произведения, сочиняемые их создателями по исключительному поводу, , в большинстве случаев героических или трагических событий в жизни общества, личной жизни человека. Несмотря на то, что основу большинства *баитов* составляет личная трагедия человека, в них также отражаются знаменательные события в жизни народа: войны, изменения систем государственной власти, различные природные катаклизмы – наводнения, землетрясения. Таким образом, *баиты* – это не только летопись истории народа, в них также аккумулирован многовековой жизненный опыт и мудрость, менталитет народа.

В зависимости от содержания и характера описываемого события *баиты* делятся на героические, трагические и комические. В основе преобладающего большинства *баитов* лежит трагизм, постигший народ или отдельных людей. К *баитам* можно отнести также отрывки из эпических произведений Золотоордынского периода, которые сохранились в форме песни Туктамыша, а также лиро-эпические сочинения, посвященные известным личностям того времени.

К настоящему времени подготовлены к изданию следующие тома: «Йомаки – Сказки», «Хикаяты и риваяты», «Песни сибирских татар с нотными приложениями», «Ислам в народной культуре сибирских татар», «Татарская литература Западносибирского региона».

По нашему мнению, создание антологии отдельных этносов, принимавших участие в образовании определенных народов, даст возможность более полно показать разнообразие и глубину его духовной культуры.

Литература:

1. Валеев Ф.Т., Томилов Н.А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск: Наука, 1996. 224 с. (Культура народов России, Т. 2).
2. Тумашева Д.Г., Ахметова-Урманче Ф.В. Этнические группы сибирских татар по языковым и фольклорным данным // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и отдельных территорий. – Омск, 1979. С. 85–89.
3. Юсупов Ф.Ю. Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора сибирских татар: дастаны, мунаджаты, баиты. Казань: Казанский университет, 2014. 650 с.
4. Юсупов Ф.Ю., Сайфулина Ф.С., Гумеров И.У., Хисамов О.Р. Барабинские татары. Страницы духовной культуры. Казань: Казанский университет, 2013. 665 с.

ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКОГО ПЕРЕВОДА

С.С. КАЛИНИН (КЕМЕРОВО)

К вопросу о переводимости фольклорного текста: особенности перевода Древнеисландской Рунической Поэмы на русский язык

Ключевые слова: Древнеисландская Руническая Поэма, руническая письменность, скальдическая поэтическая традиция, кеннинг, древнеисландский язык, перевод, процесс перевода.

Рунические поэмы представляют собой совершенно особенный и малоисследованный жанр древнегерманской литературы. Среди них выделяется Древнеисландская Руническая Поэма, время создания которой датируется XV в. Несмотря на относительно позднее время создания, уже после христианизации Исландии, в этой поэме есть большое количество архаических языческих элементов. В языке этой поэмы также имеется большое количество архаизмов.

В дискурсе рунической поэмы описываются, как очевидно из названия, различные руны, а также мифопоэтические ассоциации и метафоры, с ними связанные (т.н. кеннинги). Следует также сказать несколько слов и о происхождении рунической письменности. По всей вероятности, истоками рунической письменности являются доисторические наскальные рисунки, о чем упоминает также и М.И. Стеблин-Каменский [2, с. 10], поскольку в этих рисунках имеются элементы, схожие с начертаниями рунических знаков. Вообще, в древних индоевропейских обществах рисунки имели магическое значение: «они либо выступали как тотемы, либо как обереги от злых сил, подобно маскам они служили для лечения больных, заклятия врагов, вызывания дождя в засуху, для обеспечения успешной охоты или рыбалки» [1, с. 113]. Соответственно, и письменность имела магическое значение.

Руническая письменность представляет собой концептуализированную область (термин С.Г. Проскурина [4, с. 14]), поскольку руны как знак отображаются не только в языке, но и в других невербальных областях человеческой деятельности, например, в прикладном искусстве, ритуалах, магии и т.п. Так, еще Корнелий Тацит упоминает о том, что древние германцы вырезали на деревянных палочках и, разбрасывая их, предсказывали по их положению судьбу. Имеются многочисленные образцы рунических надписей и в наскальном искусстве, на надгробных памятниках и могильных плитах, где они встречаются, начиная со II в. н. э. [2, с. 9]. Часто рунические надписи встречаются и на предметах быта, например, на браслетах, брактеатах, на знаменитом золотом роге из Галлехуса, датируемом V в. [2, с. 14]. По-видимому, рунические надписи должны были превратить предмет, на который они были нанесены, в вещь, обладающую сильной магией.

Рунический символ по своей природе представляет собой многомерный культурный концепт, что создает определенные трудности при попытке передачи его смысла с древнеисландского языка на русский язык. Каждая руна имела, в частности, свое собственное уникальное имя, например, Fé, Óss, þurs. При попытке перевода Древнеисландской Рунической Поэмы возникает проблема, оставлять ли имя руны в оригинале или же передавать его соответствующей русской лексемой, например, Fé – «богатство» (или «скот»), Óss – «бог» («ас»), þurs – «великан» («турс»). Альтернативный

вариант найден в переводе Н. Топчий¹⁴: вначале в нем дается имя руны в оригинале, а потом – его перевод на русский язык. Приведем фрагмент из этого перевода, чтобы пояснить сказанное:

Fé:

Богатство — это раздоры родни
и огонь наводнения,
и путь рыбы могильной.

Еще один вариант перевода дается С. Грабовецким. В нем оригинальное древнеисландское имя руны опущено, и сразу дается его русскоязычный вариант. Приведем фрагмент из этого перевода, где говорится о все той же руне Fé (в данном переводе это имя руны переведено как «золото», что является не совсем точным):

Золото — это раздор в роду,
пожар во время потопа
и путь змеи.

Таким образом, вопрос о том, какой вариант перевода наиболее оптимален, является спорным и не до конца решенным вопросом. Автору представляется наиболее оптимальным в переводе давать как оригинальные (древнеисландские) имена рун, так и снабжать их русскоязычным переводом. Кроме того, по мнению автора, необходимо снабжать возможные переводы Рунической Поэмы историко-этимологическим и лингвокультурологическим комментарием, для лучшего понимания архаического текста Поэмы современным читателем. Ниже приведен пример подобного комментария на примере уже выше упомянутой руны Fé.

Fé – в переводе с древнеисландского «богатство», «деньги», «скот». Восходит к общегерманскому корню *fehu [6, с. 114], который, в свою очередь, восходит к праиндоевропейскому корню *рек-, первоначальным значением которого было «чесать, рвать шерсть, волосы» [5]. По-видимому, внутренней формой лексемы fé первоначально являлось «животное с длинной шерстью, животное, с которого срезают шерсть», которое позднее перешло в значение «овца» [6, с. 114]. В других древних индоевропейских языках также можно найти примеры реализации данного корня: например, санскр. *ráṣu-*, *ráśú* «скот», авест. *rasu-* «скот», «небольшое сельскохозяйственное животное», дпрусс. *resku* «скот», лат. *resu*, *resus* «скот», откуда *resunia* «деньги», *resulium* «богатство», арм. *asṙ* «овечья шерсть» [5].

Еще одним «проблематичным» вопросом в переводе Древнеисландской Рунической поэмы является вопрос об адекватной передаче кеннингов, встречающихся в ней. Известно, что кеннинг представляет собой особый тип концептуальной метафоры¹⁵, который чрезвычайно сложно, практически невозможно, адекватно перевести на русский язык. Большинство кеннингов Древнеисландской Рунической Поэмы восходят к скальдической традиции. В качестве примера можно привести кеннинги, встречающиеся уже в первой строфе Поэмы (они выделены курсивом):

féerfrændaróg
okflæðarviti
okgrafseiðsgata.

Все эти кеннинги обозначают то же, что обозначает имя руны Fé, а именно «богатство» или даже точнее «золото». Кеннинг *frændaróg* значит «раздоры родни», *flæðarviti* – «огонь воды» (или «пламя воды»; обычный скальдический кеннинг), *grafseiðsgata* – «путь могильной рыбы» («могильная рыба», в свою очередь, представляет собой другой кеннинг для обозначения змея или дракона). Трудности перевода таких

¹⁴ Все переводы Древнеисландской Рунической Поэмы на русский язык можно найти на сайте «Северная Слава» (<http://norse.ulver.com>).

¹⁵ Точное определение кеннинга см. в [3, с. 41-42].

метафорических обозначений связаны с тем, что в русской концептосфере нет аналогов именам-означающим концептов, которые присутствуют в древнеисландской концептосфере. Для носителя русской лингвокультуры словосочетание «огонь воды» никак не связано с золотом или богатством. Вероятно, для него такое сочетание вообще лишено какого-либо конкретного смысла.

Подводя итог всему вышесказанному, можно сделать утверждение о том, что Древнеисландская Руническая Поэма является памятником, сложным для перевода и восприятия современным читателем. Это объясняется как архаизмом ее формы, так и архаизмом ее содержания, который, в свою очередь, обусловлен архаической ментальностью ее создателей – древних германцев. На сегодняшний день пока не существует научного перевода этой Поэмы с соответствующими комментариями. Остается надеяться, что со временем этот памятник будет оценен должным образом и введен в научный оборот.

Литература:

1. Маковский М.М. Язык – миф – культура: Символы жизни и жизнь символов. Изд. 2-е. М.: ЛЕНАНД, 2014. 320 с.
2. Стеблин-Каменский М.И. Древнескандинавская литература. М.: «Высшая школа», 1979. 192 с.
3. Стеблин-Каменский М.И. Историческая поэтика. Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1978. 176 с.
4. Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы мировой культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М.: Наука, 1993. 158 с.
5. Pokorny, J. IndogermanischesetymologischesWörterbuch [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://dnghu.org/indoeuropean.html>
6. De Vries, J. AltnordischesetymologischesWörterbuch. 2te, verb. Auflage. Leiden: E.J. Brill, 1977. 689 S.

Ю.В. ЛИМОРЕНКО (НОВОСИБИРСК)

Математические методы и процедуры в переводе фольклорного текста

Ключевые слова: перевод фольклора, алгоритмическая нотация, варьирование, эпическая формула, переменная.

Изучение и перевод фольклорного текста можно представить как комплекс повторяющихся задач, подлежащих алгоритмизации. Приёмы такой алгоритмизации, основанные на применении математических методов, разработаны для множества сфер деятельности, в том числе для машинного перевода, однако в изучении фольклора они до сих пор практически не применяются. Между тем использование таких приёмов, во-первых, существенно облегчает выполнение повторяющихся операций, во-вторых, повышает точность перевода через устранение случайных ошибок и унификацию применяемых решений.

Сама возможность анализировать и обрабатывать фольклорный текст с помощью математических процедур существенно облегчается тем, что строение такого текста в большой степени формализовано. Структура текста включает формулы, типические места, композиционные приёмы, устойчивые языковые обороты, которым свойственно повторяться (с вариациями или без изменений) по всему тексту и – шире – в текстах одного жанра или даже всей фольклорной традиции.

Приведём два характерных примера использования математических процедур при анализе текста для последующего перевода.

1. Обязательная функциональная направленность обрядового текста, нацеленность на получение конкретного результата с помощью конкретных акций позволяет представить обрядовый текст как программу, написанную на специальном языке. Рассмотрим ритуальные действия в заданной ситуации и приводимое следом заклинание с точки зрения их описания нотацией Бэкуса–Наура [1] (в принятом русском сокращении она называется БНФ – форма Бэкуса–Наура). Вот текст целиком:

*«Лося ли убил, другого ли кого нашёл – огонь свой угостишь, тут скажешь:
– Великий Огонь-матушка!
Такого же ещё,
Не скупясь,
Не заставляя нас мучиться,
Нам давай!»* [2, с. 151].

Легко выделить логические блоки в описании ритуала: 1) «убил, нашёл»; 2) «огонь угостишь»; 3) «скажешь», причём блоки 2 и 3 описывают одновременные действия, а блок 1 – то, что предшествует им и обуславливает их. Определим одновременные действия через оператор «акция»:

$\langle \text{акция} \rangle ::= \langle \text{угостишь} \rangle + \langle \text{скажешь} \rangle$

С помощью БНФ ритуал записывается следующим образом:

$\langle \text{ритуал} \rangle ::= \text{if } \langle \text{лося убил} \rangle \mid \langle \text{другого кого нашёл} \rangle \text{ then } \langle \text{акция} \rangle.$

Операторы if и then описывают отношения между логическими блоками нашей «программы». Формы глаголов в блоках выражают отношения «сначала – потом» («убил», «нашёл» – прош. вр., «скажешь» – буд. вр. в значении повел. накл.), это соотношение не может изменяться, чтобы не нарушалась логическая связь. Поэтому в любых последующих описаниях ритуалов в соответствующих логических блоках автоматически получаем те же формы. Такой подход обеспечивает однотипность передачи одинаковых синтаксических и логических связей при переводе, что избавляет от неточностей в переводе заклинательных формул, типических мест эпоса, зачинов сказок и других композиционных элементов текста, имеющих устойчивую структуру [1, с. 53].

2. Текст эпического сказания, богатый формульными выражениями и типическими местами, создаёт большие трудности при переводе из-за пронизанности формулами и сложной структуры вариаций (как внутри типических мест, так и вне их). Чтобы систематизировать состав формул, удобно представлять их в виде направленных графов. Вершины графа могут быть представлены единичными полями или массивами. Рассмотрим эту структуру на примере трёх типических мест из раздела «Приветствия-диалоги, представление себя» [3].

*На берегу какого моря
Ты родился, сынок?
У подножия каких гор
Ты родился, сынок?
Кто ты – ханский наследник
Или простых родителей сын? –
Так они спрашивали* [3, с. 347].

*«Если ты, удалец,
Сын широкой земли,
Где же ты появился-родился?..
На берегу какого моря?
У подножия какой горы?» –
Так они узнавали-спрашивали* [3, с. 349].

Они спросили:

*«На берегу какого моря
Ты родился, сынок?
На окраине какой земли
Ты поднялся-вырос, сынок?» [3, с. 351].*

Примеры сознательно выбраны очень похожие, чтобы показать соотношение полей. Разметим поля первого примера:

- 1) *На берегу какого моря*
- 2) *Ты родился, сынок?*
- 3) *У подножия каких гор*
- 4) *Ты родился, сынок?*
- 5) *Кто ты – ханский наследник
Или простых родителей сын?*
- 6) *Так они спрашивали.*

Пункт 5 представляет собой неразрывный массив, в котором строки не могут меняться местами – они жёстко связаны логически.

Во втором примере те же поля частично заполнены, частично – нет, но имеется и новый массив (отмечен как 0):

- 0) *Если ты, удалец,
Сын широкой земли,*
- 2) *Где же ты родился-появился?*
- 1) *На берегу какого моря?*
- 3) *У подножия какой горы?*
- 4) *(пустое поле)*
- 5) *Так они узнавали-спрашивали.*

В третьем примере некоторые поля переставлены – возникает частично упорядоченный граф:

- 5) *Они спросили:*
- 1) *На берегу какого моря*
- 2) *Ты родился, сынок?*
- 3) *На окраине какой земли*
- 4) *Ты поднялся-вырос, сынок?*

Встречая далее в тексте типическое место из того же тематического раздела, мы можем проверить, какие поля заполнены, а какие пусты, а также составить список возможных вариантов заполнения полей и массивов, т.е. вариантов перевода. Таким образом, экономятся усилия – каждое вновь встреченное типическое место не переводится с нуля, а восстанавливается по схеме графа, – а также исключаются случайные технические ошибки.

Литература:

1. Лиморенко Ю.В. Анализ структуры фольклорного текста с помощью нотации Бэкуса–Наура // Народная культура Сибири: Материалы XXII науч.-практ. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2014. С. 49 – 53.
2. Обрядовая поэзия и песни эвенков / Сост. Г.И. Варламова, Ю.И. Шейкин. Новосибирск: ГЕО, 2014. 487 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 32).
3. Кузьмина Е.Н. Указатель типических мест героического эпоса народов Сибири: Экспериментальное издание. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. 1383 с.

Из опыта перевода киргизского эпоса «Манас» на башкирский язык

Ключевые слова: перевод, эпос, киргизский, «Манас», башкирский.

Перевод художественных произведений с одного языка на другой является неотъемлемой частью культурной взаимосвязи и диалога народов. В советское время эта работа была очень актуальна и востребована. Творческое наследие многих башкирских писателей переведено на языки народов СССР и стало достоянием большой многонациональной страны. Реже переводились на языки разных народов и фольклорные произведения, особенно сказки. Однако перевод эпосов на языки народов России, тем более СНГ, не практиковался. Для введения во всероссийский научный оборот эпосы народов России переводились на русский язык, а в международный – на английский язык.

В 2015 году в рамках Государственной научно-технической программы Академии наук РБ «Стимулирование инновационной деятельности в Республике Башкортостан» группой сотрудников Института истории, языка и литературы УНЦ РАН под руководством директора, профессора Ф.Г. Хисамитдиновой осуществлен перевод киргизского народного эпоса «Манас» на башкирский язык. Проект был задуман и поддержан в рамках программы развития научно-культурных связей народов стран ШОС и БРИКС.

Героический эпос «Манас» – величественный памятник духовной культуры киргизского народа, который «повествует о многочисленных битвах и походах народных героев – Манаса, его соратников и потомков. Это цепь бесконечных походов и приключений, разнообразнейших сюжетных событий, раскрывающих психологические переживания героев, рисующих быт народа, сватовства и женитьбы, празднества и обряды» [1, с. 53].

И идейно-художественное своеобразие, и тематика, и драматизм описываемых событий, связанных с яростной схваткой с внешним врагом, близки духу башкирского народа. Героическое прошлое башкирского народа также нашло свое эпическое перевоплощение в таких башкирских эпосах, как «Урал-батыр», «Акбузат», «Заятуляк и Хыу-хылу», «Таргын и Кужак», «Ек-Мэргэн», «Кусяк-бий», «Карасакал» и др. Поэтому для башкирского переводчика эпос «Манас» является близким по духу эпическим памятником.

Переводчикам «Манаса» на башкирский язык было и легко, и трудно: легко потому, что перевод текста делали с оригинала, а киргизский и башкирский язык относятся к тюркской группе и их лексический состав довольно схож, трудно потому, что эти языки не имели прямых контактов, поэтому в каждом из них образовались разные напластования.

Естественно, при переводе произведения переводчики столкнулись со множеством проблем. Для достижения эквивалентности перевода эпоса «Манас» прежде всего необходимо было сделать подстрочник, т. е. научно-адекватный перевод. Поскольку издание адресовано широкой аудитории, из подстрочника нужно было сделать понятный текст, соответствующий оригиналу, с сохранением колорита и выразительности переводимого произведения.

Сложность возникала и из-за множества этнокультурных реалий. Это названия предметов обихода (*торко*, *камка*, *дейелди*, *сарпай* (названия дорогой материи), *кыл кыяк* (двухструнный смычковый инструмент)), военная лексика (*соот* – военная одежда, *калча* – телохранитель, *чор* – соратник), слова, связанные со скотоводством (*аркар* – горный баран, *кебээ* – ягненок, *кулук* – скакун), слова, определяющие социальный статус человека (*төрө* (господин), *бек*, *кан*) и т. д.

При переводе приходилось сталкиваться с трудностью выбора подходящего слова из-за его полисемантичности. В этом случае выходили из положения по смыслу предложения.

Сложно было работать и с некоторыми устойчивыми выражениями. Например, «*кызыл тунөк, сыр найза*» в киргизском фольклоре соответствует выражению «крашеная пика с красным бунчуком», а в башкирском языке это «*Кызыл суклы һыр найза*» (*һөңгө таягына бәйләнгән ат кылынан эшләнгән һәм кызыл төскә буялган сук*) [2, с. 113]. Здесь читателю необходимо объяснить, что по словарю К.К. Юдахина *бунчук* – это кисть из конского волоса или хвоста яка, привязывавшаяся к древку копья.

Однако большинство фразеологизмов легко переводились и почти дословно: «*Жа-лын чыкты көзүнөн, / Жаалы чыкты сөзүнөн*» (*Угын атты күзенең, / Агыуын сәсте һүзенең*); *Толгонсом жоктур өнүмүм, / Токтолсом болоор өлүмүм. / Кайтадан болбос өнүмүм, / Кайрылсам болоор өлүмүм!* (*Әйләнгән юктыр өнөм. / Тукталһам булыр үлемем. / Кайтанан булмас өнөм, / Кайрылһам булыр үлемем!*); «*Үзүлгөн экен канатым, / Токтолгон экен санатым!*» (*Өзөлгән икән канатым. / Тукталган икән һанатым!*) и т. п.

Историческая и языковая общности двух тюркских языков при переводе эпоса позволили оставлять некоторые слова без изменений: *ат, болот, айбалта, мал* и т. п., или с небольшими фонетическими изменениями: *ажал- әжәл, кабыр- кәбер* и т. п. Интересно отметить также совпадение ряда архаизмов: *нөкөр-нөгәр* (слуга эпического богатыря), *найза-найза* (копье).

Выяснилось также, что в киргизских словах буква «ө» при переводе на башкирский превращается в «ү»: *көр – күр, көз-күз*, и наоборот: *үй – өй, үмүт – өмөт*; буква «у» – в «о»: *бузүлдү – бозолдо, туйгун – тойгон*; буква «и» – в «е»: *киши – кеше*. Проблемы возникали и с собственными именами. Например, если имена *Жакып (Якуп), Жолой (Йолой), Кылжөйрөн (Кылиерән), Көкжал (Күк ял)* не вызывали трудностей при превращении на башкирский, то именам *Акеркеч, Ажыбай, Сурданбай* сложнее было выбирать башкирские параллели.

Не всегда удавалось находить переводы слов, встречались некоторые трудности, заключающиеся в фонетике, грамматических особенностях киргизского языка. Работу по переводу затруднили также архаические слова киргизского языка типа *багыш* (слово сохранилось только в названиях родов), *бадана* (кольчуга) и т.п. В тоже время встречались созвучные: так слово «груша» по киргизски – «*алмурут*», а по-башкирски – «*армыт*», а то и совпадающие типа «*түркөн*» (родители, родня жены у киргизов и отчий дом замужней женщины у башкир).

Некоторые слова приходилось оставлять как есть из-за отсутствия соответствующего слова: *беренге* (вид беркута); из-за лишних слогов: *тарыкты* вместо «*һаранланды*», понятного по смыслу из предложения.

Традиционно эпос имеет поэтическую форму, а переводчику необходимо сохранить его, т. е. создать новый поэтический текст, эквивалентный оригиналу по его концептуальной и эстетической информации, но в соответствии с нормами башкирского языка, потому что «текст перевода – это речевое произведение на переводящем языке, и в нем должны соблюдаться правила нормы этого языка» [3, с. 75].

В рамках Программы празднования десятилетия олонхо как шедевра нематериальной культуры ЮНЕСКО возникла идея перевода олонхо на языки народов России, которая была предложена Председателем Государственного Собрания (Ил Тумэн) Республики Саха (Якутия) А.Н. Жирковым и поддержана многими республиками. На правительственном уровне Республики Саха (Якутия) утвержден график изданий взаимных переводов эпосов народов между республиками, в том числе с Республикой Башкортостан за подписью Заместителя Премьер-министра Правительства С.Т. Сагитова.

Первый взаимный перевод эпосов состоялся между Якутией и Киргизией в 2014 году. В 2015 году к реализации названного проекта приступили субъекты РФ.

Согласно утвержденному графику, первым идет Республика Алтай, затем Республика Тыва, Республика Башкортостан и т. д.

Таким образом, в Российской Федерации стартовал замечательный проект по изданию книжной серии «Эпические памятники народов мира». Он будет иметь большое значение для распространения эпического наследия народов, и способствовать укреплению взаимного культурного сотрудничества Республики Саха (Якутия) с другими республиками РФ, а якутский героический эпос-олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» станет достоянием других, и в первую очередь тюркских народов на их родном языке.

Литература:

1. Богданова М. Киргизская литература: очерк. М.: Советский писатель, 1947. 292 с.
2. Русско-башкирский словарь: в 2 т. / Под. ред. З.Г. Ураксина. Том I. Уфа: Башкирская энциклопедия, 2005. 808 с.
3. Санжеева Л.Ц. Бурятский эпос в аспекте переводческого анализа // Эпосы народов мира: проблемы и перспективы сравнительного изучения: сборник тезисов по материалам Международной научной конференции (Якутск, 18–19 июня 2015 г.) [редкол.: В.Н. Иванов (отв. ред.) и др.]. Якутск: Изд. дом СВУ, 2014. 147 с.

СПЕЦИФИКА ФОЛЬКЛОРНЫХ ЖАНРОВ

Л.Н. АРБАЧАКОВА (НОВОСИБИРСК)

Поэтика текстов камланий шорских шаманов

Ключевые слова: шорские шаманы, шаманский обряд, мифологические персонажи, духи-помощники, поэтика, эпитеты, русизмы

Впервые о музыкальной и поэтической стороне шорских шаманских обрядов стало известно благодаря аудиозаписям камланий, произведенным в 1999 году Л.Н. Арбачаковой и Р.Б. Назаренко. Тогда удалось проследить композиционные, интонационные и поэтические закономерности шаманских текстов [2]. В настоящее время это исследование продолжено Г.Б. Сыченко [3-4].

В докладе на примере 12 обрядовых текстов («Лечение больного», «Очищение участка и дома», «Заброшенный чурт» (3 версии), «Благословление», «Обряд на покойника» (2 версии), «Ловля души») мы попытаемся проанализировать художественно-изобразительные средства шаманских камланий, включающие слои архаичной и шаманской лексики.

Как показали расшифрованные материалы, в процессе камлания почти все исполнители обращаются к верховному божеству шаманского пантеона – Ульгену. Например, В. Адьяков добавлял к имени Ульгена титульную приставку *хан*: *қаан-Ўлген* 'хан-Ульген'. Е. Тодьякова во всех обрядах нарекла его эпитетом «великий»: *улуг Ўлген* 'великого Ульгена'. Также в процессе камлания она употребляла другие сложносоставные слова: *Тазыл қааннаң пай Ўлгеним* 'От хана, имеющего корни, богатый Ульген'; *Пажын ўлген пай Ўлгеним* 'главный властелин богатый Ульген'.

Все шаманы знают Ульгена как верховное божество и почтительно называют его *улуг* 'великий', *пай* 'богатый', употребляя эпитеты, обозначающие величие и богатство, при этом часто к имени добавляется нарицательная приставка «хан», подчёркивающая его статус.

Некоторые исполнители, например, *аласчы* М. Кискорова, обращались к богу-*Кудая* и к деве Марии: *О-о, өре турган қудайым, /О-о, өре турган Марийям, 'О-о, наверху пребывающий мой Кудай, /О-о, наверху пребывающая моя Мария'*. К. Адьякова в камлании на очищение участка и дома обращалась к главному хранителю домашнего очага – к тридцатиголовой Матери-огню (*одус паитыг от эне*). В понимании К. Адьяковой Мать-огонь – самое главное божество, отвечающее за семью, дом и покой. В то же время известный исследователь шаманизма М. Элиаде считает, что «...божественные и полубожественные существа, помогающие шаману, не должны причисляться к его близким духам, духам-помощникам или духам-покровителям» [6, с. 93].

Отправляясь в опасное путешествие, шаманы призывали своих постоянных духов-помощников *тостер*, которых называли по-разному. Например, К. Чудеков во всех обрядовых действиях обращался к ним как к своим главным слушателям: *угалчы* 'слушающий', а шаманка К. Адьякова считала их своими *көлектерим-ай* 'теньями', которые повсюду следуют за ней или вместе с ней. Духи-помощники в роли слушающего/подслушивающего *угалчы* прислушиваются к шаману, к посторонним духам, к животным и ко всему, что окружает *кама*. Или они как тени (двойники) повсюду следуют за своим хозяином.

В камлании А. Куспековой «Алас Любе» одним из духов-помощников является *қара қасқа қамнанчабыс* 'черный гусь', а со слов В. Адьякова, его главный дух-помощник – *пага* 'лягушка'.

Шорские шаманы в качестве главного орудия в путешествии могли использовать *орба* 'жезл шамана'. Е. Тодыякова использовала *эрткен қамның қазыр тулажым* 'от ушедшего кама грозную тула', которая должна появиться *оң чарнымнаң кезе шыққанче, төзем* 'из правого плеча'.

Некоторые шаманы собирают духов при помощи ритуального кнута (плетки): *А-эй, эй, қамчылайым* 'А-эй, эй, плеткой оплету'. В камлании Е. Тодыяковой упоминаются магические руки, к которой примыкают нужные ей духи: *арбақ қолумге шелижип, одураар* 'к магической руке примыкайте'.

По ходу перемещения шаманы проводят обряд *шачыг /шачый/шёчий/шөкча/чөчөй/шөчай* 'кропление', угощая духов различными напитками: *аш/абыртқа* 'слабоалкогольный напиток из ячменя'; *пузу* 'пары/брызги от мясного бульона'; *мұн* 'бульон'.

К. Чудекову в обряде «Заброшенный чурт», чтобы дойти до нужного места, по ходу камлания необходимо мысленно совершить жертвоприношение.

Шаманские тексты наряду с реальными животными (*чарғанат* 'летучая мышь') богаты мифическими персонажами: *тоғус паптыг сыр чыланнар* 'девятоголовая крашенная змея', *челес падат* 'медная муха', *алты көстүг ала маас* 'шестиглазые пестрые слепни'; *четти көстүг четти маас* 'семиглазые семь слепней'.

В мифологическом мире шаманов находится молочное озеро, где можно почерпнуть лекарственное снадобье: *Сүттүг көлдүң эмчи тартыбодураар* 'Из молочного озера лечебное снадобье пей'. В алтайском камлании шаман прощается со своим духом-гусем, выполнившим свою службу, и отправляет его в то же мифическое молочное озеро *сүт ак көлдөн* и на гору *сүрү туудан* [1, с. 60]. Известно, что в эпическом мире *алып* после завершения своих подвигов также отправляет коня-помощника пастись на гору *Сурен*, пить молоко из молочного озера: *Сүрең тагдың қажынға парып...Сүт көлдең қажынға паркелип...* 'К горе Сурен придя...К молочному озеру придя...' [5, стк. 1008, 1010].

Кроме этого, в камланиях упоминаются другие мифические пространства и различные объекты природы: *ақ чуладың* 'священная река', *олат* 'место в пространстве', *чер эижиги* 'двери земли'. Образ мирового дерева *парақ паптыг пай қазынаш* 'пышноголовая священная береза' является сквозным во всех обрядах Е. Тодыяковой.

Шаманами упоминаются названия гор, рек, сел и городов, расположенных в Горной Шории (Новокузнецк, Анзасс, Пызас), а также встречаются конкретные имена и фамилии (Кармен, Люба, Сережа, Тудагашев, Башев).

Важную роль в поэтике шаманизма играют простые эпитеты, состоящие из одного определительного слова (*арыг ұн* 'чистый голос', *ақ чулат* 'белая/священная река') и сложносоставные из 2-3 слов (*парақ паптыг пай қазынаш* 'пышноголовая священная береза', *алты көстүг ала маас* 'шестиглазые пестрые слепни').

Главные шаманские персонажи (божество-Ульген, хранитель домашнего очага *одус паптыг от энези* 'тридцатоголовая Мать-огонь', духи-помощники, мифические животные и др.), а также мифологические объекты и животные на протяжении камлания наделяются числовыми, цветовыми и др. характеристиками.

Язык шаманов насыщен иносказаниями, сравнениями и другими художественно-изобразительными средствами.

В текстах встречаются русизмы, междометные возгласы, вставные элементы, не имеющие семантического значения, но выполняющие конструктивные функции, стилистическую выразительность камланиям придают парные слова.

Литература:

1. Баскаков Н.А., Яимова Н.А. Шаманские мистерии Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1993. 122 с.

2. Назаренко Р.Б., Арбачакова Л.Н. Шаманская традиция шорцев: музыка и поэтика // Алтай и Центральная Азия: Культурно-историческая преемственность. Горно-Алтайск, 1999. С. 261-263
3. Сыченко Г.Б. Типология шаманского интонирования шорцев // Народная культура Сибири: Мат-лы X науч.-практич. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2001. С. 82-87.
4. Сыченко Г.Б. Корреляция вербальной и музыкальной структур шорского шаманского текста // Гуманитарные науки в Сибири. 2002. № 4. С. 60-65.
5. Фольклор шорцев / Сост. Л.Н. Арбачакова. Новосибирск: Наука, 2010. 608 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 29).
6. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / Пер. с англ. Киев: «София», 2000. 480 с.

Т.Г. БАСАНГОВА (БОРДЖАНОВА) (ЭЛИСТА)

О бытовых сказках калмыков

Ключевые слова: калмыцкий фольклор, бытовые сказки, комические сказки, сюжет.

Сказка является одним из основных жанров устного народного творчества калмыков. Сказки наряду с эпосом, мифами, преданиями, пословицами являются частью многовековой духовной культуры калмыков. Зафиксированные тексты, сведения о рассказчиках и устные воспоминания пожилых людей свидетельствуют, что сказка бытовала повсеместно. Рассказыванию сказок обучались у пожилых родственников или друг у друга. Выбор темы данного исследования обусловлен малой степенью изученности жанра бытовой сказки в калмыцкой фольклористике, хотя, как показывает история собирания и изучения калмыцкой сказки, тексты их начали фиксироваться собирателями достаточно давно. Жанр бытовой сказки в калмыцкой фольклористике до сих пор не был предметом специального изучения, хотя общепризнанно, что бытовые сказки калмыков относятся к одному из наиболее высокохудожественных образцов фольклора. Они имеют отчетливо выраженную специфику, проявляющуюся в особенностях их сюжетов, в системе образов и персонажей, в своеобразии художественно-изобразительных средств. К калмыцким сказкам вполне применима мировая классификация по жанрам, хотя и есть некоторые особенности, – это сказки волшебные, бытовые, сатирические, богатырские, сказки о животных. По художественному содержанию и сюжетной типологии, а также по функциям персонажей бытовые сказки делятся в основном на следующие группы: 1) о хитрых и ловких людях, ворах; 2) о мудрых отгадчиках; 3) о поисках счастья персонажами сказки; 4) о супругах; 5) о духовных лицах; 6) о дураках; 7) небылицы.

У калмыков сохранилось народное название калмыцкой сказки – *тууль*, которая делится на *ахр тууль* 'короткая сказка' (это бытовая, сатирическая, сказка о животных) и *ут тууль* – 'длинная сказка', большая по объему повествования. К этому разделу могут быть отнесены сказки волшебные, богатырские. В основу этой классификации положен объем сказочного произведения. В поздних публикациях калмыцких сказок дана попытка современной классификации по жанрам. Так, волшебная сказка именуется *сидтя тууль*, богатырская сказка — *баатрлг тууль*, бытовая сказка — *бяяцин тууль*. Жанр сказки в калмыцком фольклоре в некоторых случаях можно определить по ее названию, по обозначению имени главного сказочного персонажа. Так, главный герой богатырской сказки имеет титулы: *хан*, *эрин сян* 'лучший из мужей', *баатар* 'богатырь', *мерген* 'меткий стрелок'. Герои бытовых и комических сказок охарактеризованы именами неопределенной этимологии – *Кеедя* (непереводимо), *Ухр* (Ложка), *Саак* (тот же самый). Иногда в названиях сказок упоминается возраст персонажей: *кевун* 'мальчик', *кюукн* 'девочка', *эмгн*

овгн хойр 'старик со старухой'; профессиональная принадлежность героя: *захсч* 'рыбак', *анһуч* 'охотник', *зарһч* 'судья'.

Жанр бытовой сказки в калмыцкой фольклористике до сих пор не был предметом специального изучения, хотя общепризнанно, что бытовые сказки относятся к одному из наиболее высокохудожественных образцов фольклора. Они имеют отчетливо выраженную специфику, проявляющуюся в особенностях их сюжетов, в системе образов и персонажей, в своеобразии художественно-изобразительных средств. К настоящему времени у калмыков накоплен обширный материал по сказочному творчеству. Часть его опубликована в различных изданиях, еще более значительная часть хранится в научных рукописных фондах Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН. Обращение к данной теме исследования связано с тем, что калмыцкими фольклористами создается «Свод калмыцкого фольклора», куда войдут лучшие образцы народного творчества, в том числе и бытовых сказок.

А.А. БУРЫКИН (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Об одной группе сказок о небылицах у народов Сибири (сказки о получении огня): состав и география мотивов

Ключевые слова: сказки, типология, сюжет, мотив, небылицы, трансформации, миф.

Среди сказок, сюжетом которых выступает приобретение какого-либо объекта с исполнением условия в виде рассказывания небылиц (один из 10 типов сказок с небылицами, но самый распространенный) выделяется группа сказок, в которых целью рассказывания небылиц является получение огня (в других сказках целью является женитьба на ханской/ царской/ падишахской дочери или обещанной награды). Нам известно 8 таких сказок, из них 6 – в Сибири, 1 – в Поволжье и 1 – на Балканах. Эти 8 сказок проявляют связи со сказками о небылицах за награду или ханскую дочь в области содержания небылиц, но являются обособленными в плане цели и исполнения заданной задачи, и главное – в плане ареала распространения и потенциальной хронологии сложения. Возможно, подобные сказки являют собой трансформации мифа о Прометее в сторону десакрализации мифа об обретении огня и насыщения его элементами комического. Это следующие сказки [1]:

1) Хантыйская сказка: «Маньт-ку»: маньт-ку (сказочник) ночует в лесу, просит огня у живущего там человека, тот требует рассказать небылицы: герой родился раньше отца, убил пять лосей на одной ноге, дотащил их до дома, подогревая над огнем веревку; сыновья Торума просят его сшить кисы, несут его на небо; герой падает и проваливается в землю, его вытаскивает лиса, у которой на хвосте записка о долге слушающего рассказчику в сто рублей – слушающий не может вспомнить о долге.

2) Хантыйская сказка «Нарты с золотом»: три охотника в лесу не имеют спичек, по очереди приходят к старику, который даст огонь за рассказывание небылиц: два человека не получают огня, младший рассказывает, что набил мешок комаров, мешок мошкары и мешок оводов, продавал по штуке за лошадь и корову, ободранная корова убегает: старик превращается в кучу золота – герои забирают золото и уезжают.

3) Марийская сказка «Сорок одна небылица»: три брата рубят в лесу дрова, идут за огнем к старику, тот требует рассказывать небылицы: добывают зайца, из него топят пуд сала, рассказчик смазывает один сапог, другой сапог убегает в дыру под землю, куда попадает и рассказчик; его вытаскивает лиса, у которой на хвосте записка о долге старика отцу рассказчика: старик побежден - отдает огонь и котел с уткой,

4) Хакасская сказка «Сорок небылиц»: три брата на охоте, забыли кресало, два брата идут за огнем к старику, тот требует небылицы, младший рассказывает: утром родился, вечером охотится; убивает муху с телку, смазывает один чигир, несмазанный чигир пропадает, лебедь уносит героя на небо, герой возвращается, на пиру видит прислуживающим свой сапог; напоминает о долге старика отцу и матери – выигрывает условие: освобождает братьев и привязывает старика к дереву.

5) Якутская сказка «Заблудившиеся парни»: три брата на охоте, идут к старику за огнем, младший брат рассказывает небылицы о том, как он попадал в верхний мир и спускался по соломинкам: старик дает младшему огонь.

6) Эвенская сказка «Без огня»: пять братьев поселились на берегу, нет огня, идут к старику-камчадалу, который прогоняет четырех братьев, пятый рассказывает: на спине лошади вырос тополь, по которому он полез вверх; падает и проваливается в землю, его вытаскивает волк, отрывается волчий хвост, превращающийся в шкатулку с драгоценностями, – младший брат возвращается с огнем.

7) Бурятская сказка «Знающий 70 небылиц»: трое в пути остаются без огня, хозяин юрты обещает дать огонь за вырезанный из спины ремень, герой обещает рассказать 70 небылиц; родился раньше отца, переплыл море на щепке, обратно – на верблюжонке, который вез и верблюдицу, попадает в верхний мир, спускается вниз по веревке и мякине, летящей вверх, падает и выбирается, держась за хвост лисицы, в хвосте лисицы письмо о долге отца слушающего отцу рассказчика: по условиям из спины рассказчика режут ремень и он умирает, выигравшему достается все его имущество и огонь.

8) Далматинская сказка «А правды ни на грош»: три брата на охоте – нет огня, огонь у медведя, сидящего на дубе, рассказывают медведю небылицы с продолжением по очереди; младший брат родился раньше отца, попал в верхний мир, спустился вниз, вода замерзла в жаркий день, отрезал себе голову, чтобы напиться, забыл голову, вернулся за ней, но приставил наоборот – медведь отпускает братьев.

В большинстве сказок этой группы герои не имеют огня на промысле (эвенская – на новом месте, бурятская – в пути). Герой, имеющий огонь, – всюду старик (далматинская – медведь, к тому же сидящий на дубе). Финальная небылица в виде долга слушающего герою или его родителям (эпизод, составляющий отдельный текст у аварцев) имеется в хантыйской сказке «Маньт-ку», герой которой является сказочником; в марийской, хакасской, бурятской сказках, т.е. в половине всех текстов этой группы. Особенность этой группы сказок в том, что задающий задачу рассказывать небылицы страдает довольно редко (исчезает – хантыйская «нарты с золотом», привязан к дереву (хакасская), умирает от вырезания ремня из спины (бурятская). Не страдают и герои-неудачники: привязаны к дереву (хакасская), получают удар по ногам (якутская) – в сказках о добывании невесты или награды их часто ждет казнь и другие наказания.

Характерные небылицы сказок этой группы, имеющие распространенные параллели среди небылиц других текстов: герой родился раньше отца (хантыйская «Маньт-ку», бурятская, далматинская); но пас скот старшего родственника (бурятская); попадает в верхнюю сферу (хантыйская «Маньт-ку», хакасская, якутская, эвенская, бурятская), для сравнения: герой попадает в нижнюю сферу мира – только марийская. Смазанный и несмазанный сапоги (марийская и хакасская): лиса/волк, вытаскивающие героя из земли (хантыйская «Маньт-ку», марийская, эвенская, бурятская), долговая записка /шкатулка на хвосте (хантыйская «Маньт-ку», марийская, эвенская, бурятская).

Небылицы, встретившиеся однажды в этой группе, но ярко характерные для других сказок этого типа: пуд сала из зайца (марийская); лебедь, уносящий героя на небо (хакасская); муха с телку величиной (хакасская); сапог-слуга на пиру (хакасская); дерево, выросшее на спине животного (эвенская); переплывающий море на щепке (бурятская); герой не может ехать на верблюдице, но едет на верблюжонке (бурятская); средство для возвращения в средний мир (якутская, бурятская, далматинская); вода, замерзающая в

жаркий день (далматинская); герой, снимающий с себя голову с целью разбить лед (далматинская); некто, указывающий на отсутствие головы у героя (далматинская).

Редкой небылицей являются пять лосей на одной ноге (хантыйская «Маньт-ку»), мотив помещения насекомых в мешок (хантыйская «Нарты с золотом»), возможно, связан с этиологическими рассказами о происхождении насекомых. Сыновья Торума в этой сказке выглядят репликой из быличек о сверхъестественных существах.

Важно, что в сюжете и среди небылиц текста таких сказок почти всюду занятием героев является охота, иногда с диковинными промысловыми удачами (хантыйская «Маньт-ку, марийская, хакасская), и редко – пастушество (бурятская), причем герой пасет верблюдов. Крайне неожиданный образ – медведь на дереве, задающий трудную задачу, далеко за пределами Сибири в далматинской сказке.

Обнаружилась еще одна хантыйская сказка с таким же сюжетом: *Живут три брата, идут осваивать новые земли. В пути оказалось, что у них нет огня. Младший брат посылает по очереди искать огонь двоих старших. Они идут по указанию младшего к богу (духу) леса, он сидит у своего костра. Он говорит, что даст огонь, если расскажут ему интересный рассказ. Старшие братья говорят, что нет у них такого рассказа. Он их наказывает. Младший брат приходит к нему, рассказывает небылицу и пугает духа. Тот бежит куда-то. Младший брат крадет огонь и уходит* [2]. Данная сказка уникальна тем, что обладатель огня здесь персонифицирован как божество или дух-хозяин леса, что, как можно полагать, утрачено в других вариантах.

Можно полагать, что сказки о получении огня путем рассказывания небылиц сохраняются на восточной и западной (далматинцы) периферии недискретного ареала сказок о небылицах, включающего урало-алтайские народы, их ираноязычных соседей (таджики) и народы Кавказа и Закавказья. География и совместная встречаемость отдельных небылиц оказываются весьма причудливыми и требуют дополнительных исследований.

Литература:

1. Все тексты извлечены со сказочных сайтов Интернета.
2. Письменное сообщение В.Н. Соловар (Ханты-Мансийск) 15 июня 2016 г. (рукопись).

О.А. ВОРОБЬЁВА (МИНСК)

Структурно-семантический анализ эвенкийской сказки «Одинокый богатырь»

Ключевые слова: волшебная сказка, змееборческий сюжет, богатырь, змей авахи.

Одним из наиболее распространённых волшебных сказочных сюжетов является змееборческий. Он представлен в эпосе многих народов мира, однако в каждой национальной культуре имеет свои особенности, которые связаны с исторически сложившимся укладом жизни народа, его мировоззрением, духовно-нравственными традициями. Именно национальная культура с её ценностными ориентациями лежит в основе сюжетно-композиционной схемы произведения, его идейного содержания и художественной трактовки образов.

Европейские и, в частности, восточнославянские народы имеют богатую традицию изучения народных сказок: создаются указатели сказочных сюжетов, мотивов, традиционных и единичных контаминаций, исследуется образная система, тропика, стилистика сказочного эпоса. Сибирские сказки, созданные малыми народами на своих

родных языках, к сожалению, ещё в полной мере не введены в научный обиход и требуют глубокого и всестороннего изучения. Сказки народов Сибири уникальны, самобытны и неповторимы, потому что заключают в себе в концентрированном виде духовно-нравственные искания древнейших народов и раскрывают их культурный потенциал. Сказки народов Сибири включают как традиционные сюжеты, так и уникальные, свойственные только этим народам. Однако даже традиционные сюжеты имеют свои национально-культурные особенности. Рассмотрим эти особенности на примере эвенкийской народной сказки «Одинокий богатырь». Сюжет сказки широко представлен в европейской культурной традиции и относится к змееборческим.

Сказка начинается описанием жизненной ситуации и определением завязки сюжета. Герой, один живущий на всей Средней земле, задумался: *«Почему я одинок? Неужели на моей земле никого не осталось?» И пошел искать людей»* [2]. Такая мотивировка действий героя достаточно традиционна: герой во многих змееборческих сюжетах отправляется на поиски родных (матери, сестёр), на поиски чужих, но за вознаграждение (царевна), спасти народ от змея, спасти жизнь, когда змей украл солнце, месяц и звёзды или закрыл воду. Однако путь, который герой эвенкийской сказки проходит до встречи с противником, отличается от большинства европейских вариантов.

В поисках людей герой доходит до границы своей родной земли – высокой горы, которую невозможно преодолеть без внешнего вмешательства. Заметим, что гора – это не просто знак границы земли, это знак непобедимости героя в её пределах. Поэтому разрушительное зло, воплощением которого являются змеи *авахи*, должно вынудить героя оставить свою родину. Только тогда богатыря можно будет победить. Заметим, что такая активность противника, который стремится уничтожить даже потенциального героя, не характерна для европейской сказочной традиции.

С этой целью змей *авахи* превращается в прекрасную девушку, которая помогает герою перебраться через высокую гору. Она даёт ему крылья. Как отмечает А.И. Алиева, коренные народности Сибири и Дальнего Востока, к которым относятся и эвенки, разделены «огромными труднопроходимыми пространствами тайги и тундры» [1]. Это определило доминанту пространственной горизонтали в мировоззрении народа, что нашло отражение в сказках: длительность передвижения героя определяется сменой времён года – *«узнавая лето по дождю, зиму по снегу, осень по желтой листве, весну по талой воде»* [2]. Эвенки, как известно, очень тонко чувствуют природу, поэтому внимательное отношение к природным явлениям для их культуры является нормой. Сравним, традиционная формула длительности передвижения в восточнославянских сказках акцентирует внимание на тяжести выбранного пути и формировании морально-волевых качеств героя: «три пары железных сапог истоптал, три пуда железного боба съел», что не указывает на направление передвижения.

На пути к *авахи* герой пролетает над чужими выжженными землями, а также преодолевает море – границу между средним и нижним миром. Земля *авахи* – это нижний мир, со своими законами и качественными характеристиками. Это мир, который в славянской традиции определяется как «тот свет», «свет мёртвых». Здесь возможны волшебство и превращения, исчезают запреты, не работает традиционная логика, теряются временные границы.

Согласно мифологии эвенков, вселенная состоит из трёх миров – верхнего, среднего и нижнего [3]. Характерно, что верхний и нижний миры также имеют горизонтальную ориентированность: верхний связан с востоком, а нижний с западом. Да и сама вертикаль верхнего мира разделена на горизонтальные плоскости-ярусы по принципу чем выше, тем совершеннее. Отсюда образы высоты «трёх грозowych туч», «девяти туч» – именно с этой высоты приходит герой-освободитель («С высоты девяти туч ринулся вниз Одинокий Богатырь, вступил в бой со злом» [2]), оттуда же он получает помощь («Стал

силу терять богатырь, стал проваливаться в землю по щиколотки... Вдруг из-за туч услышал он пение на родном языке... Вернулась к нему богатырская сила» [2]).

Победить могущественного змея *авахи* богатырю помогает песня, которую поёт сестра на родном языке, – это голос Родины. Этот мотив достаточно редко встречается в фольклоре европейских народов, особенно в змееборческих сюжетах. Героя может сделать сильнее горсть родной земли, выпитая «сильная» вода, найденный меч-кладенец, могут подоспеть на помощь братья и верный конь – всё это физические формы воздействия на человека. Герой даже может пойти на хитрость и обманным путём получить преимущество в силе, как в белорусской народной сказке «Искарка Парубак Дзевічы сын», в которой герой выхватывает у змея его силу – «хунтовае яблыка» – и съедает. В славянских волшебных сказках песня помогает человеку стать счастливым, вспомнить о своём долге, о своей земле, своих близких, однако использование силы слова для физической победы над врагом можно отнести к специфике эвенкийской сказки.

Мотив «проваливаться в землю по щиколотки» является усечённым вариантом восточнославянского мотива-описания боя с более сильным противником, который трижды бьёт Ивана, вгоняя его в землю «по щиколотки, по колено, по пояс» или «по колено, по пояс, по самые плечи». Однако, если в славянском варианте акцент ставится на силе врага и ограниченности силы героя-богатыря, который не может справиться без помощи товарищей, благодаря чему проводится идея коллективной победы над врагом, то тунгусский вариант подчёркивает неограниченность физических возможностей одного человека, если у этого человека высокая и благородная цель и неоспоримая духовная поддержка.

Победив *авахи*, богатырь отказывается от женитьбы на хорошей девушке, представительнице чужого народа. Он, выполнив свою миссию, отомстив за смерть своих родителей и всего народа, возвращается домой, чтобы сохранить родной очаг и жить на своей родине вместе с сестрой. Такой финал вполне закономерен, в нём прослеживается идея чистоты и непорочности героя-освободителя, носителя неограниченной физической силы, что только и может стать гарантом чистоты его помыслов.

Литература:

1. Обычаи, мировоззрение эвенков. [Электронный ресурс] Режим доступа http://arctic-megapedia.ru/wiki/Обычаи,_мировоззрение_эвенков. Дата обращения 24.06.2016.
2. Одинокый Богатырь / Мифы и легенды народов мира. [Электронный ресурс] Режим доступа <http://www.legendami.ru/bod/dalvost/dalvost11.htm>. Дата обращения 24.06.2016.
3. Сказки народов Сибири, Средней Азии и Казахстана / Сост., вступ. статья и словарь А.И. Алиевой. М.: Детская литература, 1995. 608 с. [Электронный ресурс] Режим доступа http://aktinoya.ru/index.php?Itemid=163&catid=67:2011-11-18-09-03-13&id=324:2013-04-04-14-45-1&option=com_content&view=article Дата обращения 24.06.2016.

С.Д. ГЫМПИЛОВА (УЛАН-УДЭ)

Концепт «Человек» в пословицах и поговорках бурят

Ключевые слова: бурятский фольклор, жанр фольклора, пословицы, поговорки, концепт «человек».

Исследование специфики бытования афористической поэзии позволило в определенной мере представить «традиционное мировоззрение» монгольских народов через призму фольклорных текстов, поскольку в них отражается практически весь уклад их хозяйственной и культурной деятельности. В частности, в паремиях вербализуется в

синтезированном виде когнитивно значимая информация разных уровней (концептообразующие ментальные представления, отношения между ними, исторические знания, практический опыт, элементы национальной мифологической системы).

В центре пословичной картины мира находится человек, т.е. его духовный потенциал, метафорически осмысленный с помощью образов, связанных с культурной, хозяйственной деятельностью людей и окружающей средой (животным и растительным миром). Семантически емкие и употребляющиеся в различных речевых ситуациях и с различными целями образцы афористической поэзии – паремии обладают целостной содержательно-смысловой, экспрессивно-образной структурами.

Анализ пословично-поговорочных единиц с реалиями живой и неживой природы позволил выделить основные ключевые концепты социума («Человек», «Семья, род», «Морально-этические ценности»), воплощение которых актуализирует целый ряд общечеловеческих ценностей и дидактических установок.

Концепт «Человек» в пословицах, поговорках бурят включает следующие блоки: «Семья. Родственные отношения»; «Место человека в коллективе»; «Мужчина и женщина»; «Молодость и старость»; «Наружность-суть», «Людские пороки».

Блок 1 «Семья. Родственные отношения» включает афористические выражения, в которых отражены сведения о разных уровнях социальных связей. Исключительно важное место занимали представления об обществе – роде, племени. Известно, что у монголоязычных народов издавна принято, знакомясь, прежде всего, спрашивать не имя человека, а его принадлежность к какому-либо роду, племени. В обществе сквозь призму фольклорных текстов, в частности пословиц и поговорок, люди четко формулировали свое отношение к тому или иному роду. Например:

*Шарайда байгаагүй нютаг үгы,
Шаазгайн һуугаагүй модон үгы.
Оройдо уһэгуй,
Отогтоо ноёгүй Цэгээн.*

*Нет места, где бы не были шарайты,
Нет дерева, где бы не сидела сорока.
На макушке не имеющие волос,
В роду не имеющие начальника, сэгэны.*

Значимость рода в бурятской среде особенно ярко проявлялась на фоне осуществления ключевых событий в жизни семьи / родового сообщества – свадьбы, рождения детей, похорон. В прошлом высказывание «породниться» несло в себе более глубокий смысл – установление близких отношений не с конкретным человеком, а с определенным родом.

Известно, что в иерархии социальных связей у разных этнических групп бурят важное место уделяется представителям материнского и отцовского родов. Это наглядно отражено в следующих изречениях:

*Уһанай эхин – булаг,
Угай эхин – нагаса.
Агта морин сэргэдэ,
Аба хун хойморта.*

*Начало воды – родник,
Начало рода – дядя по матери.
Иноходец у коновязи,
Отец – в хойморе¹⁶.*

В афористической поэзии бурят взаимоотношению родителей и детей посвящены разные паремии, отражающие:

- идеи опоры родителей для детей и наоборот:

*Эсэгэ тэнгэри мэтэ,
Эхэ дэлхэй мэтэ.
Хүбүүтэй хүн хүдэр
Басагатай хүн бардам.*

*Имеющий отца подобен небу,
Имеющий мать подобен степи.
Имеющий сына – крепкий,
Имеющий дочь – гордый.*

- возможность расширения социальных связей, которую предоставляют родители:

Абын байхада хуниие тани,

При жизни отца с людьми знакомься,

¹⁶ Хоймор – самое почетное место, северная сторона дома.

Агтын байхада газар тани.

С хорошим конем места познавай.

Блок 2 «Место человека в коллективе». В паремийном фонде бурят представлены пословицы и поговорки, в которых четко определено место человека и его роль в обществе, содержится оценка человека:

*Ажалиа хун арад зондоо хундэтэй,
Худэлмэришэ хун хун зондо туһатай.
Тогос шубуун удээрээ,
Хүн эрдэмээрээ.*

*Труженник достоин уважения народа,
Работающий человек людям полезен.
Павлин славится оперением,
Человек – знаниями.*

Блок 3 «Мужчина и женщина» включает в себя паремии, отражающие четкое разграничение в прошлом обязанностей мужчины и женщины:

*Эрэ хүн зорихондоо,
Эзы хүн эсхэхэндээ.*

*Мужчина стремится к цели,
Женщина стремится к шитью.*

Позитивные и негативные образы мужчины и женщины в контексте их традиционных социальных ролей осмысляются посредством паремий, передающих идею бинарных оппозиций – плохой/хороший:

*Гайн намган гэрэй шэмэг,
Муу гэргэн гэрэй дарамта.*

*Хорошая хозяйка – украшение дома
Плохая хозяйка – обуза дома.*

Блок 4 «Молодость и старость» представлен пословицами, характеризующими взаимоотношения членов, которые определялись патриархальными традициями, обуславливающими права и место в семье каждого ее члена. В силу традиционного обычая почитания старших в семье определялись и отношения между остальными членами семьи:

*Абга хун харатай,
Аша хун хундэтэй.
Ахань ахашаг болбол гайн,*

*Дядя по отцу – жесткий,
Внук – достоин уважения.
Хорошо, когда старший будет
как старший,
А младший – как младший.*

Дуунь дуушээг болбол гайн.

Блок 5 «Наружность / суть» включает в себя паремии, отражающие качественные характеристики человека, его отношения с окружающим миром.

*Даахи дороһоо хүлэг гараха,
Даг дороһоо баатар гараха.
Торгон дэгэлтэй хаань,
баян гэжэ, бу хана,
Халзан толгойтой хаань,
сэсэн гэжэ бу хана.*

*Из невзрачного жеребенка – скакун,
Из-под дохи – богатырь.
Если в шелковом халате,
не думай, что он богат
Если лысый,
не думай, что он умен.*

В данном блоке выделены пословицы, которые отображают идею обманчивости внешнего вида человека.

Блок 6 «Людские пороки». В традиционной культуре монгольских народов обществом сурово осуждались основные людские пороки – жадность, зависть, воровство, лень, трусость, лживость, пьянство. В поле зрения народа попадали и другие человеческие пороки – стремление осуждать людей, не замечая собственных недостатков:

Оорынгоо мууе ухэтэрөө мэдэхэгүй,

*Свои недостатки до смерти
не признает,*

Хунэй мууе хүрэнөөр мэдэхэ.

Чужие недостатки сразу узнаёт.

За краткими и лаконичными словами паремий, характеризующими отдельные недостатки людей, скрыт чрезвычайно важный стимул для человека осознать свои недостатки и преодолеть их. Благодаря ярким образам, представленным в пословицах, человек получает первичные понятия о различных пороках жизни.

Очень часто посредством одежды выражается оценочная характеристика человека, особенно это наглядно видно в афористических выражениях:

Дэгэлээ шэнэнхээн гамна,

Береги шубу, пока она нова,

Нэрээ ээбэрхээн гамна.

Береги имя, пока оно не запятнано.

Толгой хахараашье наа, малгай соогоо

*Голова, хоть и треснула,
но в шапке,*

Тохоног хухараашье наа, хамсы соогоо

*Локоть, хоть и сломался,
но в рукаве.*

Последняя пословица указывает на особенности взаимоотношений в семье: все, что происходит дома, не должно становиться достоянием посторонних.

Таким образом, анализируемые типы паремий монгольских народов характеризуются своими типологическими особенностями, которые различаются как формальным выражением, так и семантикой образов. Сравнительный анализ паремий позволяет на основе аккумулированной информации культурно-исторического характера выявить сложившиеся ценностно-значимые представления этноса о человеке в совокупности определенных свойств, качеств, деятельности, его отношения к миру, его понимания важнейших категорий картины мира.

А.С. ДОНГАК (КЫЗЫЛ)

Топонимические предания и легенды Юго-Восточной Тувы: локальное своеобразие в русле межкультурных контактов

Ключевые слова: Юго-Восточная Тува, Западная Монголия, топонимические предания, топонимические легенды, переселение, тувинские роды.

Жанровое своеобразие легенд, преданий и устных рассказов тувинцев сложилось под влиянием общественно-исторического развития и природно-естественных реалий, и потому обладают национально-самобытными чертами в тематике, образной системе и художественно-изобразительных средствах. Наряду с этим, легенды и предания носят в себе следы этнокультурных контактов народа с соседями и представляют собой своеобразную устную летопись, повествующую «о давно прошедших событиях» посредством художественно-эстетических средств.

В данном докладе ставится цель обратить внимание на локальное своеобразие сюжеттики топонимических преданий Юго-Восточной Тувы в контексте этногенетических связей населения данного региона, их исторического, хозяйственно-культурного опыта взаимоотношений с западно-монгольскими народами, обусловленных территориальной общностью и административно-удельным подчинением до 1920-х гг.

Географически территория Юго-Восточной Тувы включает в себя территории Тес-Хемского, Эрзинского и Тере-Хольского кожуунов Республики Тува и граничит с Хувсугул, Завхан и Увс аймаками Монголии. Эта земля является также и частью биосферного заповедника – Убсунурской котловины, объявленной ЮНЕСКО ценнейшим памятником природы, равно как и выдающимся памятником историко-культурного значения, т.к. «эта земля была ареной великих движений народов: скифы, гунны, тюрки, монголы – все оставили здесь память о себе. И потому древние могильники, курганы и памятные камни стали непрямым элементом пейзажа котловины» [1, с. 3]. Так называемая Котловина больших озер в Западной Монголии, куда входит и Убсунурская, богата следами не только древних цивилизаций, она и сегодня представляет собой уникальный историко-культурный регион, населенный различными народностями. Этнический состав населения Западной Монголии включает более десятка народов с самобытными этнокультурными традициями, которые, в свою очередь, имеют давние историко-культурные связи с тувинцами с древности и до настоящего времени. Потому

Юго-Восточная Тува представляет интерес для исследователей как перекресток бурных историко-культурных и этнических процессов с сохранившимся там тувинско-монгольским двуязычием, что обусловило менталитет местного населения и своеобразный колорит его локальной культуры.

В Юго-Восточной Туве проживают родо-племенные группы или соок (соок - тув. «кость» или «род») кыргыс, соян, чооду, иргит и другие. Бытование монгольского языка распространено в сумонах Нарын и Качык, где проживают представители родов кыргыс и чооду.

По описанию этнографа-тувиноведа Е.Д. Прокофьевой, племена соянов были прирожденными таежными охотниками, и они же (как и группы Чооду) остались ими и ныне и проживали в Саянской тайге. Она же отмечает, что «...Сояны в Туве ныне разделяются на северных (оленоводо-), живущих в Тодже и Тере-хёле, и южных, живущих в Эрзине, Тесь-хеме. Предки южных Соян прежде жили на хребте Хан-Хухей, в близком соседстве с монголами (эльчигенами). Они вступали с монголами в брачные отношения, хорошо знали монгольский язык. Здесь был сумон Соян, в который входил хребет Кёгей, верховья р. Нарын, оз. Тере-холь (по-монгольски Шара-нур), Бай-холь. Границей между Соянами и монголами была р. Хангыльчак, на одном берегу которой жили 600 юрт Соян, на другом – монголы» [3, с. 90].

Полевые данные совместных экспедиций Тувинского института гуманитарных исследований ТИГИ и Института истории АН Монголии в 2011, 2014 гг. показывают, что историческая память потомков кыргысов, чооду, соянов сохраняет воспоминания о совместном проживании и тесных культурных связях с народностями Западной Монголии. В устной традиции широко бытуют рассказы о соянах, чооду и других, живших на территории Западной Монголии, об истории их переселения в Туву, о том, как в 1960 г. была перекроена карта двух стран – Тувинской автономной области в составе РСФСР (до 1944 г. Тувинской Народной Республики) и Монгольской Народной Республики. У баядов, дорведов, элжгэн-халха, хотонов, дархатов и других народов Западной Монголии, также записано много похожих рассказов об общей кочевой территории и их тесных связях с соянами, кыргысами и чооду [6, 7].

По сообщению Борагая Чызылаевича Дамдына, представителя рода ак-соян, живущего в с. Морен Эрзинского кожууна: «Пастбища и кочевья соянов простирались от Хан-Когея (монг. Хаанхөхий. – А.Д.) до отрогов хребта Хархираа и перевала Улан Даваа (территория Увс аймака Монголии. – А.Д.). Гора Хан-Когей состоит из трех хребтов – Хан-Когей, Эжен-Когей и Богда-Когей. Это горные местности и есть родина наших предков. Когда началась коллективизация в Туве и Монголии, то соянам пришлось переселяться все ближе и ближе к внутренней территории Тувы и, в конце концов, большинство из них осело на территории нынешнего Тес-Хемского кожууна Тувы. Так и постепенно монгольский язык был забыт» [6].

Видимо, здесь говорится о южной ветви соянов – скотоводов, проживавших на территории современных Увс и Завхан аймаков Монголии. Его слова перекликаются со сведениями Е.Д. Прокофьевой: «Современные старики помнят, что Сояны стали продвигаться с юга в Туву. Часть кочевала около тувинско-монгольской границы по р. Тесь. И после образования ТНР продвижение на север на территорию Тувы усилилось. Так, сояны дошли до Тесь-Хемского нынешнего района, - далее, «Там Сояны живут и работают вместе со своими старинными соседями Чооду. Эти Сояны (как и Чооду) не знают монгольского языка и прежде в браки с монголами не вступали» [3, с. 91].

Эти исторические переселения, взаимные передвижения и связи отражены и в фольклоре юго-восточных тувинцев. Таким образом, существует группа текстов, образующих определенный тематический цикл, повествующий о времени проживания тувинских родов вокруг отрогов хребта Хан-Когей и рядом стоящих местностях [2, с. 90, 92; 4, с. 82-84, 86]. В этих преданиях многие *топонимы* и *гидронимы* Западной Монголии

носят тувинские названия. В свою очередь, тувинские рассказчики могут воспроизвести их месторасположение с топографической точностью, хотя с тех пор, как происходило переселение тувинских родов в Туву (в частности, соянов), прошло довольно много времени. Следует отметить, что в топонимических преданиях Юго-Восточной Тувы одним из основных звучит *мотив о споре из-за территорий, пастбищных угодий*, что отражает реальные картины исторических и социально-экономических взаимоотношений между тувинцами и монголами, обусловленных кочевым образом жизни.

Легенды и предания юго-восточных тувинцев также тесно связаны с повседневной жизнью и историей народа и потому и сегодня сохранили живое бытование и служат дополнительным источником при исследовании вопросов этнического происхождения и историко-культурного развития народов. Потому в сюжетах различных топонимических преданий (наряду с историческими, генеалогическими и т.д.) отражены конкретно-исторические события, связанные с названием местностей и с участием в них различных родо-племенных групп и реальных личностей, проживавших на данной территории и, таким образом, имеют свою специфику в тематике, сюжетике и персонажах.

Литература:

1. Мир Убсунурской котловины (Uvs-Nuur hollow world). Новосибирск, 1994.
2. Мифы, легенды, предания тувинцев. / Сост. Н.А. Алексеев, Д.С. Куулар, З.Б. Самдан, Ж.М. Юша. Новосибирск: Наука, 2010. – 372 с.; ил.+ компакт-диск. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 28).
3. Прокофьева Е.Д. Процесс национальной консолидации тувинцев. СПб., 2011.
4. Кыс-Халыыр (Девичья скала). Тург. Д.С. Куулар. Кызыл, 1996. 160 с.
5. Тыва улустун мифтери болгаш тоолчургу чугаалары (Тувинские легенды и мифы). Сост. А.Д. Арапчор. Кызыл, 2010. 180 с.

Полевые материалы:

6. Научный архив ТИГИ: Материалы совместной комплексной экспедиции ТИГИ и Института истории АН Монголии в Эрзинский кожуун республики Тыва, июнь 2011 г. РФ. 2315.
7. Полевые материалы совместной экспедиции ТИГИ и ИИ АН Монголии в Завхан и Увс аймаки Монголии, июль-август 2012 г.

В.С. КУЗНЕЦОВА (НОВОСИБИРСК)

О сюжетных разновидностях сказки о Марко Богатом (AaTh 461) в русских сибирских записях

Ключевые слова: русский фольклор, легендарные сказки о судьбе, сюжетные разновидности, русские сибирские записи.

Сюжет народных повествований о Марко Богатом (богачу предсказано, что его наследником и зятем станет сын бедняка; богач безуспешно пытается его погубить; предсказание сбывается) принадлежит к числу очень популярных и признается древним по происхождению: «Сказка о Марке Богатом, несмотря на то, что многие подробности в ней переработаны в христианском духе, несомненно, принадлежит глубокой доисторической старине. Она основана на древнейшем веровании в предопределение Судьбы, которая при самом рождении младенца уже наперед решает его будущее и притом так окончательно, что решения этого не в состоянии изменить никакие человеческие усилия. Вопросы, обращенные к Богу: каким счастьем наделит он новорожденного? – в других народных рассказах обращаются к самой Судьбе... Древность означенной сказки

подтверждается и ее повсеместным распространением у различных индоевропейских народов» [2, с. 338]. В указателях фольклорной прозы этот сюжет помещен в разделе сказок о судьбе (АаTh 461; СУС 461=930), в Сравнительном указателе сюжетов восточнославянской сказки (СУС) он учтен в вариантах русских, украинских, белорусских.

Замечено, что восточнославянские сказки этого типа существенно отличаются от западных, где обычно повествуется о путешествии приемного сына богача или короля к черту, чародею или «деду-всеведу» за тремя золотыми волосками. Сказки о Марко Богатом восточнославянских сборников начинаются эпизодом посещения Христом иногда с апостолами или ангелами в виде нищих дома негостеприимного богача: они предсказывают судьбу новорожденного сына бедняка (унаследует имущество богача), об этом узнает богач. Этот эпизод, происхождение которого представляет самостоятельный интерес, получил название *легенды о Христе* или *«Бог в гостях»*. Далее следует повествование о попытках богача известить ребенка, но божественное предсказание сбывается. Примерами такого – легендарного – типа сюжета являются варианты из собраний легенд и сказок А.Н. Афанасьева [6, с. XXVI-XXIX, № 4; 7, № 305, № 306]. В вариантах этого типа представлены две разновидности сюжета. В текстах первой присутствует эпизод о том, как Марко Богатый, чтобы погубить юношу, которому предсказано стать его наследником, посылает его к «царю Змию», а также фрагменты с описанием чудесных встреч героя во время этого путешествия (с дубом, перевозчиком, кит-рыбой). Другая разновидность легендарного типа сюжета о Марко Богатом – «от судьбы не уйдешь» – эпизода путешествия к Змею не содержит. Две версии сюжета различаются не только наличием в одной и отсутствием в другой мотива путешествия к царю-Змию, но также определенной сочетаемостью некоторых составляющих сюжет эпизодов. Тексты с рассказом о путешествии к Змею включают как обязательный эпизод о попытке известить ребенка – нежеланного наследника богатства Марко, пустив его в бочке по морю, а также о монастыре, где вырос спасенный монахами мальчик. Эти тексты не знают эпизода о попытке сжечь юношу в топке принадлежащего Марко завода (в результате чего гибнет сам Марко). В текстах другой версии – «от судьбы не уйдешь» (с эпизодом о заводе) фрагментов о бочке и монастыре нет.

Среди указанных в СУС вариантов сюжета о Марко Богатом учтены пять сибирских текстов разного времени записи. Один из них – восточносибирский, записан летом 1915 г. М.К. Азадовским в селе Челпаново на реке Куленге, притоке верхней Лены [1, № 15]; другие варианты – западносибирские. Все они содержат легендарный тип сюжета и в них представлены обе известные в записях европейской территории России разновидности этого сюжета. Примечательно, что указанный восточносибирский текст, записанный от известной сибирской сказочницы Н.О. Винокуровой, содержит особый – смешанный вариант двух описанных выше версий. Можно предположить, что ей были известны обе версии, которые талантливая рассказчица попыталась объединить.

Перечень указанных в СУС сибирских вариантов сюжета мы можем дополнить еще восемью текстами, представляющими разные территории Сибири и выявленными в источниках как опубликованных, так и архивных. Наиболее ранняя среди обнаруженных нами записей – из собрания П.А. Городцова в Российском государственном архиве литературы и искусства, (Москва) – датируется 1906 годом. Она сделана собирателем со слов крестьянина деревни Артамоновой Тюменского уезда Тюменской губернии Ф.Л. Сазонова. Повествование содержит легендарную разновидность сюжета о Марко Богатом с эпизодом путешествия к Змею/Сатане. Среди материалов фольклорной коллекции М.Н. Мельникова, хранящейся в Государственном архиве Новосибирской области (ГАНО)¹⁷, сюжет сказок о Марко Богатом выявлен в четырех вариантах. В них

¹⁷ О некоторых материалах легендарной фольклорной прозы в составе этой коллекции см.: [3; 4; 5].

представлены обе известные разновидности этого сюжета – с эпизодом путешествия к Змею и без него («от судьбы не уйдешь»), причем начальная часть текстов – легенда о Христе – передана в виде подробного развернутого повествования. Это отличает их от других сибирских вариантов, где этот фрагмент представлен часто в лаконичной форме как эпизод «Марко на ночлеге»: барин (Марко Богатый) просится на ночлег к мужику, у жены которого ночью рождается ребенок; прилетают ангелы и нарекают ему счастье Марко Богатого. Заметим, что все варианты текстов ГАНО с этим сюжетом записаны в пределах одного десятилетия (к. 70-х – к. 80-х гг. XX в.) от рассказчиков, близких по возрасту: 1893, 1894, 1909 г.р.

Отмеченные в СУС русские сибирские варианты сюжета о Марко Богатом немногочисленны и выявленные нами новые сибирские записи этих фольклорных «легендарно-библейских» повествований уточняют и дополняют представления о сюжетном составе русской фольклорной легенды и ее особенностях, а также расширяют представления о географии ее бытования.

Литература:

1. Азадовский М. Сказки Верхнеленского края. Иркутск, 1925.
2. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. III. М.: Издание К. Солдатенкова, 1869. 840 с.
3. Кузнецова В.С. Легенда о явлении иконы святой Параскевы Пятницы в русской сибирской записи // Гуманитарные науки в Сибири. 2002. № 4. С. 74-77.
4. Кузнецова В.С. Фольклорные легенды на библейские сюжеты из собрания Государственного архива Новосибирской области // Гуманитарные науки в Сибири. 2003. № 4. С. 71-76.
5. Кузнецова В.С. Легендарные сказки из фольклорной коллекции Государственного архива Новосибирской области: Сюжеты «Кумова кровать» и «Образ-порука» // Сибирский филологический журнал. 2003. № 3-4. С. 82-89.
6. Народные русские легенды, собранные А.Н. Афанасьевым. М., 1859.
7. Народные русские сказки А.Н. Афанасьева: В 3 т. /Изд. подг. Л.Г. Бараг, Н.В. Новиков. Т. 2. М.: Наука, 1985. 463 с.
8. Сравнительный указатель сюжетов: Восточнославянская сказка. /Сост. Л.Г. Бараг, И.П. Березовский, К.П. Кабашников, Н.В. Новиков. Л.: Наука, 1979. 437 с.
9. The Types of the Folktale. A classification and bibliography. Antti Aarne's "Verzeichnis der Märchentypen"/Translated and enlarged by Stith Thompson. Second revision. Helsinki, 1964. 588 s.

М.П. МОМЗИКОВА (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Трикстер Дяйку у нганасан: варьирование повествований (диахронический аспект)

Ключевые слова: нганасаны, фольклорная повествовательная проза, трикстер, Дяйку.

Среди фольклорных текстов, записанных от нганасан, мы встречаем большое количество текстов об антропоморфном хитреце Дяйку. Этот персонаж любим самими нганасанами, именно его и эпизоды с ним связанные вспоминают информанты, когда их спрашивают, какие сказки они знают.

Повествования о Дяйку у нганасан выстраиваются рассказчиками следующим образом: в одно исполнение (performance) последовательно включается несколько «эпизодов» (микро-сюжетов). Таким образом, в одной записи мы можем встретить от одного до восьми различных эпизодов. В то же время у каждого из эпизодов, включенных в разные повествования, имеется разное количество записанных вариантов.

Доклад основывается на 22 записях повествований о Дяйку (начиная с 1927 г.), которые включают в себя как архивные, так и опубликованные материалы. Если выстроить эти тексты хронологически, то можно увидеть, что ближе к 2000-м годам из всей совокупности известных эпизодов устойчиво воспроизводятся только некоторые из них.

Повествования о Дяйку обычно начинаются с описания его внешнего вида и упоминания старухи, с которой он живет. Он отправляется в путешествие на лодке по воде или пешком по тундре, таким образом попадая в пространство, в котором живут его антагонисты, которых он обманывает различными способами.

Основные эпизоды:

1. Рыба откусывает гениталии трикстеру, когда он плывет по воде и пытается справить нужду.

2. Гениталии примерзают к лодке (когда внезапно наступает зима).

3. Получает невесту разными способами. Например, может отгадать загадку про блох, рассказать небылицу о том, что рыба откусила ему гениталии. Невесту могут отдать просто так, из-за того, что боятся Дяйку.

4. Разворачивает ночью лодку. Женившись на дочери противников, едет с мужчинами стойбища на лодке. Ночуют в лодке, Дяйку разворачивает ее ночью в противоположную сторону. Они приплывают назад к своему стойбищу, Дяйку выдает его за чужое. Мужчины убивают жителей «чужого» стойбища.

5. Говорящий «шайтан». Дяйку сажает свою старуху в священную нарту, старуха издает звуки, Дяйку говорит всем, что у него есть говорящий «шайтан».

6. Лопатка оленя, обмазанная кровью. Дяйку приносит лопатку оленя, обмазанную снегом и кровью, выдает ее за большой кусок мяса, ест вместе со всеми получившуюся еду.

7. Отбирает у богатых, отдает бедным. Ему предлагают работу: брать мясо из одного котла и макать в другой, сколько останется кусков мяса, столько побоев он получит. Он отказывается от работы, но наедается.

8. Имитация крупной охоты. Будучи мужем дочери противников, уходит на охоту, убивает слабого оленя, разбрасывает куски мяса по тундре, выдавая это за богатую добычу.

9. Переодевание в «сестру». Уходит из дома противников в свой, переодевается «сестрой» (которой у него нет), «сестру» забирают в жены противники, Дяйку имитирует самоубийство «сестры», за это получает невесту или подарок.

10. Самокатные санки. Дяйку катится с горы на санках, приезжает к дому старика, говорит, что у него «самокатные» санки, старик, сидя на них и ожидая, что санки поедут, замерзает.

11. Лечение одноглазого. Дяйку приходит в избушку к одноглазому. Под предлогом лечения больного глаза, заливает свинцом здоровый.

12. Угощение человека, строгающего дерево. Дяйку плывет на лодке, встречает человека в лодке, строгающего дерево, который угощает трикстера. Дяйку зовет его к себе в гости, опускает ящик со старухой и едой в воду, за тем, чтобы старуха подавала еды, старуха умирает.

13. Наряжает мертвую старуху как живую. И отправляется в чум к противникам, где инсценирует ее самоубийство, объясняя это тем, что она испугалась играющих детей. Получает вознаграждение.

14. Дяйку прилипает к пню, который оказывается ловушкой людоеда.

15. Людоед относит добычу к себе домой, вешает сушиться пойманного «песца» (Дяйку).

16. Дяйку прыгает под старуху-людоедку, когда она справляет нужду, притворяется ее ребенком. После этого, войдя в доверие людоедов, убивает их оленя и с мясом переправляется на другой берег.

17. **Соревнование на продырявленных лодках.** Дяйку прокалывает ночью лодки своих противников. Днем предлагает соревноваться, все кроме него тонут.

18. **Охота на мышей вместо оленей.**

Как видно из таблицы, представленной ниже, длинные цепочки повествований (состоящие более чем из 5 эпизодов) записывались до 1961 г. В 1960-1970-е гг. в основном рассказывались эпизоды из первой половины таблицы (получение невесты, лопатка оленя, имитация крупной охоты, переодевание в «сестру»). В 1980-2000-е гг. становятся популярными эпизоды из второй половины таблицы (прилипание к пню, эпизоды, связанные с домом людоеда).

Стоит отметить, что эпизод с пнем чаще других эпизодов может начинать повествование (4 раза, остальные могут начинать повествование не чаще двух раз), более того, есть публикация, в которой упоминается только этот эпизод. Интересно, что эпизод с пнем начинает повествования, записанные только с 1980 г. До этого времени было записано 15 повествований о Дяйку, после 1980 г. было получено 7 записей, 4 из которых начинались с прилипания к пню. Таким образом, с одной стороны, можно говорить о гипотетической канонизации начала повествований о Дяйку, с другой стороны, о сокращении воспроизводимых эпизодов и закреплении за Дяйку эпизодов, концентрирующихся в конце составленной нами таблицы.

Таблица 1. Эпизоды о Дяйку в повествовательных цепочках рассказчиков.

Эпизоды	встречаемость	начало текста	1927	1927	1934	1935	1938	1938	1961	1964	1965	1971	1973	1973	1980	1982	1992	1994	1990	1997	2013
I	2	2		1		1															
II	3	0		2					6											3	
III	5	2		3		2	5					1	1								
IV	1	0											2								
V	1	1																1			
VI	2	2								1				1							
VII	1	1									1										
VIII	7	0		4		3	6			2	2	2		2							
IX	6	0		5		4	7			3	3	3						2			
X	2	1				5	1														
XI	2	1	1			6															
XII	7	2	2	6	1			1	5							2				2	
XIII	4	1	3		2			2								1					
XIV	6	4					2								1	3	1		1		1
XV	5	0					3								2	4	2				2
XVI	8	1		7			4		3						3	5	3			1	3
XVII	3	0							2						4						4
XIX	1	1							1												

Список текстов из таблицы:

1927-05-05, хр. Куодя, Номоптэ Порбин, Лекаренко [5; 8].

1927-05-20, р. Сонитэ, Сундаптэ Чунанчар, Лекаренко [5; 8].

1934-10-13, р. Логата, Номоптэ Порбин, Долгих [4].

1935-01-09, Лонтерю Порбин, Долгих [4].

1938-10-08, р. Логата, Тоно Порбин, Долгих [6].

1938-10-28, п. Волочанка, Мунка Порбин, Струлев [5].
 1961, п. Усть-Авам, Ньюля Турдагин, Симченко [12].
 1964-06-06, опубл. Ващенко [2].
 1965-12-29, опубл. Ал. Петровым [11].
 1971, п. Усть-Авам, Катаму Порбин, Столярова [3].
 1973 (I), п. Усть-Авам, Косуму Чунанчар или Демниме Костеркин или Тамго Костеркина, Горбачева и Чесноков [10].
 1973 (II), там же.
 1980, п. Волочанка, Порбина Октябрина Ягулаевна, Мачкинис [14].
 1982, п. Волочанка, соб. Момде Александр Челеевич, опубл., ред. Ермаков [1].
 1992, п. Усть-Авам, Н.Т. Костеркина [15].
 1994-05-17, пос. Волочанка, Нелютаси Фоминична Порбина, Л. Турдагина [16].
 1990-е Сыку Модюреевна Яроцкая [13].
 1997, Курумаку Туглаков, Ламбер [7].
 2013, С.Н. Жовницкая, самозапись, передана автору.

Литература и архивные источники:

1. Большая медведица. Сказки народов Севера. Красноярск, 1990. С. 358-362.
2. Ващенко П. Хитрый охотник Яйкю // Советский Таймыр, 06.06.1964.
3. Гусев В.Ю. Нганасанские тексты // Аннотированные фольклорные тексты обско-енисейского языкового ареала. Томск, 2010. С. 212-262.
4. ИЭиА РАН, Москва, Архив Долгих, Папка № 1.
5. Там же, Папка № 3.
6. Там же, Папка № 34.
7. Корпус нганасанских фольклорных текстов (сост. В. Гусев): <http://www.iling-ran.ru/gusev/Nganasan/> (страница проверена 10.06.2016).
8. Красноярский краевой краеведческий музей (КККМ), Архив Лекаренко.
9. КККМ, Архив Долгих.
10. МЭиА РАН, Кунсткамера, Санкт-Петербург. Ф.К-І Оп.2 Д. 992.
11. Петров Ал. Хитрый Яйкю Лончику // Советский Таймыр, 29.12.1965.
12. Симченко Ю.Б. Традиционные верования нганасан. М., 1996. Т. 1. С. 30-37.
13. Сказители Таймыра. М., 2002.
14. Сказки народов Сибирского Севера. Вып. 3. Томск, 1980. С. 3-54.
15. Фольклор народов Таймыра. Вып. 3: Нганасанский фольклор. Дудинка, 1992. С. 53-56.
16. Фонотека Таймырского радио, Национальная редакция. МД 73-8.

В.А. МОСКВИНА (ОМСК)

Предметы домашнего обихода как топосы заговорного текста

Ключевые слова: заговорный текст, топос, символика, заговорно-заклинательный акт.

Топика заговоров многообразна и представляет собой систему, охватывающую все уровни ритуального текста (вербальный, предметный, акциональный). Топосы участвуют в развертывании смысловых комплексов, связанных с типическими ситуациями, и следовательно, являются точками пересечения символического пространства заговоров с реальным. А.А. Потебня определил заговоры как «словесное изображение сравнения данного или нарочно произведенного явления с желанным, имеющее целью произвести это последнее» [5, с. 21.]. «Данное или нарочно произведенное явление» следует, на наш взгляд, понимать как топос. Именно в таком аспекте в докладе рассматриваются предметы домашнего обихода, к которым относятся: кухонная утварь, предметы интерьера и т.п.

Предметы домашнего обихода являются маркерами различных частей жилища, образующих в совокупности гармонично устроенное жилое пространство как *свое*, противопоставленное враждебному *чужому*.

Ключ и замок. Наиболее распространенная заговорная закрепка включает эти атрибуты: «Замок замыкаю, ключом запираю. Замок в море, ключ в роте» [3, № 86]; «Замок – земля, златы ключи – на небе. Тем замкну, тем заключу» [6, № 356]; «Эти слова замыкаю крепким железным замком. Пусть будет замок в море, а ключ – на небе» [6, № 357] и др. Н.Ф. Познанский писал, что возникновение подобной закрепки сводится к симпатическому обряду замыкания замка [4, с. 240]. Знахарь создает в заговорном слове желаемый мир и упрочивает его в закрепке. Запирающий такой замок знахарь уравнивается с космосом, что подтверждает другой вариант данной закрепки: «рот мой – замок, язык мой ключ» [3, № 132].

Кроме закрепок, мотив замыкания встречается и в основной части заговоров. Например, Заря «ключи обронила. Млад месяц шел, ключи поднял, замкнул малышку бессонницу» [3, № 79]. Запирание болезни или пасти хищного зверя понимается как их нейтрализация. Топос ключа и замка выражает идею замкнутости *своего* пространства, его безопасности и стабильности. Внутри этого пространства располагаются элементы, которые его укрепляют.

Стол, лавка, дверные или оконные скобы/ручки наиболее стабильные предметы домашнего интерьера, которые, как правило, крепились на постоянном месте. Поэтому чаще всего они использовались в заговорном обряде от сглаза или как апотропей. Наиболее известный обряд – сливание с углов стола воды или переливание ее через скобы, ручки. Этой водой умывали человека от порчи, сглаза.

Кухонная утварь (ложки, нож, посуда, хлебная лопата, кочерга, ухват, сковородник). Ложки, посуда чаще всего фигурируют в заговорах от сглаза. Психолог В. Кудрявцев подчеркивает особую значимость для развития ребенка способность пользоваться ложкой, т.к. видит здесь материализацию «в металле этико-эстетических норм культурного поведения» [2]. Ложка – признак культуры (как металлическая, так и деревянная), еда ложкой выделяет человека из мира природного, а значит, *чужого*, опасного. Умывание от сглаза водой, в которой были ложки, позволяет избавиться от присутствия инобытийных сил, к которым в том числе относится и сглаз. Здесь реализуется принцип контагиозной магии.

Прием пищи – ритуал, совместная трапеза. Все, что имеет отношение к ритуалу, обладает магическим смыслом. Поэтому вода, имевшая дело с ложками передает больному силу общины, включает его в мир *своих*, отдает под защиту собратьев.

Нож обретает значение оберега и избавляющего от различных напастей средства благодаря своим основным качествам: железный, острый, способный разрезать, рубить и т.п. Нож является как атрибутом действия, так и частью вербального текста заговора. Чаще всего им очерчивают (рисуют круг) или засекают (как бы разрезают крест-накрест) болезнь воду, которой потом обмывают, а также плашмя прикладывают к больному месту.

Реальные манипуляции с ножом могут комментироваться заговорными словами. Например, известен обряд втыкания ножа в косяк входной двери или в землю в качестве оберега, при этом могут говорить: «Нож в землю втыкаю – злым людям и колдунам язык подрезаю» [6, № 559].

У некоторых омских знахарей бытует представление, что нельзя лечить кровных родственников. Нарушение этого запрета возможно, если знахарь во время обряда встанет пятками на лезвие ножа, лежащее плашмя (подобные наблюдения были сделаны мною в разных районах Омской области).

Нож в вербальных текстах чаще всего появляется в присушках, где персонажу-помощнику заговаривающий приказывает рассечь ножом булатным грудь рабу Божьему и вложить туда тоску.

Кочерга, сковородник, ухват – предметы, с помощью которых обычно защищают дом от грозы, бури, града. Их выбрасывают в ограду, приговаривая: «Ухват, отторгни град; клюка, отверни град; сковородник-отворотник, отвори град!» [6, № 383]. С помощью хлебной лопаты совершают обряд перепекания. Связь этих предметов с домашним «культурным» огнем наделяет в сознании носителей традиции их качеством противостоять стихийному грозовому огню.

Предметы, связанные с женским рукоделием (ножницы, нитки, иголки). Ножницы, как и нож, служат для избавления от болезней: «Взять ножницы, раздвинуть их, произнося, делать крест <...>: “Черчу, зачерчиваю красную рожу <...>”» [3, № 254]. Но встречается и прямое указание на основную функцию – стричь, отстригать: «Встань, Мать Пресвятая Богородица, <...> с золотыми ножницами, иди на крутой бережок, отстригай, отбрасывай от своего раба (имярек) уроки, переполохи <...>» [6, № 569].

Нитки с иголкой чаще всего встречаются в заговорах от ран и кровотечения. Ими шьют, зашивают искалеченное тело. Но эти предметы могут появляться и по отдельности. Нитка рвется – кровь останавливается. Нитками измеряют ребенка, «завязывают» бородавки, а затем эти нитки сжигают, или закапывают, или кладут в створ ворот для истирания [3, № 183]. В данном случае нитки моделируют двойника человека, болезни. Их уничтожение ведет к избавлению от болезни или полному перерождению человека (обряд перепекания). Иголки как острый предмет используют для избавления от сглаза, от нечистой силы и в качестве оберега.

В заговорной традиции веник банный и веник-голик используются главным образом в лечебных текстах как средство очищения: ими сметают или выпаривают болезнь, на них передают болезнь (например, при засекании утина). Типичной вербальной формулой присушек является следующая: «ел – не заедал, пил – не запивал, в бане веником не запаривал». Веник может фигурировать в заговоре как двойник дерева, из которого сделан: «Баба садится в бане на полоч, кладет на колени ребенка и, взяв в левую руку веник, ударяет обрубленным концом в полоч, нашептывая трижды следующее: “Как эта белая береза стояла в чистом поле <...>”» [1, № 229].

Предметы домашнего обихода составляют космос дома, закрытый от внешнего *чужого* воздействия ключом и замком. Предметы интерьера в традиционном крестьянском жилище маркируют главные точки внутреннего пространства, утверждая его устойчивость. Кухонная утварь, предметы домашнего рукоделия выполняют различные функции: объединение *своих*, противостояние иномирным существам и невзгодам, их уничтожение.

Литература:

1. Великорусские заклинания. Сб. Л.Н. Майкова / Послесл., примеч. и подгот. текста А.К. Байбурина. СПб.: Изд-во Европейского Дома, 1994. 316 с.
2. Кудрявцев В. Ложка – это целая культура. URL: <http://tovievich.ru/book/obrazovanie/5821-lozhka-eto-tselaya-kultura.html>
3. Москвина В.А. Русские заговоры в Западной Сибири (XIX – начало XX вв.). Омск: Изд-во ОмГПУ, 2005. 470 с.
4. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул / Статья, примеч., сост. списка источ. Ф.С. Капицы. М.: Индрик, 1995. 352 с.
5. Потебня А.А. Малорусская народная песня по списку XVI века. Отдельный оттиск из «Филологических записок». Воронеж, 1877.
6. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока: Песни. Заговоры / Сост. Ф.Ф. Болонев, М.Н. Мельников, Н.В. Леонова. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. 605 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 13).

Опыт классификации сюжетов якутской волшебной сказки о чудесных помощниках героя

Ключевые слова: указатель, сюжет, якутская волшебная сказка, помощники, герой, функция, систематизация.

С целью определить функциональные особенности образов чудесных помощников героя, мы предприняли попытку систематизации сюжетов якутской волшебной сказки о чудесных помощниках.

Основной базой для создания данной классификации послужил уникальный опыт работы Г.У. Эргиса по систематизации сюжетов якутских сказок на основе «Указателя» А. Аарне – Н.П. Андреева [1]. По-другому первый научный тематический указатель называют «Сюжеты якутских сказок» (далее – СЯС), где общее количество сюжетных типов составляет 400 [2, с. 141–144].

В систематизированном своде из 400 сюжетов всех собранных и изданных якутских сказок по 1964 г. количество волшебнo-фантастической сказки составляет 209 сюжетов. Порой один сюжет охватывает сразу несколько текстов, в то время как есть сюжеты, которые имеют только один вариант. А количество текстов якутской волшебнo-фантастической сказки по указателю СЯС Г.У. Эргиса составляет 402 текста [3, с. 14].

Сюжеты якутских сказок Г.У. Эргис классифицирует на 30 групп [4, т. 2, с. 159–266]. Из них 3 тематические группы следует отнести к сюжетам, в которых присутствуют чудесные помощники героя: «Чудесные животные помощники» («Көмөлөһөр дьикти кыыллар») [4, т. 2, с. 183–191], «Чудесный человек-помощник» («Дьикти көмөлөһөөччү киһи») [4, т. 2, с. 191–193], «Чудесные предметы» («Дьикти сэптэр») [4, т. 2, с. 197–201]. Следует отметить, что в других тематических группах СЯС также наличествуют персонажи, помогающие герою. Таким образом, значимо важно обновить и создать отдельный указатель сюжетов якутской волшебной сказки о чудесных помощниках.

Сюжеты якутской волшебной сказки о чудесных помощниках мы классифицировали пока на 6 категорий: 1) Зооморфные помощники; 2) Орнитоморфные помощники; 3) Помощники–люди; 4) Волшебные предметы; 5) Мифические существа; 6) Силы природы.

Орнитоморфными помощниками героя являются: *орел* (СЯС № 107–110, 125, 126), *орлица* (№ 129), *волшебная птица Ексею* (№ 114), *ястреб* (№ 108), *ворон* (№ 108, 182), *другие волшебные птицы* (№ 111, 113, 114, 115), *стерх* (№ 135) и т.д.

В категорию **зооморфных** помощников героя мы включили диких зверей (*медведь*: СЯС № 123, 124; *змея*: № 125; *лев*: № 125; *волк*: № 126 и т.д.) и домашних животных (*конь*: СЯС № 112, 116, 117, 127; *теленки*: № 118; *собака*: № 118, 108; *щенок*: № 122, 128; *корова*: № 119; 120; *кот*: № 121; *котенок*: № 122; *бык*: № 127, *олень*: № 127; *горный баран*: № 108 и т.д.)

В якутских волшебных сказках герою помимо птиц и животных помогают также сами **люди**: *девушка* (СЯС № 107, 108), *мать* (№ 107, 128), *старушка* (№ 109), *служанка* (№ 110), *богатырь* (№ 110), *пожилая женщина* (№ 111), *жена* (№ 111, 125), *старик* (№ 119), *чудесный человек* (№ 131), *медный богатырь* (№ 132), *золотой человек* (№ 133), *благородный разбойник* (№ 134) и т.д.

Функции чудесных помощников еще выполняют **волшебные предметы**: *звериное молоко* (СЯС № 126), *живая вода* (№ 126, 108, 110, 133), *ягоды* (№ 110), *волшебное вещество* (№ 110), *волшебная табакерка* (№ 110), *волшебный кошелек* (№ 111), *платок-самолет* (№ 111), *волшебный платок* (№ 113, 137), *шапка-невидимка* (№ 113), *волшебный*

белый предмет (№ 131), волшебные предметы (№ 132), рубашка-невидимка (№ 133), плод долголетия (№ 135), нож (№ 137) и т.д.

Из **мифических** существ в якутских волшебных сказках герою помогают духи, божества, полулюди, полуптицы или полуживотные: *девушка–стерх* (№135), *небесные шаманки–дочери солнца, месяца и плеяд* (№ 173), *девушка–глухарка* (№ 175), *невеста–лягушка* (№ 177), *сын абаасы* (№ 178) и т.д.

В состав категории «**Силы природы**», помогающие сказочному герою, вошли *солнце* (СЯС № 136), *ветер* (№ 141, 142) и др.

Отличительной чертой данной классификации является то, что под каждым сюжетом дополнительно указываются функции чудесных помощников. Например,

Ястреб

СЯС № 108 Война птиц и зверей [ЯС 1967: 184]. АА 222 В [СЯС 1], 553 [СЯС 1–4], 313 В [СЯС 5, 6], 563 [В], 466 [СЯС 7–10], 590 [СЯС 11], 611 [СЯС 12–14] // РО ИГИИПМНС СО РАН, Ф.5. Оп. 3. Ед. 357, 423, 676, 679, 809.

Перевозка – 9. Приезжают к железному дому. Парень остается за дверью. Оказывается, сатана привез его в качестве гостинца. Узнав об этом, парень бежит обратно. В пути его спасают звери и птицы. Горный баран поднимает его до верхнего мира, а оттуда ястреб доставляет его до дома.

СЯС №110 Половина (Ангаара суох) [ЯС 1967: 185]. АА 553 [СЯС 2, 3], 590 [СЯС 5, 6], 667 [СЯС 7, 8] // РО ИГИИПМНС СО РАН, Ф.5. Оп.3. Ед. 329.

Оборотничество – 8. Превратившись в ястреба, парень прилетает домой. Оказывается, его родителей спас орел, а для него оставил мудрого коня и богатырское оружие.

Помимо указания источников хранения текста и номеров сюжетных типов по систематизации Аарне–Андреева, нам предстоит еще дать ареальную принадлежность, т.е. отметить место фиксации данного текста.

Мы надеемся, что обновленная классификация поможет нам определить не только функциональные особенности, но и выявить ареальное распространение исследуемых образов.

Литература:

1. Андреев Н.П. Указатель сказочных сюжетов по системе Аарне / РГО. Отд-ние этнографии, Сказочная комиссия. Л., 1929. 120 с.
2. Павлова Н.В. Г.У. Эргис и вопросы систематизации сюжетов якутской сказки // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 3 (33): в 2-х ч. Ч. I. ISSN 1997-2911. С. 141–144.
3. Павлова Н.В. Якутская волшебная сказка: сюжетный состав и основные образы: дис. кандидат филологических наук: 10.01.09. Якутск, 2015. 172 с.
4. Якутские сказки: в 2 т. / Изд. подг. Г.У. Эргис; отв. ред. Л.Н. Харитонов. Якутск: Кн. изд-во, Т. 1. 1964. 309 с.; Т. 2. 1967. 284 с.
5. СЯС – Эргис Г.У. Сюжеты якутских сказок // Якутские сказки / Изд. подг. Г.У. Эргис; отв. ред. Л.Н. Харитонов. Якутск: Кн. изд-во, 1967. Т. 2. 284 с.

**Способы ономастической номинации персонажей
в фольклорном тексте:
на материале селькупского и русского языков**

Ключевые слова: имена сказочных персонажей, сказки, способы ономастической номинации, селькупы, русские.

В современной лингвистике довольно мало работ, посвященных рассмотрению имен сказочных персонажей в фольклорных текстах. Среди крупнейших исследователей следует отметить А.В. Суперанскую, Н.И. Репринцеву, М.Н. Морозову, Ю.А. Федосюк, В.И. Никонову [1–5]. Изучение структурных типов именовании героев народных сказок позволяет восстановить структуру антропонимии, свойственную этносу в период создания сказок.

Целью данной статьи является рассмотрение способов ономастической номинации персонажей в селькупских и русских фольклорных текстах. Материалом исследования послужили русские сказки, собранные выдающимся фольклористом, историком и литературоведом А.Н. Афанасьевым, а также селькупские сказки и бытовые рассказы из сборника В.В. Быконя «Селькупские сказки».

Согласно русской традиции именования, представителей социальной верхушки и уважаемых пожилых людей называли обычно по имени и отчеству, а выходцев из социальных низов – только по имени (иногда по имени и прозвищу).

В анализируемых русских сказках из сборника А.Н. Афанасьева имена персонажей имеют разную структуру: *однокомпонентную, двухкомпонентную и многокомпонентную*.

Однокомпонентное наименование состоит из одного личного имени. Оно может быть как неканоническим (мирским), так и каноническим (православным, обычно взятым из церковного календаря). Наиболее распространенные неканонические имена: *Несмеяна, Жучок, Баран*. Среди канонических имен встречаются такие, как *Иван, Федор, Тарас, Дмитрий, Антон, Абросим, Мария, Фетинья, Аксиныя, Анастасия*. Например, в «Сказке про утку с золотыми яйцами» мы встречаем следующие имена: «Жил-был старик со старухой: старика звали *Абросимом*, а старуху *Фетиньей*...» [6, Т. 2, с. 53].

Имена двухкомпонентной структуры преобладают в русских сказках. Обычно подобные имена состоят из имени и прозвища: *Никита Колтома, Тимофей Колтома, Марко Бегун, Марко Богатый, Иванко Медведко, Елена Прекрасная, Василиса Премудрая*.

Многокомпонентные именовании служили для компактной, сжатой характеристики персонажа. К данному типу следует отнести антропонимы, состоящие из прозвища и имени с приложением. Приведем примеры сложных многокомпонентных наименований: «... и обернулась *душой-девицей, Василисой Премудрой*...» («Царевна-лягушка») [6, Т. 2, с. 265], «Пошли добры молодцы: один называется *Буря-богатырь Иван коровий сын*» («Буря-богатырь Иван коровий сын») [6, Т. 1, с. 217].

В фольклоре селькупов имеются многочисленные примеры названий сверхъестественных существ, животных, птиц и неодушевленных предметов с компонентами, обозначающими людей. Например, черта могут называть не только *los*, но и *lōs-ira* ‘черт-старик’, и просто *il’ča* ‘дед’; *tun amba* ‘огня хозяйка’; *madel kup* ‘лесной человек или леший’; *kedol qullaga* ‘букв. туесковые люди’ – культовые деревянные антропоморфные фигурки, хранимые в туеске [7].

Антропоморфизм предметов и животных в селькупском фольклоре может реализовываться глаголами, характерными для жизнедеятельности человека. Предметы, животные или птицы *говорят, поют, танцуют, женятся* и пр. [8].

У сказочных персонажей селькупского фольклора наряду с характерными чертами человека могут присутствовать признаки, отличающие их от людей. Так, герой сказки *Isakusyka* узнает черта по нечеловеческим следам [8].

Очевидно, что процесс номинации персонажей в селькупском языке, а также предметов, природных объектов, фантастических существ, животных и птиц с использованием антропоморфных компонентов или соединение их с социальными действиями включает процесс метафоризации.

Подводя итог, отметим, что именованная персонажей в селькупском и русском фольклоре отражают реальное использование их в жизни. Фольклорный материал настолько обширен и разнообразен, что и сейчас остается первоисточником для новых поколений исследователей.

Литература:

1. Суперанская А.В. Справочник личных имен народов РСФСР. Москва: Русский язык, 2001. 579 с.
2. Репринцева Н.И. Смысловые топонимы в семантической структуре английской фольклорной сказки // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 12 (30). С. 175–178.
3. Морозова М.Н. Антропонимия русских народных сказок. Москва: Наука, 2005. 241 с.
4. Федосюк Ю.А. Русские фамилии. Москва: Детская литература, 2011. 223 с.
5. Никонова В.И. Из истории русских имен. Москва: Наука, 2009. 405 с.
6. Афанасьев А.Н. Народные русские сказки: в 3 т. Москва: Наука, 1984.
7. Мифология селькупов / Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во ТГУ, 2004. 382 с.
8. Тучкова Н.А. Фольклорные тексты с героем Итя в собрании А.И. Кузьминой // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2013. № 2 (130). С. 205–208.

В.В. УШНИЦКИЙ (ЯКУТСК)

Исторический фольклор якутов

Ключевые слова: исторический фольклор, якуты, Саха, легенды о прародителях, исторические предания.

В широком комплексе источников по истории якутского народа нарративные повествования занимают важное место. Колоссальные сведения, содержащиеся в различных памятниках устного творчества якутов, незаменимы при реконструкции исторического прошлого. К сожалению, указанный комплекс национальных источников по сей день не стал объектом изучения со стороны специалистов по ранней этнической истории. Как особая форма литературного творчества и одновременно, как суммарная историческая память, эти знания в большей части передавались из поколения в поколение в устной форме.

В историческом фольклоре якутов выделяются по сюжетной линии легенды о прародителях Омогое и Эллэе. По этническому самосознанию народа саха, их первопредками являются Омогой и Эллэй. Г.В. Ксенофонтов считал их «мифическими героями», а Г.У. Эргис называл «легендарными». По В.М. Никифорову, образ Эллэя имеет черты и эпического первопредка или мифического родоначальника, и культурного героя [4].

Основная мысль преданий об Омогое, Эллэе и Улуу Хоро заключается в том, что представители всех якутских родов представляют единую народность, происходящую от общих прародителей [3, с. 245]. Эллэй с эпитетом «Эр Соготох» – «Одинокый Муж» в части фольклорных сюжетных линий представляется выходцем из народа «татаар». Возможно, тем самым сказители подчеркивали лингвистическое и культурное родство с

тюркскими народами Южной и Западной Сибири, которых в Царской России обозначали под именем татар.

Следует предполагать, что рассказы информаторов из числа чиновников и казаков прямо могли повлиять не только на появление версий авторов XVII – XVIII вв. (И. Идеса, Ф. Страленберга и Г.Ф. Миллера), но и на географические познания сказителей. Но фольклорные сюжеты о прародителях, вероятно, не всегда являются результатом культурного влияния пришлого населения.

Так, у авторов конца XVII – начала XVIII в. фигурирует сюжет о родственности или отделении предков саха от бурят или джунгар (ойратов), доминировавших тогда в Центральной Азии. Также появляется сюжет об исходе саха с региона Байкала в эпоху возвышения Чингисхана [2].

В легендах приводится единая генеалогическая линия для представителей всех якутских родов и племен (улусов), выводящая их от сыновей и внуков Эллэя, лишь намцы и баягантайцы иногда считаются происходящими от Омогоя. От Омогоя и Эллэя, по якутским родословным, до ныне здравствующих людей насчитывается семнадцать-девятнадцать поколений. Причем имена людей ближайших восьми-десяти поколений подтверждаются письменными документами XVII, XVIII и XIX вв. [3, с. 246].

Эллэй – прежде всего, культурный герой, которому приписываются почти все достижения саха в духовной и материальной культуре. Так с Эллеем связывается возникновение кузнечного дела и плавка металлов. Он открывает способ выплавки железной руды, изобретает кузнечные инструменты и выковывает разные железные орудия. При этом Омогой Баай и его люди на все приготовления Эллэя смотрели точно малые дети, не понимая, что это за вещи [1, с. 21].

Эпоха освоения якутами обширных территорий Северо-Востока Сибири в фольклорных источниках также связывается с эпохой Тыгына. Легендарными прародителями жителей улусов бывшего Вилюйского округа считаются Түлүөн ойуун и старушка Дьаардаах или Дьаархан. Түлүөн ойуун считается прародителем бордонских наслегов в Сунтарском и Нюрбинском улусах, имя старушки Дьаардаах или Дьаархан олицетворяет не менее известных дьаарханцев. В вилюйских легендах рассказывается о противостоянии между тунгусскими родами ньуурбачаан (в архивных док. “нюрмагат”) и тумат. И когда враждебное племя внезапно напав истребляет все племя, бабушка Дьаардаах или Дьаархан спасается одна, сев верхом на ветку дерева уплывает вниз по реке. Прибывает к отцу Тыгына, становится его наложницей. Его сыновья Босхонг-Бэлгэтии и Тойук-Булгудах не поладив со своим братом Тыгыном, боясь сурового наказания бегут в далекие края [1]. Сюжетная линия вилюйских легенд ничем не отличается от хосунного эпоса северных якутов, испытавших влияние фольклора тунгусских этносов.

Фольклор XVII в. имеет своего любимого разбойника – это батурусский Боруку Омоллоон. Его преследуют целые разъезды казаков, встретившись в тайге, он расправляется со сборщиками ясака и тунгусскими богатырями. Удалство, своеволие, открытие новых земель, единоборство с богатырями чужих родов и земель – вот что отличает его как силача. Бурный XVII в. нуждался именно в таком герое, способного расширить и защитить свои охотничьи угодья.

Фольклор XIX в. уже имеет героя другого типа. Это лихой разбойник Манчаары – защитник бедноты, гроза угнетателей народа – богатых скотоводов. Власти его заковывают цепями в тюрьме и отправляют на Нерчинскую каторгу и в тюрьму в Охотске, но он убегает оттуда благодаря своим друзьям и их изобретательности. Его гонят и преследуют конные жандармы с собаками, но любовь к родной земле заставляет возвращаться Манчаары на родину. Весть о возвращении Манчаары на родину мгновенно распространяется по улусам, тойоны назначают вооруженную охрану и строят для обороны амбары с бойницами для стрельбы. Но разбойник на белом коне делает визиты к

именитым богачам, известным своим жестоким обращением с крестьянами, наказывает их ударами плетей и заставляет открыть чуланы с набитыми монетами, все это раздает беднякам с руки, не слезая с лошади.

XX в. имеет своих героев. Это физически сильные люди, не боящиеся тяжелого труда и утомительной дороги, не имеющие равных в состязаниях по борьбе. Так, предания о богатырских переделках И. Александрова – Күүстээх Уйбаан (Сильный Иван) – уроженца Дюпсинского улуса знали и любили рассказывать о нем во многих улусах. Как ни странно, в советское время пользовались популярностью рассказы об Э. Рахматуллине по прозвищу “Боссоойко” (Большойко), боровшегося с Советской властью и убитого чекистами в 1930 г. “Боссоойко” был одним из руководителей Тунгусского восстания в Охотском крае в 1924-1925 гг. и выступления якутских конфедералистов в 1927 г. Анализ интересных мотивов якутского фольклора о “Боссоойко” позволило бы ощутить эпоху 20-30-х годов XIX в. и настроения якутских колхозников в советскую эпоху.

Исторические предания и легенды в большинстве случаев рассказывают о прошлом народа более или менее достоверно. Однако необходимо учитывать, что при длительном устном бытовании в них могли появиться отступления от первоначальной основы. Изменения в якутском фольклоре происходили в результате развития сознания и языка народа [3, с. 183]. Рассмотренный исторический фольклор якутов является частью богатого устного творчества народа. У человечества в прошлом немало не только «ослепших», но и «мертвых» языков, от которых остались рукописи, а живой народ-носитель исчез. Чтобы этого не случилось с якутским народом, нужно сохранять и развивать историческую память народа в виде устной истории.

Литература:

1. Ксенофонов Г.В. Эллэйада: Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. Новосибирск: Наука, 1977. 245 с.
2. Иванов В.Н. Русские ученые о народах северо-востока Азии (XVII – начало XX в.). Якутск: Кн. изд-во, 1978. 320 с.
3. Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. Якутск: Бичик, 2008. 400 с.
4. Ушницкий В.В. Эллэй, Омогой // Якуты: легендарные и исторические личности. 2005.

Л.Е. ФЕТИСОВА (ВЛАДИВОСТОК)

Нивхский повествовательный фольклор: типология и своеобразие

Ключевые слова: нивхи, традиционная культура, повествовательный фольклор, жанровый состав, этнические контакты.

В пространстве фольклорной культуры Амуро-Сахалинского региона особняком стоит устное творчество нивхов (гиляков). В значительной степени это обусловлено спецификой их языка-изолята, не входящего в алтайскую языковую семью, к которой принадлежат языки тунгусо-маньчжурского окружения [3, с. 15].

Для обозначения основных повествовательных жанров у нивхов существовали соответствующие народные термины. Группа жанров, содержащих, по мнению рассказчика, достоверную информацию, обозначалась словом *тылгу* (*тылгур* / *тылгури*), обязанным происхождением именованию аналогичной группы тунгусо-маньчжурского фольклора – *тэлунгу* / *тэлэнгу*. Жанры, выполнявшие не столько информативную, сколько развлекательную функцию, назывались словом *нызит*. Эти произведения, родственные *нингман* тунгусоязычных народов, могут быть соотнесены со сказочным эпосом европейцев [5, с. 59–60].

Тылгуры, представляющие несказочную прозу, условно подразделяются на мифологические рассказы, предания и шаманские легенды. Традиционный фонд исторических и топонимических преданий создавался на мифологической основе. Архаические сюжеты о происхождении нивхов от «горных людей» – медведей записывались этнографами даже в конце XX в. [2, с. 74–75]. В охотничьих рассказах о контактах человека с таким культовым животным, как тигр, отчётливо просматривается тунгусский «след», особенно в произведениях о благодарных животных, обязанных спасением человеку [3, с. 183].

Нивхские топонимические предания имели как мифологический, так и реалистический характер, отражая особенности местного рельефа и других природных характеристик. Архаическое мышление получило отражение в сюжетах, посвящённых островной родине нивхов – Сахалину. Остров представлялся живым существом – огромной рыбой. Когда она шевелится, происходят землетрясения. Полуостров Шмидта является головой этой рыбы, а мысы Марии и Елизаветы – хвостом. Подобные представления сопоставимы с мифами охотничьих народов Евразийского материка, которые воспринимали землю как гигантскую лосиху или олениху [2, с. 75–77].

Шаманские легенды не занимали важного места в повествовательном фольклоре нивхов, поскольку «избранники духов» не играли в их общественной жизни особенно заметной роли. Само название *чам* было заимствовано от тунгусо-маньчжуров, и многие сюжеты о противоборстве шаманов и демонстрации их могущества [4, с. 456] также указывают на культурное влияние тунгусоязычных этносов. Сюжеты о посещении иных миров нередко связывали со сверхъестественными способностями шаманов, однако, по нивхским представлениям, туда мог попасть и обычный человек, но ему необходимо было соблюдать ряд условий. Считалось, что человек остаётся невидимым для обитателей потустороннего мира, но он не должен есть их пищу, иначе, вернувшись к сородичам, умрёт. Нивхи верили, что именно из таких источников поступала информация об иных мирах [3, с. 184].

Наряду с мифологическими рассказами у нивхов бытовали реалистические мемораты о сравнительно недавних миграциях с материка и о контактах с другими народами. Так, в 1925 г. опрос сахалинских старожиллов позволил установить, что прадеды и деды нынешних жителей острова переселились с материка, где жили на «большой реке» между Николаевском и Камчаткой [1, с. 110]. Предания кальминских нивхов верно отражают историю появления на Амуре смешанных нивхско-негидальских родов [7, с. 38–39]. Впоследствии гиляки исторически достоверно рассказывали о событиях недавнего времени, в частности о периоде массовых репрессий [10, с. 56]. Таким образом, нивхский повествовательный фольклор в разделе несказочной прозы продолжал пополняться новыми сюжетами.

Значительная часть *нызит*, нивхского сказочного эпоса, может рассматриваться как волшебнo-героические сказки. Главным действующим лицом большинства из них является юноша-сирота, которого именуют «Ууму нивх» – «наш герой» [6, с. 133]. Одной из важных его характеристик является чрезвычайная лень. Большую часть времени он проводит в полной неподвижности, не желая позаботиться даже о еде. Однако в конце концов он оказывается способным совершать героические поступки. Так, попав к злым духам-людоедам, юноша убивает их и освобождает сына Хозяина горы, а также сына и дочь самого Хозяина неба [3, с. 186]. Прозаический текст повествования перемежается поющими монологами, что роднит нивхские *нызит* с эпосом тунгусо-маньчжуров. Однако в данном случае перед нами, по-видимому, типологическое сходство художественных форм, а не результат непосредственного культурного взаимодействия.

Прямые заимствования от соседних народов встречаются, главным образом, в животном эпосе нивхов. Наибольшей популярностью пользовались сказки о Лисе и Летяге, о Лисе, съевшей припасы пожалевшего её охотника, о Медведе и Бурундуке, о

Вороне и Выдре [7, с. 39–40]. Характер заимствований не вызывает удивления, поскольку таёжный промысел не занимал в хозяйственной деятельности нивхов такого важного места, как у тунгусо-маньчжуров.

Оригинальный жанр, называвшийся *настунд* / *настур(и)* / *настурлѐ*, был зафиксирован в устном творчестве нивхов Сахалина. Л. Я. Штернберг определил записанные им тексты как «героические поэмы» [8, с. XV–XVI]. Поющие монологи действующих лиц позволяют отнести *настунд* к героико-эпическим жанрам, известным и фольклорной традиции тунгусоязычных народов, но сахалинские тексты явно выделяются на общем фоне. Во-первых, в них более значимым является музыкальное начало: *настунд* могут петься от начала до конца [9, с. 15]. Во-вторых, героико-эпические произведения, бытующие на Сахалине, имеют более сложную структуру и, главное, нетипичные концовки, связанные с мифологическим сознанием. Так, эпический герой, добившись поставленной цели – получив жену, как правило, возвращается в родное селение ненадолго. Нередко молодожёны переселяются на небо, либо в море, либо под землю, присоединяясь к духам-хозяевам соответствующей стихии [8, с. 54].

Как видим, нивхский повествовательный фольклор, на протяжении длительного времени функционируя в иноэтническом окружении, сохранил тематическое и стилевое своеобразие, сформированное языковой спецификой и особенностями исторической судьбы народа, осваивавшего низовья Амура и север острова Сахалина.

Литература:

1. Аборигены и советская власть: по страницам советских источников // Исторические чтения. Труды Государственного архива Сахалинской области. 1995. № 1. С. 105–136.
2. Березницкий С.В. Этнические компоненты верований и ритуалов коренных народов Амуро-Сахалинского региона. Владивосток: Дальнаука, 2003. 486 с.
3. История и культура нивхов: историко-этнографические очерки. СПб.: Наука, 2008. 270 с.
4. Крейнович Е.А. Нивхгу: загадочные обитатели Сахалина и Амура. М.: Наука, Гл. ред. вост. лит-ры, 1973. 493 с.
5. Отаина Г.А. Жанр тылгуров в нивхском фольклоре // Б. О. Пилсудский – исследователь народов Сахалина: (Материалы Междунар. науч. конф., 31 окт. – 2 нояб. 1991 г.). Т. 2. Южно-Сахалинск: Сахалинский областной краеведческий музей, 1992. С. 59–66.
6. Отаина Г.А. Фольклор в народной педагогике нивхов // Семья и семейный быт в восточных регионах России. Владивосток: Дальнаука, 1997. С. 129–138.
7. Таксами Ч.М. Фольклорные материалы об истоках этнических и культурных связей народов Амура и Сахалина // Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1970. С. 36–42.
8. Штернберг Л.Я. Материалы по изучению гилацкого языка и фольклора. Т. 1. Ч. 1. СПб., 1908. 254 с.
9. Ыгмиф налит во. Поселение бухты Чёрной земли. Эпос сахалинских нивхов. М.: ИП Смирнова М.А., 2013. 432 с.
10. Ялина Г.Ф. Звуковые материалы по исследованию нивхского языка. Саппоро: Гакуин университет (Gakuin University), 2008. 118 с.

Особенности бытования легенд и преданий бурят Внутренней Монголии

Ключевые слова: легенды, предания, устные рассказы, буряты Внутренней Монголии КНР, традиция, сюжеты, особенности бытования.

Результаты проведенных экспедиционных исследований в Хулун-Буирском аймаке Автономного района Внутренней Монголии КНР (2011, 2012, 2014 гг.), где компактно проживают буряты, выявляют наибольшую сохранность традиционных форм бурятского фольклора. Участниками полевых работ были зафиксированы аутентичные тексты по всем жанрам фольклора. Представительный объем нового материала собран по несказочной прозе.

Анализ записанного материала позволяет сделать вывод о том, что в легендах и преданиях шэнэхэнских бурят сохранилась живая память, прежде всего об общемонгольской, общепурятской истории. Так, записана оригинальная версия легенды о Бальжан хатан, широко бытуют легенды о Бабжа баторе, не забыты мотивы о почитаемых бурятами горах Алханай и Бархан, острове Ольхон, существуют и донныне мифологические сюжеты о высоко чтимом божестве бурят – богине Лхамо. Хотя нами в период работы экспедиции и не были зафиксированы сюжеты об известном народном герое Шэлдээ Занги, следует отметить, что они находятся в активном фольклорном запасе бурят Внутренней Монголии, о чем пишет С.-Е. Сэмжэд, представительница шэнэхэнской диаспоры в Бурятии [2, с. 99].

Большой интерес представляет «История Бальжан хатан», записанная от Жамбалай Даримы, в которой преломились определенные исторические события монгольского периода хори-бурят. Кроме того, этот вариант примечателен тем, что в сюжет вкраплен не характерный для большинства легенд мотив о невыполнении бурятами просьбы ламы изготовить статуэтку бурхана Жалсарай. Как рассказывает Ж. Дарима, Бубэй Бэйлэ хан (свекор Бальжан хатан) и его подданные забрали недоделанное изображение божества, разбили на части, раздали его людям и стали носить на шее. По ее мнению, из-за того, что не исполнили в полном объеме веление ламы, буряты обречены на страдания, вызванные разобщенностью единого этноса: «Если бы полностью изготовили того бурхана, если бы взяли целиком, возможно, мы бы были едиными, полноценными, такая мысль глубоко сидит в моей душе. Возможно, по этой причине вот такая история была тогда сложена. [...] из-за этого у нас такая неправильная судьба, из-за этого мы разделены на части и живем расколовшись» [4, с. 8]. Примечательно, что исполнительница не просто рассказывает одну из версий легенды о Бальжан хатан, но еще и анализирует эту историю, дает свою оценку, делает свое умозаключение о причинах разъединения бурят. Здесь, на наш взгляд, ярко проявляется глубокое чувство горечи, которое испытывают те, которые по воле судьбы оказались в изоляции, за пределами родных кочевий. Справедливо пишет Б. В. Базаров: «Только время поможет нам понять глубину национальной трагедии России, наверное, прежде всего, выразившейся в состоянии этих людей, вынужденных вопреки злему року противостоять ему собственной волей, выдержкой и даже отвагой. И вместе с тем навсегда осталась боль утраченной Родины, смешанное чувство несправедливости, рока и жестокой предопределенности судьбы» [1, с. 10].

С именем легендарной Бальжан хатан связана еще одна самобытная легенда, записанная от сказительницы Ж. Сэбээн-Долгор, которая дает другую, не менее оригинальную трактовку причины того, почему буряты оказались разбросанными по разным территориям. В ее повествовании говорится о том, что на сопровождающий Бальжан хатан свадебный поезд было нападение, и началась война, отчего люди стали

разбегаться. В результате те, которых Бальжан хатан взяла с собой на север, ушедшие *бурууша* (другим путем), стали бурятами, а те, которые остались здесь сторожить *алта эмээл* (золотое седло) Бальжан хатан, это Зун, Барун хушуны. Отдельная группа ушла в Халху, вот таким образом, считает Ж. Сэбээн-Долгор, буряты распались на три части.

В легенде, связанной с именем Бабжа батора, дается своя (народная) интерпретация истории похода хори-бурят к Петру I. «Когда [буряты] не имели собственных земель, ... в Хори состоялось большое совещание, что же нам, безземельным, делать» [4, с. 9]. В результате переговоров, совещаний решили попросить «земли у русского хана. И триста с лишним человек на лошадях отправились к Белому хану. Так он выделил земли бурятам» [4, с. 9].

История о Лхамо примечательна тем, что она имеет параллели с тибетским вариантом этой легенды. В ней повествуется о богине, которая родилась в бедной семье (сказительница убеждена, что хорошие люди с божественными функциями рождаются у неимущих, бедных людей), и которую *шолмос* насильно сделал своей женой, от него родился ребенок, потенциально представлявший угрозу роду человеческому. И эта женщина умертвила своего ребенка, тем самым предотвратила эту угрозу, хотя этот поступок противоречит десяти заповедям благих деяний, но он оправдан высоким предназначением богини Лхамо. По тибетской легенде, первоначально она была красивой девушкой, которая вступила в сексуальную связь с демоном, чтобы умиротворить его. Впоследствии выяснилось, что она забеременела. Монах сообщил ей, что она имеет во чреве страшного демона, тогда она из милосердия к людям убила своего сына [3, с. 44–54]. Итак, в отличие от исходного тибетского варианта в бурятском изложении богиня переродилась в обличье женщины, чтобы исполнить свое предназначение – защитить людей от уничтожения.

У шэнэхэнских бурят зафиксированы устные повествования, связанные с особенностями переселения и обживания новых территорий. Среди них широко бытуют топонимические легенды, связанные с ойконимом Шэнэхэн, куда переехали первые выходцы из бурятских земель. В то же время, обжившись в новых местах, буряты Внутренней Монголии почитают культовые объекты на территории нынешнего проживания, таковыми являются горы Баян Хан (*Баян Хаан*), Баян Хушу (*Баян Хушуу*), Шивэй, Эрдэни, Хан (*Хаан уула*). И сложено немало легенд об этих оронимах. Наибольший интерес представляет мифологическая основа повествования о горе Хан (*Хаан уула*), которое ярко иллюстрирует веру людей в существование хозяев гор. По рассказу Ж. Сэбээн-Долгор, один лама обладал чудесными способностями и увидел, как хозяин горы Хан отправился вместе со своими поданными в неизвестные края. Но духи новых мест обошлись с ним, как сказал тот мудрый лама, плохо, проявили высокомерие, и он вынужден был вернуться, «поджав хвост». Из этого лама сделал вывод, что здесь бурятам не место, и на самом деле, подчеркивает Сэбээн-Долгор, в 1947 году они стали возвращаться обратно, в прежние места обитания.

Таким образом, основу легенд и преданий бурят Внутренней Монголии составили сюжеты, которые были привезены с прежних мест проживания, с одной стороны. С другой – обжившись в новых условиях, создавались новые произведения местного происхождения, в основном топонимические легенды. Еще одну особенность легенд и преданий шэнэхэнских бурят составляет ярко проявляющаяся мифологическая основа, отображающая народную картину мира. Характерным аспектом устных повествований шэнэхэнцев является весьма болезненная для них тема изолированности от основного массива этноса в инонациональной среде. Записанные в Шэнэхэне произведения несказочной прозы в основе своей отражают традиционное мировоззрение, являются хранилищем истории и ментальности народа, представляют основу передачи образов национальной картины мира.

Литература:

1. Базаров Б.В. Генерал-лейтенант Манчжоу-Го Уржин Гармаев. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 37 с.
2. Санжаа-Ешын С. Шэнэхээн соёлой ундарал (Неиссякаемый источник культуры шэнэхэнцев) / С. Санжаа-Ешын. Улан-Удэ: НоваПринт, 2013. 192 с.
3. Сыртыпова С.-Х. Култ богини-хранительницы Балдан Лхамо в тибетском буддизме (миф, ритуал, письменные источники) / Ин-т монголоведения, буддологии и тибетологии. М.: Вост. лит., 2003. 238 с.
4. Цыбикова Б.-Х.Б. фольклор шэнэхэнских бурят. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2016. 312 с.

О.И. ЧАРИНА (ЯКУТСК)

Локальные особенности исторических песен северо-востока Якутии

Ключевые слова: русский юкагирский, якутский фольклор, былины, исторические песни, взаимовлияние.

Сотрудники института на протяжении ряда десятилетий собирали устное народное творчество русских в местах их постоянного проживания в Якутии (на Лене, Индигирке и Колыме). Нами на примере исторических песен отслеживаются некоторые особенности бытования, связанные с взаимовлиянием языка и фольклора русских и местных этносов. На современном этапе, когда фольклорное произведение рассматривается с различных точек зрения, необходимо изучить локальные особенности русского фольклора на примере песен в условиях бытования в иноязычной среде.

Фольклор старожилов Якутии делится на две группы, где первая группа связана с бассейном рек Индигирки и Колымы и определяется закрытым характером бытования с незначительными лексическими и образными заимствованиями из якутского фольклора, и вторая – со средним течением Лены, с явными следами влияния якутского языка, фольклора и мировоззрения. Приход данных русских связан с началом заселения и освоения Сибири, это примерно, XVII – XVIII вв. Также известно, что в «чистом виде» фольклор может существовать только в условиях отрыва от иного влияния (изоляция), что мы имели долгое время в Русском Устье. На Лене фольклор бытует в условиях открытого влияния: иного фольклора, влияния жанров русского фольклора вновь приходящих поселенцев, произведений современной литературы.

Мы опираемся на произведения, опубликованные в сборниках «Фольклор Русского Устья» [4], «Русская эпическая поэзия» [3], где представлены лирические и исторические песни, в рамках анализа мы опираемся на былины и героические сказки. Также мы вводим корпус архивных записей устного фольклора, произведенных Д.И. Меликовым [2]. На протяжении ряда лет, начиная с 1989 г., мы собирали материалы фольклорных произведений в экспедициях в Приленье и на реках Индигирке и Колыме.

На Колыме наиболее известна историческая песня об отравлении Скопина-Шуйского. Достаточное количество вариантов песен о Скопине-Шуйском позволяет проводить исторические изыскания, выявлять наиболее древние варианты, искать параллели с другими жанрами. Тот вариант исторической песни, который мы рассматриваем – произведение небольшое по объему – всего 26 стихов, имеет повтор припева «Винограды краснозеленое» после каждой строки.

Мы также имеем записи этой песни на Колыме, представленные в сборнике «Русская эпическая поэзия Сибири Дальнего Востока» – №№ 193–196. Текст № 193 записан Е.П. Поповым в 1905 г., здесь Ю.И. Смирнов отмечает двойственный характер песни: историческая и величальная. Он пишет: «Во всех случаях, когда там записывали

песню с голоса, оказывалось, что она поется как особая величальная песня, которую в народе по припеву называют виноградьем» [3, с. 330–334].

Вариант песни, записанный Л.П. Кузьминой, З.А. Мироновой в 1978 г. составляет 54 стиха, причем здесь не учтен повтор «Виноградье, красно-зеленое», кроме того Кузьмина и Миронова строки дробят, например:

Скопине-че родна матушка

Наказывала,

Виноградье, красно-зеленое,

Ой, наказывала,

Наговаривала,

Виноградье, красно-зеленое [2].

Текст, записанный Д.И. Меликовым, имеет традиционную отсылку к виноградью:

Скопину-то родна матушка говаривала,

Виноградье красноезеленое!

Ты не иди-ко, Скопинушка во матушку Москву,

Виноградье красноезеленое! (Этот припев повторяется после каждой строчки) [2, л. 204].

Как видим, это виноградье. Данный вариант отличается в целом четкой композицией, наличием мотивов, развивающих сюжет, однако, уже есть признаки утраты мотивов, образов, наличествует фактическая ошибка. Так, конечно же, обращает на себя внимание поведение Скопина с его надеванием «на ноженьки зеленого кафтана».

Таким образом, следует отметить, что найденный в архиве СО РАН текст, записанный Д.И. Меликовым, уже в то время, в 1893 г. отражает двойную жанровую принадлежность песни и к историческим песням, и к обрядовым величальным. Вместе с тем, что уже отмечал Д.И. Меликов, песня уже тогда утрачивалась. О чем свидетельствует краткость пересказа обряда крещения, затем потеря смысла в мотиве надевания «на ноженьки зелена кафтана».

Популярен на Колыме сюжет песни «Незнамушка»: «Заявился в камен город детинушка» [2, л. 209–210].

Ю.И. Смирнов приводит текст, записанный В.Г. Богоразом от Ф. Даурова в Среднеколымске. Смирнов отмечает, что часть текста Богораз записал от Соковикова, он приводит эти строки в квадратных скобках. Это несколько стихов в начале произведения [«Небылыми словами похваляется»] после стиха «*Изарбацкую опояску – во руках концы*», и в середине произведения [«*Отпирает он двери на пята,*

Закрывает он двери крепко-накрепко,

Он кланяется на все четыре стороны,

Губернатору и губернаторше – на особице»]. Далее следует вопрос губернатора:

– Цар ли ты, царевич или царский сын» [3, с. 443].

Тем не менее, вариант, приведенный Д.И. Меликовым, – это законченное произведение, которое исполнил только Соковиков. Так, в варианте Даурова герой потчует астраханскую братию на пятьсот рублей, а с товарищами – «*на три тысячи*» [3, с. 349], в варианте Соковикова:

Ну-ка здравствуй, целовальник-князь доверенный,

Наливай-ка мне чару на пятьсот рублей,

Наливай-ка мне вторую на всю тысячу! [2, л. 209-210].

Далее здесь важен мотив, связанный с собственно образом «голи кабацкой», у Даурова:

«У дверей в углу стояла голь кабацкая.

У Соковикова:

На печи лежа, Гализма речь проговорил:

«И не Дон он, не Данила, ни донской казак» [Там же].

В целом, вариант, составленный Богоразом более логичен, а «лежащий на печи» при астраханском губернаторе «Гализма» выступает как алогизм, при этом он выступает как антагонист этого самого губернатора. Более нигде не встретился герой с подобным именем.

Пример отражения исторических событий, происшедших в данном месте мы имеем в балладе «Теща у зятя в плену», где встречаются строки:

*Турки-чукчи воевали с аканым с копьем,
На делезне теща зятю доставалася
Ты бери, ты бери меня в работницы,
Буду белыми руками я детей качать
Вот привез он чукчанку на работницу,
Посадил он чукчанку возле пресника [3, с. 363].*

Текст произведения приводится по записи Т.С. Шенталинской летом 1982 г. от Февралины Алексеевны Санталовой, 53 лет, в пос. Анюйск Билибинского района Магаданской области, близ впадения правого притока Анюя в Колыму, примерно в 40 км от Нижнеколымска.

В тексте исполнительница опирается на местные события. Как отмечает Ю.И. Смирнов, «заимка Погромная находилась на левом берегу Колымы, примерно в 3 км ниже Нижнеколымска. Ее название, как и названия ряда других урочищ и речек (Убиенная, Кровавая, Дуванное и др.), местные жители связывают с порою военных столкновений с чукчами. Как известно, около 1770 г. русские были вынуждены сжечь острог на Анадыре и отойти на Колыму и на побережье Охотского моря. После этого почти полвека Колыма оставалась пограничной рекой, где происходили столкновения».

Редко в исторической песне встречается якутизм:

*Приезжает Скопин во посольской дом,
В юрту съезжую.
Садился Скопин на ремонтат стул,
На ремонтат стул за дубовый стол по конец стола [3, с. 328].*

Как показывают примеры использования двуязычия в исторических песнях, здесь якутизм выполняет роль приема, который показывает, что большинство населения в этих местах знало жилище как «юрту». Часто лексика другого языка направлена на то, чтобы вовлечь в процесс сказывания собеседника, также в тех случаях, когда невозможно не произносить слова на другом языке.

Литература:

1. Кузьмина Л.П., Миронова З.А. Современный русский фольклор на Крайнем Севере // Современный русский фольклор Сибири. Новосибирск, 1979. С. 162–176.
2. Меликов Д.И. Путевые записки «В Гижигу через Колымск». 1893. Кн. I. 140 л. Архив СО РАН, ф. 4, оп. 18, ед. хр. 2, л. 202–212.
3. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока). Новосибирск, 1991. 524 с.
4. Фольклор русского Устья / Сост. С.Н. Азбелев, Г.Л. Венедиктов, Н.А. Габышев и др. Л., 1986. 384 с.

ЭПИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

С.С. ДИНИСЛАМОВА (ХАНТЫ-МАНСИЙСК)

Дети Торума – богатыри героического эпоса манси

Ключевые слова: героический эпос, манси, Шесталов, Мункачи, Торум, традиционная культура.

Сегодня у всех народов духовные ценности стали обретать особое значение, они связаны с ощущением внутренней гармонии, которую человек может постичь, лишь осознав сопричастность к традиционной культуре. Именно от отдельно взятого представителя зависит сохранность и развитие духовного наследия.

В 2010 году под редакцией Ювана Шесталова вышло в свет научно-популярно-художественное издание «Именитые богатыри обского края. Книга первая» – перевод героического эпоса из 4 тома «Vogul nepkoltesi gyujtemeny» Берната Мункачи (Будапешт, 1892-1921 гг.) («Собрание вогульской народной поэзии»). Так писатель определяет значимость проекта: «При осуществлении задуманного трехязычного издания (на мансийском, венгерском и русском языках) мансийского фольклора должен родиться как единое целое – памятник духовной культуры народа, включающий в себя «устное священносказание» манси, его мифы, героические гимны, и вообще все сохраненное в записях многообразие вогульской дописьменной поэзии. Реализация данного проекта может стать не только ощутимым вкладом в дело сохранения и развития языка и культуры народа манси, но и важной вехой в деле сохранения мирового культурного наследия в интересах всего человечества» [5, с. 14]. После ухода Большого и Великого человека – Ювана Шесталова – нами, творческой группой, проект был продолжен, в 2012-м году была издана вторая книга, в 2015 году, в Год Литературы, мы издали третий сборник переводов – «Именитые богатыри обского края. Книга третья». Для завершения проекта осталось издать последнюю – четвертую часть текстов.

Перевод мансийских текстов героического эпоса – занимательное, увлекательное, удивительное занятие. Центральные темы эпоса отражают важнейшие тенденции исторической жизни. В отличие от мифа и сказки в нем появляется конкретный исторический, географический, этнический фон.

Б. Мункачи отмечает, что мансийские героические песни проникнуты глубокими чертами реализма и представляют собой сложившиеся эпические произведения, при этом он героев эпоса называет «бывших мансийскими князьками» [1, с. 79], обожествляемыми и почитаемыми манси. Мы никак не можем согласиться с данным мнением, принижающим величие героев. В мансийском фольклоре героический эпос предстает во всех стадияльных проявлениях, в нем, наряду с архаическими мифологическими представлениями, прослеживаются более поздние напластования. Если провести параллель мансийского эпоса с эпосами других культур, то также центральное место в структуре текста занимает герой – объект восхищения и воспевания, деяния которого направлены на защиту территории, создание семьи, борьбу со злом.

Мансийские богатыри Тагт-котиль-ойка, Нёр-ойка, Полум-Торум-ойка, Аяс-Торум-ойка, Тэк-отыр и Ханылсам-най-эква (или Нярс-най-эква), по мифологии являющиеся детьми Торума – Бога, могут по праву соотноситься с олимпийскими богами, как в греческой мифологии. Все они были небожителями, которые «набираясь сил, мужества и мудрости, осмелились оспаривать волю отца. Тогда Нуми-Торум-ойка

‘хозяин неба’ рассердился на сыновей и дочь, спустил в наказание их всех, своих детей, на землю...» [4, с. 52].

Дети Торума наделены непомерной силой и сверхчеловеческими возможностями. Например, Тагт-котиль-ойка был очень сильным и здоровым, он даже «...не горел в огне, был одет в кольчугу и вооружен саблями, луком и стрелами», его лук был настолько большим, что его поднимали семь человек, а сила Нёр-ойки – самого мирного из всех братьев, заключалась в том, что от одного его взгляда враги окаменевали. И дядя Аяс-Торума – Богатырь в одеяниях из семи шкур оленей-самцов, судя по количеству используемых шкур для одеяния, был очень крупным [2, с. 57]. В.С. Иванова о больших людях пишет следующее: «По мифу о создании человека, записанному А. Каннисто (ВЛ), сначала были *йис махум* ‘древние люди’. Эти люди были бессмертными, без пупка, во время потопа они погибли, а уцелевшие дали жизнь новому поколению. Манси считают, что по высоким кедровым гривам до сих пор встречаются их захоронения. Люди (СС) находили такие останки, говорили, что берцовые кости были в два раза больше, чем у обычных людей» [3, с. 38].

Созвучие с греческой мифологией прослеживается и в браке богатырей со смертными женщинами, их дети в дальнейшем совершают уже свои подвиги, при необходимости – с помощью божественного родителя или Торума. Детей первопредков, по мнению Е.И. Ромбандеевой, стали почитать несколько позднее, они разошлись по разным уголкам земли и являются хранителями местности и людей тех владений, которыми обладали их отцы или матери, тогда как их отцам принадлежали огромные территориальные владения, совпадающие с регионами диалектных групп мансийского языка.

Литература:

1. Баландин А.Н. Язык мансийской сказки. Ленинград, 1939. 79 с.
2. Динисламова С.С. Сат-хар-сов-щариң-тагыл-ойка апге, Аяс-Торум мойтыг лавум тэрниң эрге – «Богатыря в одеяниях из семи шкур оленя-самца, о его племяннике, об Аяс-Торуме в форме сказки сказываемая героическая песня» // Именитые богатыри Обского края. Книга первая. Ханты-Мансийск, 2010. С. 57-65.
3. Иванова В.С. Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века): Монография. СПб, 2014. С. 287.
4. Ромбандеева Е.И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993. С. 51-52.
5. Шесталов Ю. Шаманские тайны «вогульской народной поэзии» Б. Мункачи // Именитые богатыри Обского края. Книга первая. Ханты-Мансийск, 2010. С. 14.

Б.С. ДУГАРОВ (УЛАН-УДЭ)

Солярные аспекты образа Гэсэра в бурятском эпосе

Ключевые слова: эпос, мифология, солярный культ, эпический герой, Гэсэриада, небесный пролог, сказители.

С древних времен солнце является устойчивым объектом религиозного культа и почитания у народов Центральной Азии и сопредельных с ней территорий. Это нашло свое отражение и в мифопоэтических сказаниях тюрко-монгольских народов. Так, красноречивые проявления солярного культа обнаруживаются в бурятском героическом эпосе «Абай Гэсэр», в котором герой исполняет миссию искоренения зла, очищения земли от чудовищ и разного рода нечистей и бед. По сути дела, деяния Гэсэра являются функционально тождественными назначению солнца, которое согревает землю, оживляет природу и наполняет мир извечным смыслом жизни.

Герой в небесном прологе унгинской версии Гэсэриады (вариант сказителя Пеохона Петрова) спасает дочь солнца – Наран-Гоохон от смертельной болезни. Этот солярный мотив в эпическом контексте несет глубокий философско-мировоззренческий смысл: во-первых, Наран-Гоохон (досл. «Солнце-Красавица»), ее здоровье и благополучие являются залогом космического баланса и приоритетом солнечного светлого начала, во-вторых, она становится земной матерью Гэсэра при его рождении в мире людей.

Гэсэр в земном своем воплощении ведет упорную борьбу с силами зла и мрака, как подобает солярному герою. Один из важнейших его подвигов – уничтожение Архан Хара шудхэра (Черного дьявола Архана), пытающегося проглотить солнце. Этот этиологический миф, объясняющий происхождение солнечного затмения, широко распространен среди народов Центральной Азии и восходит к древнеиндийскому демону по имени Раху (отсюда монгольское Араху и бурятское Архан). В бурятской Гэсэриаде данный миф органично связан с эпическим сюжетом: тератоморфный персонаж Архан есть не что иное, как отрубленная голова поверженного в космической схватке предводителя темных небожителей Атай Улана. Преследуя солнце, она с разинутой пастью носится между небом и землей, пока не гибнет от руки Гэсэра.

Солярный мотив имплицитно присутствует в описании поединка Гэсэра с его самым страшным врагом – Шэрэм Минатой, живущим по ту сторону земли смерти. Гэсэр не может победить противника своим богатырским оружием, напротив, противник едва не одолевает его, с помощью своего чугунного кнута. Обессиленный Гэсэр тайком поднимается в небо к прародительнице богов Манзан Гурмэ за советом и помощью, которая дает ему свой золотой шерстобитный прут – *хабаа*. С помощью него Гэсэр побеждает чудовищного противника, олицетворяющего смерть и мрак.

На наш взгляд, в поединке Гэсэра с Шэрэм Минатой в аллегорической форме отразился мотив противоборства Мрака и Света, Зимы и Лета, Холода и Тепла. Подобного рода сюжеты известны в евразийских фольклорно-мифологических системах. Гэсэр своим магическим действием – золотой шерстобитной палочкой, даденной ему Манзан Гурмэ – как бы имитировал силу солнечных лучей и наступление лета – поры изготовления войлока как символа жизненного благополучия и продолжения рода.

С этим солярным мотивом перекликается и традиция исполнения самого эпоса. Сказители с наступлением осени и приближением зимы, сокращением светового дня, в долгие зимние вечера исполняли «Гэсэр». При этом в ночном небе непременно должны были быть хорошо видны Плеяды (Мүшэд) – небесные светильники, появляющиеся как правило ко дню осеннего равноденствия, служившего отправной точкой для начала Нового года по старинному народному календарю бурят [3, с. 99]. Исполнение эпоса основывалось на вере в магическую силу слова, чтобы помочь слабейшему солнцу снова возродиться в новом году (по аналогии с мифом об умирающем и воскресающем боге (или звере), с незапамятных времен существующем у земледельческих и охотническо-скотоводческих народов). Этому словесному священнодействию и имитативной магии служил обряд возжигания свечей и окуривание *арсой*-можжевельником перед исполнением «Гэсэра» [2, с. 187].

Разумеется, сказители-улигершины не подозревали в последовательных превращениях природы и свойствах различных времен года проявление естественных законов, а видели в этом, будучи наследниками древних архаичных представлений, действие одушевленных сил – благотворных и враждебных, их вечную борьбу между собою, торжество то одной, то другой стороны. Поэтому времена года представлялись не отвлеченными понятиями, а персонифицированными образами богов и богинь, которые, сходя с небес, сменяют друг друга в своем владычестве над землею [1, с. 331]. Вот почему солярная природа Гэсэра как нельзя лучше соответствовала календарно-обрядовому исполнению эпоса, в котором он является главным героем, несущим цивилизаторскую солнечную миссию освобождения Космоса от Хаоса, очищения земли от чудовищ и

разных духов, нечистей и бед, чтобы утвердить торжество света и добра над силами тьмы и зла.

Не потому ли существовал запрет исполнения эпоса «Гэсэр» после зимних холодов, в особенности о Шэрэм Минате – наиболее грозном враге Гэсэра, а также весной и летом, когда сама природа в реальности ощущала полноту солнечной энергии, зеленела трава, тучнел скот. Согласно своему солярному предназначению, Гэсэр последовательно «сражается с тьмой, спускается в Царство Смерти» [6, с.10]. Он проходит подземный мир до самого дна «двенадцати крошечных адов» и невредимым возвращается оттуда, благодаря своим «13 волшебствам» и «23 колдовствам» [4, с. 242-243].

И, наконец, Гэсэр отсекает могучей «хангайской» стрелой гигантскую верхушку одинокого дерева (*ориин гагса модон*), грозившего разрастись насквозь через восемь пределов небесных, то есть разрушить архитектонику мироздания и вторгнуться в заповедное пространство восьмого неба – обитель солнечной Манзан Гурмэ. Число восемь символизирует солнце, согласно представлениям бурят-шаманистов. В более ранних мифах солнце имело зооморфный облик и представлялось восьминогим существом, и потому изображалось с восемью лучами или окруженное восемью оградками (*хүрээ*). В данном эпизоде с одиноким деревом, несущем солярную подоплеку, Гэсэр выступает в качестве культурного героя.

Показательно, что предшественником Гэсэра в бурятской шаманистской мифологии видится Хан Шаргай-нойон, исходя из схожести их небесных генеалогий и исконно солярного характера имени Шаргай – от корня шар «желтый» [7, с. 387-389]. Данное шаманское божество, будучи предводителем добрых западных хатов и едва ли не самым почитаемым духом шаманистского пантеона бурят, изображается держащим щит в виде круга с идущими от центра лучами на фоне орла, являющегося солярным знаком и дериватом неба, а также символом шаманского первопредка [5, с. 306].

В ряду эпических персонажей Евразии близкими Гэсэру по своей «солнечности» являются образы Сослана из нартовского эпоса осетин и Нюргун-Боотура из якутского олонхо. Также Гэсэр сопоставим и с древнейшими мифическими персонажами – индийским Рамой и шумерским Гильгамешем, который выступает как солярный герой в ряде сюжетов, типологически и функционально сходный с Гэсэром.

Безусловно, Гэсэр – полноправный солярный герой бурятского эпоса. Его эпико-мифологический образ является глубинным отражением культа поклонения солнцу – одного из самых древних и устойчивых в религиозно-мировоззренческих представлениях центральноазиатских кочевников и их потомков.

Литература:

1. Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 3. М., 1995. С. 331.
2. Бурчина Д.А. Календарно-обрядовые истоки формирования сюжетного ядра бурятской Гэсэриады // Проблема истории и культуры кочевых цивилизаций Центральной Азии. Т.3, Улан-Удэ, 2000. С. 187.
3. Дашиева Н.Б. Календарь в традиционной культуре бурят. // Сибирь. Этносы и культуры. Вып. 3, Москва – Улан-Удэ, 1998. С. 99.
4. Тушемилов П.М. Абай Гэсэр. Запись Т.М. Болдоновой. Пер., вступ. статья и послеслов. С.Ш. Чагдунова. Улан-Удэ, 2000. С. 242-243.
5. Хангалов М.Н. Собрание сочинений. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 306.
6. Элиаде М. Священное и мирское. Пер. с франц., предисл. и коммент. Н.К. Тарбовского. М., 1994. С. 10.
7. Lorincz L. Sonnenmythos, Sonnen-(Solar) heros und Kulturheros in der mongolischen Mythologie. // Acta orientalia Academiae scientiarum hungaricae. T. XXX1. Fasc. 3. Budapest, 1977. С. 387-389.

**Система мировоззрения сибирских татар, связанная с деревом
(на материале дастанов)¹⁸**

Ключевые слова: дерево, дастан, семиотический анализ, система мировоззрения, сибирские татары.

В миропонимании татар дерево как мерило пространства и времени играет ключевую роль. Предметный код «дерево» объединяет в себе культурный опыт татар, проживающих в ареалах Поволжья, Приуралья, Сибири и т.д. Проблема заключается в том, что в татарской науке нет энциклопедического описания культурного кода «дерево», раскрывающего его семантические, функциональные поля, структурные компоненты. Наше исследование направлено на выявление элементов мировоззренческой системы татар, связанных с деревом, определение содержания культурного кода «дерево». Полученные в ходе исследования знания в виде описаний содержания знаков, образов являются признаками, идентифицирующими татар, определяющими самосознание народа, его самобытность. Данные элементы мировоззренческой системы, в свою очередь, позволяют установить механизмы жизнеспособности культурных явлений в постоянно меняющихся условиях. Это определяет актуальность данного исследования.

Целью научного исследования является определение элементов мировоззренческой системы татар, выраженных в образах, знаках, кодах.

В рамках данной публикации ставится задача – описать содержание знаков, связанных с деревом, на материале дастанов сибирских татар.

Основной метод данного исследования – семиотический анализ. В рамках анализа определяются семантика (отношения между знаками и тем, что они обозначают), синтактика (отношения между знаками в знаковых последовательностях) и прагматика (отношения между знаками и участниками коммуникации) дендрологических знаков [1, с. 44].

Для выполнения поставленной задачи мы обратились к материалам, изложенным в труде «Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора сибирских татар: дастаны, мунаджаты, баиты» [2]. Эта антология – итог самоотверженного и многолетнего труда профессора Фарита Юсуповича Юсупова. Здесь представлены материалы архивных источников, а также материалы экспедиций.

Изучив дастаны сибирских татар, нами были выявлены следующие наименования-знаки дерева (здесь: дерево как растение):

- родовые: *tiräk* (большое дерево), *nai tiräk* (высокое и большое дерево, священное дерево), *agach* (варианты: *ağaç*, *agaç*) (дерево);

- видовые: *тал* (тальник, ива), *қаін* (вариант: *кајын*) (береза), *імән* (дуб), *караҗаі* (сосна);

- совокупности растений: *шытырман* (чащоба), *урман* (лес), *қарурман* (вариант: *кара урман*) (темный лес);

- части: *тўнгәк* (пень), *тајақ* (палка).

Tiräk (дерево), *nai tiräk* (высокое дерево) [2, с. 83, 147, 487].

Семантика

Денотат: растение с твердым стволом, корнями, ветвями и листьями; высокое и большое дерево.

Коннотации:

¹⁸ Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ № 16-14-16033 «Дерево в мировоззренческой системе татар: локус дома и придомовой территории».

- в дастане «Таҗыр мїнан Сәүрә» («Тахир и Зухра»): 1) посредник между мирами живых и предков (которыми становятся Тахир и Зухра); 2) мировое дерево, на вершине которого играют аист и соловей; 3) священное, волшебное дерево; 4) символ вечной любви;

- в дастане «Алтмәмшән» («Алтмамшан»): 1) священное дерево; 2) посредник между мирами живых и мертвых (герой засыпает, переживает «временную смерть»);

- в дастане «Қусы Көрпәц мїнан Пајан Сылыу» («Козы Курпуц и Пайан Сылу»): 1) дерево, посаженное предками, символ дома и рода, 2) связь человека и дерева, падение дерева равносильно концу жизни.

Синтактика

- в дастане «Таҗыр мїнан Сәүрә» («Тахир и Зухра»): 1) сравнивая описание погребений главных героев, мы видим, что в случае с Кара Батыром нет даже упоминания о каком-нибудь растении, его спутники – ворона с ястребом. Дерево в данном случае связано с жизненной силой, эта сила в виде дерева продолжается и после смерти (у Кара Батыра удел иной); 2) по отношению к аисту и соловью, дерево является местом их обитания, идеальным местом; 3) по отношению к морю, разделяющему могилы влюбленных, деревья есть проводники, связывающие души;

- в дастане «Қусы Көрпәц мїнан Пајан Сылыу» («Козы Курпуц и Пайан Сылу»): 1) падение священного дерева на дом соотносится с появлением желтой змеи, волков, темного леса и горы; эти синонимичные мотивы являют собой препятствия для героя.

Прагматика

- в дастане «Таҗыр мїнан Сәүрә» («Тахир и Зухра»): 1) для главных героев дерево является местом жизни после смерти, оно связывает их и с землей и с небом; 2) здесь проявляется и отношение рассказчика к событиям: на макушке дерева аист и соловей играют, Тахир и Зухра в своих лучших нарядах. Окраска данного эпизода очень светлая. Дерево здесь – торжество справедливости и радости; 3) в этом эпизоде появляется еще один персонаж – аллах; по его воле верхушки деревьев соединяются;

- в дастане «Алтмәмшән» («Алтмамшан»): 1) дерево выступает как безопасное место для сна героя;

- в дастане «Қусы Көрпәц мїнан Пајан Сылыу» («Козы Курпуц и Пайан Сылу»): 1) падение священного дерева на дом оценивается матерью главного героя как несчастье, уготованное на пути сына к своей суженой; 2) главный герой отвечает матери, что дерево упадет на дорогу, а не на дом, так же как и желтая змея окажется на дороге, а не перед дверью. Герой акцентирует внимание не на самом дереве, а на его падении, тем самым данный объект в глазах героя десакрализируется.

Аҗаҗ (дерево) [2, с. 409, 413, 462, 464, 479].

Семантика

Денотат: растение с твердым стволом, корнями, ветвями и листьями.

Коннотации:

- в дастане «Ак Күбәк» («Ак Кубәк»): 1) дерево есть жертва, помощник; оно погибает, так как на нем главный герой испытывает отравленные кишки своего врага Мангуша.

Синтактика

- в дастане «Ак Күбәк» («Ак Кубәк»): 1) мотивы воды и дерева здесь синонимичны: вода закипает, после того, как главный герой бросил в воду отравленное сердце, а дерево – сгорает.

Прагматика

- в дастане «Ак Күбәк» («Ак Кубәк»): 1) для главного героя дерево является инструментом спасителя. По указанию пророка Хозера герой обматывает кишки врага вокруг дерева, уподобляет дерево человеку.

Қайн (береза) [2, с. 134, 150, 289, 325, 341, 359, 474].

Семантика

Денотат: дерево с корой белого цвета и листьями в форме сердца.

Коннотации:

- в дастане «Їртүшлүк» («Йиртушлэк»): 1) береза растет в том месте, где хана настигает дракон, береза – проводник в потусторонний мир;

- в дастане «Атаклы кыз Тукбикэ» («Знатная девушка Тукбикэ»): 1) священное дерево, на вершине которого сидит куропатка – испытание для лучников, 2) высокое дерево – признак значимости и древности, сакральности.

Синтактика

- в дастане «Їртүшлүк» («Йиртушлэк»): 1) береза и дракон – атрибуты потустороннего мира, девушка – младшая дочь хана – останавливается рядом с березой – священным деревом;

- в дастане «Атаклы кыз Тукбикэ» («Знатная девушка Тукбикэ»): 1) дерево с птицей на верхушке является символом мирового дерева, проверкой для лучников в их мастерстве достать до вершины, 2) одинокое дерево, растет в степи.

Прагматика

- в дастане «Їртүшлүк» («Йиртушлэк»): 1) младшая дочь хана выбирает место рядом с березой, как безопасное место;

- в дастане «Атаклы кыз Тукбикэ» («Знатная девушка Тукбикэ»): 1) аксакал выбирает это дерево, что определяет статус березы как избранного дерева, священного дерева, достойного быть инструментом для проверки наследников.

Из полученных результатов видно, что культурный код «дерево» обладает широким диапазоном значений (священное дерево, дерево-защитник, дерево-помощник, дерево-испытание, дерево-проводник в иной мир и т.д.). Материал дастанов сибирских татар позволяет проследить механизмы и закономерности, согласно которым окружающая природная среда и интенции героев создают вторичный культурно освоенный мир, где люди и природа сосуществуют в гармонии.

Литература:

1. Мечковская Н.Б. Семиотика. Язык, природа, культура: Курс лекций. 2-е изд., испр. М.: Академия, 2007. 432 с.

2. Сибирские татары. Из сокровищницы духовной культуры. Антология фольклора сибирских татар: дастаны, мунаджаты, байты / Авт.-сост. Ф.Ю. Юсупов. Казань: Изд-во Казан. университета, 2014. 648 с.

МУХАМЕТЗЯНОВА Л.Х. (КАЗАНЬ)

Взаимовлияние устных и книжных традиций в эпосе сибирских татар (на примере дастана на сюжет «Тахир и Зухра»)

Ключевые слова: традиционный эпос, книжная разновидность, дастан, народ, сибирские татары, вариант, сюжет.

Татары являются одним из самых дисперсно расселенных народов. Постоянная миграция привела к увеличению мест компактного проживания татарского населения в России и мире. Территориальная, географическая разобщенность народа способствовала историческому формированию и развитию у разных этнических групп, проживающих на разных территориях, тех или иных культурных традиций. Этот многовековой процесс хорошо прослеживается и на примере развития эпоса. В то время, когда татары Поволжья отдали предпочтение книжной разновидности, сибирские татары сказывали устные

дастаны. Это неопровержимый факт, представляющий эпос в различных его разновидностях у одного и того же народа.

Полнокровное дастанное творчество устного вида характеризуется синтезом музыкального исполнения, выступления сказителя и воспринимающей эпос аудитории. Текст, являющийся результатом именно такого творчества, в фольклористике оценивается как первичный «живой» вербальный текст, основанный на сугубо традиционных методах народных эпос-дастанов. В отличие от «живого» устно-музыкального, т.е. традиционного эпоса эпические памятники, относящиеся к книжной разновидности эпоса, не исполнялись сказителями или певцами-импровизаторами в полном объеме перед народом и не были записаны кем-либо из уст как устные сказания, хотя поддерживали разносторонние связи с фольклором.

Богатой на первичные вербальные тексты территорией, где живут татары, можно назвать Сибирь. Эпос сибирских татар в общем плане, бесспорно, – достаточно богатое, в полном смысле слова синкретическое устное творчество. Татарский народ гордится устно бытовавшими и зафиксированными из уст сибирско-татарских сказителей «Алпамышем», «Кузы-Курпячем и Баянсылу», «Йиртюшлек», отдельными устными вариантами «Идегея» и др. дастанами.

Сюжет «Тахир – Зухра» уже со средних веков вызывал восторг тюркских народов. Известны узбекская версия, четыре уйгурских, балкарская, свыше двадцати азербайджанских, несколько турецких, казахская, туркменская, а также тексты, найденные на территории Башкортостана.

Как известно, среди татар этот дастан на протяжении нескольких веков бытовал на территории Поволжья и сибирских просторах. На сегодня известны свыше десяти вариантов татарской версии дастана. Рукописи данного наследия, а также отголоски устных сказаний на этот сюжет и сегодня встречаются на территориях проживания татар. Рукописи хранятся в научных центрах Казани, больше всего их в фонде Центра письменного и музыкального наследия Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова [6].

В тюркской литературе и фольклоре дастан неплохо изучен. Отдельным вариантам татарской версии дастана уделено внимание такими учеными, как Х.Хисматуллин (1965), Ф. Урманчеев (1984), Ф. Ахметова (1984), М. Ахметзянов (2000), Ф. Яхин (2000), Р. Исламов (2005), Л. Мухаметзянова (2015) и др.

У дастана «Тахир и Зухра» множество вариантов как «авторских» и «неавторских». Художественно-эстетическая особенность каждого отдельно взятого текста зависит от уровня присутствия фольклорных и литературно-письменных начал.

Остановимся на тексте, изданном в 1872 году в Санкт-Петербурге В. Радловым [3, с. 274–286]. Это произведение ученый записал у сибирских татар. Дастан имеет большой объем, повествуется на диалекте сибирских татар. В тексте прозаические строки чередуются со стихотворными. Восточный диалект татарского языка нашел отражение и в названии произведения: дастан называется «Тайыр и Саура». Имя информанта не обозначено, поэтому его условно принято называть вариантом Радлова.

Вариант Радлова по своему сюжету, идеям опирается на традиции татарского и тюркского эпоса. На произведение оказал сильное влияние дастан «Кузы Курпяч и Баянсылу», широко распространенный в XIII – XV вв. в творчестве тюркских народов, отразивший кочевую жизнь и архаичные бытовые условия. Вариант Радлова отличается от других татароязычных вариантов на этот же сюжет своей близостью к фольклорным эпическим традициям. В то же время дастан не лишен влияния полулитературных, полуфольклорных текстов произведений Саяди [2, с. 19–192] и Курмаши [4, с. 206–248]. Это факт, свидетельствующий о книжных изменениях в эпическом творчестве последней эпохи сибирских татар.

Как это характерно для фольклора, в варианте Радлова нет стремления подчеркнуть социальный смысл произведения. Здесь события продолжают в народно-типическом направлении. В стихотворной части дастана одно из важнейших мест составляют эпизоды причитания. Такие эпические изображения, определяющие особенности устного исполнения произведения, были очень популярны в ногайском, крымско-татарском, казахском и др. тюркском эпосе. В варианте «Тахира и Зухры» Радлова, когда Тахир уходит в поисках своей невесты, его мать, предчувствуя надвигающуюся беду, причитает:

*Баламны инде курмәем,
Баламны куып барып китәем,
Өйгә алып кайтараем!
Өер бияне алып килең!*

(Своего дитя уже не увижу, / Поеду за ним вдогонку, / Верну его домой! / Приведи табунного коня!)

Диалог матери и сына сводится к повторению ответов друг друга в несколько измененной вариации. Тахир в ответе матери повторяет все перечисленные ей препятствия в той же последовательности и такими же стихотворными строками говорит о том, как он их будет преодолевать, в духе героя тюркского эпоса обещает, что сдержит свое слово.

В варианте Радлова слово «кырык» (сорок) повторяется в нескольких местах: сорок волков, сорок девушек, сорок фей, ключи от сорока кладов падишаха и др. Известно, что «сорок» – эпическое число, оно часто встречается в тюркском эпосе.

Упомянутые выше специальные выражения, повторы, основанные на аллитерации стихотворные диалоги, уход героя на поиски своей помолвленной невесты, плачи-причитания матери не делать этого, описание преодоления Тахиром всех препятствий на пути поиска девушки – это приемы, характерные для дастанов, исполняемых чичанами-импровизаторами перед народом.

Сравнительная активность у сибирских татар искусства сказительства в жанре дастан и использование народных приемов в создании и распространении эпоса – это явление общей закономерности, характерной для эпоса живущих на бескрайних сибирских просторах алтайцев, шорцев, якутов, тывинцев, хакасов, бурят и др. народов, а также и казахов. Это – эхо и определенная часть общих фольклорных традиций.

Несмотря на сохранение традиционного народного дастанного духа, вариант Радлова испытал изменения книжного характера. В дастане некоторые события настолько подробно излагаются, что в плане событийного развития и образности народный дастан начинает походить на литературное произведение. Например, сделав такой сундук, что «если сядет, голова не заденет крышку, а ляжет – ноги не упрутся в стенку сундука, изнутри серебряный, снаружи золотой, изнутри закрывается на замок и вода не заходит», Тахира сплавляют в нем по воде. В описании сундука чувствуется влияние литературного источника. Сплавление Тахира по воде в сундуке, будучи мотивом встречи с иным миром, восходит к мифологическому мировоззрению и к письменным памятникам древнего Египта. Наличие этого основанного на интриге сюжета в варианте Радлова показывает пересечение народных традиций в татарском эпосе с древней письменной культурой [1, с. 42], [5, с. 104, 124, 136].

Итак, следует отметить два источника варианта В. Радлова – это, несомненно, традиции устно бытовавших дастанов, а также литературно-письменные эпические традиции татар Поволжья. Общность основного сюжета, интерпретации мотивов, переплетенность поступков героев с поступками в других вариантах ставит этот вариант в один типологический ряд с другими татарскими дастанами о Тахире и Зухре.

Литература:

1. Повесть Петеисе III. Древнеегипетская проза. М.: Худ. литер., 1978. 304 с.

2. Сайади. Таһир – Зөһрә (Бабахан дастаны). Текстологик эшкәртүче – Ф.Яхин. Казан: Раннур, 1998. 192 б.
3. Тайыр менән Сәурә // Радлов В.В. Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Ч.IV. Наречие барабинских, тарских, тобольских и тюменских татар. СПб., 1872. С. 274 – 286.
4. Таһир белән Зөһрә // Татар халык ижаты. Дастаннар. Казан, 1984. Б. 206 – 248.
5. Темкин Э.Н., Эрман В.Г. Мифы Древней Индии. М., 1982. 272 с.
6. Фонд Центра письменного и музыкального наследия ИЯЛИ им. Г.Ибрагимова АН РТ. Колл. 39. Ед. хр. № 4896, 1861, 2811, 2016; ф. 41. оп. 1, ед. хр., № 6, 63 и др.

Н.О. НАРЫНБАЕВА (БИШКЕК)

Рудименты первобытной магии в эпическом творчестве кыргызов и сибирских народов

Ключевые слова: древние поверья, магия, мотив оборотничества, магический обряд, заклинатель погоды, тюрко-монгольский эпос, «камень дождя», сат, дьада, чат, жай таш.

Некоторые элементы первобытной магии наблюдаются в эпических творениях народов Сибири и Средней Азии. В их числе часто встречаются магические обряды с применением так называемого “камня дождя” (“камня погоды”), знахарские действия с водой, знание языков животных и растений, чудесное превращение (мотив оборотничества). Данная тема широко изучалась в исследованиях многочисленных ученых, в основном в локализованном плане: на примере одного или двух, в частности, среди сибирских народов. Ознакомление с научными трудами, этнографическими данными и эпическими творениями сибирских народов предоставляет возможность провести параллели с кыргызскими материалами по выбранной тематике.

Поэтическое воплощение «камня погоды» яда нашло свое отражение в кыргызских эпосах «Манас», «Эр Тёштюк», «Эр Табылды», казахском «Эр Кёкчө», алтайских эпосах «Очи-Бала», «Кан-Алтын», «Маадай Кара», тувинском «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей». В данных эпических творениях “камень дождя” служит специфическим оружием или способом ведения войны. Жайчы (заклинатель погоды) опускали в воду камень жай таш, и магические свойства камня давали возможность насылать ливень или буран на войска неприятеля, что позволяло изменять исход битвы и тем самым одержать победу. В эпосе «Манас» главным повелителем погоды является Алмамбет – названный брат Манаса, чудеснорожденный от духа (пери), приемный сын китайского (в некоторых версиях калмыцкого) хана, обученный с шести лет колдовству у дракона, а в «Семетее», во второй части «Манас», по варианту сказителя Саякбая – сын Кырыма Мурадыл, жена Семетей Айчурек, дочь пери Айсалкын в эпосе «Эр Тёштюк». Такими же качествами обладают неприятели кыргызов, в частности Джолой, Конгурбай, сын мергена Коджоджаша Чангдыаяк. В тувинском эпосе «Боктуг-Кириш, Бора-Шэлей» герои, заговорив камень-чат «дыханием своим», спасаются бегством («Ты огненно-сильным [камнем-]чатом наколдуешь ненастье и побежишь»). Магические операции для вызывания непогоды, воспетые в кыргызских эпосах, совпадают с поверьями среди всех тюрко-монгольских народов Сибири: калмыков, якутов, бурят, эвенков, нанайцев, алтайцев и тувинцев. При сравнении материалов тюрко-монгольских народов по «камень дождя», намечается, что в тувинской и алтайской среде сохранились наиболее архаичные поверья и комплекс магических приемов, связанные с ним. Однако в алтайских эпосах описываются иные функции камня дождя. Например, в алтайском эпосе «Очи-Бала», помимо воздействия на погоду, камень «небесный» имеет целебную функцию: «Девятигранный черный дьада... От моря, на котором земля держится, Этот дьада [-камень] я получил, – [каан] Теперь

признавался. – Умиравшему человеку, Я душу возвращающий человек, Сына своего с перебитыми руками-ногами, Вот этим дьада [камнем] Излечив, поправил», – признавался [каан]». Лечебные свойства имел и другой камень: «камень счастья». Это поверье, только связанное с водой, имеется и среди кыргызов и калмыков. По данным фольклора, собранным из разных регионов, были знахари, лечащие с помощью заговоренной воды. Они смогли довести ее до консистенции желе – «кара сууну жуурат кылып уюткан» (букв.: черную воду заговаривали как йогурт).

Редкие люди, кто умел управлять погодой (күн жайлаган киши), у кыргызов назывался «жайчы». В собранных фольклорных материалах имеются рассказы о таких «жайчы» как Кючюк (Күчүк), Кёбён (Көбөн). Последний жил в XIX веке, и информаторы указывают его место проживания, какого он был племени [1]. По тувинским данным, приведённым Даржа, в Сут-Хольском кожууне из числа жителей долин рек Үстүү-Ишкин и Алды-Ишкин в 1930-50 гг. этими камнями умели пользоваться только Ооржак Агына Мундурович (шола ат Ак-Куш); Ооржак Шокар — Дарга Аскакович; Куулар Дембилдей [2, с. 231].

Тувинцы и алтайцы камень чат или јада хранили в сундуке, завернув в белую (или чистую) материю. Этот обычай напоминает другое качество камня, связанное с кыргызским поверьем «кут». По данным фольклора кыргызов, кут ниспадает с небес. Вещество обнаруживали у себя в стане (разумеется, весьма редко) – оно падало в виде светящего луча, касаясь земли, превращалось в жидкую субстанцию, напоминающее желе или расплавленное олово. Затем затвердевало, обретая причудливую форму. Обнаружив «кут, хозяин двора должен был взять не голыми руками, а завернуть в чистую материю и бережно хранить у себя дома в почетном, но укроном месте. Тому, кто удостоился «кута», несказанно везло: увеличивался домашний скот, в семье царствовала благодать и т.д. Как правило, подобное событие не афишировалось, но если станет известно сородичам, то такой дом назывался «куттуу үй или «кут тюзкөн үй — дом, где упало (по контексту: восседает) счастье. Такой же «счастливый камень» называется у тофаларов «костарма». Тувинцы-тоджинцы считали, что «камень счастья» можно найти в области сердца зверя или птицы. У тувинцев существовала вера в некую субстанцию – эртине («сокровище»), приносящую человеку счастье и удачу. У алтайцев «эрдинэ» воспринималось как светящееся вещество, что совпадает с представлением кыргызов о «куте». Обнаружить его мог далеко не каждый. Брать эрдинэ следовало, только завернув в белую и черную ткань и хранить тайно. У якутов «камень счастья» назывался «дьол тааһа» или «дьоллоох сатата» [3, с. 48-56]. Любопытно, что якуты его связывали с камнем «сата». Такое поверье существовало и у народов Кавказа. Кавказцы хранили волшебный камень, подобно тюркам и монголам, скрытно, соблюдая строжайшую тайну, завернув в шелк и положив в три и более ларца. Он воспринимался как хранитель скота, посевов и урожая, исполнитель желаний, амулет от бесплодия, средство для оживления мертвецов, инструмент для гаданий. У осетин он носил название «цыкурайы фюердыг» («бусинка, награждающая тем, что у нее просишь»), у грузин – «натвристиали» («глаз желанный») [4, с. 274-279].

Кроме повелителя погоды, Алмамбет обладает также магией оборотничества: принимая облик Конгурбая, внедряется во вражескую среду, может также легко превращаться в животных или птиц. Такими же качествами наделена Айчурек, жена Семетея. Она не только сама может принимать облик лебедя, но используя колдовские чары, превращает врагов в животных или отнимает силу у коней противников. В кыргызских эпосах также встречаются говорящие кони, как и в эпосах сибирских народов. Например, в эпосе «Эр Төштүк» конь героя дает советы, помогает герою, легко превращаясь в другого животного или в какой-нибудь предмет.

Таким образом, элементы первобытной магии более или менее сохранились в эпическом творчестве кыргызов, и имеют параллели в этнографических материалах

народов Сибири. Основная схожесть наблюдается по магическим камням и обрядам, связанным с ними.

Литература:

1. Материалы из рукописного фонда Национальной академии наук КР. Инв. № 336; Инв. № 394.
2. Даржа В.К. Тайны мировоззрения тувинцев-номадов. Кызыл, 2007.
3. Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.
4. Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

М.В. СТАНЮКОВИЧ (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Смех и слезы героев сибирского и филиппинского эпоса (с использованием полевых материалов автора)¹⁹

Ключевые слова: героический эпос, фольклор, антропология эмоций, сравнительное литературоведение, эпика Сибири, филиппинский эпос, смех, язык фольклора, эмотивная лексика, агрессия, компаративистика.

Сравнение картины мира, верований и фольклора островной Юго-Восточной Азии и Океании с сибирскими для российской австронезистики традиционно. Одна из основоположниц индонезийско-малайских исследований в нашей стране – Л.Э. Каруновская, ученица Л.Я. Штернберга (который и сам связывал эти два региона) и В.Г. Богораза, полевой этнограф-сибировед, специалистка по алтайцам и телеутам. Эта линия продолжена Е.В. Ревуненковой, автором замечательной книги по общей теории шаманизма и шаманским практикам у народов мира, изданной в советское время под конспиративным названием «Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры)» [6].

Сравнительные исследования фольклористов (Е.М. Мелетинский, Б.Н. Путилов, Ю.Е. Березкин) привлекают в основном океанийский материал. Между тем, сибирские эпические сказания обнаруживают немало общего с филиппинскими [9].

В архаике и в традиционных догосударственных обществах, многие черты которых сохранили коренные народы Филиппин и Сибири на момент записи эпика, смех играл важную роль в предотвращении конфликтов [4; 2]. Эпос этого не отражает. Малоэмоциональность эпоса – свойство жанра, где «рисуются преимущественно действия, поступки человека, а не его душевные состояния» [5, с. 95]. У филиппинских горцев провинции Ифугао герои эпических сказаний *худхуд*, обрядовые разновидности которых я записываю в поле (1995-2015), составляют особую группу богов политеистического пантеона, связанную с эмоциональными состояниями; к ним обращаются жрецы вне ситуаций сказывания [8]; само исполнение эпоса служит цели манипулирования чувствами и памятью людей, духов и богов [12; 17]. Тем не менее, в текстах *худхудов* обозначения чувств редки [10]. *Bog-ak*, громкий смех богатыря, обычно связан с унижением соперника; так же смеется мать, узнав о победе сына. В тексте другого жанра эпического характера (мужской ритуальный *abuwab*) неприступная девственница, непорочно забеременевшая от бетельной жвачки, полученной из рук небесного бога,

¹⁹ В работе использованы материалы, собранные во время экспедиций на Филиппины, поддержанных полевыми грантами Wenner-Gren (1994–1995), SIL (2006), МАЭ РАН (2008–2015), Президиума РАН (программа корпусной лингвистики, 2013 и 2014) и Фонда фундаментальных лингвистических исследований (А-15-2013 и А-35-2015). Благодарю А.Г. Козинцева и С.Б. Клименко за ценные замечания (за все недостатки отвечает только автор).

громко смеется, когда, наконец, производит на свет сына после выходящих из ее утробы устрашающих животных и явлений (сороконожка, птица-предзнаменовательница, оползень и пр.)²⁰. [14; 11; 18]. Корень *bog-ak* современными носителями языка объясняется одновременно как смех и как громкий злобный выкрик, угроза²¹.

В филиппинском эпосе биколов «Хандионг/Ибалонг» [15] и в шорском сказании «Алып Кускун» [1] никто не смеется. В первом никто и не плачет; во втором плачут и рыдают суженые, демоница-богатырка и старики-родители. В других шорских сказаниях встречаются спокойные повествовательные упоминания о смехе и плаче: старики «О хорошем разговаривая, смеются. О плохом беседуя, плачут» [13, с. 91], но в действии смех звучит издевательски, героически-зловеще: «Это услышавший Ак-Салгын С надрывом смеется [так, что] Черный камень раскалывается, Смеясь, усмехается [так, что] Стоящая скала рушится» [10, с. 249-251]. Смеховая лексика эпоса – филиппинского ли, калмыцкого [3] или шорского – сужена в основном до угрожающих форм: «торжествующий хохот», «грохочущий смех».

Культурные мотивировки героического смеха совершенно противоположны его биологической сути. «Смех – метакоммуникативный сигнал несерьезности агрессии, доставшийся нам в наследство от догоминидной стадии», – пишет А.Г. Козинцев в статье по декарнавализации [4, с. 216]. Не могу, однако, согласиться с его мнением, что богатырский смех обозначает реальную или мнимую безобидность соперника, слабого либо уже побежденного. Смех подчеркивает серьезность исходящей от героя опасности. В худхудах, женском героическом эпосе, созданном в обществе охотников за головами, это декларирование особенно важно, т.к. агрессия ничем, кроме таких сигналов, не подтверждается: никого не убивают и даже не ранят [7; 16].

Литература:

1. Арбачакова Л.Н. Алып Кускун: шорское героическое сказание. Новосибирск: Офсет, 2011. 133 с.
2. Артёмова Ю.А. Отношения подшучивания в традиционных обществах (опыт этнолого-психологического анализа) // Этнографическое обозрение, 2006, № 4. С. 109–125.
3. Борджанова Т.Г. Смеховая культура калмыков // Смех: истоки и функции. СПб., 2002. С. 119–126.
4. Козинцев А.Г. Послесловие: Карнавализация и декарнавализация / Смех: Истоки и функции. СПб., 2002. С. 211–221.
5. Мелетинский Е.М. Народный эпос / Теория литературы. Т. 2. М., 1964. С. 50–96
6. Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). М., 1980. 274 с.
7. Станюкович М.В. Женский взгляд на воинский этикет: худхуды ифугао // Этикет у народов Юго-Восточной Азии. СПб., 1999. С. 180–189.
8. Станюкович М.В. Когда мужчины-жрецы обращаются к духам-помощникам шаманок: эпос, любовная магия и национальные выборы на Филиппинах // Шаманизм и иные традиционные верования и практики: Мат. междунар. конгр., посв. памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогогорова. М., 2001 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 5, ч. 3). С. 177–192.
9. Станюкович М.В. Живая шаманская эпика филиппинских горцев и эпос народов Сибири // Тез. докл. V Конгр. этнографов и антропологов России. Омск, 9-12 июня 2003. М. 2003. С. 77–78.
10. Станюкович М.В. Доминантный мужской смех в филиппинском женском эпосе // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. СПб., 2005. С. 89.
11. Станюкович М.В. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca Catechu* и *Piper Betle* в фольклоре и традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Этноботаника. Acta Linguistica Petropolitana, Том VI, часть 1, СПб, Наука, 2010. С. 306–340.

²⁰ Семантика этого смеха еще сложнее: элементы торжества и угрозы (теперь у меня есть сын, он вам покажет!) совмещены с прокреативными.

²¹ Гораздо реже в тех же ситуациях используется корень *obob-ak*. В заключительных сценах двойной свадьбы встречаются элементы подшучивания.

12. Станюкович М.В. Эпос и память живых и мертвых // Классический фольклор сегодня: Мат. конф., посв. 90-летию со дня рождения Б.Н. Путилова. СПб, 14-17 сентября 2009 г. / СПб.: Дмитрий Буланан, 2011. С. 472–491.
13. Функ Д.А. Шорский героический эпос. Том 1. 2-е изд. Кемерово: Примула, 2010. 392 с.
14. Barton R.F. The Mythology of the Ifugaos / Memoirs of the American Folklore Society. Vol. 46, 1955. Pp. 1–244.
15. Espinas M.B. Ibalong. The Bikol folk epic-fragment. Manila: Univ. of Santo Tomas, 1996.
16. Staniukovich Maria. Peacemaking Ideology in a Headhunting Society: *Hudhud*, Women's Epic of the Ifugao. // *Hunters and Gatherers in the Modern World. Conflict, Resistance and Self-Determination*. N.Y.–Oxford. 2000. Pp. 399–409.
17. Stanyukovich Maria V. Epic as a Means to Control Memory and Emotions of Gods and Humans: Ritual Implications of *Hudhud* Among the Yattuka and Tuwali Ifugao. In: Nicole Revel, ed. *Songs of Memory in Islands of Southeast Asia*. Cambridge Scholars Publishing, 2013, Newcastle-upon-Tyne. Pp. 167–197.
18. Stanyukovich Maria V. Betel, 'Lonely Heroes' and Magic Birth in the Philippines and Beyond: Comparative Mythology, Field Work and Folklore Corpora // Klaus Antoni, David Weiss, eds. *Sources of Mythology: Ancient and Contemporary Myths. Proceedings of the Seventh Annual International Conference on Comparative Mythology (15–17 May 2013, Tuebingen)*. LIT, Zurich-Berlin, 2014. Pp. 179–206.

С.И. ШАРИНА (ЯКУТСК), А.А. БУРЫКИН (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

**Омчэни, Омэснэ, Умусни, Умусликон. К этимологии имени
одинокого героя в эвенских и эвенкийских эпических сказаниях:
одинокий или сирота?**

Ключевые слова: эвенки, эвены, эпос, герой, одинокий герой, сирота.

Личные имена богатырей – героев эвенкийских и эвенских эпических сказаний постоянно привлекают к себе внимание исследователей, и в еще большей мере публикаторов и комментаторов тунгусского эпоса. Вероятно, тут сказывается влияние к языковой стороне тунгусского эпоса: ныне лингвистам ясно, что ни личные имена, ни заповные слова тунгусских эпических сказаний вообще не несут никакой информации о героях и служат лишь средством их дифференциации и идентификации для исполнителя и аудитории, поскольку в тунгусской этнической традиции личное имя не служит средством обращения. Тем не менее, состав личных имен эпических героев, так же, как и заповные слова, представляют собой интересный материал для сопоставительного анализа текстов как внутри эвенкийской и эвенской эпической традиции, так и в их сравнении друг с другом в целях выяснения генеалогии текстов и вариантов.

Имя эпического и сказочного героя Омчэни, Омэснэ хорошо известно исследователям эвенского фольклора. У В.Д. Лебедева, опубликовавшего один эпический текст, где герой носит имя Омчэни, к формам имени Омчэни, Омчэничэн дается глосса «к Омчэничэн-Одинокому» [2, с. 128], в словаре к текстам В.Д. Лебедева это имя не представлено, там даны только формы *өмчири* «нелюдимый, бобыль», *өмэккэ:н* «одинокий» [2, с. 183].

В собрании эвенкийских эпических текстов Г.М. Василевич ряд героев эпических сказаний имеет имена Умусни, Умусликон [1, с. 89–98, 241–250 и др.].

Вот начало одного из эвенкийских эпических текстов: «Жил мата Умусни. Он не знал ни отца, ни матери. Жил один-одинешенек. Чумом ему служил получум. Если посмотреть внутрь, то там ничего не было. Так он жил-поживал» [1, с. 241].

Имя Умэснэ (Омэснэ) встречается в эпическом сказании, опубликованном на русском языке К. А. Новиковой [4, с. 49–51], в форме Умчэгин – в сказках эвенов Якутии [4, с. 51 и сл.]. Ни в двуязычных словарях, ни в комментариях текстов пояснения по поводу этих имен не даются, поскольку по умолчанию эти имена соотносятся с эвенк. *умукэ:н*, эвен. *өмэн* «один». Однако в словообразовании тунгусо-маньчжурских

числительных формы от числительных, которые могли бы соответствовать приведенным выше именам, полностью отсутствуют.

В «Сравнительном словаре тунгусо-маньчжурских языков» в статье УМУН «один» приведены следующие формы: эвенк. *умукэн-тин* «один из них; первый»; эвен. *өмһснэ, умусни, умэсни* «одинокый, одиночка, бобыль»; [5, с. 270–271], где формы эпического имени стоят особняком и не имеют соответствий среди форм числительного: орочск. *эмучкэ ~ эмчикэ* «один (без других)» [5, с. 271] с этими формами соотносится лишь предположительно. В эвенском языке есть глагол *өмчи-* «быть одному, жить в одиночку, в одиночестве», но в словарях он не приведен, и формы, которые соответствовали бы рассматриваемому имени героя-богатыря, он него не образуются. Суффиксы, которые могли бы образовывать данное имя от числительного или глагола, отсутствуют, что побуждает взять имеющиеся этимологические соображения под сомнение.

Мы полагаем, что в основе имени эпического героя эвенкийского и эвенского фольклора лежит монгольское слово со значением «сирота»: ср. письм.-монг. *öničin* «сирота». монг. *өнчин* «сирота, что-л. одинокое; осиротелый, одинокий»; бурят. *унэишэн* «сирота», которое отмечено как проникшее в тунгусо-маньчжурские языки: ср. солонск. *унчй* [<мо.] «сирота», маньж. *унучун* [<мо.] «сирота (сын, рожденный после смерти отца)» [5, с. 276]. Ср. еще маньж. *усинга* «1) сирота; 2) горемыка» [5, с. 291], служащее дополнительным доказательством заимствования рассматриваемых слов.

Предлагаемая этимология имени героя фольклорных повествований эвенов и эвенков не противоречит характеристикам героя архаических эпических форм [3]; в ряде текстов герой с этим именем окружен другими персонажами, но, вероятнее всего, такие тексты есть результат позднейших преобразований, где структура персонажей изменена.

В отношении фонетики эвенкийские формы *Умэснэ, Умусликон* и эвенские формы *Өмэснэ, Өмчэни* точно соответствуют известным корреспонденциям гласных эвенского и эвенкийского языков: гласные *ө, ө:* сохранились только в эвенском языке и изменились во всех тунгусо-маньчжурских языках в *у, у:*, редко в *э*. Колебания форм *Өмчэни ~ Өмэснэ* в эвенском языке становятся понятными, если допустить, что данные формы имени героя заимствованы из разных монгольских языков или диалектов, причем источник последней формы должен быть близок к бурятскому языку. Таким образом, получается, что мы встречаемся с еще одним свидетельством очень раннего воздействия эпических произведений монгольских и тюркских народов на ранний эпос тунгусских народов вне якутского посредства. Такое свойство героя тунгусских эпических сказаний, как одиночество, является полигенетичным – с одной стороны, он может быть одиноким по причине сиротства, с другой – по причине влияния мифологических рассказов о герое-первочеловеке, который, понятно, не имел родственников.

Литература:

1. Василевич Г.М. Исторический фольклор эвенков. М.: Л.: Наука, 1966. 400 с.
2. Лебедев В.Д. Язык эвенов Якутии. Л.: Наука, 1978. 206 с.
3. Мелетинский Е.М. О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов // Мелетинский Е.М. Избранные статьи. Воспоминания. М.: Российск. Гос. гуманит. ун-т, 1998. С. 360–392.
4. Новикова К.А. Эвенские сказки, предания и легенды. Магадан: Магаданское кн. изд-во, 1987. 159 с.
5. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Т. II. Л.: Наука, 1977. 992 с.

Эпический фольклор эвенов: прошлое и настоящее

Ключевые слова: эвены, фольклор, нимкан, сказитель, эвенские эпические тексты, характерные черты.

Материал эпических сказаний тунгусских народов имеет статус культурно-антропологического факта и свое место в общей парадигме эпоса как фольклорного и культурного феномена.

Образцы эвенских эпических сказаний присутствуют в научном обороте, начиная с XVIII века. Первая запись эвенского эпического сказания была опубликована еще в 1874 г. А. Шифнером, фрагмент вместе с интереснейшими шаманскими текстами был зафиксирован еще в 1740-е годы Я.И. Линденау [1]. В конце XIX века начинает записывать эвенский фольклор В.Г. Богораз, материалы которого были опубликованы в 1931 г. в выпуске «Тунгусского сборника». Систематический сбор и публикация эвенского фольклора начинается с 30-х годов XX века. Первыми собирателями, записавшими и опубликовавшими произведения фольклора эвенов, были В.И. Левин и А.Р. Беспаленко. Их материалы в основном были опубликованы в разработанных ими учебных пособиях. Дальнейшая работа по собиранию и публикации эвенского фольклора связана с именем К.А. Новиковой, которая, является одним из самых активных собирателей эвенского фольклора в 40-е – 50-е годы.

Объемные эвенские эпические тексты, собранные у охотских эвенов в 1930-е годы Н.П. Ткачиком, были впервые опубликованы только в 1986 г. [11]. В 1950-е годы отдельные тексты эвенских эпических сказаний были записаны В.Д. Лебедевым [3], в 1970-е – 1980-е – В.А. Роббеком, А.А. Даниловой [2] и другими учеными. Особый вклад в издание и изучение эвенского эпоса внесен Ж.К. Лебедевой [4, 5].

Хотя количество доступных эвенских эпических текстов небольшое, тем не менее, эти тексты можно сравнивать друг с другом, и они показывают как сходства, так и различия и позволяют наблюдать эволюцию традиции по крайней мере на протяжении последних ста лет.

Изучение эпических материалов, а также свидетельств знатоков эпоса показывает, что в эпической традиции эвенов сосуществуют до настоящего времени *песенно-прозаический* и *прозаический* эпос, а ранее был и собственно *песенный* эпос, исполняемый полностью в песенной форме. Весь эпос (песенный, песенно-прозаический и прозаический) совокупно именовался *нимкан*. Исполнение эпоса было приурочено к определенному месту и времени, и было привязано к годовому циклу – имело сезонность. При исполнении эпоса сказители соблюдали определенный порядок. В стойбище, куда приглашался сказитель, в чуме собирались слушатели. У сказителя было определенное место: он сидел в особом месте *малу*, в традиционной позе, подогнув под себя ноги. Во время исполнения эпоса приглашенным сказителем слушатели устраивались в чуме традиционно вокруг очага вдоль стены чума по кругу. При этом аудитория сказителя состояла из разновозрастных слушателей. Обычно сказитель начинал исполнять эпос вечером после захода солнца и рассказывал его до утра.

У эвенов существовал свой традиционный тип обучения мастерству сказительства. Будущие сказители и сказочники вовлекались в эпическую среду с раннего детства, ибо только таким способом можно было передать в последующие поколения песенный, песенно-прозаический и прозаический эпос, создаваемые и передаваемые в устной форме из поколения в поколение в традиционном обществе.

Изучение сюжетной структуры и поэтики эвенских эпических сказаний позволяет считать их несколько более архаичными, чем эвенкийский эпос, поскольку в них реально

прослеживаются как жанрообразующие признаки эпоса, так и характерные черты архаического эпоса.

К признакам, определяющим наиболее раннюю стадию появления эпоса и формирование его отличий от других нарративных жанров (сказки и предания), мы относим следующие характеристики текстов:

- Правдоподобность содержания, которая ставит эпос между мифом (заведомая истина) и сказкой (заведомый вымысел);
- Изложение событий, относящихся к категории не виденного, но возможного (воинские сцены, особая эпическая жестокость);
- Отсутствие указаний на этническую принадлежность и генеалогию героев;
- Оригинальный способ включения в текст новых персонажей (начиная с третьего, иногда со второго), при котором визуальное появление нового героя предваряется слышимым монологом;
- Минимализм или полное отсутствие поэтических средств: на этом этапе развития эпоса само их отсутствие становится жанровым признаком [9].

Неожиданным свойством эвенских эпических текстов оказывается почти полное отсутствие этнографически значимых деталей. Такие детали появляются в поздних записях эвенского эпоса как своего рода ностальгия исполнителей по прошлому и соотносятся с реалиями эвенской традиционной культуры.

Яркой особенностью тунгусского архаического эпоса в сравнении, например, с эпосом тюрко-монгольских народов, является экспозиция новых героев, начинающаяся слышимым монологом, предваряющим визуальное появление данного героя, что свидетельствует об особом отношении к эпическому слову. Возможно, этот тип экспозиции как-то связан с присутствием заповенных слов, служащих для индивидуализации героев и иногда выступающим как средство маркировки смены героя в диалоге.

Интересно, что эта черта тунгусского эпоса показывает разные стадии эволюции эпического жанра у эвенов: если для записей Н.П. Ткачика это по существу обязательно [10], то для записи В.А. Роббека, хорошо сохраняющей песенные монологи героев, это незаметно, да и экспозиция сказания «Нелтэк» в записи В.А. Роббека носит по существу сказочный характер, оно насыщено сказочными мотивами, начиная с мотива испытания женихов в экспозиции текста [2]. В тексте «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ», записанном А.А. Даниловой, мы встречаем следы этого приема почему-то при втором по счету появлении героя [2].

В эвенском эпосе отсутствуют генеалогические мотивы в речи героев, в лучшем случае герой спрашивает: «Дэкине, что ты за человек, Дэкине?» [10, с. 156], «... откуда ты пришедший?» [10, с. 163], очень редки вопросы типа «Чемдань, откуда идешь? Чемдань, из какого ты... рода?» [10, с. 174].

В эвенских эпических текстах отсутствуют вступительные экспозиции с характеристикой мира. Для них не характерны ни мифологическое начало, ни этногонические мотивы. Здесь в виде исключения можно привести текст «Иркэнмэл, Ойинде, Мэтэлэ», где названные герои становятся предками русских, якутов и эвенов, однако, это можно считать интерпретацией исполнителя [2].

В эвенских эпических текстах, в отличие от сказок, нет следов влияния фольклора восточных и северо-восточных соседей эвенов – юкагиров, чукчей или коряков, в то время как в сказочных сюжетах и мотивах они хорошо заметны. Не усматриваются и якутское влияние на эвенский эпос, отсутствуют присущие якутскому олонхо специфические мотивы.

В настоящее время, благодаря только единичным нимкаланам, таким, как жители Якутии Д.М. Осенина, А.И. Хабаровская, житель с. Арка Хабаровского края А.С. Чириков, у эвенов пока функционирует эпическое исполнение как важный компонент фольклорной

традиции эвенов. Судя по нашим материалам, записанным у этих нимакаланов и других исполнителей начиная с 1990-х годов по настоящее время, сегодня эталонной формой исполнения эвенского эпоса является прозаическое повествование с диалогами в песенной форме. Эвенский эпос в настоящее время содержит в текстах значительное число сказочных мотивов, что, как мы полагаем, не является жанродифференцирующим критерием, но выступает как характерная черта правдоподобного повествования, постепенно насыщающегося элементами чисто сказочного вымысла.

Литература:

1. Бурыкин А.А. Тунгусские шаманские заклинания XVIII века в записях Я.И. Линденау // Системные исследования взаимосвязи древних культур Сибири и Северной Америки. Вып. 5. СПб.: МАЭ РАН, 1997. С. 123–146.
2. Кэптукэ (Варламова) Г.И., Роббек В.А. Тунгусский архаический эпос (эвенкийские и эвенские героические сказания). Якутск: НИИ ПМНС, 2002.
3. Лебедев В.Д. Язык эвенов Якутии. Л.: Наука, 1978. 205 с.
4. Лебедева Ж.К. Архаический эпос эвенов. Новосибирск: Наука, 1981. 157 с.
5. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. Новосибирск: Наука, 1982. 113 с.
6. Петрова В.А. Эпическая традиция эвенов в контексте духовной культуры и быта кочевого народа (конец XIX – начало XXI вв.) Автореферат дисс. ... кандидат исторических наук (07.00.07). Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва, 2014.
7. Путилов Б.Н. Эпос народов Сибири и его историческая типология // Вопросы языка и фольклора народностей Севера. Якутск: НИИЯЛИ, 1972. С. 121–142.
8. Пухов И.В. Эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общности, сходства, различия // Типология народного эпоса. / Отв. ред. В.М. Гацак. М.: Наука, 1975. С. 12–63.
9. Шарина С.И., Бурыкин А. А. Эпос восточных эвенков и эпос охотских эвенов: к проблеме общих типологических свойств ранних форм эпоса // Сибирский сборник–4. Грани социального: антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. Санкт-Петербург, 2014. С. 68–79.
10. Эпос охотских эвенов. В записях Н.П. Ткачика. Якутск: НИИЯЛИ, 1986.

ФОЛЬКЛОР В КОНТЕКСТЕ ОБРЯДА

Т.Д. БУЛГАКОВА (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)

Фольклор в контексте шаманской культуры

Ключевые слова: фольклор, шаманская культура, запреты, импровизационность.

Согласно верованиям шаманистов, сказанное в определенных обстоятельствах и произнесенное особым (необыденным) образом слово является средством установления контакта человека с духовным миром. Такими обстоятельствами могут быть, например, время и место произнесения какого-либо фольклорного текста, организующий его ритм, соответствующая интонация и одновременно гендерная и родовая принадлежность исполнителя. С одной стороны, это сказывается в подчеркивании сакральности тех текстов, которые в других культурах сакральными не считаются (например, сказки, имеющие в шаманской культуре обрядовую функцию и исполняющиеся напевно). С другой стороны, это проявляется в запретах, касающихся исполнения практически любых фольклорных текстов в не подходящих для этого условиях.

Неизбежным следствием того, что слово, согласно представлениям шаманистов, может служить средством установления какого-либо духовного контакта, является избегание, вытеснение определенных фольклорных текстов из обыденной жизни, строгие ограничения в повторении их в неподходящее время. Аналогичные ограничения касаются также шаманской ритуальной пластики и требования прятать на неподходящее для обряда время (а в некоторых случаях даже уничтожать) изображающие духов фигуры.

Еще одним следствием веры в действенность фольклорного слова является импровизационность обрядовых шаманских текстов и абсолютный запрет на их повторение (повторяется лишь индивидуальная для каждого исполнителя мелодическая формула, с помощью которой такие тексты расппеваются), что позволяет говорить об особых чертах их фольклорной природы.

Л.С. ДАМПИЛОВА (УЛАН-УДЭ)

Игра в обрядовом событии монгольских народов

Ключевые слова: обряд, ритуал, игра, сценарий, сакральное и профанное пространство, шаман, персонаж, атрибуты.

Обрядовые события регламентированы особыми правилами, обеспечивающими непрерывность развертывания общего сценария «игры». Близость игры и ритуала отмечалась многими исследователями. Й. Хёйзинга в классическом труде «Homo ludens», описывая природу игры, отмечает, что «игра старше культуры <...>, человеческая цивилизация не добавила никакого существенного признака общему понятию игры» [1, с. 9]. Он признает сверхсущность, особую значимость игры: «Но хочется того или нет, признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное» [1, с. 11]. С древних времен это свойство игры особо востребовано в ритуальном событии. В данной статье анализируются сценарии проведения ритуальных действий и выявляются игровые элементы в событии обряда. Актуальным и новым представляется анализ совре-

менных полевых материалов в сравнении с архивными записями для выявления роли участников «игры» в обрядовом действе.

Как любая игра, так и ритуал предполагает временное принятие замкнутого, искусственно созданного пространства. В пространственных структурах, используемых во время шаманских ритуалов, можно условно выделить два основных вида связей. В обряде действия разворачиваются одновременно в вертикальной плоскости, совпадающей с реальным пространством, и в горизонтальной, имеющей отношение к сакральному полю. В пространственной схеме обряда не менее актуально деление на две сферы: свое и чужое. К своему пространству относится все реальное, принадлежащее живому миру, к чужому миру – сакральное пространство небожителей и духов предков, локализованное на небесах.

Важнейшим условием при проведении обрядов является наличие «коллективной памяти», сохранность и передача традиции. Особо следует сказать, что память культуры ритуального типа принципиально отличается от обыденных правил поведения. Последовательность событий во время «коллективной игры», сопровождающая вербальный материал, использование мнемонических символов представляют знаковую систему в пространстве обряда. Ритуал представляет собой комплекс символов, а символ – «мельчайшую единицу ритуала, сохраняющую специфические особенности ритуального поведения» (Тернер). Коннотативная семиотика символов раскрывается этнографическим контекстом, вербальным материалом, мифологическим подтекстом.

По композиции действа в первую очередь устанавливается безграничное пространство между своим и иным миром, дорога в верхний мир открыта через связующие мнемонические символы (ритуальные березы, нити, костры, жертвенные животные). Актуализации данных символов способствуют многочисленные мифы, легенды, предания, запреты и предписания, которые напоминают обязательные ритуальные схемы. Символические формы поведения предполагают тотальную сакрализацию ритуала, в данном случае совмещение синхронии и диахронии, при котором прошлое выступает объяснением настоящего. За каждым ритуальным действием скрывается мифологическая история, и каждый этап может рассматриваться в знаковом аспекте.

Сакральное пространство в событии обряда упорядочено самим действием и является местом соединения прошлого с настоящим, людей с духами разного ранга. События настоящего включаются в мифологический ритуальный хронотоп. Необходимый ориентир выбирается по ходу событий с определенным установленным данным ритуалом подтекстом. Что касается времени, то здесь действует мифологическое время, в связи с этим во время обряда действует только сакральное время. Таким образом создается замкнутое игровое пространство.

Сюжет событий в любом обрядовом действе разворачивается по определенному сценарию, где игровые моменты со сценическими формами одежды и поведения заранее оговорены. Также установлены правила использования тех или иных атрибутов. Все действие выглядит как драматическое представление и «всецело разворачивается в строго ритуальном порядке и в соответствии с заранее известной мифологией» [2, с. 114]. Трактовка действий героев зависит прежде всего от включенности участников события в соответствующий модус игры. При проведении ритуальных действий, связанных с сакральным пространством, необходимым условием является знание «своего места» в этой ситуации и понимание принятых кодов.

Обрядовые действия любого характера в каждом регионе имеют свои правила игры и собственный персонажный ряд. Необходимым условием проведения обряда является установление прямого контакта между реальным и сакральным пространством. При установлении связи между этими сферами актуализируются правила поведения, что влечет за собой повышение семиотичности. Как принято в культовой практике, непосредственную связь с землей имеют божества среднего звена и духи земного происхождения.

По композиции обрядовое событие начинается с обращения шамана к небожителям разного ранга и духам своих предков. По правилам игры помимо номинальных божеств, которым только молятся, есть определенные духи, обычно спускающиеся на землю и помогающие наладить связь между мирами. В этот момент в сценарий включаются такие игры, которые приводят к головокружению, симулируемой потере памяти, выходу из состояния обыденности, трансу, экстазу. Для выполнения этой сакральной миссии используются ритмичные звуки бубна, мелодия песнопений, определенные телодвижения (бег по кругу или танец-кружение), исполняемые как в театральном действе. По Й. Хёйзинге, «любая древняя песня есть вместе с тем и в то же самое время культ» [1, с. 140].

Входя в измененное состояние сознания, шаман превращается в другого человека и в зависимости от духа, который вошел в него, разыгрывает разные сценические действия. Здесь срабатывает инстинкт преображения, очень близкий к театральным действиям. Игра в преображение – это природный инстинкт, изначально характерный человеку. Думается, шаман в новой роли играет спонтанную игру по сценарию, который он видел или себе уже представлял, по ходу преображаясь и меняя тактику в зависимости от участников этого действия. По замечанию Р. Кайуа, «роль, которую играют здесь внушение и просто симуляция, не подлежит сомнению» [2, с. 115].

Рассмотренные нами эпизоды из ритуального действия доказывают, что все события представляют условную игру, которая имеет магический характер. Эти игры составляют суть религиозных событий, имеющих социальную функцию. В обрядовых событиях реализуется ритуальный, или сакральный тип коммуникации, где адресатами являются высшие небожители, действующими персонажами проводимой «игры» выступают люди, духи божеств и предков. Глубина сакрального смысла знака в вербальном материале и ритуальных событиях в основном определяется культурной традицией, интертекстуальной коннотацией. В денотативное значение слова входит коннотативная семантика ритуального комплекса. «Семантическая связанность» (Топоров) отдельных элементов текста и обряда вводит второй смысловой план – «семантическое пространство» (Топоров). Известно, что в основе обрядовых текстов лежит общее для фольклорного мировосприятия представление о диалогичности взаимоотношений человека с иным миром. Подразумеваемое постоянное присутствие «потусторонних» наблюдателей обуславливает символический, «тайный язык» текстов, сценическую форму и поведение персонажей, участвующих в условном закрытом пространстве.

Литература:

1. Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Издат. группа «Прогресс», «Прогресс Академия», 1992. 464 с.
2. Кайуа Р. Игры и люди: Статьи и эссе по социологии культуры. М.: ОГИ, 2007. 217 с.

Р.Р. ЗИНУРОВА (УФА)

Отражение обрядов инициаций в башкирских богатырских сказках

Ключевые слова: фольклор, богатырская сказка, герой-богатырь, инициация, испытание.

Обряд, санкционирующий переход индивида в другой статус, - один из традиционных в древней культуре самых различных народов. Инициации восходят к глубокой древности и предусматривают ритуалы испытаний подростков на терпение,

стойкость и выносливость. Основными компонентами всех инициаций были долгие и мучительные, а порой доходящие до настоящих пыток испытания, когда лишали сна, пищи, выщипывали волосы, вырывали зубы и так далее [7, с. 238].

В обрядовом фольклоре инициацию проходит вся мужская часть, а в сказке – только главный герой. Обряд инициации имеет различные формы, но мотив временной смерти имеет место во многих сказках, когда устраивались «для достигших половой зрелости юношей обряды инициации, чаще всего сводящиеся к «умерщвлению» и «воскрешению» участников обрядов» и «основная цель этих обрядов – вынуть душу из тела юноши и поместить ее в тотем» [16, с. 646]. Обряд смерти и воскрешения связывается с мотивом пребывания души вне тела (например, сказочный Кашей) и имеет также значение смены статуса: «Мальчик во время обряда умирал и затем воскресал уже новым человеком» [11, с. 56]. Б.Н. Путилов отмечает драматизм эпизодов инициации и идей умирания, воскрешения, связывая контекст встречи героя «с мифологическим существом. Хотя в различных местах она получает разнообразное выражение, смысл ее, в принципе, устойчив: предполагается, что в ходе этой встречи каждый участник переживает социальную гибель во имя обновления (его символически убивают, проглатывают), а затем заново рождается, в ходе этих событий обретая силу и способности [12, с. 348].

В работах Е.М. Мелетинского инициация рассматривается как структура, определившая семантическое ядро жанра волшебной сказки; сказка моделирует биографию человека как цепь испытаний, именно в этом смысле схема инициации и другие «переходные» ритуалы в архаических обществах проходит каждый индивид <...>, то сказка с ее интересом к судьбе личности широко использует мифологические мотивы. Сопряженные с ритуалами посвяtitельного типа, эти мотивы отмечают вехи на пути героя и становятся символами самой героичности. Поэтому неудивительно, что волшебная сказка обязана посвяtitельным ритуалам рядом важнейших символов, мотивов, сюжетов и отчасти своей общей структурой [8, с. 49-61].

Мы допускаем, что значимость инициационной традиции для сказки не только генетическая. Можно говорить о том, что в сказках формируется собственно сказочная категория «инициации». Сказочная инициация – это вовсе не архаический обряд посвящения в состояние совершеннолетия, это любой «переход», совершаемый героем в процессе испытаний. То есть сказка понимает инициацию уже не в прямом ритуальном смысле, а в переносном. Е.М. Мелетинский указывает на параллелизм классической волшебной сказки и свадебной обрядности [8, с. 56-57]; Проблема соотношения «свадебной обрядности и традиции волшебной сказки» – одна из актуальнейших в современной науке. В этом контексте можно говорить о брачной инициации как одном из основных и ключевых переходных типов в волшебной сказке: как известно, почти все сюжетные типы волшебной сказки предполагают брачную проблематику.

Сказка не только развивает и варьирует семантику брачной инициации, она осваивает и другие типы инициационной семантики. Для группы богатырских сказок актуально понятие эпической инициации, требующей и особого типа героя (чудеснорожденного богатыря).

Процесс инициации главного героя начинается с того, что он уходит из дома, «расставаясь» с близкими. Причины ухода героя из дома различны. Дальнейший лагерь инициации героя продолжался именно в лесу. Как только остается один, он сам должен найти себе дом, еду и т.д. В этом случае герой сказки находит не человеческое жилье, а попадает в лесную избушку, в котором живет дэв [3, с. 147, 155], убырлы-карсык [3, с. 282] и т.д.

В зависимости от ситуации испытываемый должен выполнять в лесном лагере невыполнимые задачи антагониста, а также соблюдать некоторые предписания.

Следующее испытание героя – приобрести коня. Чаще всего сказочный батыр выбирает коня в отцовском табуне. Башкирская сказка выработала для этой цели

своеобразный способ, ставший традиционным: по совету отца, батыр три раза звенит уздечкой, и каждый раз оборачивается к нему один и тот же паршивый конь или невзрачный жеребенок-двухлетка [3, с. 219-220]. При условии поимки и оседлания его, он превращается в тулпара и начинает служить герою, как полагается богатырскому коню (мотив достойного коня и достойного батыра). Подобно хозяину, эти кони обладают магическими дарами: говорят человеческим языком и являются первыми советчиками героя, могут летать, т.е. осуществляют «переправу» героя в иной мир. В башкирских богатырских сказках иной мир, это чаще всего лес, избушка с дэвом [3, с. 144]. Лес, согласно верованиям, приравнивался к потустороннему миру и противопоставлялся как территория «чужая». Конь как медиатор между мирами, в ходе инициации осуществляет своего рода «прорыв уровня» и переход из этого мира в иные миры, как и в шаманских ритуалах. Шаманский бубен нередко называют конем шамана, считается, что, ударяя в свой бубен, шаман едет на Небо на своем коне [17].

Главный герой сказки сам устраивает испытание оружию и выбирает наилучшее [3, с. 117].

К обрядам инициации относится распространенный в башкирском фольклоре мотив «добывания» невесты. Завязка чаще всего связана со слухом о небывалой красавице, и стать ее избранником – дело чести батыра. Он устремляется на поиски суженой, несмотря на смертельную опасность, поджидающую в пути. Иногда герой теряет уже обретенную невесту или жену и проходит испытания, чтобы вернуть ее. Очень часто красавицы выигрываются на турнирах и состязаниях. При этом в отличие от обряда, в котором женщинам запрещается присутствовать, условия испытания, как правило, ставит девушка-невеста. Условия, поставленные девушкой, различны. Например, поединок (курэш) героя с девушкой-богатыршей. Данный мотив поединка, состязания, как и у других народов, встречается и в башкирских богатырских сказках, герою (жениху) приходится вступать в открытый поединок (курэш) с девушкой и оно начинается с клича – традиционного компонента ритуала состязания: «... Если ты меня победишь в борьбе, то я пойду за тебя замуж» [3, с. 45]. По мнению В.М. Жирмунского, бытовой основой этой борьбы является древний обычай испытания силы жениха. Если жених терпел неудачу в этой борьбе, он должен платить штраф, а в сказке проигравший в поединке с девушкой, погибает от ее руки [5]. Эти испытания выдерживал только герой, который обладал богатырской силой.

Характерным для сказок многих народов является также испытание едой [3, с. 83]. Как считает А.И. Алиева, «показателем богатырской силы героя является гиперболическое описание съедаемой им пищи» [1, с. 70]. Соглашаясь с подобной точкой зрения, мы отмечаем, что обильная пища и поедание ее является одним из способов испытания героя.

Таким образом, сопоставительный анализ обрядов инициаций и сюжетообразующей их функции в сказках показывает, что идея становления героя-богатыря, проходящего испытания различных форм, связана с архаичными ритуальными реалиями. Переживание борьбы и побед (боль, страх, схватки), вбирая семантику временной смерти и воскрешения, обновления, в дальнейшей модификации утверждает становление и санкционирование в лице батыра полноправного покровителя и защитника рода.

Литература:

1. Алиева А.И. Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М.: Наука, 1986. 280 с.
2. Баранникова Е.В. Бурятские волшебные сказки. Автореферат диссертации доктора филологических наук. Москва, 1982. 40 с.
3. Башкирское народное творчество. Т.1. Эпос / Сост. М.М. Сагитов, коммент. Н.Т. Зарипова, М.М. Сагитова и А.М. Сулейманова. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1987.

4. Башкирское народное творчество. Том 3. Богатырские сказки / Сост. Н.Т. Зарипов. вступ. ст., коммент. Л.Г. Барага и Н.Т. Зарипова. Уфа: Башкирское кн. изд-во, 1988.
5. Жирмунский В.М. Сказания об Алпамыше и богатырская сказка. М.: Изд-во вост. лит-ры, 1960. 336 с.
6. Йэшэгэн, ти, батырзар. Башкорт халык экиэттаре. Өфө: Башкортостан китап нәшриәте, 1990.
7. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937. 518 с.
8. Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. Курс лекций «Теория мифа и историческая поэтика». М.: Рос. гуманитарный ун-т, 2000. 170 с.
9. Тувинские народные сказки / Сост. З.Б. Самдан. Новосибирск: Наука, 1994. 460 с. - (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
10. Попова С.А. Обряды перехода в традиционной культуре манси. Томск: Изд-во Том. университета, 2003. 180 с.
11. Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. Л.: Наука, 1986. 365 с.
12. Путилов Б.Н. Миф – Обряд – Песня Новой Гвинеи. М.: Наука, 1980. 384 с.
13. Султангареева Р.А. Семейно-бытовой обрядовый фольклор башкирского народа. Уфа: Гилем, 1998. 243с
14. Султангареева Р.А. Жизнь человека в обряде: фольклорно-этнографическое исследование башкирских семейных обрядов. Уфа: Гилем, 2005. 344 с.
15. Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939.
16. Фрэзер Дж.Дж. Золотая ветвь. М.: Изд-во полит. литературы, 1984. 704 с.
17. Элиаде М. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения / Пер. с франц. К.: София, М.: Гелиос, 2002. 352 с.

Т.В. КРАЮШКИНА (ВЛАДИВОСТОК)

Межличностные отношения персонажей в семейной обрядности (на материале русских народных волшебных сказок Сибири и Дальнего Востока)

Ключевые слова: межличностные отношения, психофольклористика, русская народная волшебная сказка, семейная обрядность.

Русская волшебная сказка являет собой уникальный памятник народного мировосприятия. Формировавшаяся на протяжении веков, избирательно сохранявшая старые и усваивавшая новые представления о человеке и окружающем его мире, она стала уникальным хранилищем народной мысли, порой уже затруднительным для верного прочтения изначально вложенного в него смысла. Именно на основе этого – избирательного – отбора формируется у современников знание о психологии наших предков. Так памятники фольклора становятся тем орудием, с помощью которого передается из прошлого через настоящее в будущее уникальный комплекс представлений о человеке, в частности – о межличностных отношениях (что является одной из составляющих психологии этноса, отличающей его от других народов, показателем его индивидуальности).

Межличностные отношения фольклорных персонажей – своего рода особая калька межличностных отношений в восприятии русского народа, воспроизведенная в трансформированном (в силу ряда причин, среди которых – влияние специфики фольклорного жанра, ограниченность (не преодоленная относительной многочисленностью сюжетов) рамками развития сюжетной линии, преимущественно стереотипного воспроизведения образов и пр.) виде. Каждый из жанров устного народного творчества содержит свой набор представлений о межличностных отношениях, что в совокупности (всех жанров) представляет более-менее целостную картину. Межличностные отношения входят в число компонентов, формирующих то уникальное,

что присуще фольклорному фонду каждого народа, несмотря на схожие/заимствованные/усвоенные/ переработанные сюжеты и образы.

Обрядовая область (и ее составляющая – семейная обрядность) – именно та сфера межличностных отношений персонажей русских народных волшебных сказок, где действия персонажей, сообщения о них (порой на уровне констатации) превалируют над прочими областями межличностных отношений, выражаемых, преимущественно, в слове. Так, весьма показателен крестильный обряд. Он сводится к непосредственному принятию святого крещения и имянаречению героя или же акцент делается на крестных родителях (которые выполняют в жизни крестника функцию помощника, дарителя). В сказках говорится как о крещении родных детей, так и о крещении приемышей. Бездетному священнику некто под окном оставляет корзинку с ребенком: *«И стали его крестить. Дали ему имя Найди-Попович»* [1, с. 168] (**650А Иван медвежье ушко**). Так младенцы включаются в мир людей.

Русская народная волшебная сказка считается жанром, где действия героев сосредоточены на достижение искомой цели: создании семьи (сказка заканчивается традиционной формулой о свадебном пире) или восстановлении первого брака, признающегося законным (герой или героиня нарушают запрет, в результате чего лишаются супруга, и все их действия направлены на его поиски, которые завершаются восстановлением семейных отношений). Сказка акцентирует внимание на ряде действий, приводящих героя к браку, при этом непосредственно о самой свадебной обрядности говорится немного.

Брачный пир в сказке не только выступает показателем узаконенности брачных отношений, но и (в ряде сюжетов) местом действия, где выходит наружу правда: герой (или невеста) объявляют при всем честном народе, что настоящим освободителем является герой, мнимый освободитель наказывается, а герой занимает его место на брачном пиру и становится законным мужем царевны и наследником царства. В других текстах эта функция – места действия – возлагается на обряд венчания. (Пир, венчание становятся тем локусом, где еще можно изменить неправильно складывающиеся обстоятельства). Герой уничтожает антагониста и занимает его место на венчании.

Впрочем, венчание выступает и неким испытанием, смирившись с которым, персонажи вознаграждаются. Так, отец, нечаянно покусившийся на чужое имущество, поставлен перед выбором: отдать замуж за его владельца-медведя свою дочь или погибнуть страшной смертью (близко к **425С Аленький цветочек**). Но решение принимает не он. Для русского менталитета, отраженного в сказочном фольклоре, свойственна идея жертвенности женского персонажа, в браке не состоящего (не только в рамках семьи, но иногда и в государственных масштабах). Дочь интересуется, почему ее отец такой грустный.

«– Придется, видно, или тебе замуж за медведя идти, или мне от него смерть принять. <...>. Если <...> не согласишься замуж за медведя идти, то он придет через три дня и меня съест.

– Пойду, тятя! Что уж там будет, то пусть и будет. Буду с медведем жить» [3, с. 184–185].

В назначенный день медведь приезжает на тройке. Его модель поведения изображается сказкой как соответствующая принятой норме: *«Посидели, постоловались: выпили, закусили хорошо – все по-людски»* [3, с. 185]. Сказка рисует переживания отца, о чувствах же дочери, принявшей тяжелое решение, не сообщается. Далее следует обряд венчания: *«<...> поп молодым на пальцы обручальны кольца надел, венец надел. И вот, когда венец-то на медведя надели, вдруг он сделался молодым парнем»* [3, с. 185]. Так отец и дочь, смирившиеся с судьбой, вознаграждаются. Показательно, что обряд венчания оказывается эмоционально значимым событием для отца и дочери, но не для жениха: *«Отец обрадовался, невеста того боле»* [3, с. 185]. Становится очевидной некая

разобщенность, несостыковка в единое целое эмоций персонажей, переживающих событие, которые, казалось бы, должны были испытывать схожие чувства. Эта несостыковка эмоциональных переживаний персонажей, сосредоточение внимания на одном (эмоциях отца и его дочери) и полное отсутствие интереса к другому, казалось бы, не менее важному (переживаниям жениха-медведя) – своего рода специфическая особенность изображения межличностных отношений персонажей русских народных волшебных сказок. Она проявляется и в других формах межличностных отношений, в том числе и находящихся за рамками семейной обрядности. Как представляется, это связано с другой сферой межличностных отношений, столь ярко изображаемой в сказке, – со сферой власти. Сказке интересны в межличностных отношениях чувства не власть имущего, а подвластного.

Похоронный обряд в сказке состоит преимущественно из непосредственно обряда погребения, хотя изредка упоминаются и другие его компоненты (отпевание, поминки). В общем, они сводятся к совместному выполнению действий персонажей (как правило, без перечислений действующих лиц, даже обезличенно: «*Помер старик, похоронили, отвели горячий обед <...>*» [2, с. 9] (**530 Сивко-Бурко**)). В сказке на сюжет **530 Сивко-Бурко** ночевка на могиле становится той задачей, после выполнения которой герой получает от отца богатырских коней. Его братья испытания пройти не смогли: они в страхе убегают, когда в полночь начинает расходиться земля и раскрывается гробовая доска. В канву повествования иногда вплетается даже совместное распитие спиртного с покойником-отцом, вылезшим из могилы.

Итак, межличностные отношения персонажей в рамках семейной обрядности представляют особую область. Ведущей функцией является соблюдение персонажами нормы (существующих обычаев у русского народа). В этом случае персонажи действуют сообща, порой выступают как единое целое. Для межличностных отношений в семейной обрядности характерна незначительная доля проявления эмоций: выполнение ритуальных действий более значимо, чем переживания персонажей, связанных с этими действиями. Крещение, свадебный и похоронный обряды зачастую становятся теми локусами, где начинаются или достигают своей кульминации межличностные отношения персонажей.

Литература:

1. Русские волшебные сказки Тункинской долины / сост. Р.П. Матвеева. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 292 с.
2. Русские народные сказки Сибири о чудесном коне / сост. Р.П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1984. 335 с.
3. Русские сказки Забайкалья / сост. В.П. Зиновьев. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1983. 352 с.

С.А. МЯСНИКОВА (ОМСК)

«Женитьба Терёшки» – святочный обряд-игра белорусов Омского Прииртышья. Итоги (результаты) исследования

Ключевые слова: Женитьба Терёшки, белорусы, календарно-обрядовый фольклор, классификация и систематизация текстов, картографирование.

Святочная обрядовая игра «Женитьба Терёшки» является одним из немногих маркеров именно белорусской народной культуры, проявляющийся как на месте исхода традиции, так и на территории, ставшей новым домом для многочисленных переселенческих потоков.

В течение последних двух лет мы активно занимаемся изучением белорусской рождественской игры «Женитьба Терешки». Цель данного сообщения – представить основные результаты исследовательской работы.

На сегодняшний день главной проблемой, возникающей при изучении региональных версий «Женитьбы Терешки», является недостаток материала. Данная тема никогда не была предметом специального глубокого исследования, полевые записи немногочисленны, носят отрывочный характер; сам ход игры с подробными описаниями действий участников никогда не фиксировался. Общее представление о «Терешке», о вариантах проведения игры собирается по крупицам. Поэтому, естественно, наши выводы не касаются бытования всей традиции на территории Прииртышья, а вытекают из анализа имеющихся на сегодняшний день записей.

Совокупный объем всех опубликованных и неопубликованных материалов Омского региона по белорусской вечерке составляет приблизительно 100 различных текстов песен, сопровождающих те или иные действия участников «Терешки»; порядка 35 описаний игры, около 40 аудиозаписей.

Не менее важной и сложной остается проблема классификации и систематизации текстов обряда. Для решения данных вопросов мы привлекали белорусскую научную литературу, в частности, том «Жаніцьба Цярэшкі» из академической серии «Беларуская народная творчасць» [1]. Составители тома классифицировали весь песенный материал по функционально-тематическому принципу, расположив тексты по времени исполнения их в обряде [1, с. 22]. Попытка применить данную классификацию к омским текстам в целом удалась, однако к ряду классификационных разделов прииртышских вариантов не нашлось. Систематизировать текстовый материал мы предлагаем по принципу выделения формульных содержательных элементов. В настоящее время предпринимается попытка создания указателя текстовых формул обряда «Женитьба Терешки».

В целом, вся исследовательская работа выстраивается по сравнительно-сопоставительному принципу. Параллельно с анализом омского материала рассматриваются вопросы соотнесения с исконной традицией, благодаря чему возникают интересные, порой неожиданные выводы по бытованию обряда на территории Прииртышья.

В ходе изучения накопленного материала по «Женитьбе Терешке», предпринимается попытка картографировать ареал распространения игры на территории Омского региона (по архивным записям и публикациям), с указанием четко установленных очагов бытования обряда и мест записи. Результаты картографирования будут представлены на форуме.

В настоящее время ведется работа по созданию сборника текстов белорусской вечерки «Женитьба Терешки», который будет включать в себя все имеющиеся в Прииртышье записи. Подготовка сборника подразумевает комплексный подход: наряду с этнографическими записями ведется расшифровка музыкального экспедиционного материала, который будет включен в виде нотного приложения и аудиодиска.

Комплексный подход в изучении «Женитьбы Терешки» позволит увидеть всю многогранность, неповторимость и уникальность белорусского обряда, даст возможность его бытового или сценического воплощения.

Литература:

1. Жаніцьба Цярэшкі. Мн.: Навука і тэхніка, 1992. 519 с. (Беларуская народная творчасць).

Огонь в обрядах алтайцев

Ключевые слова: обрядовый фольклор алтайцев, одухотворение огня.

Огонь является важной составляющей мифологии и обрядности многих народов. Религиозное почитание огня, обожествление огня является одной из форм первобытного обожествления природы. Следы обоготворения огня или мистического его почитания встречаются у многих народов на различных стадиях культурного развития. Поклонение огню связывается с Индией, где уже в древнейших гимнах Ригведы воспевался бог Агни (ignis, огонь) и с Персией, где древнее почитание огня, соединенное с почитанием солнца и неба, получило новое развитие в маздеизме (учение Заратустры или Зороастра). В мифоритуальной традиции алтайцев с огнем связаны различные мифологемы, которые служат исходным пунктом при совершении некоторых обрядов.

В мифах и обрядовых текстах алтайцев творцом огня называют верховных божеств – Курбустана (Ахура Мазда) и Ульгена. Так, в шаманских заклинаниях, записанных А.В. Анохиным, создателем огня выступает Ульген: «*Ўч одыгды кўйдўрўп берген, / Ўч очогыгды кадап перген Адам Ўлген* ‘Разжёгший горячий огонь твой, / Воткнувший три очага твоих Отец мой Ульген’» [2, с. 10]. Мотив добывания огня – составная часть этиологических легенд о сотворении мира. В одном из текстов Ульген подсказывает своим дочерям то, как добыть огонь [5, с. 142, 143].

Алтайцы верили в то, что злые духи прячутся по тёмным местам, когда на небе раздается гром и сверкают молнии. Поэтому Курбустана (иран. Ахура Мазда) иносказательно называли Молниеносцем (Жалкынчы), а также Громовержцем (Кўкўртчи), Белой светлостью (Ак айас), Светлым Ханом (Айас Каан), Отцом Пурканом (Ада Пуркан) [2, с. 27].

Н.П. Дыренкова писала о существовании особого культа огня у алтайцев следующее: «В культе огня и у алтайцев, и у телеут нашли себе отражение и аниматическое, и анимистическое представление об огне и “хозяине” огня» [3, с. 63]. Под этнонимом телеут исследовательница имела в виду телеутов, вошедших в состав алтайцев и проживавших в то время в Шебалинском районе Горного Алтая. «Алтаец и телеут прежде всего почитают сам очаг, трёхгранный каменный очаг, чтит вещественный и видимый огонь, его пламя, которое имеет длинные языки, лижущие дрова и поедающие их, и голову, которую боятся поранить железным ножом или ушибить железной клюкой» [Там же, с. 63]. Основой этого культа послужили архаичные мифологические представления об огне как божестве. У телеутов, кроме от-әнә, имеются мифологические представления о высших божествах огня, которые обитают в более отдаленных сферах. «На 7-ом спуске, на пути к главному божеству огня, среди камней, из которых будто бы добывается огонь, обитает «*ўч очоктың Ўрўм-кан*» – хозяин трех очагов. Обращение к нему начинается словами: «О хан, спустившийся на землю, чтобы не прерываться» и т.д. Рядом с ним живут горные духи» [Там же, с. 64]. «На 13-ом спуске, в чистом месте, живет, по представлению телеут, высшее божество огня – «*Оімок-арў*». Ходить к нему может только кам. Он же только его видит. «Но теперь», говорят телеуты, «камы хуже стали, почему они в настоящее время его уже не видят, а только издали разговаривают». Его обычно в молитвах называют «*Ажыра-білђан оімок-арў*» – всезнающий, уважаемый. По объяснению телеут, «*оімок-арў*» приходится не то отцом, не то матерью матери огня, он старше всех, и нельзя про него сказать: ни «тридцатиголовый», ни «сорокаголовой» [Там же, с. 64].

В мифологии и обрядности алтайцев огонь представляется в образе женщины-матери. В начале XX века Л.Э. Каруновской было представлено подробное описание

верований и обрядов, связанных с рождением ребенка. Так, окуривая зыбку и вешая защиту, алтайцы произносили заклинание, где сначала обращаются к «огню-матери» (от-әнә), а затем — к «Маӡ-әнә» [4, с. 19-36].

Дважды в году, в новолуние, в пору зелёной и осенней листвы проводится обряд возвышения дьайыка (*јайык көдүрер* – букв. ‘поднимать *јайык*’). Во время экспедиций весной и осенью 2015 г. нам удалось зафиксировать на видео два обряда возвышения дьайыка и духа огня в юртах Э.Н. Тоёдова в Усть-Канском и С.Ы. Санашкиной Шебалинском районах Республики Алтай. Обязательной составляющей этого обряда является произнесение благопожелания, в котором исполнитель обращается к духам-покровителям семьи (*јайык*) и духу домашнего огня. *Јайык* считается посланцем божества, для того чтобы он мог охранять человека от всего злого [2, с. 12–13]. Через него просят у верховного божества семейного благополучия, продолжение рода, счастливую долю для членов семьи. В прошлом *јайык* являлся элементом шаманских обрядов у алтайцев, в последствии с угасанием шаманизма и переходом к бурханизму под влиянием ламаизма он стал элементом обрядов новой веры алтайцев.

Духу огня и идолам делаются жертвенные подношения. Ритуал, как правило, исполняет глава семьи. Сначала молоком или чаем окропляют огонь, затем *јайык*, в огонь также кладут веточки можжевельника. Для кормления духа огня приносят самую лучшую, свежую пищу (*аиш-курсақтың теејизин*).

Сжигание пищи на огне как способ передачи угощений духам и божествам встречается в любых обрядах, в которых присутствует жертвоприношение. Так, в обряде встречи Нового года (Чага) по восточному календарю и в обряде жертвоприношения духам-хозяевам местности (*Алтай / јер-суу такыганы*), устраиваемом в начале года, т.е. в марте, в начале лета и поздней осенью, угощения сжигаются на специальном жертвенном костре (*сан салар* ‘разжигать жертвенный огонь’).

Современные благочестивые алтайцы и сегодня соблюдают традицию своих предков: на четвертый или шестой дни новолуния домашний огонь кормят свежей пищей, кропят молоком, произносят *алкыш’и* огню и духам-покровителям о благополучии семьи (*кут-куруй* – букв. ‘душа-благо’).

Существуют запреты по отношению к огню: нельзя курить возле очага – иначе огонь будет плохой, будут болеть члены семьи; на огонь также нельзя направлять острые предметы – иначе огонь будет ужесточаться, в семье будут ссоры; нельзя ночью из юрты выносить огонь – считается, что так можно осквернить его или отдать благополучие семьи в чужой дом («*Оттонг от чыгарбас* ‘Из огня огонь не выносят’»). Этот символ стал ключевым образом изречений: *Јаан от өчпӧс, / Јон улус јоксырабас* ‘Большой огонь не погаснет, / Большой народ не обеднеет’ [1, с. 52, 53]; *Кӧрнӧлү от кӧнҗишир, / Керсү кижиги онҗишир* ‘Огонь из искры воспламенится, / Человек с умом расцветет’ [Там же, с. 56, 57]; *Күнүркектинг күүни өчӧр, / Күйүнчектинг күли-оды өчӧр* ‘У ревнивого желание угаснет, / У завистливого зола-огонь угаснет’» [Там же, с. 34, 35].

Огонь, как и вода, обладает очистительной силой, поэтому обращение к огню стало важным элементом обрядов, в том числе и похоронных. Так, после посещения кладбища алтайцы обязательно совершают очистительный ритуал: окуривают свое тело горячей веткой можжевельника.

Таким образом, огонь является важной составляющей мифо-ритуального комплекса алтайцев. На основе рассмотренного можно выделить следующие мифологемы: «огонь – дух-посредник между миром человека и миром божеств», «огонь – охранитель благополучия семьи», «огонь – очиститель». Эти представления служат ценностным ориентиром в совершении культовых, календарных и семейно-бытовых обрядов.

Литература:

1. Алтайские пословицы и поговорки (АПП) / Сост. Н.Р. Ойроткинова. Новосибирск: Новосиб. государственного ун-та, 2010. 286 с.
2. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск: «Ак Чечек», 1994. Репринтное издание. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Собранные во время путешествий по Алтаю в 1910-1912 гг. по поручению Русского Комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Предисл. С.Е. Малова. Л., 1924. 152 с.
3. Дыренкова Н.П. Культ огня у алтайцев и телеут // Сборник Музей антропологии и этнографии. Л., 1927. Т. VI. С. 63–78.
4. Каруновская Л.Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1927. Т. 6. С. 19–36.
5. Несказочная проза алтайцев (НПА) / Сост. Н.Р. Ойроткинова, И.Б. Шинжин, К.В. Яданова, Е.Е. Ямаева. Новосибирск: Наука, 2011. 576 с.; ил.+компакт-дискусствоведения – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 30).

М.А. ПИЛИПАК (УФА)

Свадебная обрядность украинцев Республики Башкортостан: традиции и трансформация

Ключевые слова: свадьба, обычай, традиция, трансформация.

Ввиду стремительных трансформационных и ассимиляционных процессов исследование традиционной обрядной культуры украинцев Башкортостана как малой этнической группы в условиях полиэтнической среды сохраняет для современных этнологов свою актуальность и научную значимость. Украинцы на территории Башкирии появились в первой половине XVIII в. [3, с. 12].

Исследование свадебного обряда украинцев Башкирии связано с деятельностью сотрудников Института народного творчества и искусств Национальной академии наук УССР. Такие ученые как М.Я. Береговский, П.С. Лысенко, М.М. Плисецкий, В.С. Ильин, Е.И. Володарская, находясь во время Второй мировой войны в эвакуации в Уфе, организовали выезды для изучения быта и традиций своих земляков. Результатом наблюдений и исследований, проведенных в ходе экспедиций, стала коллективная монография «Украинцы в Башкирии» [9]. Весомый вклад в исследование свадебного обряда украинцев Башкортостана внесли этнологи В.Я. Бабенко [3], И.Е. Карпухин [5], и фольклористы Л.И. Брянцева [4] и Ф.Г. Ахатова [2; 1].

В процессе длительного этнокультурного взаимодействия украинцев Башкортостана с другими славянскими и неславянскими народами и под влиянием в советское время нигилистического отношения к народному культурному наследию наблюдается существенная трансформация традиционной обрядной культуры, которая к середине XX в. стала необратимой.

Исследователи отмечают, что уже в 40-е гг. наблюдалось сокращение продолжительности празднования свадьбы, но при этом еще сохранялся свадебный фольклор: *«Свадьбу еще совсем недавно играли во многих селах. В Софиевке и Рублевке можно было наблюдать ее два-три года назад, а в Софиполе перед Отечественной войной. Правда, свадебное действо уже сокращено, не продолжается целую неделю, как в «старосветские» времена, но все-таки не заканчивается в один день. Во время свадьбы исполняется еще и сейчас много обрядов и песен»* [9 с. 210].

Почти до второй половины XX в. в большинстве украинских сел сохранились названия основных действующих лиц свадьбы, таких как: «князь» и «княгиня» (молодые), «дружко», «піддружний», «боярин», «світилка» (сестра молодого или

девушка с его стороны), «свашика», (жена брата) и др. [9, с. 211]. Также о сохранении традиционной культуры в этот период свидетельствует использование в свадебном обряде основных атрибутов (хлеб, рушники, платки, головные уборы и т.д.) и архаические представления о магических свойствах огня. Так, А.В. Крутько из с. Тавричанка Альшеевского района вспоминает: *«Замуж вышла я в 1948 году... В свадьбу на лошадях приезжали через костер, когда жених уже везет невесту к себе домой. Лошади через костер перебегают у невесты, перед тем, как выезжать к жениху. Огонь не большой там был, разожгут, чтобы там сани прошли или телега. Как говорят, раньше все боялись то порчи, то чего другого, а когда, мол, через огонь проедут, то все остается, с чистой душой едут»* [6, с. 125].

Исследователи отмечают, что уже в послевоенное время изменяется не только структура свадьбы, но и появляются нововведения. В.Я. Бабенко, ссылаясь на собственные полевые записи, приводит следующий пример завершения свадьбы: *«Родственники жениха и невесты берут два полотенца и, завязав их узлом, тянут в разные стороны. Узел затягивается так, что его практически невозможно развязать («Чтобы семья была такой же крепкой»), и бросают узел под кровать, где спят молодые»* [3, с. 223]. Автор констатирует, что такое обрядное действие было заимствовано украинскими переселенцами у русского населения.

Не менее интересным с научной точки зрения является обряд зафиксированный В.Я. Бабенко в с. Ново-Воздвиженка Хайбуллинского района, согласно которому в последний день свадьбы у жениха забивали кол: *«В дом вносили солому и поджигали ее. Всех присутствующих угощали водкой и тушили огонь в знак окончания свадьбы»* [3, с. 223]. Аналогичный обряд зафиксирован нами в 2012 г. во время экспедиционного выезда в с. Золотоношка Стерлитамакского района. Респонденты отмечают, что эта традиция бытует и в современной свадьбе: *«Мы на третий день гуляем – собираются там со стороны жениха и невесты, стираем какие-то тряпки, льем воду во дворе, забиваем колья!»* [7]; *«На третий день у нас колокол забивают. Эта традиция до сих пор осталась!»* [8]. Сохранение этого обрядного действия в двух географически отдаленных районах Башкортостана – Хайбуллинском и Стерлитамакском свидетельствует о консервации традиционной культуры украинцев.

Кроме русской, на свадебную обрядность украинцев Башкирии повлияла и культура неславянских народов. И.Е. Карпухин предполагает, что то, что невеста наступает на подушку перед порогом дома жениха – влияние культур башкир и татар, которые своих невест ставят на подушку и дают им немного меда и масла, чтобы их жизнь в доме мужа была сладкой, а сами они покладистыми [5, с. 95].

На современном этапе исследования респонденты отмечают, что помимо других, причиной трансформации традиционной культуры украинцев, и свадебного обряда в частности, является изменение этнического состава населения: *«У нас до перестройки приезжих не было, жили только украинцы. Говорили на украинском языке и мы, и дети»* [8].

Таким образом, характерными проявлениями трансформации свадебной обрядности украинцев Башкортостана выступают:

1) редукция обычаев магического характера и потеря многими предметными атрибутами своего ритуального значения, а также частичное исчезновение их во всем обрядовом комплексе;

2) упрощение приуроченных обрядовых текстов и наполнение их современным содержанием;

3) сочетание традиционных явлений и современных (модернизированных) нововведений;

4) замена традиционной функциональной семантики обрядов и обретение ими черт развлекательности [6, с. 116].

Видоизмененная структура обрядности послужила причиной утраты многих традиционных компонентов свадьбы, что негативно отразилось на морально-эстетической функции, торжественности, на эволюции духовности народа. Эти изменения были вызваны целым комплексом факторов, характерных для советского времени: урбанизацией и отходом части сельского населения от традиционных занятий и образа жизни; увеличением общего уровня образованности и формированием у послевоенных поколений новых мировоззренческих представлений и ценных ориентаций; государственной идеологией, направленной на утверждение атеизма и формирование новой исторической общности – «советского народа»; внедрением новых советских праздников, лишенных религиозных элементов.

Литература:

1. Ахатова Ф.Г. Восточнославянские песни в Башкортостане: Фольклорные процессы в многоэтническом регионе. М.: Наука, 2006. 286 с.
2. Ахатова Ф.Г. Украинские песни в Башкортостане: историко-этнографическое исследование. Уфа: Гилем, 2000. 146 с.
3. Бабенко В.Я. Украинцы Башкирской ССР: поведение малой этнической группы в полиэтнической среде. Уфа, 1992. 260 с.
4. Брянцева Л.И. О взаимосвязях русского и украинского свадебного фольклора современной Башкирии // Фольклор народов РСФСР. 1975. С.181–186.
5. Карпунин И.Е. Фольклорно-этнографические взаимовлияния свадеб русских и украинцев Башкортостана (по наблюдениям и записям 1950 – 1990 гг.) // Украина – Башкортостан: связь времен. 2001. С. 92–110.
6. Черниенко Д.А., Пилипак М.А. Село Казанка и украинцы Альшеевского района. К 120-летию села Казанка, 30-летию народного украинского фольклорного ансамбля «Чаровницы» / Общ. ред. В.Я. Бабенко. Уфа: ИЦ Уфимского филиала МГГУ им. М.А. Шолохова, 2012. 134 с.
7. Экспедиционные записи М.А. Пилипака от Безбородько Л.Ф. (1939 г.р.) и С.С. Безбородько (1940 г.р.), жителей с. Золотоношка Стерлитамакского района Республики Башкортостан 22.10.2012 г.
8. Экспедиционные записи М.А. Пилипака от Головань В.Ф. (1949 г.р.) жительницы с. Золотоношка Стерлитамакского района Республики Башкортостан 22.10.2012 г.
9. Українці Башкирії: у 2 т. Т. 1. Дослідження і документи. К.: ІМФЕ НАН України, 2011. 492 с.

Е.Ф. ФУРСОВА (НОВОСИБИРСК)

Взаимовлияния в свадебной обрядности южнорусских и украинских переселенцев в Барнаульской волости Барнаульского уезда²²

Ключевые слова: южнорусские и украинские переселенцы Сибири, взаимовлияния, свадебные обычаи, обряды.

Глубокая степень культурной интерференции в различных регионах и даже отдельных селениях Сибири под воздействием массовых миграций, трансформаций идентичностей способствовало созданию широкого спектра этнокультурных ситуаций. В Барнаульской волости Барнаульского уезда Томской губернии, как и на своей прародине, южнорусские переселенцы (тамбовские, курские, воронежские, орловские, тульские, рязанские) проживали совместно с выходцами из Екатеринославской, Киевской, Полтавской, Черниговской губерний (ГАТО. Ф. 239. Оп. 16. №№ 2, 4). Показательна в этом плане д. Парфеново, в которой до сих пор проживают потомки, по их воспоминаниям, курских, тульских, черниговских переселенцев. Если до момента переселения в Сибирь в Судженской волости Курской губернии круги брачных связей складывались в рамках своих этнокультурных групп (курские, украинцы), то на новом месте, особенно, после

²² Работа выполнена по гранту РГНФ 14-01-00343а.

обнародования новых законов о семье в 1920-х гг., селяне нередко стали заключать «смешенные» браки, хотя и ориентировались на близких в культурном отношении партнеров. Заключению курско-украинских брачных союзов, безусловно, способствовал фактор многовекового сосуществования на местах прежнего места жительства на юге Курской губернии.

О свадебных обычаях при заключении такого рода браков хорошо помнят селяне д. Парфёново (ныне Топчихинского района Алтайского края; ПМА 1983-2015). Местная жительница Серафима Васильевна Шастина (1923 г. р.), как старейшая жительница села, могла рассказать о курско-черниговских свадебных обычаях, свидетельницей которых она была в детстве и юности.

Сватать приходили родители, а также крестная парня, который собирался жениться. Родители и крестная разговаривали «птичьим» языком, намеками, дополняя речь шутками, прибаутками будто бы о покупке «товара». После удачного сватанья присутствующие выпивали, что называлось «запой», и расходились.

Некоторое время перед свадьбой собирались подружки, которые шили, вышивали и исполняли песни, однако слово «девичник» не использовали. Серафима Васильевна знала много песен и потому была востребована на деревенских свадьбах, в числе любимых назвала: «Отдала меня маменька замуж далеко...»

Как и сибиряки-старожилы, перед растопленной баней «снаряжали веник, невесту парить». Веник готовили из березы и украшали лентами. Случалось, что веник крали друзья жениха, тогда в дом к жениху приезжали подружки невесты, чтобы выкупить его. Подружки торжественно возвращались в дом невесты в «кашовке», при этом привлекали внимание односельчан, махая украшенным веником.

Рано утром свадебного дня, до приезда жениха, мать стелила по полу шубу. Невеста обнималась и целовалась, прощалась с родными. Это делалось без жениха и без всех посторонних. Собранная и нарядно одетая девушка ожидала жениха, который приезжал выкупать невесту, что означало символически купить ее косу. Хотя девушка-невеста и сидела с одной заплетенной косой, но продавался специально сделанный для этого случая предмет в виде косы из конопли, украшенный разноцветными лентами. Следующим этапом выкупа со стороны жениха была постель и приданое. Когда жених выкупал приданое, то подружки везли эти вещи в дом жениха.

Согласно южнорусским обычаям свадьбу играли в доме невесты и в доме жениха. Сразу после выкупа невесты молодых усаживали в «святой угол» (под Божницу). Приходили гости и родители жениха. За ходом «обеда», порядком обрядов и поздравлений следила приглашенная женщина – «сваха». Далее все гости переезжали в дом жениха.

Родители жениха встречали молодых хлебом-солью и благословляли иконой. Здесь повторялся обычай стелить шубу, который информанты объясняли следующим образом: «Свекровь должна шубу постелить, чтоб молодые прошли через эту шубу, чтоб не было в дому шуму»²³. Случалось, что приходилось выкупать избу жениха, чтобы продолжить свадьбу. Например, когда жениха с невестой усаживали в почетное место «в угол», то там могли усаживаться его родственники и не пускать, делая вид, что прядут, вяжут, делают заплаты. В первый день свадьбы пели «Молодку», при этом поющие становились на лавки: «Молодка, молодка, молоденькая, головка моя спобедненькая...»

После свадьбы молодых старались уложить спать в отдельном не отапливаемом помещении, в качестве которого обычно назывался амбар. После первой брачной ночи в дом молодого первыми приходили подружки со стороны невесты будто бы «искать свой товар». Впрочем, до подружек у молодых успевали побывать в качестве наблюдателей свахи. Утром второго дня невеста меняла прическу – девичью косу заматывала «шишкой»

²³ Здесь, видимо, имеется в виду пожелание спокойной семейной жизни.

и повязывалась платком. Смена убора, таким образом, символизировала переход в иную социальную группу.

У южнорусских, как и у украинцев и старожилов-чалдонов, бытовал обычай демонстрации целомудренности невесты. Обычно давал знать присутствующим о «честности невесты» сам жених, который первый выпивал вино и разбивал стакан. Молодым подавали блюдо с блинами и начинался «горячий обед», т.е. сбор подарков за блины. Подарки, в том числе в виде домашних животных и птицы, собирала сваха от невесты. Развлечением второго дня было ряжение. Во время горячего обеда гости переодевались цыганами, ходили в вывернутых шубах. Они старались шутить, смешить людей, приставали с предложениями гадать, лечить.

После горячего обеда наступал черед продажи калинки. Калинка, по рассказам пожилых женщин, представляла собой две связанных вместе красной лентой бутылки красного вина с воткнутой между ними веткой калины. Продажа калинки представляла собой аукцион между родами жениха и невесты за право обладания калинкой. Опыт селян подсказывал, что при соревновании в денежных взносах калинка все же чаще доставалась жениховой родне. В итоге свекровь накрывала предмет спора со словами: «А мой товар неоценим. Ягодки мои и дети мои».

Специфически местным обычаем второго дня свадьбы был «чуб чесать» у молодого. Молодых усаживали вместе и держали перед ними полотенце. По словам информантов, в данном случае молодая должна была продемонстрировать любовь, причесав и поправив «чуб», который предварительно «кудлатили».

С целью «привораживать» богатство и прогнозировать будущую судьбу заносили в дома ворованных кур и петухов. Но, в отличие от старожилов, не варили из них лапшу, но следили за поведением, которое считалось знаковым и пророческим.

Подобно обычаям старожилов, молодым предлагалось «мести сор». На пол сыпали солому, мелочь и давали веник. В 1920-х гг. и здесь имел место дух соревнования, хотя изначально предполагалось, что именно молодая должна показать сноровку.

Третий день, в зависимости от обстоятельств, гуляли у жениха или у невесты. Чтобы показать, что свадьба закончилась, хозяйева, обращаясь к присутствовавшим, говорили: «Пейте, ешьте, молодые и милые гости, спасибо, что вы пришли, не погребовали. Вот доедайте, допивайте, на винцо не гневайтесь».

По структуре (уксорилокальный тип) и веселому характеру курско-украинская свадьба д. Парфеново была близка к ритуалам мест выхода переселенцев, соединив в себе многие известные в этих местностях обычаи. Со старожильческими традициями парфеновскую свадьбу роднят обычаи «ездить с наряженным веником», «сор мести», хотя и не ярко выраженные, но известные здесь обычаи «девишника», «водить невесту в баню». В отличие от свадеб севернорусских переселенцев, фольклорная составляющая здесь мало сохранилась. Множество шуточных препятствий должны были помочь молодым перейти в иную социальную группу, наладить семейную жизнь. В своих отдельных элементах парфеновская свадьба жива и ныне, хотя и включает элементы современного бракосочетания на селе.

ЭТНОМУЗЫКОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НАРОДНЫХ КУЛЬТУР СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

А.Д.-Б. БАРАНМАА (МОНГУШ) (КЫЗЫЛ)

Тувинский песенный фольклор в контекстах теории монодии и ангемитонной пентатоники

Ключевые слова: монодия, ангемитоника, пентатоника, ладовые звенья, принцип составности, модальность, ладовая функциональность, переменность.

В настоящее время изучение традиционных песен в контекстах теории монодии и ангемитонной пентатоники является актуальной для тувинского музыкознания. Ладозвукорядный аспект тувинского песенного фольклора был рассмотрен автором в рамках отдельного исследования [5].

Обращение к теоретическим вопросам лада применительно к песенному фольклору тувинцев было связано с тем, что в имеющихся исследованиях ладовая сторона музыкального языка изучена недостаточно. Ангемитоника (бесполутоновое интонирование) как ладовая основа не только песенного, но и музыкального фольклора тувинцев в целом исследована также далеко не в полной мере.

В отечественном музыкознании имеется ряд исследований, в которых развивается монодийная ладовая теория на материале традиционной музыки (фольклорной и профессиональной) разных этносов²⁴. Ей посвящены исследования Э.Е. Алексеева (на примере якутской музыки), С.П. Галицкой (узбекской), Я.М. Гиршмана и М.Н. Нигмедзянова (татарской), Л.Д. Дашиевой (бурятской) и многих других. Наиболее разработанными на данный момент являются такие аспекты монодийной ладовой теории, как диффузность отношений всех параметров, составность звукорядно-структурного плана, взаимодействие принципа модальности, ладовой функциональности и переменности. Особое значение для автора имели категория диффузности и принцип составности (термин С.П. Галицкой) [3, 4].

Теоретическое осмысление звукорядов ангемитоники и ангемитонной пентатоники содержится в исследованиях А.Н. Аксенова, Л.В. Бражник, Я.М. Гиршмана, К.В. Квитки и других²⁵. В этих работах предлагаются самые различные методы изучения ангемитоники, что свидетельствует об отсутствии более или менее единого устоявшегося комплекса способов анализа ладовых явлений ангемитонной пентатоники. Тем не менее, некоторые теоретические положения, фигурирующие в трудах названных авторов, используются в ходе исследования ладозвукорядной структуры тувинских песен.

Подход к типологии ладозвукорядов тувинского песенного фольклора осуществлялся на основе выработанной в музыкознании общей системы классификаций, а также на серии одноосновных параметров для анализа звукорядов монодийной музыки²⁶.

²⁴ Как известно, теория монодийных ладов была выработана на базе общей теории лада, получившая обоснование в трудах таких отечественных ученых, как С.П. Галицкая, Е.В. Герцман, Ю.Г. Кон, Х.С. Кушнарев, Ю.Н. Холопов, А.Г. Юсфин и др.

²⁵ В ходе исследования автор обращалась и к работам по ангемитонной пентатонике других ученых, таких как И. Нам Сун, Р.А. Исакова-Вамба, Т.Ю. Камаева, М.Г. Кондратьев, О.И. Куницын, Н.М. Нигмедзянов, О.В. Новикова, Ю.Н. Холопов.

²⁶ Последние предложены в дипломной работе Н.М. Полещук «Курдские народные песни: ладовый аспект» (Кафедра этномузыкознания НГК (академии) им. М.И. Глинки. Научный руководитель: докт. искусствоведения С.П. Галицкая. Новосибирск, 2000).

В методологическом плане наиболее важны способы формирования опорных тонов, соображения о соотношении между звуками ладоопорных комплексов, о выявлении ладовых звеньев, о принципах их соединения. Кроме этого, при анализе тувинского песенного мелоса значительную методологическую роль играли идеи, связанные с ладовой функциональностью и ладовой переменностью в монодийной музыке.

Общеизвестно, что ладовое мышление на бесполутоновой интонационной основе свойственно музыке многих народов. В отечественном музыкознании было принято использование понятия пентатонные музыкальные культуры [2]. Для анализа тувинских песен более удобным для использования оказался термин ангемитоника, поскольку количество звуков могло быть меньше или больше, чем пять звуков.

Отметим, что важные данные о ладовом строе тувинской народной песенной мелодики содержатся в книге первого исследователя музыкального фольклора тувинцев А.Н. Аксенова [1]. Опираясь на тувинский традиционный музыкальный материал, он выделяет весьма важные звукоячейки, из которых и формируются более развитые структуры. А.Н. Аксенов выделяет три такие ячейки: большетерцовый трихорд (2-2) и два трихорда в кварте (2-3; 3-2) [1, с. 42, 44]. В результате автор выстраивает общий суммарный звукоячей в амбитусе трех октав (g-fis³), который в свою очередь составлен из ангемитонно-пентатонных последовательностей.

По сути дела, исследователь акцентирует внимание на составной сущности ангемитонных звукоячеек, выстраиваемых из микроструктур в виде узкообъемных мелодических ячеек. Эти идеи А.Н. Аксенова находят отклик в работах других авторов и становятся теоретико-методологической базой для интонационного анализа не только тувинского, но и музыкального материала других культур, где ангемитоника находит широкое распространение. Л.В. Бражник для малых структур использует понятие ангемитоники на основе трихордно-мотивного типа интонирования [2].

В процессе анализа тувинских народных песен выявилось множество образцов ангемитоники, трех-, четырехступенной, разновидностей пентатоники, а также более редкие примеры шести, и семиступенной ангемитоники.

В принципах соединения различных мелодических ячеек находит проявление универсальный для ладозвукоячейной организации традиционной монодийной музыки принцип составности. Действие принципа составности в тувинском песенном мелосе выражается в многозвенности (по преимуществу двух- и трехзвенности) ладовых структур, причем звенья взаимодействуют на основе всех известных науке способов – слитного, раздельного, цепного и включающего. Интонационно-мелодическое богатство и разнообразие тувинских песенных напевов непосредственно сопряжено с многозвенностью, разнообразием видов взаимосвязи между звеньями.

В ходе анализа установлено, что полиопорных ладов оказывается намного больше, нежели моноопорных, что также обусловлено спецификой монодии. Помимо главной и переменных опор (обычно одной-двух), которые тесно связаны с формообразующими моментами, в тувинских лирических песнях широко представлен промежуточный тип опорности в виде полуопор. Как известно, полуопоры формируются благодаря ритмическим и высотным средствам. В образцах песенного фольклора тувинцев было обнаружено в большинстве случаев по одной-две полуопоры. Наличие полуопор активно стимулирует процессы интонационного продвижения, что и наблюдается в песенных образцах.

Рассмотрение интервальных соотношений между опорными звуками лада показывает, что чистая квинта, кварта, а также большая секунда являются теми основополагающими интервалами, на которых строится весь интонационный материал песен. Преобладание секундо-кварто-квинтовых соотношений наблюдается в ладах многих монодийных музыкальных культур. Это положение нашло подтверждение и на материале тувинской музыки.

Общемонодийный принцип, заключающийся в том, что ладопеременный опорный комплекс играет ведущую роль в организации интонационного материала на различных масштабных уровнях. На основе анализа мелодико-интонационной стороны тувинских песенных образцов мы убеждаемся в том, что именно устойчивые звуки разной степени служат той основой, на которую опирается мелодическое развитие.

Изучение тувинского песенного фольклора в контекстах теории монодии и ангемитонной пентатоники позволило по-новому взглянуть на некоторые вопросы ладообразования. Через составную сущность ладозвукорядов стало возможным объяснение более сложных структур как с полутонами, так и целотонными тетрахордами.

Литература:

1. Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. М.: Наука, 1964. 238 с.
2. Бражник Л.В. Ангемитоника в русской музыке / Казан. государственного консерватория. Казань, 2013. 176 с.
3. Галицкая С.П. Теоретические вопросы монодии. Ташкент: Фан, 1981. 92 с.
4. Галицкая С.П., Плахова А.Ю. Монодия: проблемы теории. М.: Academia, 2013. 320 с.
5. Монгуш А.Д.-Б. Тувинский песенный фольклор: ладозвукорядный аспект. Абакан: Журналист, 2013. 200 с.

В.И. БОДРОВА (БАРНАУЛ)

Песенные и певческие традиции казаков Алтая

Ключевые слова: фольклор казаков Алтая, историография, песенная стилистика, певческие традиции, импровизационность.

Казаки представляют значительную часть старожильческого населения Алтая. Осуществляя правительственную колонизацию Верхнего Приобья и Прииртышья, казаки были первыми поселенцами на Сибирской военной линии. Их фольклор вобрал в себя традиции селившихся по военной линии государственных сибирских крестьян, староверов-поляков. Предполагаемая интеграция подтверждается общностью песенного стиля разных этнических групп старожилов Сибири.

Фольклор алтайских казаков получил освещение в работах его собирателей на рубеже XIX - XX веков Ф. Зобнина и В. Плотникова.

Основываясь на имеющихся публикациях, этнограф XX века Я.Р. Кошелев отмечает, что преобладающими в казачьем фольклоре были лирические жанры, большей частью на интимно-бытовые темы, а также рекрутские, тюремные песни местного происхождения. Материалы экспедиции 1987 г. по казачьей линии на Алтае подтверждают эту мысль.

Установление истоков казачьих фольклорных традиций на Алтае может быть только предположительным, так как эти данные не содержатся в архивных списках казаков. Г.Н. Потаниным зафиксировано, что, по сохранившимся преданиям, среди казаков были запорожцы и донцы, сосланные в 1770 г. за разорение польских городов. Кошелев, отмечая этнографическую пестроту казачьего войска, констатирует, что в них были выходцы из Астраханской, Олонецкой, Тобольской, Тюменской губерний, с Ишима, Тары, Иртыша.

Фольклорист В.М. Щуров указывает на сходство по содержанию песенного фольклора алтайского казачества с песнями казаков Урала, Дона, Терека. Возникают параллели в репертуаре казаков Алтая и Семиречья. При сравнении публикаций песен алтайских казаков рубежа XIX - XX веков с современными их записями наблюдается жанровая трансформация. Показательным в развитой сюжетной сфере лирики представляется перерастание отдельных сюжетных мотивов в самостоятельные песни. В

целом песенный репертуар казаков с. Тулата Чарышского района содержит лишь остаточные явления бытовавшего ранее фольклорного пласта и выходит за круг, очерченный Кошелевым.

Итак, казачий фольклор Алтая представляет собой синтез многообразных истоков различных этнических групп казачества и сибирских старожилов, однако он органично вписался в русло старожильческих фольклорных традиций. Этот факт подтверждается общностью репертуара и песенной стилистики. Принципы исполнительской импровизационности, являющиеся показателем владения традицией, определяются движущим механизмом вариантных преобразований мелодики – терцовой взаимозаменяемостью ступеней лада в рамках основных трезвучий и в секундово-терцовых звукокомплексах, реализуемых и по горизонтали (внутристрофически), и по вертикали (межстрофически). Эта закономерность присуща песенному фольклору как казаков, так и в целом старожилов Алтая.

Большой интерес представляет песенная культура с. Плоское Третьяковского района с привнесением подголосочности в фактуру песен и с более яркой и своеобразной манерой их исполнения. Даже тесситура звучания становится выше по сравнению с низким регистром сибирских старожилов, появляется больший размах диапазона, а так же – свободное скользящее интонирование. Эти особенности можно объяснить влиянием переселенцев из центральных и южных губерний России конца XIX и начала XX веков. Изменяется и круг репертуара. Если в с. Тулата в конце XX века преобладают военнопехотные, рекрутские песни, очень развита лирика (традиционная и поздняя), то в с. Плоское главенствуют лирические протяжные, но присутствуют и свадебные, и хороводные, и исторические песни. Таким образом, песенный фольклор казаков с. Плоское предстает особым явлением в казачьих песенных традициях Алтая.

Проследим реализацию динамического процессуального начала в исполнительской версификации стилистики лирических протяжных песен казаков Алтая, записанных в с. Тулата Чарышского района Алтайского края в 1987-89 гг.

Наибольшая ритмическая свобода при единой слогоритмической основе проявляется, прежде всего, в запевах, что связано с сольной природой их исполнения, не скованного регламентирующим звучанием певческого ансамбля. В запеве выделяются три зоны по степени мобильности: начальный зачин – своего рода импульс к максимальной реализации метроритмической мобильности в последующей части строфы; срединная зона со сквозным процессом вариантных трансформаций по вертикали и горизонтали; стабилизирующее завершение.

В основе всех ритмических вариантов лежат следующие тенденции.

1. Усиление ритмической характерности (синкопированность, пунктирный ритм, внутридолевое паузирование, асимметричное дробление).

2. Унификация, выравнивание длительностей.

Ритмика в запевах определяется, во-первых, принципом дробления долей – четным или нечетным – при главенствующем значении первого. Вторым принципом, определяющим метро-ритмическую вариантность в срединной зоне запева, является опускание, расширение или сокращение счетных долей.

Немаловажную роль в этом процессе выполняет так называемая «беглая» восьмая, меняющая свое местоположение и заключающая большие потенциальные возможности к трансформации.

В ансамблевом звучании второго и третьего композиционных звеньев метроритм модифицируется значительно реже, главным образом, привнесением в унифицированные ритмо-фигуры пунктирности, триольности, дробления или расширения их.

Мелодическая вариантность в русле данной традиции определяется основополагающим для свойственного ей склада секундово-терцовым звукокомплексом,

который реализуется многовариантно по горизонтали (внутристрофически) и по вертикали (межстрофически и в различных исполнительских версиях).

В результате макроанализа микроинтонационных процессов выявились следующие закономерности:

1. Устойчивость тенденций к микроальтерационным изменениям определенных ступеней лада, починенным общей логике ладоинтонационного развития. Повышение VI и понижение II ступеней свидетельствует о проявлении в микроальтерационных процессах единой системы родственных ладов, свойственной стилистике рассматриваемых песен: натурального, дорийского, фригийского. В некоторых случаях процессы приводят к реальному изменению ступени на 1/2 тона (VI высокая и II низкая ступени).

Незначительное повышение VII ступени свидетельствует о направленности лада к гармоническому минору, что также иногда реализуется в повышении VII ступени на 1/2 тона.

Проявление нейтральной терции (микроальтерационное повышение II ступени или понижение III порой приводит к ее переливчатости - чередованию мажорной и минорной терции.

2. Обострение интонационной выразительности определенных ступеней, выражающееся в их микроальтерационном понижении или повышении, ведет к сближению их в следующих парах ступеней: VII повышенная - I пониженная; I повышенная - II пониженная; IV повышенная - V пониженная. Это явление аналогично принципу сближения звуков трезвучий основных ступеней, проявляющемуся в их взаимозаменяемости при вариантных трансформациях.

3. В микроальтерационных переходах реализуются спроецированные на ладотональность зонные звукопредставления. Правомерность рассмотрения подобных переходов в пределах полутона как одной «расширенной» ладотональности подтверждается взаимобратимостью ступеней в некоторых исполнительских версиях.

Итак, основой микроальтерационных процессов являются следующие типовые черты ладоинтонационного развития: взаимозаменяемость ступеней лада и расширенная зонность звукоинтонирования.

Таким образом, типовые черты метроритмики, мелодики и звуковысотного уровня, отраженные в структурно-архитектонических моделях и слогоритмических формулах, позволяют вывести закономерности и принципы реализации на этой основе импровизационности, проявляющейся в мобильности ее структурных элементов в процессе исполнения.

Ю.С. ГОРБАЧЕВА (НОВОСИБИРСК)

Музыкальный компонент текста шаманского обряда в работах сибирских музыковедов

Ключевые слова: музыка шаманского обряда, сибирское этномузыкальное знание.

Сибирский шаманизм, являющийся частью бурятской, якутской, а также алтайских традиционных культур, отражает суть явления наиболее полно. В связи с этим работы музыковедов Сибири, исследующих шаманский обряд непосредственно на материале культур, в которых подобные практики имеют показательный характер, представляют особую научную ценность. Несмотря на то, что изучение музыкального компонента шаманского текста в значительной мере осложняется проблемами адекватной фиксации и интерпретации материала, сегодня сибирское музыкальное знание располагает целым рядом серьезных научных работ, посвященных музыке шаманского обряда.

Начало истории ее исследования было положено еще в начале XX века. Одним из первых, кто проводил запись образцов музыкального фольклора тюркоязычных народов Западной Сибири, был А.В. Анохин, который зафиксировал свыше восьмисот различных напевов и песен [4]. Некоторые сведения относительно шаманской музыки тувинцев содержатся в монографии А.Н. Аксенова [2]. Помимо этого, довольно подробные нотировки шаманских напевов можно найти у Э.Е. Алексеева и Н.Н. Николаевой [3], а также в книге А.М. Айзенштадта [1].

С середины 80-х годов началась целенаправленная работа по сбору материалов и изучению музыкальных культур всех сибирских этносов: был проведен целый ряд комплексных экспедиций в различные районы сибирского региона. Собранные коллекции послужили материалом для публикации целого ряда отдельных статей и очерков, посвященных музыкальному компоненту текста шаманского камлания. Среди них сборник тезисов международной конференции в Якутске 1992 года [17] и один из томов коллективной монографии «Музыкальная культура Сибири» [9]. Авторы работ уделяют специальное внимание этнографическому контексту шаманского обряда, особенностям фоноинструментов шамана, а также некоторым аспектам организации музыкального текста камлания.

В указанный период исследования, посвященные музыке шаманского обряда различных этносов Сибири, можно встретить в статьях и монографиях ряда сибирских музыковедов: Т.Д. Булгаковой [5], З.К. Кыргыс [8], Ю.И. Шейкина [18], Е.К. Карелиной [7].

Итак, к началу 2000-х годов в сибирском музыкознании была накоплена солидная база аудио- и видеокolleкций, разработаны методики расшифровки шаманской музыки и аналитической работы с ней, что позволило музыковедам продолжить исследования музыкального компонента текста шаманского обряда на новом уровне, в результате чего появились значимые комплексные исследования.

К таким трудам относится работа О.Э. Добжанской «Песня Хотарэ. Шаманский обряд нганасан: опыт этномузыковедческого исследования» [6]. В ходе исследования О.Э. Добжанская затрагивает ряд важных для шаманской музыки проблем. Так, ею предпринимается всесторонний анализ исследуемых камланий: последовательно излагаются особенности структурной организации обрядов, основные черты их ритмической и мелодической организации, предпринимается попытка составления типологии шаманского интонирования.

Комплексный подход к изучению шаманской музыки в сибирском музыкознании также стал основой для ряда статей и очерков Г.Б. Сыченко. Ею было введено само понятие «шаманского интонирования» в его связях с терминами «интонация» и «интонирование» для отечественной музыковедческой школы [16]. Шаманское интонирование определяется ученым как совершенно самостоятельная страта интонационной культуры этноса, поскольку на него накладывает отпечаток пребывание в трансе. В своих исследованиях, посвященных феномену шаманского интонирования, Г.Б. Сыченко дает панораму бытования данной страты интонационной культуры и ее сравнительные характеристики у некоторых тюркских этносов.

Ряд исследований автора посвящен подробному анализу музыкального текста шаманских обрядов в различных традиционных культурах алтайцев: закономерностям структурной организации [13; 14], проблемам звуковысотности [12], типологии шаманского интонирования [15].

Комплексный подход к изучению музыки шаманского обряда также используется в работах Ю.С. Поповой, которая исследует феномен музыкального компонента текста камлания на материале шаманской музыки чалканцев [10; 11].

Итак, можно констатировать, что музыкальный компонент текста шаманского обряда в сибирском музыкознании находится в стадии активного изучения и насчитывает уже достаточно большое количество специальных работ. Тем не менее, многие аспекты данной проблемы требуют дальнейших углубленных исследований.

Литература:

1. Айзенштадт А.М. Песенная культура эвенков: /Под общ. ред.В. М. Ковальчука. Красноярск, 1995. 288 с.
2. Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка: материалы и исследования. Репринтное издание. М., 1964. 238 с.
3. Алексеев Э.Е., Николаева Н.Н. Образцы якутского песенного фольклора. Якутск, 1981. 100 с.
4. Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1925.; репринт: Анохин А.В. Материалы по шаманству у алтайцев. Горно-Алтайск, 1994. 180 с.
5. Булгакова Т.Д. Некоторые особенности пения нанайских шаманов // Культура народов Дальнего Востока. Традиции и современность. Владивосток, 1984. С. 134–139.
6. Добжанская О.Э. Песня Хотарэ: Шаманский обряд нганасан: Опыт этномузыковедческого исследования. Санкт-Петербург, 2002. 224 с.
7. Карелина Е.К. История тувинской музыки от падения династии Цин и до наших дней: исследование / Науч. ред. док. иск. В. Н. Юнусова. М., 2009. 552 с.
8. Кыргыс З.К. Горловое пение как целостное явление традиционной музыкальной культуры тувинцев: Дисс. ... д-ра. иск. Новосибирск, 2007. 352 с.
9. Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Т. 1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн. 1. Традиционная культура коренных народов Сибири. Новосибирск, 1997. 407 с.
10. Попова Ю.С. Современное состояние интонационной культуры чалканцев и тубаларов // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2004. Чалканский сборник, Вып. 17. С. 128–135.
11. Попова Ю.С. Шаманская традиция чалканцев на современном этапе // Мельниковские чтения: материалы третьей и четвертой региональных научно-практических конференций. Новосибирск, 9 – 11 апреля 2007 года; Новосибирск, 26 – 27 февраля 2009 года. Новосибирск, 2011. С. 149–152.
12. Сыченко Г.Б. Мелодические параллели кумандинского шаманского обряда // Народная культура Сибири и Дальнего Востока: Материалы VI науч.-практич. семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / Сост. и ред. Н.В. Леоновой и Б.А. Шиндина. Новосибирск: Изд-во НГК, 1997. С. 95–98.
13. Сыченко Г.Б. Музыкальная структура кумандинского шаманского обряда // Традиционный фольклор в полиэтнических странах: Материалы II Международного научного симпозиума «Байкальские встречи» / Отв. ред. Р. И. Пшеничникова. Улан-Удэ: Изд.-полиграфич. комплекс ВСГАКИ, 1998. С. 175–178.
14. Сыченко Г.Б. Стиховая структура чалканского шаманского текста // Языки коренных народов Сибири. Новосибирск, 2005. Чалканский сборник, Вып. 17. С. 119–127.
15. Сыченко Г.Б. Типология шаманского интонирования шорцев // Народная культура Сибири: Материалы X науч.-практич. семинара Сибирского региональн. вузовского центра по фольклору / Отв. ред. Т.Г. Леонова. Омск; Изд-во ОмГПУ, 2001. С. 82–88.
16. Сыченко Г.Б. «Шаманское интонирование»: история и феноменология термина // История и теория культуры в вузовском образовании. Вып. 2. Новосибирск, 2004. С. 174–180.
17. Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Тезисы докладов международной научной конференции. Якутск, 1992. 116 с.
18. Шейкин Ю.И. Жанры музыкального фольклора удэ. Новосибирск: Наука, 2011. 728 с.

А.Х. КАН-ООЛ (КЫЗЫЛ)

Ыры «Самагалдай»²⁷: анализ эрзинских вариантов

Ключевые слова: песенная традиция тувинцев Эрзина, ыры «Самагалдай».

В последние годы ведется активное исследование интонационной культуры эрзинских тувинцев – одной из локальных традиций тувинского фольклора. Опубликованы материалы, касающихся песенных жанров, скотоводческих заговоров и горлового пения [3-6; 10].

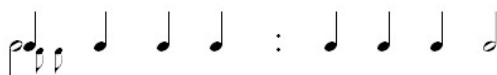
²⁷ *Самагалдай* / Самагалтай – название реки, местности и географическое название административного центра Тес-Хемского кожууна. По правилам орфографии тувинского языка пишется через «д», на русском языке пишется через «т».

Данная работа посвящена известной ыры «Самагалдай»²⁸, которая была зафиксирована экспедициями 2005 и 2007 гг. в Эрзинском и Тес-Хемском кожуунах²⁹. Она относится к узун ырлар и находится на первом месте по количеству зафиксированных вариантов и по распространенности. Как уже было отмечено, она считается «своей», местной в обоих кожуунах [7, с. 15]. Сравнению поэтических текстов записанных вариантов уделено значительное внимание в указанной публикации [там же, сс. 15-18] аналитическом описании ыры «Самагалдай» с точки зрения слогоритмической и мелодической организации. Авторами было обнаружено, что по содержанию поэтического текста ыры «Самагалдай» распадается на две достаточно самостоятельные версии. Первая из них связана с многогранным описанием местности Самагалдай и близка к классическому варианту песни, вторая концентрируется вокруг буддийских реалий и представлена более старинным и более современным вариантами.

Как известно, общей особенностью жанра ыры в культуре тувинцев является то, что здесь происходит закрепление текста и мелодии. Как бы ни варьировал словесный текст песни, она сохраняет основные содержательные контуры, которые делают ее узнаваемой. Однако нами обнаружено обратное явление – исполнение разных песен на напев «Самагалдай».

Мы проанализировали 14 вариантов, в которых либо присутствует тот или иной вариант текста песни «Самагалдай», либо использован ее напев³⁰, и обнаружили, что только четыре образца являются классическими, а остальные 10 – это различные варианты и версии.

Сравним имеющиеся варианты напева «Самагалдай». Все они основаны на одном слогоритмическом типе, отличающемся строгостью и простотой. Его образуют равные длительности с утяжелением, или затягиванием последнего слога:



Варьирование слогоритмической основы минимально: лишь на первом месте строки, в ее начале возможно дробление четверти на две восьмых, а также стягивание двух четвертей в одну половинную. Каждый из вариантов встретился только по одному разу, что говорит о высочайшей степени стабильности ритмической основы данной песни.

Во всех зафиксированных образцах обнаруживается высокая степень совпадения мелодического контура напева, варьирование практически отсутствует.

Звукоряд ыры «Самагалдай» охватывает довольно большой диапазон децимы: $h_m-D-e-g-a-h-d^I$ (VI-IV-III-1-2-3-5), соотношение финалисов строк стабильно: IV-2-IV-IV.

Мелодическая композиция напева охватывает четыре строки. Для первой полустроки характерно поступенное мелодическое движение в восходящем направлении: $h_m-d-e-g$ (в большинстве вариантов) или $d-h_m-d-e-g$ (мелодическая ячейка **a**). Во второй полустроке мелодия движется в нисходящем направлении к побочной опоре d (IV ступень): $a-h-g-e-d$ (ячейка **b**). Таким образом, первая строка строится по модели мелодической волны. Вторая строка начинается ячейкой **a**, в некоторых вариантах здесь происходит редуцирование конечного g : h_m-d-e , в результате чего образуется квинтовый скачок $e-h$ на границе двух построений. Во второй полустроке происходит дальнейшее

²⁸ Данная песня имеется в публикациях А.Н. Аксенова, З.К. Кыргыс, в сборнике тувинских народных песен «Тыва улустун ырлары», А.Д.-Б. Монгуш [1, с. 93; 8, с. 11-12; 11, с. 11; 9, с. 143-145] и др.

²⁹ Экспедиции в Эрзинский кожуун были осуществлены в 2005 г. А.Х. Кан-оол, Е.Л. Крунич (Тирон) и Г.Б. Сыченко, в 2007 г. А.Х. Кан-оол и Г.Б. Сыченко работали в наиболее отдаленном сумоне Качык и в Тес-Хемском кожууне в сумонах Самагалдай и Чодураа. Обе экспедиции проводились в рамках проектов РГНФ 05-04-18028 и 07-04-1833, руководитель Г.Б. Сыченко.

³⁰ Образцы были исполнены шестью информаторами, среди которых Э.Ш. Дирчинчап (8 вариантов), О.С. Соскунчап (2 варианта), Л.М. Маады, Б.К. Кускелмаа, М.Д. Кунгаа и А-к. Ч. Комбу (по одному варианту).

развитие с достижением высшей мелодической точки звукоряда и побочной опоры, лежащей квинтой выше: $h-d^1-h-a$ или $h-d^1-a$ (ячейка **с**).

Третья строка продолжает довольно интенсивное развитие в верхнем диапазоне: $a-h-d^1-a-h-g-e$ (первая полустрока, ячейка **д**), после которого происходит возвращение к нижней опоре d : $e-g-a-h-d$ (вторая полустрока, ячейка **е**). Отметим, что в обеих полустроках имеются скачки, которые особенно ярким является секстовый скачок в конце строки. Четвертая строка полностью повторяет первую.

Таким образом, общую мелодическую структуру напева можно представить в виде следующей схемы:

№ строки	Мелодическая структура строки	Мелодические ячейки на уровне полустрок
1	A	a b
2	A ₁	a c
3	B	d e
4	A	a b

В ней органично сочетаются повторность и развитие. Так, строка четыре является репризой всей песни и вместе с первой строкой создает мелодическую арку. Вторая строка сочетает повтор (первая полустрока) и развитие (вторая полустрока). Наиболее интенсивное интонационно-мелодическое развитие содержится в третьей строке, находящейся в точке золотого сечения. Подобная классическая композиция подкрепляется на ладозвукорядном уровне: крайние строки охватывают нижний октавный диапазон h_m-h , третья строка – верхний октавный диапазон $d-d^1$, вторая же строка использует весь диапазон напева от h_m до d^1 .

Дальнейшее исследование вариантов *ыры* «*Самагалдай*» поможет пролить свет на историю ее возникновения.

Литература:

1. Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. 254 с.
2. Даржай А.А. Шагар-оътта шалын: проза дептери. Кызыл: Тыв.НУЧ, 1995. 192 ар.
3. Кан-оол А.Х. Песенная традиция в контексте интонационной культуры эрзинских тувинцев // Музыковедение: ежемесячный научный журнал. 2010. № 3. С. 30–36.
4. Кан-оол А.Х. Жанрово-культурологическая типология песенной традиции эрзинских тувинцев // Чатхан: история и современность: материалы IV Международного симпозиума, 1–4 июля 2010 года, г. Абакан. Абакан: Хакасское кн изд-во, 2010. С. 77–83.
5. Кан-оол А.Х. Монгольские песни эрзинских тувинцев // Протяжные песни монгольских народов : сб. науч. ст. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. С. 145–152.
6. Кан-оол А.Х. Скотоводческие заговоры в традиционной культуре тувинцев Эрзинского кожууна // Вестник: научный журнал по искусствоведению, культурологи, историческим наукам. Восточно-Сибирская государственная академия культуры и искусства. 2012. № 1 (2). С. 31–35.
7. Кан-оол А.Х., Сыченко Г.Б. Музыкальный фольклор Юго-Восточной Тувы // Сибирская этномузыкологическая экспедиция: сравнительное изучение процессов трансформации в интонационных культурах народов Сибири и Непала. Полевые исследования–2007 / Отв. сост. Г.Б. Сыченко. Новосибирск, 2009. Вып.1. С. 7–19.
8. Кыргыс З.К. Песенная культура тувинского народа / Ред. И.В.Мациевский. Кызыл: Тув. кн. изд-во, 1992. 142 с.
9. Монгуш А.Д.-Б. Тувинский песенный фольклор: ладозвукорядный аспект. Абакан. ООО «Кооператив «Журналист», 2013. 200 с
10. Сыченко Г.Б., Кан-оол А.Х. *Хөөмей* (горловое пение) в Эрзинском кожууне Республики Тыва: жанры, эстетика, стилистика, вокальная техника // От голоса к инструменту: феномен звука в традиционном культурном наследии тюркского мира. Материалы 5 симпозиума исследовательской группы «Музыка тюркогово-

рящего мира» (Алматы, Апрель, 21–23, 2016). Алматы: Изд-во Казахской Национальной консерватории имени Курмангазы, 2016. С. 67–78.

11. Тыва улустун ырлары: сборник песен. Кызыл: ТывНУЧ, 1973.

М.Г. КОНДРАТЬЕВ (ЧЕБОКСАРЫ)

Цивилизационные аспекты изучения традиционных интонационных культур Сибири

Ключевые слова: интонационные культуры Сибири, методология, цивилизационная концепция, метакультура, универсально-грамматический подход, роль тембра.

Известно, что Сибирь, занимающая пространство Северной Азии, является крупнейшим в мире этнокультурным регионом, населенным десятками этносов, больших и малых. При этом практически до последних десятилетий для науки музыкальное творчество здешних народов, особенно малочисленных, находилось вне поля зрения науки, по выражению современного исследователя, считались *terra incognita*³¹.

Причин такой ситуации в этномузыковедении две: *во-первых*, это исторически сложившаяся закрытость территории за Уралом, обусловленная (а) географическими, (б) политическими факторами. Отсюда – (а) многовековая изолированность и ее следствие – «законсервированность» автохтонных культур, развивавшихся вне устойчивых контактов с музыкальными традициями окружающих Сибирь континентов – будь то Азия, Европа или Америка, (б) ограниченный доступ (или полная недоступность) к местным аутентичным явлениям и материалам для исследователей из внешних научных центров, при неразвитости академического музыкознания на местах.

Вторая причина коренится в развитии научной методологии и связана со спецификой эволюции отечественного и мирового этномузыковедения. Проблема теоретического изучения устных фольклорных музыкальных систем была затруднена: (а) довлеющим практически до середины XX столетия европоцентризмом общей теории музыки, (б) развитием всей отечественной науки о народном музыкальном творчестве преимущественно в русле фольклористики и музыкального славяноведения (и конкретно музыкальной русистики), невзирая на типологические и цивилизационные особенности той или иной культуры, (в) теоретической несамостоятельностью (слабостью) молодых местных научных школ. Попытки научных интерпретаций накапливающегося на местах материала были часто неубедительны («донаучны»), наталкивались на неадекватность существующего методологического аппарата.

Сдвиги произошли с развитием общетеоретических представлений о типологии музыкальных культур. В этом плане в отечественном музыкознании принципиальный характер имели теоретические труды 1980-х –1990-х гг.³². Одной из «прорывных» в этномузыкознании стала концепция *раннефольклорного интонирования*, разработанная Э.Е. Алексеевым в конце 1970-х – начале 1980-х годов [1]. Её сквозной темой стала полемика с так называемой «школьной теорией» музыки, сохраняющей европоцентристские корни. Существенно важно, что исходными аргументами послужили свойства якутского музыкального фольклора, до этого практически неизвестные за пределами территории расселения саха-якутов.

Процесс становления типологических взглядов на историческую эволюцию «искусства звуков», музыки оказался параллелен распространению в отечественной

³¹ «Публикации последних лет... изменили отношение к региону, считавшемуся ранее «территорией неизвестности» [12, с. 28].

³² Наиболее показательны монографии: [2; 9–11].

исторической науке так называемой цивилизационной концепции. Намеченная в трудах отечественных ученых еще в XIX веке (Н. Данилевский, П. Сорокин), она была отброшена сторонниками формационной теории. Вновь она «пробила» себе путь в конце XX столетия.

Решающим моментом в методологическом обновлении аналитического аппарата исследователей музыкальных культур Сибири стал фундаментальный междисциплинарный проект многотомной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в 60-ти томах. Реализация его началась в 1981 г. – с создания сектора фольклора в Институте истории, филологии и философии СО АН СССР. Были привлечены и этномузыковеды Новосибирской консерватории, а также филологи и этнологи. В связи с началом осуществления проекта в 1980-х годах этномузыковедами Сибири был сформулирован и получил разработку на материале конкретных культур ряд теоретических понятий. Принципиально важной представляется концепция *интонационно-культурных союзов* или музыкальных *метакультур*, охватывающих значительное количество разноэтнических музыкальных традиций [4, с. 14]. По существу, категория *метакультуры* аналогична категории *цивилизации*, которая «выступает как определенная характеристика народов мира и макроединица для их изучения» [3, с. 280]. Введение обобщения такого уровня в 1980-е годы обсуждалось в статьях В.В. Мазепуса и Ю.И. Шейкина и на страницах сводного многотомного труда «Музыкальная культура Сибири».

В Северной Азии, по В.В. Мазепусу, таких метакультур три: собственно сибирская, северно-дальневосточная, южно-дальневосточная [8, с. 14]. По Ю.И. Шейкину – семь, он называет их регионами, в том числе:

1. Северо-восточный или палеоазиатский,
2. Центральный или тунгусско-якутский,
3. Северо-западный или самодийско-енисейский,
4. Западный или обско-угорский,
5. Юго-западный или алтае-енисейский, тюркский,
6. Юго-центральный или саяно-байкальский,
7. Юго-восточный или амуро-сахалинский [12, с. 17-25].

Кроме этого, в ходе работы над серией были разработаны и введены в обиход понятия:

– *интонационной культуры* этноса, включающей, кроме собственно музыки, такие явления как звуковые сигналы, звукоподражания и т.п. [6; 13];

– *универсально-грамматического подхода*, дающего исследователям метод анализа явлений, не вписывающихся в известные общей теории музыки системы [7];

– *релевантной роли тембра* (артикуляции), превосходящей по значимости звуковысотные, ритмические, архитектурные параметры музыкально-интонационного материала [5; 8, с. 15].

В совокупности эти обобщающие понятия стали основой комплексного научного метода, на сегодня – наиболее адекватного свойствам музыкальных культур народов Северной Азии.

Сделан важный шаг к созданию типологической дифференциации музыкальных культур. Вырисовывается задача характеристики отдельных интонационных метакультур («музыкальных цивилизаций») Сибири, что может стать, по замечанию В.В. Мазепуса, «новой областью этномузыказнания» [4, с. 15].

Опыт музыковедов, изучающих традиционные музыкальные культуры Сибири, представляется достижением отечественного музыказнания. В частности, он может быть использован исследователями интонационных культур некоторых народов Европейской части России и мира, таких как коми, северные удмурты, саами и иных, типологически родственных им.

Литература:

1. Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование: Звуковысотный аспект. М., 1986.
2. Конен В.Дж. Третий пласт: Новые массовые жанры в музыке XX века. М.: Музыка, 1994.
3. Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998. Т. 1.
4. Мазепус В.В. Музыкальные культуры Сибири и принципы их описания // Музыкальная культура Сибири. Т.1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Новосибирск, 1997. Кн. 1. С. 8-16.
5. Мазепус В.В. Артикуляционная классификация и принципы нотации тембров музыкального фольклора // Фольклор: Комплексная текстология. 1998. М.: Наследие, 1998. С. 24-51.
6. Мазепус В.В. Культурный контекст этномызыкальных систем // Музыкальная этнография Северной Азии. Новосибирск, 1988. С. 28-44.
7. Мазепус В.В. Универсально-грамматический подход в культурологии // Новосибирск, 1993. 48 с.
8. Музыкальная культура Сибири / Н.М. Кондратьева, Л.П. Робустова, С.С. Гончаренко. Новосибирск: Новосибирская государственная консерватория (академия) им. М.И. Глинки, 2006. 424 с.
9. Харлап М.Г. Ритм и метр в музыке устной традиции. М.: Музыка, 1986.
10. Чередниченко Т.В. Музыка в истории культуры. В 2-х тт. Долгопрудный: «Аллегро-пресс», 1994.
11. Шахназарова Н. Музыка Востока и музыка Запада. Типы музыкального профессионализма. Исследование. М.: Советский композитор, 1983.
12. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири: сравнительно-историческое исследование. М.: Вост. лит., 2002.
13. Шейкин Ю.И., Цеханский В.М., Мазепус В.В. Интонационная культура этноса (опыт системного рассмотрения) // Культура народностей Севера: Традиции и современность. Новосибирск, 1986. С. 235-247.

Д.Е. КРАПЧУНОВ, Е.В. ТЮРИКОВА (ТОМСК)

Церковное и светское в песенной традиции на примере певческой группы репрессированных украинцев города Прокопьевска

Ключевые слова: украинские переселенцы, песенный репертуар, украинская идентичность, маркеры причастности, многоголосие.

В украинском музыкальном фольклоре Сибири выделяется три группы песен: украинские песни условно восточной Украины, занесенные в Сибирь переселенцами из западных губерний Российской Империи в период, продолжавшийся от реформы 1861 года и до начала Первой мировой войны; наиболее популярные украинские песни, получившие распространение даже там, где никогда не было компактно проживающих выходцев с территории современной Украины; украинские песни условно западной Украины, занесенные в Сибирь политическими ссыльными сталинского времени.

Объектом внимания данного исследования стала группа украинских переселенцев г. Прокопьевска Кемеровской области, выявленная и описанная Д.Е. Крпачуновым в 1997 году в ходе этнологической экспедиции исторического факультета Томского государственного университета под руководством Э.Л. Львовой. Все представители данной весьма сплоченной диаспорной группы оказались в Прокопьевске в результате политических репрессий и высылки из западно-украинских областей. Описываемая группа показывает пример исключительной эндогамии и стремления сохранить собственную этническую идентичность, «украинство».

Среди маркеров собственной украинской идентичности представители описываемой группы называли украинский язык. Другим значимым маркером для ощущения причастности к украинской культуре для представителей описываемой группы был музыкальный фольклор. Именно пение, особое, групповое, многоголосное украинских песен воспринималось этой группой и окружающими их сообществами как отличительная черта украинской культуры и их персональной идентичности.

Предметом исследования в данной статье является песенный репертуар двух частей описываемой группы, определяющихся типами носителей певческой традиции: клирошанками и «светскими» певцами, то есть обычными фольклорными исполнителями. Отмеченное разделение исполнителей имеет принципиальное значение для дальнейшего анализа музыкального материала описываемой украинской певческой группы.

Для сел, где существовали церкви с хорошим, крепким церковным хором, обычным явлением является привлечение для клиросного послушания народных исполнителей с хорошими вокальными данными, «сильными голосами». Эти певчие всегда пользовались особым уважением и почитанием среди местного населения. Соответственно, в свою очередь церковная музыкальная практика могла оказывать стилистическое влияние на местную фольклорную традицию, причем не только в календарном репертуаре, тесно связанном с церковным месяцесловом, например, святочном или пасхально-троицком, но и в других жанрах музыкального фольклора.

Подобная стилевая ситуация обнаружилась и в Прокопьевске. В комплексных этнокультурных экспедициях, осуществлявшихся Д. Е. Крапчуновым в период с 1998 по 2010 годы, было записано 18 колядок, великопостная псалма и 24 песни. Записанные колядки были исполнены небольшой группой клирошанок, основной костяк которой составляли пять песельниц. Анализ музыкального материала позволяет говорить о проявляющейся кантовой тенденции, где верхние голоса образуют совершенно точную терцовую втору. Такой же стилистический прием используется группой, включающей и более широкий состав исполнителей, а не только церковных певчих, при исполнении светских песен, что далеко не всегда оправдывается мелодическим изложением. Именно последнее позволяет говорить о влиянии церковно-кантовой традиции на песенную в практике описываемой группы исполнителей.

Анализ песенного материала позволил также выделить интонационные обороты, которые являются своего рода характерными «строительными» ячейками музыкального склада песен в репертуаре изучаемой группы. Это, например, каденционный восходящий оборот верхнего голоса от V ко II и вниз к I ступени, движение по звукам трезвучий, частое использование секвенционных оборотов.

Разумеется, для изучения подобного песенного материала необходимо иметь более широкий контекстный репертуар, включающий песни как из метрополии, так и из других мест Сибири. Но диалектно-региональным метропольным компонентом в данном случае можно пренебречь. Во-первых, потому, что репертуар представлен песнями преимущественно позднего песенно-романсного пласта. Во-вторых, исполнители сами произвели отбор песен, в которых «отказались» от диалектно-региональной стилистики, поскольку в певческих группах в силу объективных причин всегда оказывались представители разных местностей Украины (нынешних Львовской, Ивано-Франковской, Тернопольской, Волынской областей). В-третьих, для этнофоров описываемой группы важен сам факт исполнения украинских песен в противоположность к русскому репертуару.

**Специфика эпического пения якутов центральной (приленской) традиции
(на примере олонхо Е.И. Кардашевского «Богатырь Уол Дугуй»)**

Ключевые слова: олонхо, исполнительская традиция, Е.И. Кардашевский.

В настоящее время в аудиовизуальном архиве сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук хранятся уникальные записи, произведенные многими поколениями якутских фольклористов. По произведенным записям можно обнаружить, что у якутов до недавнего времени существовали и сохранялись архаичные формы фольклорных традиций, отличающиеся богатством и разнообразием. Среди них имеются полные записи якутского героического эпоса олонхо, которые еще не все вошли в научный оборот. В 1970 г. было записано олонхо Е.И. Кардашевского «Уол Дугуй бухатыыр» («Богатырь Уол Дугуй»). Сказание исполнил Егор Ильич Кардашевский 1894 г.р., неграмотный плотник участка Чапаев-Октем Орджоникидзевого района (Хангаласский улус). Данное сказание является оригинальным образцом фольклора, представляющим собой эпическую традицию пения Хангаласского улуса Якутии со своими особенностями, что проявилось в исполнении тембровых призывков и распевов слогов, составляющих каноническую основу в пении напевов якутского традиционного стиля *дьиэрэтии ырыа* (плавная, цветистая манера пения с фальцетными призывками *кылысах*) в якутском героическом эпосе олонхо.

Олонхо «Уол Дугуй бухатыыр» («Богатырь Уол Дугуй») практически является от начала до конца поющим и в меньшей степени в нем представлена вербальная часть. Так, при общем звучании 6 ч. 17 м. 25 с. вербальная составляющая звучит только 2 ч. 29 м. 25 с., тогда как песенные разделы длятся 4 ч. 29 м. 40 с., что практически в два раза дольше, чем речевая часть. Всего это оригинальное эпическое творение содержит 87 поющих фрагментов. Каждый герой якутского сказания имеет свою песню, мелодия которой как своеобразный лейтмотив сопровождает его на протяжении всего олонхо. Этот мотив узнаваем слушателями, так как его инварианты обнаруживаются и в других олонхо, которые сформировались на протяжении веков. Они выступают своего рода культурными кодами в музыке эпоса якутских сказаний.

Исполнительская манера Е.И. Кардашевского при всей ее канонизированной основе отличается своей оригинальностью и, отражая все своеобразие песенной культуры народа саха центральной (приленской) стилистики пения, представляет хангаласскую традицию исполнения олонхо с присущими только ей особенностями, что находит отражение во всех средствах музыкальной выразительности и, в особенности, в звучании *кылысаха*, в протяженности распевов. В его пении свойственна мобильность преимущественно верхнего опорного тона в песнях стиля *дьиэрэтии ырыа*.

В 60-томной серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», издаваемой Сибирским отделением Российской академии наук, якутскому фольклору отведено только 6 томов, из которых лишь 2 тома посвящены якутскому героическому эпосу олонхо – это «Кыыс Дэбэлийэ» Н.П. Бурнашова из Усть-Алданского улуса и «Могучий Эр Соготох» В.О. Каратаева из Вилуйского улуса. В связи с тем, что олонхо является показательным жанром традиционного искусства якутов, думается, что опубликования всего двух олонхо явно недостаточно. Хотелось бы увеличить количество якутских томов, в том числе включив своеобразное и оригинальное, характерное только для якутской культуры олонхо, каким является сказание Е.И. Кардашевского «Уол Дугуй бухатыыр» («Богатырь Уол Дугуй»).

**Типологические исследования
музыкального фольклора сибирских переселенцев:
современное состояние и перспективы развития**

Ключевые слова: музыкальный фольклор, сибирские переселенцы, методы и этапы изучения, проблемы типологии.

Музыкальный фольклор сибирских переселенцев, как и целостный комплекс традиционной культуры данной части сибирского населения, представляет собой сложно систематизируемую «мозаичную» структуру. Наряду с изучением отдельных ее элементов (узколокальных фольклорных комплексов, жанровых или исполнительских традиций) в сравнительно недолгой истории сибирской музыкальной фольклористики присутствуют труды обобщающего характера, инициированные разного рода издательскими проектами. Работа по подготовке подобных материалов, как правило, выявляет недостаток качественно и систематично выполненных этномузыкалогических исследований отдельных музыкально-фольклорных традиций.

Сложность обозначенной проблемы заключается в поисках и реализации принципов изучения музыкального фольклора народов, принадлежащих к разным языковым семьям: это переселенцы восточнославянского происхождения, проживающие в разных регионах азиатской части России, сибирские группы финно-угорских и тюркских этносов. Очевидно, что для получения достоверных результатов в процессе обобщения подобное исследование должно опираться на репрезентативную базу источников и проводиться на основе единого алгоритма (см., к примеру, параметры описания в [6]), коррелирующего теоретические и аналитические подходы, а также опыт разных школ фольклористики. Подобная концепция связана с традициями типологического направления отечественной фольклористики.

Комплексное описание музыкальных традиций сибиряков-переселенцев требует решить вопрос о принципах выбора и ограничения материала. К примеру, русский фольклор в Сибири бытовал и продолжает бытовать в разных условиях, сопровождается возникновением и развитием различных процессов адаптации, трансформации, взаимодействия с другими этническими культурными феноменами. Нередко очень сложную в этом смысле ситуацию можно обнаружить в пределах одного населенного пункта, не только большого села, но и вполне средней по размерам и числу жителей деревни. Для того, чтобы оптимизировать процесс работы по описанию фольклорных традиций, необходимо предварительно разобраться в особенностях состава населения и описывать отдельно репертуар всех этнических и этнографических групп жителей, обладающих потенциалом носителей фольклора. Более надежно данные изыскания возможно сделать по отношению к полиэтническим поселениям, в которых существует некоторая топографическая дифференциация жителей различных историко-культурных пластов и исходных территорий, где существуют «края» или «улицы» с относительно однородными по происхождению жителями. В полиэтнических селениях, где произошло смешение жителей различных исходных традиций из-за чересполосного расселения, решение подобных проблем вряд ли представляется возможным.

На начальном этапе работы по описанию музыкально-фольклорных традиций переселенцев Сибири лучше выбирать более «чистые», однородные по составу жителей поселения, в которых эта однородность определяется земляческим принципом образования деревни выходцами из одного поселения, из одного компактного района европейской части России или длительным периодом совместного проживания переселенцев на новом месте, в результате чего произошло «выравнивание» репертуара.

Последнее обстоятельство в наибольшей степени присуще фольклорным традициям различных групп русских старожилов Сибири.

Кроме учета этнографического и ареального факторов, актуальных для исследования как фольклора русских старожилов Сибири, так и песенного творчества сибирских новопоселенцев, при изучении музыкально-фольклорных традиций русских переселенцев необходимо учитывать также историко-культурные характеристики изучаемой группы сибиряков (время сложения традиций: старожильческие или новопоселенческие; социальные параметры: крестьянские, казачьи и пр.; соотношение крестьянских и городских традиций).

В соответствии со сложившимися в сибирской музыкальной фольклористике подходами анализ переселенческих традиций предполагает сравнение выполненных на сибирском материале описаний с исходными материнскими фольклорными комплексами. Для результативного проведения подобных исследований на «сибирском» этапе описания учитывается опыт изучения, понятийный и терминологический аппарат исследователей исходной ветви традиции, который адаптируется в связи с особенностями сибирского материала и научными представлениями изучающих его авторов. Накопленный опыт подобной работы отражен в публикациях и диссертационных исследованиях по украинскому [8], русскому и белорусскому [4, 5, 9], чувашскому [1, 2; 3, 7], мордовскому [10] фольклору сибирского бытования.

Следующий этап работы, сравнительно-типологический, опирается на результаты первичного комплексного описания отдельных музыкально-фольклорных традиций и должен представить информацию о принципах организации, устройства музыкально-фольклорных систем, способствовать выявлению типов и форм (разновидностей) их конкретизации. Целесообразно начинать сравнительную часть исследования с соотнесения отдельных описанных традиций в рамках одной этнической культуры (различные песенные традиции русских старожилов или белорусские песни сибирского и дальневосточного регионов). Следующая стадия – сравнение родственных в этническом отношении комплексов: русских, белорусских и украинских или мокшанских и эрзянских мордовских песенных традиций сибирского бытования. Каждая сравнительная операция является экспертизой ранее выполненного описания, способствует выявлению его слабо информативных, с точки зрения сопоставительных процедур, элементов и их корректировке. После этого, имея в арсенале систематизированную информацию о типах (или моделях) организации музыкально-фольклорных традиций этнически родственных культурных систем, можно переходить к сравнению устройства песенных систем славянских, финно-угорских и тюркских групп сибирских переселенцев. В перспективе на ограниченном в жанровом отношении материале в круг сравниваемых традиций можно включить также музыкально-фольклорные комплексы коренных, в частности, тюркских, этносов Южной Сибири.

Литература:

1. Андреева М.М., Жимулева Е.И., Леонова Н.В. Традиционная музыка чувашей Сибири в ее межкультурных связях // Народная культура Сибири: материалы XII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору. Омск, 2003. С.26–30.
2. Исмагилова (Жимулева) Е.И. Масленичные песни в фольклорной традиции чувашей Сибири // Университетское музыкознание: труды факультета искусств. Вып. 6. Чебоксары: Изд-во Чуваш. университета, 2013. С. 124–130.
3. Исмагилова Е.И. Русские песни поздней традиции в музыкальном фольклоре чувашей Сибири // PAX SONORIS. Научный журнал. Вып. VII. Астрахань, 2013. С. 14–20.
4. Леонова Н.В. Русские календарные песни Сибири: автореф. дисс. ... кандидат искусствоведения. Новосибирск, 1996. 16 с.
5. Леонова Н.В. Сибирские календарные напевы в контексте европейско-русских вариантов // Вопросы музыкознания. Новосибирск, 1999. С. 179–189.

6. Леонова Н.В., Сыченко Г.Б., Юша Ж.М. Принципы многоуровневого описания локальных песенных традиций // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 30. С. 161–168.

7. Скакун В.Л. Звуковысотная организация чувашских песен сибирского бытования: Магистерская диссертация. Новосибирск, 2015. 118 с.

8. Тюрикова Е.В. Динаміка фольклорної традиції (пісенний фольклор українських переселенців Новосибірського Приоб'я): Автореф. дис. ... кандидат мистецтвознавства. Київ, 1994. 18 с.

9. Фольклор белорусов Сибири и Дальнего Востока. Часть 1: Семейно-обрядовые песни и причитания / Отв. сост. Н.В. Леонова. Новосибирск: Наука, 2011. 548 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; т. 31).

10. Шахов П.С. Музыкально-фольклорные традиции мордвы Сибири (приуроченные жанры): Автореф. дис. ... кандидат искусствоведения. Новосибирск. 2015. 27 с.

Н.А. МАМЧЕВА (ЮЖНО-САХАЛИНСК)

Песенно-повествовательный фольклор уйльта (ороков) Сахалина

Ключевые слова: импровизации *хэкэ*, колыбельные *бэбэкэ*, игровые детские песни, эпос *нинма*, магические заклинания.

Уйльта (ороки) сохранили до наших дней самобытную музыкальную культуру. Ее исследованием в разное время занимались российские и зарубежные ученые. В основе классификации вокальных жанров лежат два принципа – социальная функция и содержание текста. По функциональной принадлежности выделяются две группы: внеобрядовые (бытовые и эпические) и обрядовые.

Среди внеобрядовых бытовых жанров основное место занимают *хэгэ* – песни-импровизации. Во многих случаях в них встречается образ оленя – главного животного в жизни уйльта, иногда *хэгэ* строятся как песни-портреты. В начале и в конце песен часто используются тембровые слова: *гэннэнгэккэ*, *гэнэннэ*. В мелодиях активно применяется тремолирование, музыкальная орнаментика, слоговые распевы, ладовой основой являются малоступенные лады. Песни-импровизации имеют строчную композицию. Обычно тексты являются спонтанными, на первый план выходит мелодия, выполняющая формообразующую функцию.

Песни с устойчивой функцией *jaja* имеют несколько видов: лирические песни, песни-приветствия, песни-воспоминания, шуточные, трудовые и др. Во многих случаях лирические песни имеют любовную или семейно-бытовую тематику. Мелодии лирических песен изобилуют мелизмами, большинство слогов текста распеваются, их структура стабильна.

Во 2-й половине XX в. появились песни с относительно устойчивым текстом, закрепленным за определенной мелодией. При повторении таких песен допускается частичная импровизация текста, однако мелодия в своей основе остается неизменной. Тематика бытовых песен различна: встречаются шуточные, трудовые песни, песни-приветствия.

Колыбельные песни *бэбэкэ* содержат припев, в котором повторяются тембровые слова *бэбэ*. Обычно в них звучит ласковое обращение к ребенку, пожелания удачи. Текст часто импровизируется, хотя во многих песнях повторяются одни и те же образы. Колыбельные песни используют слоговые распевы, вибрацию голоса, музыкальную орнаментку, изысканную ритмику. Игровые детские песни *хути jaja* взрослые пели детям, развлекая или успокаивая их. По содержанию они близки колыбельным песням. Однако в них не используется мелизматика. Особую роль играют тембровые нюансы, звукоподражательное интонирование.

Иногда уйльта исполняли *дунэ* – мелодии без слов, напеваемые во время какой-либо работы.

В эпических жанрах важное место занимают сказания *нинма*. Они исполнялись на эвенкийском и уйльтинском языках, повествовательный сюжет излагается в прозаической и в песенной манере, значительная часть текста поэмы распевается.

Обрядовые вокальные жанры включают в себя пение шаманов, магические заклинания, погребальные песнопения, элементы звукоподражаний в оленеводческих празднествах, напевы во время медвежьего праздника.

Пение шаманов *сама јајани* сопровождалось игрой на музыкальных инструментах (бубне, погремушках), танцами с активными движениями бедер. Магические заклинания произносились нараспев во время обряда «кормления» духов различных стихий.

Среди похоронных песнопений уйльта выделяются два вида – песни, в которых восхваляется умерший человек, и песни-плачи. Песни, в которых пелось о заслугах умершего, исполняли перед похоронами в доме покойника. Песни-плачи исполняли женщины. В них переплетались речевые и музыкальные интонации, порой слышались натуральные всхлипывания, рыдания. Плачи имели большое значение в ритуале медвежьего праздника. В звуковом оформлении ритуала важную роль играл обрядовый танец *мэури*, который исполняли пожилые женщины. В руках они держали погремушки, ритмично потряхивая ими во время танца.

Во время весенних оленеводческих праздников уйльта исполнялся круговой танец *хэдэ*, сопровождаемый возгласной мелодикой. Он мог длиться несколько часов.

Таким образом, музыкальная культура уйльта весьма богата и своеобразна. Она характеризует ранний пласт развития музыкальной культуры в целом. В настоящее время она сохраняется в различных фольклорных коллективах Сахалинской области, функционирующих в местах традиционного проживания уйльта.

У.О. МОНГУШ (КЫЗЫЛ)

К вопросу возрождения исполнительских манер *шуудун ыдар, ырлап ыдар* тувинского героического эпоса

Ключевые слова: тувинский героический эпос, эпический напев, мелодическая речитация, музыкальный фольклор тувинцев, *ырлап ыдар, чугаалап ыдар*.

Сведения о тувинском эпическом интонировании немногочисленны, встречаются в работах исследователей тувинской музыки А.Н. Аксенова и З.К. Кыргыс.

Рассматривая музыкальные термины, связанные с исполнением героических сказаний, сказок и обрядовых заклинаний, мы выделили следующие формы исполнения или способов интонирования **ыдар**: *алганып ыдар, шуудун ыдар, чугаалап ыдар, ырлап ыдар*. В тувинском языке **ыт-** (*ыдар*) имеет значения: 1. посылать кого-либо; 2. пускать, спускать, выпускать; отвязывать (например, молодняк для кормления); 3. бежать, пускаться бежать бегом; 4. рассказывать (сказку) 5. загадывать (загадку) [ТувРС 1968: 592]. Данное слово **ыдар** в древнетюркском языке помимо значений ‘посылать и пускать’ имеет значение ‘разносить, распространять’ [ДТС 1969: 217]. Также аналогично в хакасском языке **ыс-** в первом значении: посылать, присылать кого-что-либо, а во втором значении означает рассказывать (сказку) [ХакРС 1953: 332]. Итак, для устной передачи сказителя слушателям разного рода эпоса слово **ыт-** близко к древнетюркскому ‘разносить, распространять’.

Манера исполнения тувинских героических сказаний привлекает внимание несколькими разновидностями эпических напевов/мелодических речитаций, как *алганып*

ыдар/алганып тоолдаар (рассказывать или исполнять, подражая шаманскому камланию), *чугаалап ыдар/чугаалап тоолдаар* (рассказывать посредством речи, без пения), *очулдуруп тоолдаар* (исполнение сказания через перевод, читая книгу) [4, с.10]. Встречаются следующие обозначения манеры исполнения эпических напевов: речитативное пение [8, с.21], *ырлап ыдар* (напевное исполнение) [8, с.39], *шуудуп ыдар* (исполнить, подобно ламе читающему сутру – У.М.) [7, с.35].

Опираясь на вышеперечисленные виды мелодических речитаций при исполнении героического эпоса в тувинском фольклоре, мы обратили внимание на аудиозаписи тувинского варианта героического сказания «Кезер» из фонофонда научного архива ТИГИ: из восьми исполнений три относятся к *ырлап ыдар*, остальные – к *чугаалап ыдар*. Выбранные три записи проанализированы в двух аспектах: поэтического и музыкального. Музыкальный анализ показал, что манера исполнения способов интонирования *ыдар* требует более дифференцированный подход исследования. Чтобы узнать отличия между *алганып ыдар*, *шуудуп ыдар*, которые представляют вообще *ырлап ыдар*, следует подключить другие источники, например, все аудиозаписи исполнителей *тоол*.

На данном этапе расшифрованные варианты тувинского варианта героического эпоса «Кезер» можно употребить в музыкально-образовательной сфере вариативной части новых стандартов ФГОС.

Литература:

1. Аксенов А.Н. Тувинская народная музыка: репринтное издание / Под ред. с пред. Е.В. Гиппиуса. Москва, 1964. 238 с.
2. Бисенова Г.Н. Песенное творчество Абая: монография / Ред. В. Клопов. Алматы: Драйк-Пресс, 2004. 166 с.
3. Гребнев Л.В. Произведения тувинского героического эпоса: рукопись кандидатской диссертации, 1960 / Архив ТИГИ, рукописный фонд, д. № 282.
4. Он чүктүң ээзи, он хоранның үндүсүн үскен Ачыты Кезер-Мерген дугайында тоожу (Сказание о Благородном Кезер-Мергене, владыке десяти стран света, победителе десяти темных сил) / Науч. ред. К.Х. Оргу, отв. ред. М.Б. Кенин-Лопсан. Кызыл: Тув.кн.изд-во, 1963. 124 с.
5. Пюрбеев Г.Ц. Исследования по языкам и культуре монгольских народов: [текст]: сб.избр.ст. / Г.Ц. Пюрбеев; редкол.: Б.К. Салаев и др. Элиста: изд-во Калм. Ун-та, 2015. 496 с.
6. Субракова О.В. Язык хакасского героического эпоса: монография / О.В. Субракова; науч.ред. Е.К. Побызаква. Абакан: Хак.кн.изд-во, 2007. 164 с.
7. Тувинские народные сказки / Сост. З.Б. Самдан; отв. ред. В.М. Гацак. Новосибирск: Наука, 1994. 460 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
8. Тувинские героические сказания / Сост. С.М. Орус-оол; отв. ред. В.М. Гацак. Новосибирск: Наука, 1997. 584 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 12).

**О проблемах нотирования обрядовой мелодики
(на примере хантыйских медвежьих песен)³³**

Ключевые слова: фольклор хантов, медвежий праздник, нотирование, электронный ресурс, фольклор народов Сибири.

Материал доклада – песни медвежьего праздника казымских хантов, записанные в декабре 2002 г. участниками экспедиции Института филологии СО РАН в с. Казым Белоярского района Ханты-Мансийского автономного округа. Обряд проводился при финансовом и организационном содействии Администрации Белоярского района, благодаря чему в игрищах принимали участие народные исполнители из нескольких селений. Ведущие информанты – П.И. Сенгепов, верхнеказымский ханты, и С.Е. Тарлин, носитель амнинской (нижне-казымской) обрядовой традиции.

Жанровая система медвежьего праздника казымских хантов достаточно разветвлена (см. об этом [1–3]). Объемный и разноликий звуковой пласт обряда составляют песни, танцы, представления, диалоги, молитвы. Общая протяженность аудиозаписи игрищ 2002 г. составляет 27 часов.

Ввод материала в научный обиход готовится в двух форматах: в отдельном томе академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» и на портале «Фольклор народов Сибири». Автор публикации участвует в обоих проектах как этномузыковед. На портале обряд будет представлен в текстах, нотах, аудио- и видеозаписях.

Для переноса *устного* фольклорного текста в *письменное* пространство музыкальный компонент подвергается нотной транскрипции. Задача автора нотировок состоит в создании нотной записи, наиболее адекватно отображающей реальное звучание песен, а также в верификации расшифрованного филологами словесного текста с целью получения максимально точного его варианта. Нотировка производится на слух с использованием звукового редактора Sound Forge.

При расшифровке обнаруживаются некоторые общие для всех песен моменты, требующие отражения в нотной записи и создающие определенные трудности в ее создании.

1) Отображение композиционных особенностей песни – ранжирования. Как нередко бывает в раннефольклорной музыке, в хантыйских медвежьих песнях часто наблюдается *несовпадение синтаксических границ* на вербальном и музыкальном уровнях: например, последняя слогонота мелостроки приходится на начало словесной строки. В таких случаях границы мелострок можно установить на основе музыкальных факторов (например, повторяемости), а вербальные границы показать нумерацией строк в подтекстовке.

2) Высотно *размытая зона* мелодической формулы. *Нестабильность* тона может быть как канонической, так и вызванной *погрешностями интонирования* певца, слух которого не привык не только к температуре, но даже к эталонирующему звучанию музыкального инструмента (у казымских хантов инструментальная культура не развита). Различать каноническую размытость и погрешности исполнения вне контекста практически невозможно. Поэтому на первом этапе надо нотировать детально, чтобы в дальнейшем сопоставить нотировки образцов, записанных от разных информантов.

Нестабильное интонирование, не всегда определенная, «плавающая» высота тона,

³³ Публикация подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 14-04-12010 «Электронный ресурс «Фольклор народов Сибири»: текстовое, семантическое и мультимедийное представление».

обилие микродвигов – точечных и непрерывных – должны найти отражение в нотной записи, для чего обычно используется много значков. Нередко даже один нотировщик на разных этапах работы пользуется разными способами отображения вибрированных звуков, пульсированных, глissандо. Возникает проблема унификации значков, отождествления определенных приемов орнаментирования у разных исполнителей и в разных песнях одного исполнителя. Сделать это корректно будет возможно по завершении нотирования всех образцов.

3) Степень детализации нотировок. Схематичная нотировка легко читается, но дает чрезвычайно общее представление о напеве. Можно записать подробно, используя петит, тогда точность безусловно повысится, но не будет абсолютной, ведь любая нотация субъективна, к тому же читать такую запись трудно. Можно использовать сокращающие знаки, обнажая мелодический контур и показывая орнаментику условно. Этот способ предусматривает какую-то степень обобщения, в то же время нотирование – процесс динамический, и в ходе него периодически появляется желание переосмыслить материал и преподнести его по-другому. Каков критерий подробности? Насколько нужно учитывать возможность расслышать микронюансы и нотировать их с помощью специализированного софта (Adobe Audition, Sound Forge)? Ответ зависит от задачи: для решения специальных исследовательских задач необходима детализация. Для публикации фольклорных текстов, что мы и планируем, надо придерживаться «золотой середины», когда нотная запись адекватно отражает звуковой дискурс, и в то же время она читаема.

4) Как обозначить затекстовые (экстрамузыкальные) звуки? На аудиозаписи исполнения медвежьих песен слышны кашель, громкие вдохи и выдохи. Для обозначения кашля удобно использовать литеру К над нотоносцем, ниже указать длительность возникающей паузы. Для звуков, сопровождаемых активным выдохом-вдохом, подходит знак треугольника вершиной вверх-вниз соответственно. Звуки, пропеты с закрытым ртом, заминки, связанные с забыванием текста или жеванием табака (в это время звучит невнятное *м/н*), целесообразно показывать под нотоносцем, когда такие звуки замещают нормативный пропеваемый текст.

5) Словообрывы и вставки. Обычно предшествующий дыхательной паузе слог повторяется на той же высоте, обеспечивая непрерывность в подаче текста и мелодии. Такие моменты удобно показывать в подтекстовке так: после брошенного слога ставить многоточие, возобновленный слог в скобки не брать.

6) Гетерофонные подпевки. Мифозэпические песни *кэйёйяң ар* должны исполняться коллективно [2 и др.]. Сейчас знатоков медвежьих песен осталось немного, поэтому реально поет только солист-этнофор, остальные лишь изредка повторяют за ним. На фонограмме эти подпевки слышны лишь эпизодически, очень тихо, так что нотировать их практически невозможно. В то же время не отразить это явление в нотации нельзя. Как это сделать? Если выделить отдельную строку для этой «партии» на протяжении всей песни, она почти везде будет пустой. Видимо, стоит поместить третью строку лишь там, где возможно выполнить хотя бы приблизительную нотацию. Аналогичным образом можно показать постукивание палкой-стрелой во время пения.

7) Даже качественно расшифрованный словесный текст не может быть подтекстован под ноты без изменений. Филолог, как правило, не фиксирует интервокальные согласные и другие «мелочи», которые появляются в пении. Для отображения всех расхождений можно пользоваться двухуровневой записью: верхний уровень – филологическая расшифровка, нижний – музыковедческая.

Окончательный вариант нотации возможен лишь по завершении всей расшифровки, когда будет известен весь спектр исполнительских приемов, используемых в медвежьих песнях.

Литература:

1. Мазур О. В. Медвежий праздник казымских хантов как жанрово-стилевая система: Дисс. ...канд. иск. Новосибирск, 1997. 218 с.
2. Мазур О. В., Солдатова Г. Е. Обские угры // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск, 1997. Т. 1. Кн. 1. С. 17–61.
3. Молданов Т. А. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1999. 141 с.

Г.Б. СЫЧЕНКО (НОВОСИБИРСК)

Сибирская музыкальная тюркология: актуальные проблемы, новые проекты, формирование научного направления

Ключевые слова: музыкальная тюркология, сравнительные исследования, сибирские интонационные культуры.

Под «музыкальной тюркологией» можно понимать, с одной стороны, изучение музыкальной культуры тюркских народов в широком смысле, с другой – направление этномузыкологии, которое занимается исследованием музыкально-поэтических текстов тюркских традиций. Важнейшим критерием, позволяющим выделить музыкальную тюркологию в самостоятельную область, является сравнительный аспект.

Текстуальный акцент музыкальной тюркологии сродни лингвистическим исследованиям языка, поскольку музыкальные или музыкально-поэтические произведения, с которыми имеет дело этномузыколог – не что иное, как зафиксированное состояние т.н. «музыкального языка» в определенный момент его временного существования. Сам же «музыкальный язык» понимается, в свою очередь, как система порождения музыкально-поэтических (музыкальных) текстов.

Сравнительные исследования, все еще достаточно редкие, дают возможность обнаружить в родственных по языку культурах общие и отличительные черты, которые нуждаются в дальнейшей исторической интерпретации. К сожалению, во многих работах, принимающих кросскультурные сравнения, используется нестрогая методология, сами сравнения проводятся на весьма поверхностном уровне. Очевидно, что создание адекватной методологии таких исследований является в настоящий момент актуальной проблемой для музыкальной тюркологии.

Вообще, широкие сравнения интонационных культур всего тюркского мира являются, на наш взгляд, преждевременными. На данном этапе более целесообразно ограничиваться региональными исследованиями. Это справедливо не только для сибирского региона, но, по нашим наблюдениям, для музыкальной тюркологии в целом.

Важность сибирских данных состоит в том, что сибирские тюркские культуры не были подвержены воздействию ислама и, предположительно, сохранили некоторые архаические черты, утраченные в западных тюркских традициях. Вместе с тем, в большинстве кросскультурных исследованиях имеющиеся на сегодняшний день результаты изучения сибирских тюркских культур не находят отражения и применения – большинство таких работ все еще опирается только лишь на литературу 50-х – 80-х годов (труды А.А. Кенеля, А.Н. Аксенова, З.К. Кыргыс, В.Ю. Сузукей, Э.Е. Алексеева и других авторов, заложивших фундамент изучения тюркских культур Сибири, но не ставивших перед собой задачу проведения сравнительных исследований). Даже опубликованные в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» тюркские тома (первый из них вышел еще в 1993 г.) задействованы в мировой музыкальной тюркологии явно недостаточно.

Перечислим в порядке хронологии вышедшие тома тюркского цикла серии (в скобках указаны том и год издания). К настоящему моменту опубликованы тома, посвященные эпосу якутов (4, 1993 и 10, 1996), тувинцев (12, 1997), алтайцев (15, 1997), хакасов (16, 1997), шорцев (17, 1998). Все они содержат музыковедческие разделы. В ряде томов опубликованы сказки тувинцев (8, 1994), алтайцев (21, 2002), якутов (27, 2008) и хакасов (33, 2014). Каждый из них также содержит музыковедческий раздел, нотировки песен в сказках. Тома сказочной прозы якутов, тувинцев и алтайцев (9, 1995; 28, 2010; 30, 2011) не содержат музыковедческих статей, подобный раздел впервые будет реализован в томе, посвященном сказочной прозе хакасов (34, 2016). Обрядовая поэзия пока представлена только якутским томом с большим музыковедческим разделом (24, 2003). Вышли полножанровые тома, в которых достаточно полно охарактеризованы все виды прозаического и музыкально-поэтического фольклора долган (19, 2000) и шорцев (29, 2010).

Опубликованные тюркские тома дают обширный материал для сравнительных исследований. В разной степени готовности находятся тома, посвященные песенным традициям алтайцев, якутов, тувинцев и хакасов, а также обрядовой поэзии алтайцев, тувинцев и хакасов. Готовятся полножанровые тома фольклора тувинцев-тоджинцев, тофалар, чувашей Сибири, сибирских татар.

Важным источником для сибирской музыкальной тюркологии является трехтомник «Музыкальная культура Сибири». В книге 1 первого тома данного издания имеются достаточно полные, подготовленные по общей схеме очерки по интонационным культурам якутов, алтайцев (алтай-кижи, теленгитов, тёлёсов, телеутов, тубаларов, чалканцев, кумандинцев), шорцев, тофаларов, хакасов, тувинцев, в книге 2 – чувашей [1; 2].

В подготовленном на основе трехтомника учебнике для средних учебных заведений имеется глава «Тюркские музыкальные культуры», в которой выделены три подгруппы, соответствующие западносибирской (сибирские татары, чулымцы), алтае-саянской (алтай-кижи, теленгиты, тубалары, чалканцы, кумандинцы, телеуты, шорцы, хакасы, тувинцы, тоджинцы и тофалары) и восточносибирской (якуты, долганы) историко-этнографической областям [3, с. 37]. В данном списке отсутствуют сибирские чуваш и алтайские казахи, тем не менее, здесь предпринимается попытка выделения ареалов тюркских культур Сибири.

Серьезным источником для сибирской музыкальной тюркологии являются выполненные на основе полевых материалов диссертации (В.С. Никифоровой, 1995, Н.М. Кондратьевой, 1996, А.С. Ларионовой, 1996, Р.Б. Назаренко, 1998, Г.Б. Сыченко, 1998, Н.М. Скворцовой, Г.Г. Алексеевой, 2005, Н.С. Капицыной, 2011, Е.Л. Тирон, 2015, А.Д. Татариновой, 2016). В них исследованы интонационная культура долган, шорский и якутский эпос, песенные традиции якутов, алтайцев, тофаларов, чатов, тувинцев-тоджинцев, круговой танец якутов, скотоводческие заговоры теленгитов. Здесь реализуется этап первоначального аналитического описания отдельных интонационных культур и жанровых традиций – работа, продолженная многими авторами в серии «Памятники...».

В первой половине 2000-х годов на базе НГК им. М.И. Глинки под руководством В.В. Мазепуса велась работа по созданию методологии сравнительных исследований и ареальных описаний интонационных культур [4]. В настоящий момент данные разработки используются в рамках проекта по сравнительному изучению тюркских и славянских песенных традиций³⁴. Данный проект возник как отклик на подготовку песенных томов серии «Памятники...» в связи с необходимостью развития новых методологических подходов в исследовании песенных традиций сибирских народов. Перспектива подготовки тюркских песенных томов, выполненных с общих методологических позиций, даст мощ-

³⁴ Российский гуманитарный научный фонд, грант 14-04-00171а, руководитель проекта Г.Б. Сыченко, участники – Н.В. Леонова, Ж.М. Юша, Е.Л. Тирон, Т.В. Дайнеко; более подробно см. [5].

ный толчок развитию сибирской музыкальной тюркологии и позволит ей сформироваться как полноценное научное направление.

Литература:

1. Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Т.1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн.1. Традиционная культура коренных народов Сибири / Гл. ред. Б.А. Шиндин, науч. ред. В.В. Мазепус, С.П. Галицкая. Новосибирск, 1997.
2. Музыкальная культура Сибири: В 3 т. Т.1. Традиционная музыкальная культура народов Сибири. Кн.2. Традиционная культура сибирских переселенцев / Гл. ред. Б.А. Шиндин, науч. ред. С.П. Галицкая, Н.В. Леонова. Новосибирск, 1997.
3. Музыкальная культура Сибири: Учебник для учебных заведений среднего специального профессионального (музыкального) образования / сост. Н.М. Кондратьева, Л.П. Робустова, С.С. Гончаренко; ред. Б.А. Шиндин, Л.П. Робустова. Новосибирск: НГК им. М.И. Глинки, 2006.
4. Кондратьева Н.М., Мазепус В.В., Скворцова Н.М. К ареальному описанию музыкальных культур Сибири // 175 лет Финскому литературному обществу и история российско-финских фольклористических связей. М.: ИМЛИ РАН, 2006. С. 77–95.
5. Леонова Н.В., Сыченко Г.Б., Юша Ж.М. Принципы многоуровневого описания локальных песенных традиций // Вестник КемГУКиИ. 2015. № 1 (30). С. 161–168.

M. Negro (Gorizia, Italy)

The uniqueness of traditions in Resia valley - Italy

Keywords: folklore of the Resia Valley, popular music, popular dance, traditional culture.

Geographically Resia Valley (Val Resia) is located in the north eastern part of Italy on the border with Austria and Slovenia. It is named after the river that runs through it from end to end.

It is surrounded by the highest mountains of the Julian Alps which protect and isolate it from the rest of the world.

The first historical documents in which this charming place is mentioned date back to the XI and XII centuries.

The origin of the Resian people, according to the scholars, is connected to the arrival of Slavic populations that occurred all over the eastern Friuli in the VI and VII centuries; here they met the Celtic peoples already present in central Europe.

Over the centuries the Resian people, closed in their Valley, have retained their popular cultural baggage, preserving it unchanged until present days.

This cultural richness, including language, music, dances, songs, stories, traditions and customs, is proper of Resia Valley and is not reflected in any other part of the world.

The language is considered a Slavic dialect and the writing necessary to describe the sounds of words is a mix of eastern and central Europe spellings.

In Resia there is no music without dancing, dance is traditionally practiced by all the inhabitants of the valley; there is no celebration or event in which it is not practiced.

An interesting aspect is the richness of the songs that were born spontaneously and their main theme was mostly love stories. While the main subject of fairy tales, that represent a rich and varied aspect of traditions, are animals and nature in general.

Customs and traditions are still alive and in use in the valley.

For its peculiarities Resian traditions have been a constant subject of study by researchers from all over the world since 1790.

ТАНЦЕВАЛЬНЫЙ ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА

О.Б. БУКСИКОВА (БЕЛГОРОД)

Отражение мифа и ритуала в традиционной танцевальной культуре народов Сибири

Ключевые слова: миф, ритуал, танцевально-пластическая культура, петроглифы Сибири.

В основе культуры лежат те или иные мифологические представления, пронесенные в недрах этноса через века. Мифологические представления нашли свое отражение в регулярно повторяющихся обрядах и ритуалах, важное место в которых занимали танцевально-пластические элементы.

Необходимо отметить тот факт, что миф, являясь неотъемлемой частью духовной культуры человека, характерен для всех этапов ее развития, трансформируясь и преломляясь, он остается с человеком в разные культурно-исторические эпохи. Безусловно, особо ярко миф расцветал в те исторические периоды, когда человек не мог постичь многообразие и глубину различных жизненных и природных явлений. По своей природе миф, являлся не столько отражением жизненных явлений в сознании человека, сколько самой его реальной жизнью. «Миф излагает сакральную историю, повествует о событии, произошедшем в достопамятные времена «начала всех начал». Миф рассказывает каким образом реальность как именно в результате вмешательства сверхъестественных существ человек стал таким – каков он есть – смертным, разделенным на два пола, обладающим культурой» [4, с. 12].

Из мифологического сознания архаического человека получила свое первоначальное содержание духовная и отчасти материальная жизнь человека, сложившись, с течением времени в стройную картину мира этноса. В разных точках земли в наскальной живописи, фресках, на орудиях труда, в традиционных образцах танцевально-игровой и музыкальной культуры сохранились древнейшие мифо-ритуальные сюжеты.

Горные святилища с грандиозными гравированными композициями – петроглифами, являются одним из распространенных феноменов в культурном пространстве Сибири. Петроглифы как артефакты культуры не только находятся в пространстве, но и создают, организуют его. Интерпретация танца как «текста культуры» по петроглифическому наследию и другим артефактам позволяет выявить его семантику, функции и историческую динамику, тесно связанную с социокультурными изменениями общности [1, с. 45].

Как отмечает М. С. Каган, понятийный кентавр «социокультурное» наиболее точно характеризует ту исходную историческую ситуацию, когда мифологическое сознание человека отождествляло вслед за «индивидуальным» и «родовым» также «культурное» и «общественное». Каждый член первобытной родоплеменной группы был равен целому, «я» было тождественно «мы» – у всех было групповое имя, одна раскраска и татуировка тела, все исполняли общие обрядовые пляски и песни, верили в единый для коллектива миф [2, с. 137].

Расцвет мифологического направления в наскальном искусстве Центральной Азии и Южной Сибири, как пишет Д.Г. Савинов, относится к эпохе бронзы, когда на смену фигурам копытных животных и птиц приходят композиции, связанные с действием,

имеющем определенное содержание, выстроенную композицию, в которых основная роль отводится изображениям мифологических персонажей. Чаще всего это изображения воинов с атрибутами, персонажей в грибовидных головных уборах, хвостатых лучников [3, с. 89].

Однако, несмотря на различие вариантов в способах передачи подобных наскальных фигур, они являются изобразительной формой демонстрации мифа через ритуальное действие, основанное на перевоплощении в мифологический персонаж, посредством «инодействия», танца, жеста, мимики, ритуальной игры. Наиболее ярко эти компоненты присутствуют в широко распространенных ритуальных танцах народов Сибири и Севера.

Священным знанием являлся для архаического человека танец, выразительными средствами которого были жест, поза, движение, мимика, пространственное построение по вертикали и горизонтали. Грандиозные картины на скалах, созданные в труднодоступных местах первобытным художником, необходимо было неоднократно «подправлять», обновляя стершиеся фрагменты, и «опредмечивать» мифологический текст, посредством ритуала и обряда в определенной, строго канонизированной традиционной последовательности. Ритуальные хороводные танцевально-пластические композиции занимают большое место в петроглифическом наследии Сибири. Интерпретация их кинетики и семантики, позволяют выявить мифо-ритуальные истоки традиционной танцевально-пластической культуры этносов Сибири.

Литература:

1. Буксикова О.Б. Традиционные игры и танцы в хореографическом искусстве народов Восточной Сибири: Семантика и интерпретация. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2009. 186 с.
2. Каган М.С. Введение в историю мировой культуры СПб.: ООО «Издательство Петрополис», 2000. Кн. 1. 368 с.
3. Савинов Д.Г. Парадигмы развития наскального искусства // «Номо Eurasicus» у врат искусства: Сб. науч. тр. Отв. ред. доктор исторических н. проф. Е.А. Окладникова. СПб.: Астерион, 2009. 570 с.
4. Элиаде М. Аспекты мифа / Пер. с франц. М.: Академический Проект. 2000. 222 с.

Н.С. КУТАФИНА (НОВОСИБИРСК)

Традиционная «Толстая» кадрили, сохранившаяся на территории Новосибирской области

Ключевые слова: пляска, кадрили, хороводно-танцевальная культура, танцевально-игровой фольклор.

Автором работы в процессе фольклорно-этнографических экспедиций 1978-2005 годов выявлена уникальная форма «толстой» кадрили, сохранившейся до наших дней у «расейских» переселенцев села Еланка Куйбышевского района и белорусских новопоселенцев села Кандереп Болотнинского района Новосибирской области. Данный вариант «толстой пляски» в настоящее время не зафиксирован более ни в одном локусе России и Белоруссии. Швейцарский хореограф Франсис Фэйбли (Francis Feybli), создающий фильмы о танцевальных традициях народов мира, отмечает новосибирскую модель «толстой кадрили» как редкую и интереснейшую форму хореографической «конструкции». Возможным аналогом-вариантом является лишь пляска, зафиксированная Франсисом Фэйбли в одном из поселений Южной Америки.

В иерархии деревенских танцевальных жанров кадрили занимают наивысшую позицию: по согласованности координации движений участников (особенно в «толстых»

кадрилях) и по качеству индивидуального виртуозного мастерства исполнителей. В кадрилях часто «сплясываются» будущие брачные пары, ибо главным условием для успешного сотворчества является полное взаимопонимание танцевального «дуэта». Слаженность в движениях, ритмическое единство и пластическое взаимопонимание каждой отдельной пары накладывает отпечаток особой важности в выборе партнёра. Как и в будущей семейной жизни, от девушки требуется «послушание и смиренномудрие»: она должна «приладиться» к исполнительской манере кавалера, угадывая вперёд (в условиях импровизации) его танцевальные «желания»: количество поворотов, направленность движения, создание-сотворчество нового танцевального элемента.

Именно в кадрили формируются, кристаллизуются собственно мужские и женские самобытные движения, серьёзно отличающиеся друг от друга. Самый сложный и виртуозный жанр традиционной хореографии требует особой выученности, знания, плясовой «сноровки». В отношении кадрилей можно говорить о высоком техническом уровне исполнения, которого достигают единичные пары: парень «ломает колена», куражится, выказывает свой гонор, соревнуясь с супротивником; девка, вдохновляя парней на плясовые «подвиги», выбивает ногами (каблучками) дробь, неумолкаемо звенит частушками и послушно подхватывает, предугадывая движения партнёра, рождённые творческим духом парной импровизации. Вследствие творческой импровизации в движениях каждой отдельно взятой пары и всей «восьмёрки» пляшущих участников, возникает большое количество разнообразных, неповторяющихся движений.

Анализ сибирских многофигурных плясок и кадрилей позволяет разделить их на две группы: учебные и мастерские. Большая часть плясок функционально являются учебными, конструкция которых позволяет соучастие в общем творческом процессе ненормированного количества пар. По своей структуре пляски являются «сюитами», созданными из объединения в единую композицию парных танцев или плясовых элементов, соединённых между собой повторяющимся «рефреном»-связкой. Демократичность жанра, возникающая вследствие лёгкости усвоения танцевального материала, позволяет участие в творческом процессе всех желающих (парни и девушки из соседних деревень – типичная картина на съезжих праздниках). Главное условие для успешного освоения пляски – занять танцевальную позицию по очерёдности после «посвящённых» мастеров.

Мастерские толстые кадрили и пляски в противовес учебным аналогам «впускают» в свой узкий круг только избранных, посвящённых мастеров-плясунов. Количество пляшущих пар строго регламентировано условиями конкретной пляски: восемь человек. В контексте кругового согласованного взаимопонимания **«мастерские»** кадрили и пляски в 4 пары являются вершиной народно-исполнительского мастерства. Здесь ошибка, несогласованность в движении одного танцора влечет за собой распад, слом всей кадрили в целом: погибает весь «организм» танцевального произведения устного народного творчества. Поэтому для корректировки организованного движения в этом жанре традиционно «назначаются» основные, главные, ведущие пары, где мужчины, как **диспетчеры**, управляют ходом и развитием единого организма пляски, и второстепенные, ведомые.

Естественным образом в кадильном мастерстве происходила преемственность поколений: передача и совершенствование плясовых навыков у новичков. Мастерские, опытные плясуны, участники сложных кадрилей, уходя в женатый круг молодых семей, без постоянных кадильных «тренировок» постепенно теряли «квалификацию». Новая молодёжь посредством систематического участия в плясках, танцах, кадрилях догоняла по мастерству, «профессиональному уровню» взрослых плясунов, перенимая от них раз за разом лучшие понравившиеся движения, элементы танца, кураж. После свадьбы менялся статус молодожёнов: муж становился хозяином дома, отцом семейства, добытчиком; а его жена-хозяйка каждые два года рожала детей (как показывают записи в церковных

метрических книгах, год грудного вскармливания сменялся годом беременности). Поэтому в новых семейно-общественных условиях рождались соответствующие новому статусу-положению каждой личности «развивающие задачи» и виды творчества. В послесвадебный период «расцветает» жанр сольной мужской и женской пляски.

Жанры танцевально-игрового фольклора, содержащие в себе основополагающие принципы и особенности устной народной традиции – синкретичность, импровизационность, полифоничность, полиритмию, – воздействуя на духовно-нравственную, эмоциональную и физическую природу крестьянского подростка, становились **школой** общения и человеческого взросления молодых членов родовой общины. Танцевальные движения, социально обусловленные в коллективном творчестве, развивают мозг и сознание личности. От детских игр к виртуозным мастеровым кадрилям увеличивается сложность сольных танцевальных элементов (совершенствование отдельной личности) и насыщенность отточенной, филигранной координации движений (взаимоотношений) участников в недрах геометрического рисунка «толстой» кадрили. Целенаправленно и поступенно – от простейших элементов к сложным композициям – из мальчика посредством традиционного поведенческого комплекса возвращали мужчину, а из девочки – женщину традиционного поведения.

Необходимым условием сохранения и продолжения данного рода на определённой территории являются элементы национального и полового поведения, которые вырабатываются – репетируются и тренируются – в народной танцевально-игровой культуре. Данные «тренировки» человеческих, общинных, семейных, половых взаимоотношений, закрепляются в народном праздничном укладе в качестве художественно-эстетического эталона, модели. Таким образом танцевально-игровая культура в системе воспитательных жанров крестьянской общины становится **школой** поступенного духовно-нравственного и физического возрастания личности.

Основополагающим «фундаментом» для теоретического изучения и практического освоения русской танцевально-игровой традиции являются фольклорно-этнографические материалы экспедиций Кутафиной Н.С. 1978-2005 годов, включающие районы Новосибирской, Кемеровской, Читинской, Тюменской, Псковской, Пермской, Гомельской, Вологодской, Волгоградской областей, Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа, Забайкалья и Алтайского края.

Литература:

1. Индан (Кутафина) Н.С. Об опыте работы Новосибирского семейного фольклорного театра «Радоница» /Фольклор и молодёжь. От истоков к современности. М., 2000. С. 68-82.
2. Кутафина Н.С. «Возрастная циклизация русского танцевально-игрового фольклора Сибири»: Материалы III Международного конгресса фольклористов, М., 2016 (рукопись).
3. Кутафина Н.С. «Живая традиция. Родовые традиции танцевально-игровой культуры в Сибири» /Народное творчество Новосибирской области. № 2/3. 2014. С. 103-113.
4. Кутафина Н.С. «Тот родной, кто по вере одной» (к 20-летию семейной Школы русской традиционной культуры «Радоница») /Народное творчество Новосибирской области. № 3. 2010. С. 26-37.

ФОЛЬКЛОР НАРОДОВ СИБИРИ И ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ И СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АСПЕКТЫ

Л.А. АБОЛИНА (ИРКУТСК)

Этнокультурное формирование населения Тункинской долины, отраженное в прозвищах

Ключевые слова: Южное Прибайкалье, Тункинская долина, прозвища, ономастическая лексика, Тунка, Култук.

Тункинская долина протянулась от южной оконечности Байкала на запад. Защищенная с севера Тункинскими гольцами, а с юга хребтами Большой Саян и Хамар-Дабан, расположенная в стратегически выгодном и удобном для проживания месте, долина была местом обитания тюркских, тунгусских, монгольских и других этносов, сменяющих друг друга. Незадолго до прихода русских и строительства в 1674 году Тункинского острога эта территория была заселена бурятами. До нашего дня ономастика и топонимика региона сохранила многие этнические влияния. Прозвища жителей Тункинской долины XX – начала XIX вв. являются своеобразным маркером, выявляющим элементы различных языков и мировоззрений, отразившихся в культуре местного населения.

Основной из причин появления и бытования прозвищ, как вторичных идентификационных фамилий, послужило множество повторяющихся личных имен, возникших в результате длительного изолированного проживания на одной территории. После расселения в окрестностях острога русских разных сословий на протяжении трех веков происходил неизбежный процесс взаимодействия в различных сферах жизни.

В метрических записях за 1792 г. Николаевской церкви Тункинского острога, до 1852 года являвшейся для исследуемой территории приходской, самыми распространенными являются фамилии Кобелевы – 25, Дёмины – 19, Усольцевы и Сороковиковы – 11, Домышевы – 10, Байбородины – 7, Тюменцевы и Нефедьевы по 5 раз [6].

При изучении родословных подтвердилось, что не все носители одной фамилии – родственники. Только часть из них – прямые потомки прибывших сюда казаков Асламова, Шубина, Зверева; крестьян Усольцевых, Дёминых, Беспаловых; мещан Сороковиковых, Бачиных; купцов Шушаковых, Шелиховых; священников Попова, Кокоулина, Парнякова, а другие являются внуками и правнуками их крестников. У «инородцев», принявших христианство, в быту оставались прежние имена, формально становясь прозвищами. У Сороковиковых – Магай, Сэлдэй, у Нефедьева – Хартай, у Односторонцева – Халбан, у Котовщикова – Боча и др. [9].

В период с 2002 по 2014 г. было собрано более 100 прозвищ, записаны информаторы, населенные пункты, причины появления прозвищ, время бытования и истории, связанные с их возникновением и употреблением. Наряду с распространенными повсеместно категориями прозвищ выделяется большой пласт раскрывающих различные сферы взаимодействия между этносами.

Браки между русскими и крещеными инородцами не были редкостью. У Шульгиных родовое прозвище – **Самбуи**, от бурятского имени Самба. У Асламовых – **Тайшинские**, потомки дочери, вышедшей замуж за бурятского тайшу (начальника). Усольцевы и Шелеховы – **Зайсановская порода**, «Зайсан» – начальник, князь в тунгусской иерархии. **Бахалай**, по-бурятски «баахалай» – паук, мизгирь. «Вот Кобелевы в Токурене все Бахалай

были». То же прозвище, только уже по-русски – **мизгири** – было и в Култуке у Кобелевых, приехавших из Токурена.

Среди прозвищ по внешним данным выделяются указывающие на характерные этнические признаки – темный и светлый цвет кожи: **Саган** – Гаврилов Ф., «белый» в переводе с бурятского и монгольского языков [4, с. 5]. Темный цвет: **Аржаной** – Васильев Н., **Копчёный** – Котовщиков И., **Черносотня** – Зварычевы, *«ребят много было и чёрные все – чёрна сотня»*.

Иногда причиной появления прозвища служит какой-то случай: *«Маму мою всю жизнь звали Хупсырь, она говорит, раньше у бурятки кто-то украл потник, – хупсырь, на коней ложили, а пошто-то на меня, сказали, что я его украла, потник. И вот прилипло»* [3, с. 138].

Род занятий всегда был важным признаком для идентификации человека в обществе: **Черепановские, черепки** – Дёмины, в огороде у них был свой «сарай-завод». *«Баушка Прасковья, ...кирпичи делала, черепки. Почему и прозвище у нас Черепановские»* [2, с. 380]. **Ирмышей** – Шульгин Г. Прозвище бурятское, означающее «ночной работник, столяр». Кроме основной работы, ночами он занимался выпиливанием оконных наличников на заказ, которые до сих пор украшают дома култучан. Прозвище состоит из двух бурятских слов: пила – хюрөө [4] и работник – худэлмэришен [10]. Труднопроизносимое словосочетание «Хюрэлмэришен», со временем упростилось до «Ирмышей». **Хашаи** – Сизых *«Сизыхи все хашаи, все Нюрхайские. А хашай же это загон, куда загоняют скота, видать потому что скота много у их»*. **Лагун** – Бачин И. Лагун – небольшой деревянный бочонок, которым Култучане делили рыбу после коллективного лова. **Фурыл** – Амосов В., шофер, на «фуре» ездил.

Слова диалектной народной речи очень метко и ёмко передают особенности внешности или характера: **Морданы** – *«Шелеховы, толстомордые таки»*, **Поняга** – Шульгин, *«с виду был худой и плоский, смахивал на охотничью понягу»*, **Мосёл** – Софьин Н., *«сухой, длинный да худой, ну, маслатый такой»*. **Ахоха** – *«Ну, Паша-ахоха, это одетый плохо, растрепанный весь ходил»*. Толкование ныне забытого слова: *«голыш, бездомок, бобыль»* [8, с. 78]. **Балагон** – пустослов, *«Гоша звали, Гуцин, пустяиший мужик был, болтун»* [3, с. 210]. **Сарафошиха** – Сороковинова, *«любила наряжаться в пышные сарафаны, «насорофошиться»*.

Многие прозвища отразили характерные приметы времени, они в основном принадлежат представителям русского населения: **Сурик** – Бачин Г., имел красно-рыжие волосы, похожие на распространенную в то время краску сурик. **Карандаш** – Сороковиков Н., *«небольшого роста, шустрый, энергичный, с характерной походкой: «Ну, Колька, ты идешь – как пишешь, вылитый карандаш!»* **Штиблет** – Бачин К. После возвращения с войны многие мужчины долго ходили в кирзовых сапогах, а он носил штиблеты [1, с. 65].

Часто людей небольшого роста называли по антитезе: **Богатырь, Гуливер, Потолок, Кавказ**.

Другая национальность обязательно отмечалась односельчанами: **Эстонец** – после окончания первой мировой войны Бачин В. привез домой жену-эстонку, их детей звали эстонцами. **Ганс** – Попов С. *«Гансом звали, потому что мать немка была, Станислова»*. **Сарт** – тюрк. «твёрдый, крепкий», Асламов К., *«был тихоня, но очень сильный, никогда не дрался, потому что боялся своей силы»*. В Сибири сартами называли выходцев из Средней Азии.

Несколько прозвищ сохранили названия места исхода предков: **Хандычиха** – Дёмина В. Ханда, речка в Казачинско-Ленском районе, где обитали тунгусы. **Хангай**, – прозвище, доставшееся В. Дёмину от отца и деда, которое он объяснял как «бог леса». В переводе с монгольского «хангай» – гористая и лесистая плодородная местность.

Семейные, родовые прозвания когда-то были самым распространенным мотивом и давались по имени деда: **Авдеевские** – внуки Попова деда Авдея, **Факеевские** – Усоль-

цевы, «дед Факей был». **Казаки** – «На улице все играли после войны, много ребят было – с каждого двора по пять. И вот, наши все **казаки**, да **захарульки**, по деду Захару». **Соколята** – «Дёмины ребята, сильно много их, тёмные все и драчливые. Все, все на одно лицо и толпой драться любят».

Коллективные прозвища в центральной России были исследованы Воронцовой Ю.Б. [5, с. 4-14], таких прозвищ два: **Одигоны** – жители Еловки: «Жила бабушка бурятка, ворожейка или шаманка, бабка – одигонка, первая поселилась и жила, на месте, где Еловка щас». **Хабяны** – «Ахалицких всех «хабяны» звали».

Подводя итог, нужно отметить, что прозвища чаще бытовали среди мужского населения, и наиболее активное их образование и распространение пришлось на первую треть XX века. Затухание процесса наблюдалось в связи с уходом на фронт большей части мужчин. Во второй половине XX века рост численности жителей поселков происходил за счет приезжих, и образование прозвищ потеряло прежнюю актуальность. Однако среди коренных жителей Култук и Тунки прозвища остаются в употреблении до сегодняшнего дня и являются богатым источником по изучению истории родного края, содержащим информацию по сложным этнокультурным взаимодействиям.

Литература:

1. Аболина Л.А. Прозвища Култучан // «Тальцы» №1 (31). Иркутск, 2008. С. 60-73.
2. Афанасьева-Медведева Г.В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири. СПб: Наука, 2008. Т. III. 544 с.
3. Афанасьева-Медведева Г.В. Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири. СПб: Наука, 2007. Т. II. 560 с.
4. Батоев Б.Б. Русско-бурятский словарь для учащихся и студентов. Улан-Удэ: Бур. кн. изд. 1998.
5. Воронцова Ю.Б. Словарь коллективных прозвищ. М.: Аст-пресс книга, 2010. 448 с.
6. ГАИО, Ф. 50, оп. 3, д. 128. Метрические книги Тункинской Никольской церкви за 1792 г. Л. 234 – 241.
7. ГАИО, Ф. 50, оп. 3, д. 116. Метрические книги Култукской Николаевской церкви за 1862 г. Л. 211- 227.
8. Даль В.Г. Толковый словарь живого великорусского языка. М.: Прогресс, Универс, 1994. Т. 1. 840 с.
9. Ермакова Л. О православии в Тунке // Тунка: история и современность. Улан-Удэ, 1998. С. 41– 49.
10. Подгорбунский И.А. Русско-Монголо-Бурятский словарь. Иркутск: паровая типо-литография П. Макушина и В. Подсохина, 1909.
11. Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 4, ч. I. СПб., 1893. 864 с.
12. Шулунова Л.В. Прозвища в антропонимии бурят. Улан-Удэ.: Бур. Кн. изд-во, 1985. 96 с.

Е.А. ЕРОХИНА (НОВОСИБИРСК)

Фольклорные формы неотрадиционализма как инструменты гражданской активности (на примере Республики Алтай)

Ключевые слова: гражданская активность, мифология и религия, фольклор, неотрадиционализм, регионы России.

Динамизм и масштабность социальных изменений формируют новое качество постсовременной реальности, в которой традиционные механизмы поддержания коллективной идентичности приобретают несвойственные им прежде функции. Опыт анализа перехода отдельных обществ к современности позволяет обнаружить следующую закономерность: чем глубже и интенсивней характер преобразований, тем более архаичным ока-

зывается ответ общества на внедряемые «сверху» инновации. Главный же парадокс заключается в следующем. Возникающее в обществе противодействие инновациям, принимающее в том числе и форму общественных движений, ратующих за возврат к прошлому, актуализирует не только архаические пласты культуры и социальных отношений, но и несет в себе зерно новых, нетипичных для традиционного социума практик. Да и сама архаизация, как отмечает Ч.К. Ламажаа, представляет собой явление, находящееся в устойчивой взаимосвязи с процессом социальной трансформации [2, с. 9].

Для описания данного парадокса, наиболее выпукло проявляющегося в региональном развитии, С.А. Мадюкова и Ю.В. Попков предложили концепт социокультурного неотредиционализма. Данный концепт позволяет описать внешне противоречивое развитие региональных полиэтнических сообществ как гибрид традиционализма и модернизма. «Единственно возможным способом бытия традиций не в виде «музейных экспонатов», а явлений реальной жизни, выступает их адаптация к новациям, рожденным, с одной стороны, внутри данного субъекта (носителя традиций) под влиянием изменившихся условий его существования (диахронный аспект), с другой стороны, в процессе взаимодействия с другими социальными субъектами (синхронный аспект)» [3, с. 47-48].

В научном дискурсе социокультурный неотредиционализм в настоящее время функционирует не только как концепт, но и как феномен, требующий исследования. Критериями, позволяющим отличать формы неотредиционализма от иных форм традиционного, являются рефлексивное отношение к традиции и рационально-активистская модель социального действия. Кризис, который является неизбежным атрибутом модернизации, при определенных обстоятельствах способен стимулировать развития низовых форм гражданской самоорганизации, в том числе неполитических форм гражданской активности.

Нередко за точку отсчета уровня гражданской активности принимается степень политического участия. Недооценка неполитической активности россиян, особенно в регионах, где данный вид социального участия является основным, породила стереотип, согласно которому российское общество является апатичным и безразличным ко всему, что не касается сферы частной жизни. Как показывают результаты исследования коллег из Института социологии РАН, осуществленного ими в 2014 г., россияне рассматривают возможности демократии в более широком контексте и более инструментально [4, с. 12]. Существует ряд сфер общественной жизни россиян, которые обладают огромным мобилизующим и адаптивным потенциалом. В их числе религия и традиционные верования, которые нередко оказываются самыми доступными для большинства зонами «входа» в публичное пространство, наименее табуированными областями коллективного нарратива, связанного с репрезентацией этничности. Подчас такая активность приобретает весьма специфические черты, которые впоследствии определяют облик региона в массовом сознании далеко за его пределами.

Ярким примером такой активности можно считать феномен Принцессы Укока в Республике Алтай. Историко-культурный, в том числе фольклорный аспект его генезиса, невозможно рассматривать вне социального, связанного с современностью, аспекта. Также двумя важными сторонами его бытования являются, с одной стороны, фольклорная традиция, опирающаяся на устные, в том числе шаманские, тексты и сообщения, с другой стороны, письменный способ передачи и хранения информации об объекте почитания. В последнем случае авторами текстов являются не только алтайцы, но и представители нетитульных для Республики Алтай этнических групп, в том числе приезжие из других регионов и даже из-за рубежа.

Этапы генезиса феномена алтайской принцессы (Принцессы Укока) достаточно подробно описаны в научной литературе [1, с. 74]. Однако до сих пор вне поля зрения исследователей оставалась взаимосвязь семиотических по своей природе комплексов традиционных представлений алтайцев и внесемиотического ресурса социального участия.

Примечательно, что данная связь как исследовательский сюжет поднималась в работах А.М. Сагалаева еще до обнаружения мумии молодой женщины новосибирскими археологами при раскопке памятника Ак-Алаха-3 в 1993 г. Наиболее глубоко данная проблемы была поставлена в его работе «Алтай в зеркале мифа», где затрагивается значимость исторической памяти, без которой не может быть самоуважения и развитого чувства собственного достоинства. «Конечно, нет оснований думать, что оживление обрядовой жизни может стать панацеей для алтайской культуры. Но оно способно смягчить реальный ныне дискомфорт, напомнить об истоках. Можно сказать, что действительность сама генерирует миф и каждый народ вправе создавать собственные его редакции — до тех пор, пока он осознает себя народом» [5, с. 172]. Возвращаясь к исследуемым реалиям, необходимо подчеркнуть глубокую связь между историко-культурным наследием Алтая, в том числе фольклорным богатством его народов, с современными практиками этнической самоорганизации. Именно они проявились, на наш взгляд, в практиках гражданской неполитической активности жителей Республики Алтай, выступающих «за» и «против» захоронения мумии женщины из пазырыкского кургана.

Социальные реалии развития данного субъекта РФ характеризуются следующим набором факторов. Во-первых, это противоречие между слабым экономическим потенциалом (дотационный регион с недиверсифицированной экономикой) и сравнительно высоким уровнем человеческого капитала (избыток молодого образованного населения при дефиците рабочих мест). Во-вторых, это противоречие между значительным уровнем гражданской активности и высоким удельным весом влияния клановой системы на политический процесс. В-третьих, это противоречие между этническим статусом данного субъекта РФ и невысокой долей в структуре его населения титульного этноса. Данные обстоятельства порой не оставляют возможности независимым «игрокам» добиться общественного признания и конвертировать его в политическое влияние иным способом, кроме обращения к религии и традиционным верованиям.

Это означает, что дискуссия вокруг будущего уюкской принцессы закончится не скоро. Рискнем предположить, что она продолжится при любом исходе, так как включение в дискурс вокруг ее будущего остается одной из немногих возможностей войти в общественно-политическую жизнь республики, сказать о своих проблемах, пусть и в косвенной форме, поднять общезначимые для всех вопросы социальной справедливости, равенства и политической прозрачности.

Такой подход позволяет увидеть народное творчество как живой процесс преобразования прошлого в будущее, а настоящее, которое доступно наблюдению, остается вопрошанием о мере старого и нового в движении к постсовременности.

Литература:

1. Доронин Д.Ю. Что опять не так с «алтайской принцессой»? Новые факты из ньюслорной биографии АК Кадын // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 74–104.
2. Ламажаа Ч.К. Архаизация общества в период социальных трансформаций (социально-философский анализ тувинского феномена). Автореф. дисс. на соискание уч. ст. доктора филос. наук. М.: Московский гуманитарный университет, 2011. 41 с.
3. Мадюкова С.А., Попков Ю.В. Феномен социокультурного неотрадиционализма. СПб.: Алетей, 2011. 132 с.
4. Петухов В.В., Бараш Р.Э., Седова Н.Н., Петухов Р.В. Гражданский активизм в России: мотивация, ценности и формы участия // Власть. 2014. № 9. С. 11-19.
5. Сагалаев А.М. Алтай в зеркале мифа. Новосибирск: Наука, 1992. 176 с.

**Фольклорная традиция русских Восточного Забайкалья
в «миграционных штормах» XX столетия
(Китай, Австралия, Казахстан, Западная Сибирь)**

Ключевые слова: миграция, забайкальские казаки, китайское Приаргунье, фольклорная традиция Восточного Забайкалья, анклавы казачества.

В XX столетии события семнадцатого года были не единственной причиной миграционных процессов в России, но в отличие от столыпинской реформы миграция по их "итогам" носила более массовый характер, была растянута на несколько десятилетий, затронула почти все регионы страны, сопровождалась социальными катаклизмами и в итоге привела к слоому складывавшихся столетиями традиционных устоев жизни всех слоев и сословий, и как следствие — определила исчезновение целых пластов традиционной культуры и фольклора. Восточное Забайкалье в этом отношении не является каким-либо исключением: типичное разделение на «красных» и «белых», работа репрессивной машины победителей по отношению к побежденным, раскулачивание, коллективизация... Все это заставляло людей семьями и в одиночку сниматься с родных мест и уходить от новых порядков. Благо было куда — Китай был рядом.

Политическая ситуация, сложившаяся в Северном Китае в 1920-е гг., русское КВЖД, являвшееся стеновым хребтом его экономики, способствовали бесконфликтному поселению тысяч забайкальских казаков и крестьян на пустующих землях китайского Приаргунья. Природные условия были идентичны забайкальским, удачный перегон своего скота через границу для некоторых сразу обеспечил первоначальный капитал, родственные и религиозные связи, трудовые и социальные навыки способствовали самоорганизации русской общины — все это дало возможность возникновения в отдельном маленьком регионе Северного Китая уголка казачьего Забайкалья, с его станицами, храмами, престольными праздниками, бегами и т.д. И даже японская оккупация 1931-1945 гг. не помешала его размеренной жизни. Все изменилось к началу 1950-х гг.: в новом Китае для русских не было места, и с 1954 г. они стали уезжать. Большинство — в СССР, где в основном их отправили на целинные земли Казахстана, некоторым (кто поехал позже) удавалось оставаться в Забайкалье. Немалая часть, дождавшись благоприятной ситуации начала 1960-х гг., добилась разрешения через Гонконг уехать в Австралию, Новую Зеландию, Аргентину и др. страны. В Китае оставались единицы.

Тех, кто отправился в СССР, ждали новые испытания — советская действительность, целинная необустроенность, необходимость буквально с нуля и практически на голом месте начинать новую жизнь, недоверие властей к «китайцам» и проч. Но это способствовало поддержанию связей между реэмигрантами. В Австралии потомки забайкальцев оказались в абсолютно чужом языковом и культурном пространстве, что также сохраняло общность этой группы новых граждан зеленого континента.

Материнская фольклорная традиция русского населения Восточного Забайкалья (основными носителями которой были в конце XIX — начале XX казаки, но кроме них также крестьяне, приисковые рабочие, потомки ссыльнопоселенцев, население небольших городков) оказалась разделенной сначала на две ветви, которые до 1950-х гг. в СССР и Китае бытовали параллельно. Затем «китайская» ветвь разделилась еще на три: одна продолжала свое развитие в Китае, ее носителями сегодня являются немногочисленные китайские русские, две других условно можно назвать «австралийская» и «казахстано-западносибирская». И если первая относительно обозрима сегодня (Сидней, Мельбурн и др.), то вторая территориально размыта — с 1990-х гг. из Казахстана подавляющее

большинство привезенных на целину из Китая «забайкальцев» и их потомков постарались уехать. Кто-то вернулся на историческую родину – в Приаргунье, но основная часть оказалась в различных областях Сибири.

«Миграционные штормы» XX столетия создали специфические условия для бытования и трансляции традиционного фольклора Восточного Забайкалья среди потомков «материнской» традиции как в месте ее формирования (юго-восточные районы Забайкальского края), так и в «забайкальских анклавах» китайского Приаргунья, Австралии, Казахстана, Западной Сибири. Доклад посвящен анализу экспедиционного материала 1992—2016 гг., характеризующего сохранность и трансформации на протяжении почти ста лет некогда единого восточно-забайкальского фольклорного фонда во всех его определяемых пяти «ветвях».

М.А. ЛАПИНА (ХАНТЫ-МАНСИЙСК)

Игровая деятельность в фольклоре хантов

Ключевые слова: игровая деятельность, игры, игрушки, фольклор, традиции, куклы, камни, охота.

С древних времен в мировоззрении хантыйского населения игры и игрушки занимали особое место. Феномен игровой деятельности отражен также и в их мифологии. Бытие игры в фольклорной традиции народа многообразно: это игры в мяч, в куклы, в камешки, музыкальные инструменты, игры в охотников, рыбаков, оленеводов, военные игры, а также различные развлечения и состязания.

С древности хантыйские охотники использовали лук и стрелы; еще с детства они учились охоте с их помощью. В фольклорных произведениях имеется множество сюжетов, связанных с изготовлением луков и стрел для детей и их игры в охотников, а затем и для добычи животных на охоте.

Тема состязаний героев фольклорных произведений в каменные мячи или глыбы является постоянным в сюжетах героических сказаний. В них рассказывается, как богатыри часто устраивали состязания в стрельбе в цель, прыгании через натянутые между двумя столбами ремни, в борьбе, в беге наперегонки на лыжах, в метании друг в друга каменных глыб при помощи ноги. Образ камня в фольклорной традиции хантов отражал силу и мощь фольклорного героя. Фольклорные эпитеты, формулы, связанные с камнем, характеризовали различные его символические функции, в том числе и защитные. Образ куклы *акань*, *пакы* в традиционной культуре хантов известен достаточно широко. Кроме игровой деятельности кукла играла немаловажную роль и в обрядовой практике.

В хантыйских мифах и сказках имеется множество сюжетов, связанных с игрой в куклы, которые олицетворяются с человеком. Конечные формулы многих мифологических сказок заканчивается назиданием, связанным с превращением первобытного человека в куклоподобного. С куклой были связаны верования в разные приметы. Например, нельзя было выносить куклу на улицу, иначе испортится погода.

Таким образом, в мировоззрении хантов образ куклы был отражением огромного мифологического пространства, о чем говорят их космогонические мифы, сказки, поверья. Связь с Космосом – это одна из реальностей мифологии хантов. В их мифологической системе особое место занимали космогонические мифы о происхождении мира. Они были чрезвычайно сакральны.

В фольклорной традиции немаловажное значение имело и музицирование на традиционных музыкальных инструментах. Например, в хантыйских сказках с помощью *нарсьюха*, деревянного музыкального инструмента сказочные герои добывали себе пищу.

Танцевальный фольклор и пластика также нашли отражение в фольклоре. Дошедшие до наших дней архаичные, реликтовые элементы хантыйских танцевальных движений, различные положения и позы несли в себе и сакральную нагрузку, вместе с тем древний танец имел еще и немаловажную художественную значимость в их обрядовых и праздничных церемониях. Так, в космогоническом «Танце с обручем» исполнитель надевает на себя обруч, обмотанный тканью. Вначале он танцует ритмично, двигая обручем на уровне пояса, затем постепенно поднимает его всё выше и выше. Данный танец символизирует сотворение Земли, поднятие её с низшего, первоначального хаотичного уровня на высокий, божественный. Такую же символику имеет другой сакральный танец «*Ай апаенг як*» (Танец младенцев), где на деревянной рамке прикреплены семь кукол – семь сыновей бога *Торума*. Танцевальные церемонии не проводились только ради танцев, игр и развлечений. В них была заложена определённая идея, которая реализовывалась в ходе проведения праздника. В обрядовый танец был заложен глубокий смысл – это единение родственных групп и всего этноса, реализация коллективной мысли, направленной на сохранение человека, продолжение рода.

Примеров игровой деятельности в фольклоре хантов можно привести множество, что говорит о достаточно активном использовании мифологического пространства в их мировоззрении.

В настоящее время игровые традиции не забыты. В школах, музеях округа проводятся семинары, конкурсы, занятия по возрождению игровой деятельности, на которых шьются куклы, изготавливаются традиционные игрушки. Постоянным развлечением стали спортивные состязания по национальным видам спорта, такими, как гонки на оленьих упряжках, прыжки через нарты, набрасывание *тынзяна* на *хорей*, бег на лыжах-подволоках и др.

Таким образом, игре и игрушкам в фольклоре хантов придавалось огромное значение. Игровая же деятельность в культуре хантытского народа с древних времен была направлена на становление мировоззренческих процессов, передачу опыта деятельности старших поколений и сохранение этноса.

НИКОЛАЕВ В.В. (НОВОСИБИРСК)

Происхождение челканцев по фольклорным данным³⁵

Ключевые слова: челканцы, этногенез, фольклор, социальная организация, народы Сибири.

В середине XX в., опираясь на междисциплинарный подход, отечественные этнографы активно исследовали этногенетические процессы у коренного населения Сибири. Результатами этих изысканий стали относительно стройные концепции происхождения тех или иных сибирских народов, дополнение или опровержение которых

³⁵ Исследование выполнено в рамках Плана НИР Проект № 0329-2014-0010 «Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии с мировыми, национальными и новыми религиями: способы устойчивости, пути изменений (XX-нач. XXI в.)»; Проект № 0329-2014-0011 «Культура жизнеобеспечения и природопользование народов Сибири сквозь призму мировоззрения: устойчивость и изменчивость».

в настоящее время возможно лишь при условии привлечения данных «новых» дисциплин или скрупулезной работы с архивными материалами.

В настоящее время в специальной литературе сформулировано две концепции происхождения челканцев [4; 6], которые во многом пересекаются, в частности, в трактовках архивного и фольклорного материала. В последние годы была опубликована серия работ генетиков [1, 3 и др.], позволяющих по-новому взглянуть на происхождение челканцев. Так, челканцы, тубалары, койбалы и кызыльцы тяготеют к самодийскому кластеру. Выявлено максимальное генетическое сходство между челканцами и тувинцами-тоджинцами, а также туркменами. Генетические расстояния от челканцев до тубаларов значительно выше и очень велики до кумандинцев, алтай-кижи, теленгитов и шорцев.

В данной публикации мы попытаемся предложить свое видение этногенетических процессов у челканцев на основе анализа опубликованных фольклорных материалов и исторических фактов.

В XVI – начале XVII вв. на территории Южной Сибири сложилось военно-политическое противостояние между енисейскими кыргызами, телеутами и русскими. Борьба в основном шла не за территории, а влияние на тех или иных кыштымов и право сбора алмана/ясака с них. Нередки были случаи угона кыштымов; часть гибло в ходе набегов или от голода.

Тот факт, что абсолютно все челканские этнонимы не имеют никаких исторических аналогий и параллелей (в отличие от кумандинцев, тубаларов, шорцев и др.), позволяет предполагать отсутствие в бассейне р. Лебедь крупных и сложившихся человеческих коллективов до начала XVII в. Скорее всего, в ходе военных конфликтов эта территория совершенно опустела и в последующем заселялась разрозненными группами мигрантов. В частности, Л.П. Потаповым [4] приведены легенды о разгроме енисейскими кыргызами шакшылыгов за воровство лошадей, а также сведения об обряде проводов души умершего «в землю кыргызов», в местность Уйту-Таш, полученные у Т. Пустагачева. Фамилия позволяет отнести информатора к сеоку Чалканыг, появившемуся на рассматриваемой территории раньше сеока Шакшылыг. Данные факты Л.П. Потапов связывал с «проживанием челканцев в период господства енисейских кыргызов в Минусинской котловине».

Таким образом, история происхождения челканцев связана с енисейскими кыргызами. Исходя из фольклорных данных, они могли прибыть в лебедскую тайгу из Минусинской котловины, что сопряжено с генетическими данными о родственности челканцев с этнотерриториальными группами современных хакасов и проживающими восточнее тувинцами-тоджинцами. Хотя Л.П. Потаповым [5] бездоказательно указывается, что сеок Чалганыг прибыл с «лесостепных мест Кузнецкого уезда».

Что касается шакшалыгов, то вызывает сомнения сюжет с выжившим после набега енисейских кыргызов молодым человеком, сватавшим невесту в верховьях р. Лебедь. Молодой человек в соответствии с традицией не мог свататься один. Этот сюжет скорее указывает на случайное спасение одного из шакшылыгов и его бегство в лебедскую тайгу, возможно, также из земли енисейских кыргызов. Тем более, сложность природного ландшафта лебедской тайги не располагает к совершению конных набегов.

Предшествующие исследователи сконцентрировали свое внимание на изучении происхождения двух челканских сеоков. На наш взгляд, процесс заселения был длительным. Лебедская тайга постепенно обживалась небольшими группами мигрантов-беглецов, укрывавшихся от военных событий. Косвенно это отмечал и Л.П. Потапов [5], говоря о «смешанном происхождении» челканских сеоков.

Опираясь на исторические сведения можно предполагать несколько этапов заселения бассейна р. Лебедь. Первый этап завершился в течение первой четверти XVII в. (Шелкальская волость упоминается в русских документах 1620-х гг.). Первая (или несколько) группа мигрантов образовала сеок Чалканыг.

Следующий этап связан с массовым переселением в Джунгарию енисейских кыргызов и их кыштымов в 1703 г. Маршрут их движения проходил «через Мрасские и Кондомские волости и далее по территории Горного Алтая во внутренние районы Джунгарии» [2]. В ходе длительного перехода какая-то часть его участников могла укрыться в бассейне р. Лебедь.

Третий этап связан с расселением алтайцев, телеутов и др. этнических групп после присоединения Южного Алтая к России в 1757 г. Учитывая, что на территории лебедской тайги в этот период не появилось население с новыми этнонимами (как в сопредельных регионах), то, скорее всего, можно говорить о переселении небольших групп населения.

Опираясь на статистические данные о половой диспропорции у челканцев в XIX в., приводимые Д.А. Функом [7], можно предполагать, что приток населения (в основном мужского) продолжался примерно до середины XIX в. С одной стороны, статистические данные того периода не были совершенны. С другой стороны, одиночке или группе мужчин было проще бежать (напр., из Джунгарии), чем семье.

Уникальность природного ландшафта лебедской тайги, изолированной горными и речными системами, обусловило складывание четкой социальной организации у челканцев. Опираясь на генетические свидетельства, можно предполагать, что этнический базис челканцев восходит к самодийским по своему происхождению кыштымам с восточных окраин кыргызских земель. Для самодийцев не характерна тюркская социальная структура в виде сеоков, но была знакома дуально-экзогамная система, которую, видимо, первые насельники лебедской тайги «принесли» с собой. Позднее сеоковая структура была скопирована у последующих насельников или соседних этнических групп. Прибывавшее новое население встраивалось в созданную систему социальных отношений, видимо, образуя новые кезеки.

Междисциплинарное изучение челканцев в соответствии с делением на кезеки, возможно, сможет пролить свет на этногенетические процессы в изолированной лебедской тайге.

Литература:

1. Балаганская О.А., Лавряшина М.Б., Кузнецова М.А., Романов А.Г., Дибирова Х.Д. Фролова С.А., Кузнецова А.А., Захарова Т.А., Баранова Е.Е., Теучеж И.Э., Ромашкина М.В., Сабитов Ж., Тажигулова И., Нимадава П., Балановская Е.В., Балановский О.П. Генетическая структура по маркерам Y хромосомы народов Алтая (России, Казахстана, Монголии) // Вестник Московского университета. Серия XXIII "Антропология". 2011. №2. С. 25-39.
2. Бутанаев В.Я., Абдыкалыков А. Материалы по истории Хакасии XVII–начало XVIII вв. Абакан: ХГУ, 1995. 266 с.
3. Лавряшина М.Б. Комплексное исследование динамики демографических процессов и структуры генофонда коренных народов Южной Сибири: автореф. дисс. ...д.б.н. Москва, 2012. 49 с.
4. Потапов Л.П. Заметки о происхождении челканцев-лебединцев // Древняя Сибирь. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1974. Вып. 4: Бронзовый и железный век Сибири. С 304-313.
5. Потапов Л.П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Историко-этнографический очерк. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1969. 196 с.
6. Славнин В.Д., Шерстова Л.И. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб.: ИД С.-Петерб. государственного университета, 2008. С. 5–124.
7. Функ Д.А. Численность и расселение челканцев в XIX в. // Челканцы в исследованиях и материалах XX века. Алтаистические исследования. М.: ИЭА РАН, 2000. Т. 3. С. 25–51.

Локальные варианты фольклорной исторической прозы русских старожилов Бурятии о заселении края

Ключевые слова: предания, локальные варианты, старожилы, старообрядцы.

На территории современной Бурятии, начиная с 30-х годов прошлого столетия, фиксировались исторические предания о первопоселенцах, основывающих поселения, осваивающих новые земли. Эти предания отличаются локальной спецификой, обусловленной историей заселения территорий за Байкалом и этноконфессиональной принадлежностью носителей традиции.

Народные рассказы о заселении и освоении края являются основой репертуара русских исполнителей преданий в Бурятии. Общественная значимость данного цикла преданий обусловила их жизнеспособность и неплохую (по сравнению с другими циклами) сохранность, поскольку эти предания отражают и в рамках всего цикла осмысливают исторический процесс присоединения сибирского региона к Российскому государству. Цикл преданий о заселении и освоении русскими переселенцами территории современной Бурятии обладает достаточной полнотой известных фольклорной традиции сюжетов и мотивов, наличием архаических форм преданий. Наряду с этим в разных районах Бурятии, где компактно проживает русское население, исторические нарративы бытуют в своих локальных вариантах: все зависит от статуса персонажа, его этноконфессиональной принадлежности и функций.

Герои русских преданий, записанных в разных районах Бурятии – старожильческих, старообрядческих – представляют различные социальные и конфессиональные группы первопоселенцев: 1) казаки, по болезни или по старости ушедшие из отрядов первопроходцев и осевшие на новых землях, а также казаки, специально присланные для охраны вновь создаваемых острогов и пустившие корни на новом месте; 2) ссыльные, которым наказание определялось как «на житье в Сибирь», а также сосланные на поселение после отбывания каторги; 3) добровольные переселенцы, которые отправлялись в Сибирь в поисках свободных земель. По своему материальному положению эта группа относилась к среднему слою населения, так как богатым переселяться было незачем, а беднякам – не на что; 4) старообрядцы (в Бурятии – семейские), которые бежали от преследований и притеснений со стороны властей и официальной церкви или насильственно переселялись; и, наконец, 5) монахи, которые селились около целебных источников, и со временем там вырастало поселение. Это основные типы персонажей, характерные для русских преданий о первопоселенцах на территории современной Бурятии.

Предания, представляющие наиболее ранний пласт рассматриваемой тематической группы, включают в себя следующие архаические сюжетообразующие мотивы: основание селения одним первопоселенцем; основание селения двумя/тремя первопоселенцами, не связанными родством; основание селения первопоселенцам-старообрядцами (семейскими).

Мотив «основание селения одним первопоселенцем». В локальных репертуарах (как правило, это старожильческие села) наиболее распространенным является мотив основания селения одним первопоселенцем. В роли основателей селений выступают как добровольные переселенцы, так и вынужденные – бывшие каторжане, ссыльные. На этом обстоятельстве (добровольное или вынужденное переселение) в преданиях русских старожилов Бурятии, как правило, делается акцент, значит, рассказчикам это обстоятельство небезразлично. В преданиях, содержащих *мотив добровольного переселения*, как правило, бывает конкретизирован социальный статус поселенца

(крестьянин, скотовод, мастеровой человек), а также его национальная принадлежность, если известно, что первопоселенец был не русским: *«Смолины – монголы, перекрестились»* (зап. от Ф.К. Кавизина, 1900 г. р. в с. М. Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.).

Предания с сюжетообразующим мотивом основания селения одним первопоселенцем содержат (наряду с мотивом добровольного переселения) и *мотив вынужденного/насильственного переселения*. Как правило, в роли основателя селения в таких рассказах выступают ссыльные или отбывшие срок каторжники. *«Мы все – ссыльные. Нагрешил чо, его сюда и ссылают»* (зап. от Ф.К. Кавизина, 1900 г. р., в с. М. Куналей Бичурского района РБ в 1960 г.).

Мотив «основание селения двумя/тремя первопоселенцами-соседями, не связанными родством». Архаичность этого мотива подтверждается наличием в преданиях традиции трехперсонажности – основателями селения являются, как правило, три семьи (причем, это могут быть как старожильческие, так и старообрядческие семьи). По информации М.Ф. Слепнёва, 1882 г.р., село Бичура было основано тремя "фамилиями" – Гнеушевыми, Слепнёвыми и Григорьевыми. Наличие в Бичуре других фамилий рассказчик объясняет так: *«Ну, а другие фамилии, так я думаю, что они тоже слепнёвски, или гнеушевски, или григорьевски. Только, как это сказать, где-то в роду по другой фамилии стали»* (зап. от М.Ф. Слепнева, 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.).

Трехперсонажность, объединенная общей функцией (основание поселения), как отголосок архаичного мотива присутствует и в следующем предании: *«Первыми пришли в Бичуру три фамилии: Кирюхановы, Белых и Петровы, лет триста пятьдесят назад. Вторыми – Афанасьевы и Слепнёвы, за ними – Перелыгины и Утенковы, потом – Савельевы и Павловы. После пришли и другие»* (зап. от А.С. Белых, 1898 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.). Показательна четкая хронологическая последовательность, с которой перечисляются прибывшие в Забайкалье фамилии. Народная память бережно хранит фамилии тех людей, которые первыми прибыли на неосвоенную территорию и, следовательно, испытали большие трудности в освоении новых земель. В народной традиции, как известно, по труду и честь. Поэтому чем раньше прибыла та или иная семья в Сибирь, тем большим почетом и уважением она пользовалась. Отсюда и строгая фиксация – кто прибыл первым, кто вторым и т.д. Народные предания выступают в данном случае не только трансляторами исторического опыта этноса, но и гарантами исторической справедливости.

Мотив «основание селений старообрядцами (семейскими)». Предания о первопоселенцах в репертуаре старообрядцев Забайкалья (семейских) имеют свою специфику, так как формировались под воздействием конкретно-исторических обстоятельств, связанных с историей раскола. Спецификой образа первопоселенца в преданиях семейских является то, что на новое место жительства он прибывает не один, а с семьей (ссылали-то семьями!), и селение основывается не одним человеком, а группой людей, связанных как кровнородственными (муж и жена, отец и сыновья, братья), так и конфессиональными (старообрядцы-раскольники) отношениями: *«Слепневская фамилия переселена сюда из Самары. Сосланы за религию, слышал, поди, про раскольников-то. Когда Иван Слепнев со старухой приехали сюда, здесь жили одни буряты да монголы»* (зап. от М.Ф. Слепнева, 1882 г.р., в с. Бичура Бичурского района РБ в 1960 г.). Самоназвание «семейские» информанты также объясняют тем фактом, что их ссылали семьями: *«Вот они шли и семьями, вот за то их и семейскими и назвали»* (зап. от С.А. Варфоломеева, 1930 г. р., в с. Никольское Мухоршибирского района РБ в 2000 г.).

Таким образом, в локальных репертуарах исторических преданий русских старожилов Бурятии народное сознание по-своему осмысливает широкомасштабное явление присоединения Сибири к России, расставляет собственные акценты, преподносит

исторические события и факты, связанные с заселением и освоением новой территории, пропущенными сквозь призму традиционного миропонимания и мироощущения, во многом утрачивая при этом истинное содержание этих событий и фактов. И тем не менее, как отмечает Н. А. Миненко, «в концепционном плане народная оценка прошлого всегда была ближе к действительности, чем официальная» [1, с. 42], и представление о народной оценке прошлого дают прежде всего народные исторические рассказы, обращенные в это прошлое, то есть предания.

Литература:

1. Миненко Н. А. История культуры русского крестьянства Сибири в период феодализма. Новосибирск, 1986.

Р.Ю. ФЕДОРОВ (ТЮМЕНЬ)

Сакральные функции народного жилища у белорусских крестьян-переселенцев в Сибири³⁶

Ключевые слова: народное жилище, сакральные функции, народные православные традиции, Белорусы, Сибирь, обряд «Свеча».

У проживающих в Сибири потомков белорусских крестьян-переселенцев конца XIX – начала XX вв. можно выделить как общие для всех восточных славян, так и особенные (характерные преимущественно для белорусов) сакральные функции народного жилища. Об этом свидетельствуют результаты полевых исследований, проведенных нами в 2009 – 2015 гг. в деревнях, основанных выходцами из Могилевской губернии на территории Викуловского района Тюменской области. В настоящее время в обследованных населенных пунктах, где проживают самоходы (словом «самоход» в Сибири было принято называть выходцев с территории современной Беларуси, а также ряда западных губерний Российской Империи), многие особенности строительной культуры, характерные для мест выхода переселенцев оказались утраченными. Данное обстоятельство связано как с общими процессами модернизации принципов строительства, имевшими место за последние 100 лет, так и тесными хозяйственными контактами самоходов с жившими поблизости русскими старожилами Сибири – челдонами. У последних переселенцы нередко приобретали дома, либо строили их с ними вместе, устраивая помочи, которые практиковались вплоть до 1980-х годов. Несмотря на этот процесс, некоторые характерные для белорусов особенности сакральных функций народного жилища до сих пор не утратили своего ценностно-смыслового значения.

Из мест в доме, игравших особую сакральную роль информаторы в первую очередь называли красный угол. Во многих семьях потомков белорусских переселенцев его продолжают украшать рушниками, тогда как у живущих по соседству челдонов эта традиция отсутствует. В деревне Ермаки бытовал обычай, согласно которому в случае пожара, когда к дому приближался огонь, необходимо было бросить в противоположную ему сторону хранимое для этих целей в доме пасхальное яйцо. Считалось, что от пожара дом также охраняет пасхальная верба, которую ставили в красном углу.

В пространстве дома печь и потолочная матица считались важными «проводниками» между человеком и потусторонними силам. На Крещение углем из печи

³⁶ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 15-21-01002.

на стенах дома рисовали кресты («закрещивали дом»). В поминальный праздник Деда, который сегодня местные старожилы справляют один раз в год на Дмитриевскую субботу, существовало поверье, что если спрятаться за печь и надеть лошадиный хомут, то можно увидеть пришедших в дом умерших предков. Чтобы прекратилась гроза, на улицу выбрасывали печную лопату. Потолочная матица считалась элементом дома, имевшим не только важное конструктивное, но и сакральное значение. Местные целители нередко совершали под ней свои лечебные обряды. В комнатах дома стены украшали на Троицу березовыми, а на Пасху – еловыми ветками. В пасхальную ночь было принято их стелить на пол и на них спать. Считалось, что исполнение этого обычая придает людям здоровье.

Отдельный интерес представляет использование белорусскими переселенцами Викуловского района жилого дома в качестве своеобразного временного сакрального центра поселения, заменяющего церковь. По сохранившемуся устному преданию, после того, как в 1930-е годы в деревне Ермаки была разрушена Никольская церковь, жители соседней деревни – Осиновки спасли от уничтожения находившуюся в нем икону «Воскресение Христово», которую впоследствии стали называть «Свечой» [2]. С тех пор на протяжении года она хранится в одной семье, после чего на Рождество состоится перенос иконы в другой дом. Утром седьмого января жители деревни и приехавшие гости собираются в доме, в котором икона простояла прошлый год. Каждый человек поклоняется ей и зажигает возле нее свечу. Обычно около иконы принято класть денежные пожертвования, которые остаются у хозяев дома. Дом, в котором хранится «Свеча», часто бывает не в состоянии вместить всех желающих, и на поклонение ей выстраивается очередь. Дорога, по которой проходит перенос иконы заранее устилается соломой. Жители Осиновки и приехавшие гости встают на колени на устланном соломой пути, выстроившись в ряд. Икона проносится над ними. Нередко под «Свечу» садятся приехавшие из других мест люди, страдающие болезнями, так как в деревне сохранились предания о ее чудотворных свойствах. Таким образом, икона является своеобразным общественным достоянием всей деревни. Ввиду отсутствия в Осиновке церкви, дом в котором она хранится, превращается в своеобразный временный сакральный центр поселения. Его двери всегда открыты для всех желающих поклониться иконе. В последнее время на некоторые церковные праздники в доме проходят богослужения, проводимые священнослужителем, приезжающим из районного центра – села Викулово. Название «Свеча», данное иконе местными жителями, объясняется следующими обстоятельствами. На территории Полесья и в некоторых западных губерниях России некогда имел широкое распространение обычай изготовления братских свечей, воск для которых жертвовался всеми жителями деревни [1, с. 368]. Такая свеча на протяжении года хранилась в одном доме, а затем, в определенный престольный праздник переносилась в другое жилище. В отдельных случаях бытование имел комплекс, состоящий из почитаемой в деревне иконы и восковой свечи [3]. Его примеры широко представлены в экспозиции Ветковского музея народного творчества, находящегося в Гомельской области Республики Беларусь. В обряде, сохранившемся у потомков белорусских переселенцев на территории Викуловского района Тюменской области наблюдается редкий случай, когда практика изготовления братской свечи оказалась утрачена, однако название обряда сохранилось.

Бытование обряда «Свеча» в деревне Осиновка наглядно демонстрирует ситуацию, когда ввиду отсутствия в деревне определенного социального или духовного института (в данном случае – храма), пространство частного жилища в некоторых ситуациях приобретает временные функции общественного места. Другим повсеместно распространенным примером подобной ситуации являлись посиделки. Как правило, они устраивались в домах одиноких пожилых вдов и выполняли важную коммуникативную функцию в совместном труде и досуге молодежи. По рассказам информаторов, традиция проведения посиделок стала исчезать лишь после открытия сельских клубов, взявших на себя роль новых, теперь уже институциональных центров общения.

Результаты полевых исследований свидетельствуют о том, что, несмотря на преобладание универсальных элементов сакральных функций народного жилища, свойственных всем восточным славянам, на территории Викуловского района Тюменской области бытование их специфических вариаций, характерных для мест выхода переселенцев, оказалось достаточно стойким и некоторые из них до сих пор не утратили свою аутентичность.

Литература:

1. Громыко М. М. Мир русской деревни. М.: Молодая гвардия, 1991. 446 с.
2. Лобачевская О. А., Федоров Р. Ю. «Свеча» в Сибири: этнографический и культурно-антропологический аспекты бытования обряда у белорусских переселенцев. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 72-82.
3. Лопатин Г. И. «Икона звалась свячой...»: Из опыта изучения обряда «Свячы» в Восточном Полесье. // Антропологический форум. 2008, № 8. С. 402-416.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В НАРОДНОЙ КУЛЬТУРЕ

Л.Х. ДАВЛЕТШИНА (КАЗАНЬ)

Жен в представлениях тюменских татар начала XXI века³⁷

Ключевые слова: мифология, культура, традиция, персонаж, ислам.

По этнографическим и языковым данным исследователи подразделяют сибирских татар на три этнотерриториальные группы – томских, барабинских и тоболо-иртышских, к последней из которых относятся тюменские татары. [4,5]. В качестве материала для анализа нами привлечены экспедиционные записи автора, сделанные на территории Тюменского и Ялуторовского районов Тюменской области в 2007-2008 гг.

В исследуемом ареале широко известными мифологическими персонажами являются злые духи, обобщенно именуемые *жсен*. *Жсен* (джинн) – персонаж мусульманской мифологии. По мнению исследователей, в татарскую мифологию данный персонаж проник вместе с принятием ислама и стал олицетворять нечистую силу в целом, усложнившись при этом функционально [6, с. 24, 7, с. 55].

Соотношение религиозного и народно-мифологического комплексов составляют ядро представлений о *жсен*. Религиозное начало отражается, прежде всего в мотивах о происхождении персонажа, восходящих к мусульманским преданиям. Наложение на народные мифологические представления привело к формированию собственных относительно устойчивых признаков персонажа.

В ходе полевой работы нами зафиксированы следующие номинации данного персонажа: *жсен*, *чин*, *захмэт*³⁸, *чин-сахмэт*, *жсен-захмэт*, *шайтан*. Замена наименования *жсен* на *шайтан* связано, скорее всего с тем, что в коранической литературе данный персонаж часто отождествляется с джиннами. На существование веры в шайтанов как олицетворение нечистой силы в целом указывают и исследователи духовной культуры сибирских татар [2, с. 203, 3, с. 82].

По сведениям информантов *жсен* - это невидимое демоническое существо, принимающее вид человека, предмета, атмосферного явления и др. в зависимости от выполняемой им в этот момент функции. Они проживают семьями в параллельном мире и остаются невидимыми для человека, проникая в «наш» мир только в случае необходимости. Пребывают они обычно в заброшенных домах, бане, клубе, их привлекают загрязненные места (мусор, грязь, кровь, испражнения и т.п.). Одним из наиболее часто называемых мест обитания *жсен* является баня, в которую в любое время дня и ночи заходят с осторожностью. В д. Ясаулово Тюменского района нам рассказали о существовавшей ранее практике исцеления людей с бельмом на глазу. Для этого больной человек в сопровождении трех мужчин заходил в баню, пришедшие садились вокруг него и исполняли специальную песню (*жсен жсыры*), во время которой на пол высыпали маленькие существа. Больной человек исцелялся в процессе просмотра пляски *жсен* (*жсен биюе*).

Происхождение *жсен*, с одной стороны, связывается с мусульманскими представлениями о создании их Аллахом, с другой, встречаются новые сюжеты, о вырастании персонажа соответствующего пола из выкидышей, случившихся в отхожих

³⁷ Исследование выполнено в рамках проекта РГНФ и Республики Татарстан № 16-14-16024 «Народный ислам в системе семейно-бытовой культуры татар».

³⁸ Пер. «болезнь», «страдание».

местах. Увеличение численности *жѐн* объясняется также существованием семейной формы жизни. В случае трудных родов *жѐн* могут вступить в контакт с миром людей, обратившись за помощью к *иналек* – повивальной бабке. После родов эти существа купают своих детей в молоке или воде, оставленных неприкрытыми. Вероятно, с этим поверьем, связано предписание закрывать поверхность еды и жидкостей дома и в бане с произнесением мусульманской молитвы «Бисмилляхи-р-Рахмани-р-Рахим» («Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного»).

Вездесущность *жѐн* привела к актуализации запретов и предписаний, связанных с опасностью их проникновения в домашнее пространство человека. Для защиты дома от посягательств нечистой силы, которая приносит с собой болезни и распри в семью, используются обереги (можжевельные ветви, подкова, соль, порох и т.д.), выполняется комплекс традиционных действий (встряхивание с ног нечисти при входе, закрывание путей возможного проникновения на ночь (окна, двери, печная заслонка т.д.) с произнесением молитвы «Бисмилляхи-р-Рахмани-р-Рахим». Несмотря на выполнение всех предписаний иногда *жѐн* все же проникает в жилище человека. В этом случае выполняется обряд изгнания *жѐн*: ранее мужчина должен был производить по одному выстрелу в четыре угла дома или подпола на протяжении трех дней, сейчас обряд трансформировался и представляет собой процесс сжигания пороха на железном подносе знахаркой (*имче карчык*) с прочтением мусульманской молитвы.

Деятельность *жѐн* во многих случаях связана с «подменой» ребенка («жѐн алыштыру»), которая совершается с целью завладеть человеческим дитя, которое, вырастая, выполняет знахарские функции в среде обитания *жѐн*. Чтобы избежать такой участи стараются не оставлять роженицу и ребенка в течение первых сорока дней без присмотра, так как *жѐн* может прийти в образе *иналек* – бабки-повитухи и украсть ребенка из чрева матери или колыбели, а также подменить своим. Если же приходится отлучиться, рядом с ребенком кладут железные предметы (нож, ножницы), чеснок, веточки можжевельника, рябины, священную книгу Коран, намазывают пупок золой и т.д. Тюменские татары считали, что подмененного ребенка можно вернуть, похлестав его веником или поколотив скалкой на пороге дома или куче мусора, сметенном перед печью.

Интересен также обычай окуливания колыбели ребенка можжевельным дымом, двигаясь по часовой стрелке и произнося при этом «Алас, Алас». На существование древнего обычая почитания огня у западно-сибирских татар – «алас сикеру» – перешагивать через огонь с целью очищения – указывал Ф.Т. Валеев [2, с. 206]. По мнению М.Х. Бакирова, одно из значений теонима «Алас» связано с божественным, небесным огнем [1, с. 28]. В современных представлениях тюменских татар сохраняется представление о громе, преследующем нечистую силу смертоносными ударами, от которых нечисть старается скрыться.

Большая группа текстов о встрече с *жѐн* посвящена теме тоскующей вдовы, к которой стал ходить по ночам муж. При этом отрицается идентичность покойника и жѐн, но связь между ними осмысливается как результат вселения нечистой силы в тело умершего человека. Сожительствуя с мужем-*жѐн*, женщина день ото дня сохнет и умирает, если не предпринять определенных мер. Для этого необходимо пригласить муллу, который на протяжении семи дней будет читать суру Ясин³⁹ и прогонит *жѐн*.

Итак, в данной работе мы попытались проанализировать мифологические представления тюменских татар, связанные с наиболее активным персонажем нечистой силы *жѐн*. Наряду с действиями, свойственными для нечистой силы в целом, *жѐн* характеризуется набором собственных относительно устойчивых признаков. Мифологические представления о *жѐн*, проникнув в эпоху распространения ислама, трансформировались в соответствии с местными обычаями и получили новые

³⁹ Сура, читаемая умирающему.

интерпретации в процессе распада некогда стройной архаической системы персонажей древнетюркской мифологии.

Литература:

1. Бакиров М.Х. Татарский фольклор: монография. Казань: Ихлас, 2012. 399 с.
2. Валеев Ф.Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. (Историко-этнографические очерки). Казань: Тат. книж. изд-во, 1980. 232 с.
3. Мышегреб А.М. Образ шайтана у барабинских татар по современным этнографическим материалам // Археология и этнография Приобья: материалы исследования: Сб. науч. трудов каф. археологии и этнологии. Вып. 1. Томск, 2007.
4. Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI-первой четверти XIX вв. Томск: Изд-во Томск. университета, 1981. 276 с.
5. Тумашева Д.Г. Этнолингвистическая классификация сибирско-татарских диалектов // Татар тел белеме. 4 китап. Казан, 1972.
6. Әхмәтжанов М. Татар археографиясе. Соңгы елларда археографик экспедицияләр вакытында тупланган кулъязмаларның тасвирламалары. Сигезенче кисәк. Казан, 2011. 287 б.
7. Урманче Ф.И. Татар мифологиясе. Энциклопедик сүзлек: 3 томда: 2 т. (Д-С). Казан: Мәгариф, 2009. 343 б.

Э.В. ЕНЧИНОВ (ГОРНО-АЛТАЙСК)

Эсхатологические мифы в современной алтайской культуре

Ключевые слова: Республика Алтай, алтайцы, традиция, эсхатология.

В алтайской культуре конец света (*чактын учы, калганчы чак*) в переводе звучит как «конец последнего века», т.е. пришел не «конец света» с уничтожением всего сущего на земле, а понимается как конец определенного промежутка времени. Как указывает В.А. Муйтуева, представления о кончине века, записанные на Алтае, сложились под влиянием буддизма и, в меньшей степени, христианства и в целом оно не характерно для мироощущения коренных жителей Алтая. Тем не менее, эсхатологические представления алтайцев являются частью их традиционной религиозно-мифологической картины мира [1, с. 91].

Согласно представлениям, грядущему концу времени соответствует ряд знамений, в общих чертах их можно классифицировать на следующие типы:

- появление и распространение новых предметов, явлений, техники;
- отступления от традиций, связанных с жизнью общества;
- стихийные бедствия, эпидемии и экологические катастрофы;
- войны.

В начале XXI в. представления о конце века претерпели определенные изменения и трансформации, связанные с процессами урбанизации, глобализации и распространением массовой культуры.

На период конца XX – начала XXI вв. можно выделить два периода, связанные с ожиданием конца света: 1) знамения начала конца XX в. по 2000-е гг.; 2) ожидания в 2012 г.

Первый период так называемого ожидания конца света охватывает время с 1993 по 2012 гг.

Первое знамение. В 1993 г. в ходе раскопок на могильнике Ак-Алаха было поднято бальзамированное тело молодой женщины, которую журналисты нарекли «Принцессой Укока». Среди общественности коренного народа поднялась волна негодования после ее

увоза за пределы региона с требованием вернуть ее домой и перезахоронить, в противном случае народ и землю Алтая будут ждать большие бедствия.

Второе знамение. В начале 2000-х гг. более 100 человек в одном из районов Республики Алтай под руководством одного из целителей ушли в горы с целью получения особого опыта в общении с духами, также в поисках спасения от надвигающейся катастрофы (землетрясение, потоп) некоторые уходили семьями и образовывали там поселения.

Третье знамение. 27 сентября 2003 г. в шести южных районах Республики Алтай произошло самое разрушительное за последние несколько десятилетий землетрясение. В эпицентре интенсивность толчков достигала 8-9 баллов. Землетрясение напрямую связали с увозом Принцессы Укока.

Четвертое знамение. В августе 2008 г. по утверждению информантов, из глубин реки Катунь поймали русалку, хотя никто из информантов ее саму не видел, только ролик, передаваемый по каналам интернет и скачиваемый на мобильные телефоны. Русалку называли «*Жер-балык*», мифическое существо, согласно традиционному мировоззрению алтайцев, обитатель нижнего мира. Ее появление связывали с тем, что будет новое крупное землетрясение, так как обитатель глубин задолго до катастрофы чувствует опасность [2].

Пятое знамение. В августе того же 2008 г. жители Республики Алтай наблюдали полное затмение солнца, что также некоторыми было истолковано как знамение грядущего скончания века.

Второй период. Без преувеличения, 2012 г. в массовой культуре ознаменовался «всеобщим» ожиданием конца света. Многие источники информации, телевизионные ток-шоу, «глобальный разум» интернет уверяли, что возможный конец света близок, мало того, называлась точная дата: 21 декабря 2012 г.

Коренное население Республики Алтай так же, как и многие другие народы, было хорошо «проинформировано» о грядущей кончине веков. При всем этом сразу же хотелось бы оговориться, что массовой истерии среди населения Республики Алтай не наблюдалось, а информация о многомиллионных сделках по продаже апокалипсического жилья, бункеров, чартерных *vip*-рейсов, как иллюстрировалось в средствах массовой коммуникации, не соответствовала действительности.

Весь 2012 г. в Республике Алтай активно муссировались слухи о приближающемся конце света и из уст в уста передавались возможные сценарии событий. В г. Горно-Алтайске, районных центрах, селах то и дело можно было услышать разные версии грядущего, которые в основном отражали влияние масс-медиа, но были и мнения, тяготеющие к традиционной эсхатологической картине, а именно о кончине века вследствие мирового потопа «*чайык*», которому будут предшествовать землетрясения.

Наиболее популярными (из массовой культуры) были сценарии, связанные со следующими катаклизмами: крупные землетрясения, длительные затмения солнца и луны, парад планет, инверсия магнитного поля планеты.

Совершенно не упоминались информантами такие моменты, сопутствующие концу света, предполагаемые преимущественно киноиндустрией, как война, вторжение инопланетян, «поедание» земли черной дырой, восстание машин, пандемии и т.д.

Землетрясения в Республике Алтай в конце XX – начале XXI вв. – достаточно частое явление. Поэтому возможность землетрясения многими информантами при ожидаемом конце света приводилась как наиболее вероятная причина конца света. Информанты сообщали, что 21 декабря 2012 г. необходимо находиться в деревянных домах, так как они наиболее устойчивы и в них больше шансов остаться в живых. Большая часть жилых строений в Республике Алтай как раз деревянная [3].

Солнечные и лунные затмения также хорошо известны населению Горного Алтая, так, летом 2008 г. жители республики наблюдали полное затмение солнца. Затмения

повлияли на рост цен на восковые свечи, так цены на них влетели с разбросом от 100 до 250 руб., хотя до этого средняя цена по региону была в пределах 8-10 руб. Люди делали запасы в среднем по 30-50 свечей, объясняя это тем, что дети боятся темноты, и запас свечей поможет переждать затмения. Вместе со свечами подорожал керосин, стоивший в октябре 31 руб. за 0,5 л., стал продаваться в ноябре-декабре по 50 руб. за 0,5 л. Существенно подорожали керосиновые лампы, стоившие в среднем 250 руб., в декабре продавались по 500-650 руб. за штуку [3]. Восковые свечи, керосин, керосиновые лампы практически исчезли с прилавков, многие жители сел даже приезжали в г. Горно-Алтайск специально за свечами или заказывали их через друзей, таксистов.

С затмениями связывался сценарий «парада планет», многие видели в нем глобальную космическую катастрофу. По их мнению, «парад планет» приведет к небывалому затмению и созданию «гравитационной ловушки», видимо, под ней подразумевался «комбинированный гравитационный эффект между Солнцем и другими планетами солнечной системы», что в свою очередь породит хаос на Земле. Парад планет – достаточно редкое явление (раз в 18-20 лет), и такой «парад» в нашей системе произошел в октябре 2009 г., но почему-то был притянут к 21 декабря 2012 г.

Следующий сценарий рисовал еще более интересную картину и был связан с инверсией магнитного поля Земли, его еще называли сдвигом полюсов. Предполагалось, что в результате активности солнца произойдет смена полюсов, многие находили этому подтверждение, теплые зимы 2009, 2010, 2011 гг. считали знаком начала смены полюсов. Эта убежденность подкреплялась сообщениями, цитатами, вырванными из контекста документальных фильмов, что магнитное поле Земли ослабевает.

Определенную подготовку населения республики все-таки можно было увидеть: люди скупали крупы, соль, муку, спички, теплые вещи. Некоторые люди запасались пресной водой, а точнее льдом, для этого специально закупались мусорные мешки, которые заполнялись водой и замораживались, предполагалось, что в случае катаклизма можно будет топить лед. Из некоторых райцентров выезжали заказные такси, газели, специально высланные родителями за своими детьми, чтобы 21 декабря в случае катастрофы последние минуты семья могла провести вместе. Были даже случаи, когда родители возвращали своих детей-студентов из других городов страны (Барнаул, Томск, Новосибирск).

Литература:

1. Муйтуева В.А. Традиционная религиозно-мифологическая картина мира алтайцев. Горно-Алтайск. 2004. 166 с.
2. ПМА – 1. Материал собран автором в 2012 г., с. Усть-Кан, Республика Алтай.
3. ПМА – 2. Материал собран автором в 2012 г. г. Горно-Алтайск, Республика Алтай.

Е.В. КОРОЛЁВА (НОВОСИБИРСК)

Буддийское наследие в алтайской народной литературе

Ключевые слова: буддизм, бурханизм, буддийские сюжеты и термины в фольклорных текстах, алтайская народная литература.

Буддизм на Алтае имеет два этапа распространения. Ранний этап – древнетюркский, связан с расцветом буддийской культуры на огромном пространстве Центральной Азии в IV-XII вв. н.э. В этот период буддизм стал символом аристократизма и полем для международного культурного обмена. В уйгурской среде на тюркский язык

были переведены религиозные тексты, что способствовало возникновению корпуса древнетюркской буддийской литературы. При переводе были созданы или приспособлены тюркские термины для обозначения ключевых философских понятий и религиозной атрибутики раннего буддизма. В этот период развитая народная литература кочевых народов вступила во взаимодействие с книжной культурой буддизма, что привело к распространению и постепенному видоизменению специфических философских и религиозных сюжетов в изустной форме [6]. К этому периоду относится появление в древнетюркских языках устойчивых выражений, передающих буддийские понятия и нормы.

Поздний этап распространения буддизма на Алтае связан с коллегиальным решением около 1610 г., когда главы Ойротского государственного Совета способствовали скорейшему распространению ламаизма в стране в качестве государственной идеологии [4]. Не случайно, вся атрибутика, ритуалистика и богослужебная терминология алтайского бурханизма (Ак Янг) воспроизводит ойротско-буддийские традиции. Ожидая нового воплощения и возвращения Ойрот-Каана, ратуя за возрождение ойротского народа, в начале прошлого столетия бурханисты сознательно воскрешали ойротскую культовую практику [3, с. 153-178; 9], пусть и в редуцированной, упрощенной форме, осознавая, тем не менее, религиозную преемственность. Дети и внуки представителей названного движения все еще помнят об этом в начале XXI века.

Книжная культура буддизма не была единственной среди письменных культур, которые оказали заметное влияние на разнообразие сюжетов тюрко-монгольской народной литературы. Своим корпусом религиозных текстов обладало манихейство (поздний Уйгурский каганат), а так же несторианское христианство (каганат каданей, керейтское ханство). Последнее стало наиболее ранним источником христианских мотивов в литературе тюрко-монгольских народов, которые на территории Сибири позднее получили активное развитие в связи с церковным расколом [5; 8]. С учетом высокой мобильности населения Центрально-Азиатских государств книжные по происхождению сюжеты и мотивы быстро становились достоянием населения огромных территорий, в том числе населения Алтая.

Основным источником для изучения буддийского наследия в алтайской народной литературе нам послужили исторические предания ойротского цикла и бурханистские гимны [1; 7], а так же народная поэзия в наследии самобытного автора Янги Тодоша [10]. В переводе всех этих текстов автор статьи принимал непосредственное участие. Следы буддизма можно обнаружить в следующих формах:

1) рамочные сюжеты, основанные на буддийской идеологии (рассказы о посмертном скитании души, легенды о Шуну, предания о Ескюс-Ууле, сыновьях Солтона, Кёрёгёше);

2) буддийские религиозные мотивы (Сёёктю-Тайга и осквернение священного престола, подготовка к выстрелу Эскичека, пророчества Боора, наказ дяди Ирбисеку);

3) описание буддийских культовых сооружений или ритуалов (храмы и знамена из бурханистских гимнов, ритуал награждения победителя борьбы-куреш, ритуал благословения новой родины Боором);

4) устойчивые выражения с философской нагрузкой (воспарить духом, увидеть внутренним оком, плотское сердце/тонкое сердце, возвысить ум);

5) буддийские тюркские и монгольские термины;

6) имена собственные и имена божеств (Бурхан, Майдере, Бурхан Тарике, Кан-Кереде, Бадма, Очурдяп).

Наиболее ярко буддийская смысловая нагрузка прослеживается в рамочных сюжетах, где религиозные идеи играют роль сюжетобразующей конструкции. Так все легенды и песни о «кубулгане» Шуну объединяет идея о его «бурханской» природе и, соответственно, возможности его сознательного перерождения. Подобным образом

легенда о сыновьях Солтона построена вокруг идеи об «особой» природе членов семьи, благодаря которой род кара-майманов обрел новую родину в Каракольской долине Алтая.

В легенде о Ескюс-Ууле героя выдает врагам раненое насекомое. Мотив наказания за мучения живого существа (овода) является сквозным и сюжетообразующим в истории о борьбе героя-одиночки против захватчиков. Любопытно, что этот мотив сохраняется при пересказе даже в укороченных, обиходных версиях этой легенды.

Буддийские религиозные мотивы проявляются в качестве этической трактовки события или действий героя. Пророк Боор и богатырь Кёрёгеш в равной мере наделены состраданием и волшебной силой. Гнев духов-хозяев вершины Яйлугуша обрушивается на захватчиков после жестокой расправы над девушкой у подножия «священного престола» ледника. Готовясь к решающей схватке, герой Эскичек должен «воспарить сердцем».

Буддийским мотивам неизбежно сопутствуют устойчивые выражения, описывающие различные духовные состояния человека. Это высказывания, характеризующие человека, как многослойную конструкцию из тел различной природы, но и фразы, связанные с перевоплощением, переходом из одного состояния в другое. Сюда следует отнести так же расхожие описания духов или божеств в виде столба пламени или огненного шара.

Закономерно обилие специфических буддийских терминов в алтайской народной литературе, сохранившихся в живом бытовании. Это глаголы «кубулган» и «айлан», обозначающие перевоплощение, культовые термины «буркан», «сюме», «кюре», «эрекен», «очыр», «Алтын Судур». Сохранились имена героев буддийского пантеона «Бурхан Тарике», «Кан-Кереде», «Майдере» и другие. В большинстве случаев все культовые термины применяются по назначению. В то же время имена бурханов используются произвольно для обозначения существ божественной природы, вне прямой связи с прототипом.

Казалось бы, последнее говорит о знакомстве алтайцев преимущественно с ритуальной стороной буддизма, однако, бурханистские гимны и сообщения информантов ярко демонстрируют специфический буддийский экологизм, основанием которого служит коренная буддийская идея о сострадании всем живым существам [2].

Таким образом, анализ современных фольклорных записей и произведений народной литературы позволяет фиксировать многослойное буддийское наследие в языке и народной религии алтайцев

Литература:

1. Алтайские исторические предания Ойротской эпохи: XVII-XIX вв. / Гл. ред. и сост. Б.Я. Бедюров, перевод Е.В. Королева. Новосибирск: Акад. изд-во «Гео», 2014.
2. Батьянова Е.П. Телеутская версия бурханизма. // Этнографическое обозрение, № 4 2005. С. 70-85. http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005_4_Bat'yanova.pdf.
3. Данилин А.Г. Бурханизм. Из истории национально-освободительного движения. Горно-Алтайск, изд-во Ак-Чечек, 1993. 203 с.
4. Златкин И.Я. История джунгарского ханства (1663 – 1758). М.: Наука, 1963. Гл. 3, ч. 3. <http://kalmyki.narod.ru/projects/kalmykia2005/html/zlatkin/soderganie.htm>.
5. Кобко В.В. Старообрядцы Приморья: история, традиции (середина XIX в. – 30 г. XX в.). Владивосток, 2004. С. 13
6. Литвинский Б.А. Буддизм в Средней Азии (проблемы изучения). <http://Annales.info/books/bsa1.htm>.
7. Озогы Туукилер / Алтайские легенды и предания ойротской и царской эпох / Горно-Алтайск: АУ РА Литературно-издательский дом «Алтан-Туу», 2011. 424 с. Цитаты в переводе Б.Я. Бедюрова и Е.В. Королевой.
8. Ойноткинова Н.Р. Библиейские сюжеты и мотивы в сказочной прозе алтайцев // Живая старина, 2013. №3 С. 42-44.
9. Шерстова Л.И. Бурханизм в Горном Алтае // Этнографическое обозрение, 2005. №4. С. 22-37. http://journal.iea.ras.ru/archive/2000s/2005/2005_4_Sherstova.pdf.

В.В. ЛЫГДЕНОВА (НОВОСИБИРСК)

Элементы религиозного синкретизма в фольклоре бурят (на примере бурятских волшебных сказок)

Ключевые слова: религиозный синкретизм, шаманизм, буддизм, тэнгрианство, мотив, волшебная сказка, буряты, фольклор народов Сибири, этнография.

Представленная статья посвящена такому уникальному феномену в этнографии и фольклористике, как религиозный синкретизм. По этому поводу в начале XX в. известный бурятский фольклорист и ученый Ц. С. Жамцарано писал: «Изучение религиозного быта этих инородцев – одна из труднейших задач исследователя, труднее всего поддается анализу мировоззрение массы; мне до сих пор не удавалось точнее выделить элементы шаманистские, ламаистские, буддийские и посторонние (христианские или божеские), не удавалось не только по отношению к массе, но даже применительно к одному лицу» [3, с. 232]. Проблема выявления религиозного синкретизма стоит перед исследователями до сих пор. Цель исследования – выявить религиозные элементы в тексте бурятских волшебных сказок, собранных и записанных в середине прошлого века, в которых наиболее ярко выражены элементы буддизма и шаманизма. Сравнительно-исторический метод стал для нас основополагающим в выделении таких элементов. Рассмотрены тексты бурятских волшебных сказок из серии «Памятники народов Сибири и Дальнего Востока» [1].

Религиозным синкретизмом можно назвать взаимопроникновение различных форм религии, произошедшие в ходе истории. Существует два вида религиозного синкретизма: 1) синкретизм первобытный, характеризующийся нерасчлененностью ранних форм идеологии, в том числе различных религиозных воззрений, культов, мифологии; 2) синкретизм, возникший в итоге взаимодействия местных политеистических культов с одной из мировых религий [3, с. 193]. В нашем случае выбран второй тип, так как в тексте сказок сохраняются шаманистский и тэнгрианский культы, однако буддийские элементы уже присутствуют в основных мотивах. В нескольких сказках выявлен мотив обращения главного героя к бурхану (скорее всего, Будде) с просьбой о защите. Также в дар преподносится хадак (буддийская ритуальная ткань в виде шарфа) с просьбой о помощи. Такие мотивы встречаются в сказках «Хингэлдэй мэргэн» [1, с. 31-33], «Девушка и говорящий бархатистый черный конь» [1, с. 63] и др.

В сказке «Хингэлдэй-мэргэн» главный герой – хан Хингэлдэй – игнорирует просьбу жены обратиться к бурхану за помощью, вследствие чего подвергает себя опасности быть убитым чудовищем-мангадхаем. Он узнает о надвигающейся беде от своего коня после того, как подает ему хадак с просьбой о совете. Поскольку данная сказка была записана в Забайкалье, куда буддизм проник раньше, чем в другие районы Бурятии, то влияние буддизма здесь проявляется явственнее, чем шаманистское. Однако шаманистские мотивы также присутствуют: после того, как сын главного героя узнает, что душа мангадхая хранится в «среднем стекле окна», он его выбивает и тем самым убивает чудовище [1, с. 37]. Согласно шаманизму, души главных существ могут находиться в предметах быта, в животных и т.д. Мотив поиска души врага и нахождения его в животных и т.д. часто встречается в сказках. Например, в сказке «Тыхэ-Бисхэ» сын старика и старухи находит душу чудовища в рогах барана [1, с. 159]. В сказке «Харасгай-мэргэн» души врагов сидят в перепелах [1, с. 123], душа Шажгай-хана, тестя героя, находится в медведе [1, с. 133].

Это произведение во многом созвучно сказке «Хилгэндэй-мэргэн», однако шаманистских мотивов в нем гораздо больше, т.к. оно было записано на территории Предбайкалья, где буддизм распространился приблизительно в XIX в.: в нем сохранилось больше архаических элементов. Стилистика и лексика указывают на то, что оно относится к жанру богатырских улигеров. Харасгэй-мэргэн, например, является сыном Эхэ Малан, верховной богини в шаманском пантеоне небесных богов. Он обладает сверхъестественными способностями: живой водой оживляет мертвых, завоевывает славу «дархана» (волшебного мастера, кузнеца). Главный герой совершает шаманский обряд жертвоприношения – *тайлаган* – рыбе-великанше с просьбой дать ему ключи от душ врагов. Харасгэй-мэргэн умеет заговаривать пищу, чтобы она стала целебной или, наоборот, несъедобной, и сам исцеляется, съев хлеб, посланный ему небесными родителями. Для того, чтобы указать на божественность происхождения главного героя, в зачатке сказки говорится о том, что у него во дворце «тридцать три базара и три бурхана» в каждом углу, что отличается от аналогичной, более архаичной эпической формулы, где речь ведется о лавках, а не о бурханах, ср. «тридцать три базара, триста лавок» («гушан гурбан базар, гурбан зун алаабхи») [1, с. 117, с. 313]. Вероятнее всего, данный фрагмент изменился позднее в связи с вкраплением в текст буддийских элементов.

Другой буддийский мотив, который регулярно встречается в волшебных сказках – мотив Гароди-птицы. Данный образ присутствует также в сказках других народов Сибири – алтайцев, тувинцев, якутов, калмыков (калм. Перд, алт. Кереди, тув. Херети, якут. Хурдай). Название птицы «Гароди», скорее всего, заимствовано из буддийских мифов о Гаруди-птице – *идаме*, убивающей змей, символов омрачений в умах людей. Одним из наиболее трудных поручений для главного героя является поход к волшебной птице, живущей в далеких краях. Гароди находится в постоянном конфликте со змеем, поедающим ее птенцов. Огненная змея выходит из океана и в отсутствии птицы нападает на ее птенцов. Герой убивает змею, и благодарная Гароди помогает ему. Данный мотив встречается в сказках «Сирота-парень, сын Хулдая, и его саврасый конь» [1, с. 103] и в сказке «Тысхэ-Бисхэ – сын старика и старухи» [1, с. 165]. В этих двух сказках сборника мотив Гароди-птицы является наиболее ярким буддийским мотивом. Остальные элементы носят шаманистский характер. Например, в сказке «Сирота-парень» 25-головое чудовище Хонгил Шара Шэбшэхэй (шэбшэхэ – бур. «заклинать») использует свое чудесное свойство заклинания для того, чтобы заточить главного героя в море [1, с. 99]. Аналогичным искусством обладают богатыри-сыновья светлых западных богов шаманского пантеона. Скорее всего, данное чудовище относится к иерархии черных восточных богов.

Таким образом, уже на примере нескольких сказок можно отметить наличие в каждой как буддийских, так и шаманистских элементов. В середине XX в. буддийские письменные источники уже оказали глубокое влияние на бурят, живущих как в южных прилегающих к Монголии территориях, так и в северных и предбайкальских землях. В то же время шаманистские мотивы чаще всего встречаются в сказках бурят Предбайкалья и северных районов Бурятии. В этих районах сохранились оригинальные сюжеты, архаические мифологические мотивы. В сказках прослеживаются слои нескольких религиозных традиций: 1) тотемы – герои, звери, олицетворяющие определенные тотемы – медведь, бык, кабан и т.д.; 2) тэнгэри – шаманистские верования в покровителей небесных богов; 3) буддийские мотивы – влияние буддийских письменных источников и религиозной атрибутики. Следует согласиться с замечанием Ц. Жамцарано о сложности выделения буддийских мотивов в фольклоре бурят, т.к. воспринятый ими буддизм уже включал в себя элементы тибетской и монгольской мифологии и шаманизма. Не случайно буддийский мотив с птицей Гароди встречается у других народов Сибири и даже в Европе (антропоморфная птица Сирина), что может быть объяснено тотемным характером данного образа. Необходимо заметить, что тибетский буддизм, пришедший в Бурятию в XVII вв., умело приспособлялся к традиционным верованиям, вследствие чего у ученых

возникают трудности в выявлении элементов буддизма и шаманизма в фольклорных и в этнографических исследованиях. Тем не менее, такие исследования необходимы, так как позволяют наиболее полно изучить историю религии у народов Сибири.

Литература:

1. Бурятские волшебные сказки / Сост. Е.В. Баранникова, С.С. Бардаханова, В.Ш. Гунгаров. Новосибирск: ВО «Наука», Сибирская издательская фирма, 1993. 341 с. - (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
2. Жамцарано Ц. Путевые дневники: 1903-1907 гг. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. 382 с.
3. Религиозные верования: свод этнографических понятий и терминов. Вып. 5. М.: Наука, 1993. 240 с.

Т.А. МОЛДАНОВА (ХАНТЫ-МАНСИЙСК)

Духи «миш» в песенном фольклоре хантов реки Казым

Ключевые слова: ханты, фольклор, медвежьи игрища, духи «миш».

В иерархии божеств хантов р. Казым имеется особая группа духов-хозяев определенных мест, которые в хантыйском языке именуются «миш». Термин «миш» включает в себя такие понятия, как «изобилие», «благо», «удача», «счастье». Представления о духах «миш», формируются прежде всего через содержание их «личных» песен, исполняемых от имени самого божества, преимущественно, на медвежьих игрищах. Более того, им посвящена целая часть этого праздника [1, с.10]. Большинство из этих духов и по сей день занимают достойное место в актуальных верованиях, в традиционной среде казымских хантов с ними связана обрядовая практика [2].

В работе использованы материалы, записанные в основном на медвежьих праздниках хантов р. Казым, начиная с конца XX в. и по настоящее время. Несколько песен переведено на русский язык и опубликовано [1-3]. В литературе функции духов «миш» рассмотрены с точки зрения промыслового культа [4]. Песни, исполняемые на медвежьем празднике, в том числе и песни рассматриваемых духов, исследованы с этномузыкальной точки зрения [4; 5].

В данной публикации с целью выявления генезиса духов «миш» внимание акцентируется на различных принципах классификации этих божеств, на их взаимосвязях.

Духи, называемые «миш», могут быть разделены: по местопребыванию по основным функциям, по половому признаку, по «семейному» статусу и т.д.

Местопребывание основной массы рассматриваемых духов – это реки и озера. Свои персонифицированные имена они получают от названия данных географических объектов: *Лаңаҕ тый миш нэ* 'Верховьев Иртыша женщина миш', *Вотма лор миш нэ* 'Озера Вотма женщина миш', *Мосум ики* 'Мужчина р. Назым' и т.д. Другая группа духов «проживает» в поселениях, например, *Ем вож ай вэрт* 'Священного городка маленький вэрт'⁴⁰, *Вошаң ики* 'Городка мужчина'. Третья группа обитает в особо значимых местах, которые являются священными: *Дэңх ават нюл миш нэ* 'Священного (букв.: *дэңх* 'божество', *ават* 'местность') мыса женщина миш', *Наңк пай ики* 'Лиственичной рощи мужчина'.

Если рассматривать духов этой группы по основным функциям, то в преобладающем большинстве они, в согласии со своим предназначением, дают удачу в промысле: «Изобилие моих водных рыб, изобилие моих лесных зверей, изобилие (вам) оставить вошла я», «Изобилие лесных зверей приносящий мешок, изобилие водных рыб

⁴⁰ *Вэрт* – божество мужского пола.

приносящий мешок, имею, имею я» и т.д. Другими, чаще всего вспомогательными функциями у части духов «*миш*» являются их предназначения, выраженные эпитетами: «Девочкам идущим ровный путь, мальчикам идущим ровный путь я оставляю», «От войны заслоняющий танец, от беды заслоняющий танец я оставляю».

По половому признаку они, естественно, подразделяются на мужские и женские духи. При этом принадлежность к женскому полу, в имени божества, определяется через посредство терминов *ими* 'женщина (зрелая, мудрая)', *нэ* 'женщина (молодая, детородного возраста)', *эви* 'девушка, девочка, дочь'. А к мужскому – *ики* 'зрелый мужчина', *дэңх* 'божество (дух)', *вэрт* 'божество (дух) мужского пола'. Например, *Оседаң ими* 'Женщина оселанг (букв.: *ось* – изгородь, *оланг* – начало)' *Емаң Ас муви миш нэ* 'Священной обской земли женщина миш', *Пулум тэрум эви* 'дочь (девушка) Пелымского бога', *Демаң ики* 'Мужчина р. Лямин', *Амня тый ателт дэңх* 'Верховьев Амни одинокий дух', *Сорум Касум вэн вэрт* 'Сухого Казыма великий вэрт'. По семейному статусу божества, за исключением нескольких обособленных, являются друг другу родственниками.

Все перечисленные классификации в различной степени соотносятся друг с другом и на ином уровне образуют определенные группы. В наибольшей степени обращает на себя внимание то, что хантыйские термины определяющие мир женских и мира мужских духов не равнозначны. Мужские божества через посредство своих имен, функций тяготеют к сонму так называемых «великих духов» [1, с. 32]. Их статус в среде божеств «*миш*» значительно выше, они как бы духи иной, промежуточной группы, в иерархической лестнице стоящие над рассматриваемыми божествами, но при этом обладают главной их функцией – приносят удачу в промысле. В типических фольклорных эпитетах мужских духов слово «*миш*» встречается очень редко. Среди женских божеств исследуемой группы им равны только духи-охранительницы родов, например, *Ар хотанг ими* 'Женщина многих домов' и дух-покровитель р. Казым *Касум ими* 'Женщина р. Казым'. Хотя их песни называются песнями «*миш*», однако по статусу, определяемому через их функции, степень почитания и наличия развитой обрядности они должны относиться к иной группе. Поэтому эти духи ощущаются как божества переросшие уровень данной группы. В этих двух подгруппах могут делать *йир*, т.е. в жертву могут приносить животное.

Если исключить божеств вышеназванных подгрупп, то практически все оставшиеся духи женского рода в своем фольклорном имени имеют термин «*миш нэ*». А судя по содержанию их песен, именно они и есть подлинные «*миш*». Духов «*миш нэ*» в свою очередь можно разделить на три подгруппы. Первые из них это независимые, самостоятельные божества верховьем рек, например, *Ай дэв тый миш нэ* 'Верховьев Малой Сосьвы женщина *миш*' и т.д., которые находятся в сакральном верхнем мире горизонтальной структуры мироустройства. Вторая подгруппа – дочери при отцах патриархах, охранителях рек, относящихся в теологической иерархии к божествам высшего уровня. Например, к таковой относится *Дэв кутуп миш нэ* 'Середины Сосьвы женщина *миш*', песня которой опубликована [1, с. 107-113]. При принятии решения «Изобилие водных рыб (дающая) маленькая *най*⁴¹» уже советуется со своим отцом. Обращает на себя внимание и тот факт, что ни у одной из этих божеств нет матери. Третья подгруппа – также дочери своих отцов. Но они уже в большей степени именуются как *эви* (дочь, девушка). Например, *Йиңк вэрт эви* 'Водяного *вэрта* дочь'. В актуальных верованиях, по силе воздействия, они считаются равными отцу. Иногда у них, как и у отца, появляются дополнительные, карающие функции. Они могут наказать человека за нарушение тех или иных предписаний. Матерей у них также нет. Им могут приносить «кровавую» жертву, но совместно с отцом.

⁴¹ *Най* – божество женского пола.

Резюмируя вышеизложенное, можно сделать некоторые выводы. Вероятнее всего, первоначально духи «*миш*» были сугубо женского пола. Они олицетворяли женское, плодоносящее начало, «рождали» рыб и животных. Судя по фольклорным эпитетам, связь с рыболовством первична. Эти духи населяли территории верховий рек, куда поднималась на нерест рыба. А верховья, вероятно с давних времен, считались заповедными. С появлением патриархальных божеств, занявших высший уровень иерархической лестницы, время появления которых соотносится с возникновением героического эпоса, плодоносящая функция женских духов по-прежнему остаётся важнейшей, но сами божества стали в той или иной степени зависимыми от патриарха-отца. А в последующем их основная функция, заключающаяся в поддержании изобилия животного мира, постепенно переходит и к мужским божествам, дополняет перечень их патриархальных функций. Сами «*миш*», в свою очередь, вооружаются мужскими атрибутами, и при сохранении своего изначального предназначения также расширяют функции, становятся защитницами, охранительницами территорий.

Литература:

1. Молданов Т. Картина мира в песнопениях медвежьих игрищ северных хантов. Томск: Изд-во Том. университета, 1999. 141 с.
2. Мифология хантов /В.М. Кулемзин, Н.В. Лукина, Т.А. Молданов, Т.А. Молданова / Науч. ред. В.В. Напольских. Томск: Изд-во Том. университета, 2000. 310 с.
3. Молданов Т., Молданова Т. Боги земли казымской. Томск: Изд-во Том. университета, 2000. 114 с.
4. Молданов Т. Божества промыслового культа // Молданов Т., Молданова Т. Очерки традиционной культуры хантов: избранное. Ханты-Мансийск: ООО «Типография «Печатное дело», 2010. С. 39-47.
5. Мазур О.В. Медвежий праздник казымских хантов как жанрово-стилевая система: Дисс. . к. искусствоведения. Новосибирск, 1997. 185 с.

Н.С. МУРАШОВА (НОВОСИБИРСК)

Обзор репертуара духовных стихов старообрядцев Алтая⁴²

Ключевые слова: духовные стихи, старообрядцы Алтая, репертуар.

Репертуар духовных стихов формировался под воздействием исторических, географических, социокультурных факторов, стилевых изменений поэтического и музыкального творчества. Он представляет собой сложноорганизованную систему, включающую образцы разновременного и разностилевого происхождения.

Общерусский репертуарный свод складывается из совокупности отдельных региональных традиций. Специфика локальных репертуаров обусловлена особенностями освоения территорий, взаимодействием материнских и привносимых традиций, деятельностью выдающихся мастеров и проч. Различия репертуарных сводов одного жанра могут проявляться в количестве и перечне образцов, в степени популярности и особенностях бытования конкретных произведений, в преобладании общераспространенных и наличии редких памятников.

В изучении репертуара духовного стиха необходимо иметь в виду отличительные свойства данного вида творчества. Духовный стих относится к устно-письменной жанровой системе, что означает репертуарное единство фольклорных и книжных памятников, а также тяготение фольклорного духовного стиха к письменной культуре, которой он обязан своим происхождением. Основными носителями духовного песнетворчества, начиная с

⁴² Работа выполнена в рамках проекта РГНФ 15-04-00113 «Духовный стих в традиционной культуре старообрядцев».

XVII века, становятся старообрядцы, поэтому репертуарный фонд староверов представляет особый интерес с точки зрения сохранения и развития традиций внебогослужебного духовного пения.

При выяснении специфики репертуара старообрядческих стихов следует учитывать особенности культуры староверов. Во-первых, она имеет миграционный характер: староверы, странствуя в поисках места своего пристанища, переносили духовные стихи из одного региона в другой. Во-вторых, апокалиптические настроения обусловили распространение духовных стихов эсхатологической тематики. В-третьих, весьма важная для старообрядческой картины мира идея спасения стимулировала развитие сюжетов назидательного характера и сюжетов об удалении из мира в пустыню — спасительное место молитвенного уединения. В-четвертых, высокий уровень грамотности способствовал распространению книжной традиции духовного песнетворчества, а также позволял старообрядцам записывать фольклорные произведения в специальные стиховники. В-пятых, осознание своего избранничества побудило древлеправославных христиан к активной полемической деятельности в защиту старой веры, что нашло отражение в репертуаре духовного песнетворчества. Наконец, субконфессиональная неоднородность старообрядцев также получила отражение в духовных стихах.

На основе перечисленных факторов выявляется репертуарная специфика духовных стихов старообрядцев Алтая. Староверы появились здесь еще в первой половине XVIII в. и сохранили свои традиции до нашего времени.

Основным источником исследования послужили экспедиционные записи автора и сотрудников НГК им. Глинки 1990-2000-х гг. в Алтайском крае, Республике Алтай, Восточно-Казахстанской области, хранящиеся в личном архиве и архиве традиционной музыки НГК им. Глинки [2], а также материалы О.А. Абрамовой [4], К.В. Маёровой [1] и рукописные стиховники из собрания Института истории СО РАН [3].

Духовные стихи староверов Алтая отличаются содержательным разнообразием, обусловленным богатой источниковой базой сюжетов. Ряд стихов восходит к историям *Ветхого и Нового Заветов*. Широкой известностью пользуются авторские *переложения псалмов*.

Многие тексты, размещенные в сборниках стихов, и, соответственно, предназначенные для бытования за пределами церковной службы, являются образцами *богослужебного происхождения*. Особенно большое распространение получили тексты из покаянных канонов. В силу распространения эсхатологических представлений в старообрядческой среде нередко в качестве духовных стихов бытовали молитвы и песнопения из заупокойных служб. Довольно многочисленную группу представляют образцы, приуроченные к *церковным праздникам*: Рождеству Христову, Пасхе, Богоявлению, Введению Богородицы во храм, Благовещению, Троице, Успению Богородицы, Воздвижению.

Самую большую группу памятников составляют *эсхатологические стихи*. Здесь выделяются образцы книжной и фольклорной традиций; раннего и позднего происхождения. По содержанию они делятся на стихи о человеческой смерти (малая эсхатология), о кончине мира, воцарении антихриста, Страшном суде (большая эсхатология). Продолжением такого рода образцов являются стихи, посвященные теме раскаяния (назовем их *молитвенными*). Зачастую они созданы в форме молитвенного обращения к Господу, Богородице, Ангелу.

Еще одна репрезентативная группа памятников — *стихи о монастырской жизни*, одна часть которых связана с восхвалением пустынножизни и уходом из полного соблазнов мира, а другая повествует о духовно незрелом иноке, поддавшемся искушениям, а затем кающемся о случившемся.

Не очень распространены *житийные стихи*, представленные сюжетами о Егории Храбром, святителе Николе, мученице Варваре, князьях Борисе и Глебе, преподобных Варлааме и Иоасафе.

Особый интерес представляют *стихи, имеющие старообрядческое происхождение*. Обращает внимание многочисленность такого рода памятников и их содержательное разнообразие. Во-первых, можно выделить сюжеты, связанные с историческими событиями церковного раскола, с выдающимися представителями староверия, имеющие распространение среди старообрядцев разных регионов различных толков и согласий. Это произведения, посвященные соловецкому стоянию, протопопу Аввакуму, боярыне Морозовой, наконец, это стихи, связанные с гонениями на старообрядцев. Еще одна содержательная группа отражает догматические особенности старообрядческих согласий: в нее входят стихи полемического содержания, демонстрирующие различие взглядов старообрядцев и новообрядцев, а также представителей субконфессиональных течений внутри старообрядчества.

В репертуаре алтайских старообрядцев есть стихи дораскольного происхождения, но преобладают тексты, созданные в более позднее время. Очень много стихов книжных: покаянные XVII в., выго-лексинские вирши, авторские духовные произведения как не принадлежащих к старообрядчеству авторов, в числе которых известные русские литераторы Дм. Ростовский, С. Яворский, М. Ломоносов, А. Сумароков, Ф. Глинка, А. Кольцов, А. Плещеев, так и старообрядческих сочинителей.

С одной стороны, алтайскому своду духовных стихов присущи качества, общие для репертуаров разных региональных традиций, в частности, преобладание стихов книжных, стихов позднего происхождения, большое распространение эсхатологических образов и произведений назидательного содержания. С другой стороны, нельзя не отметить местных особенностей. Алтайская традиция отличается репрезентативностью памятников старообрядческого происхождения, в полной мере отражая тематический спектр стихов, созданных усилиями сочинителей-староверов. Явное воздействие на местный репертуар оказали беспоповцы, что обусловлено большой численностью старообрядцев-поморцев. Заметной региональной тенденцией является переход во внебогослужебный репертуар большого числа богослужебных текстов.

Литература:

1. Маёрова К.В. Духовные стихи, песнопения и бытовые песни русских старообрядцев на Алтае. М.: Диалог. МГУ, 1997. 32 с.
2. Мурашова Н.С. Типы сборников духовных стихов, распространенных в старообрядческой среде: по материалам экспедиционных исследований // Старообрядчество: История, культура, современность: Материалы VII науч.-практ. конф. М.: Музей истории и культуры старообрядчества, 2005. Том 2. С. 241–249.
3. Рукописи XVI – XX вв. и книги старой печати из собрания института истории СО РАН / Сост. Н.Д. Зольникова, А.И. Мальцев, Т.В. Панич, Л.В. Титова. Новосибирск, 2010. 395 с.
4. Традиционная культура русских на Алтае (материалы фольклорных экспедиций 1982 – 2007 гг.): Усть-Коксинский район / Сост. О.А. Абрамова, И.А. Сазонтов. Барнаул: Фольклорный центр «Песнохорки», 2011. Вып. 2. 87 с.

Н.Н. НИКОЛАЕВА (УЛАН-УДЭ)

Демонологические рассказы западных бурят: сюжеты о духах низшей демонологии

Ключевые слова: народы Сибири, мифология, демонология, устные рассказы, сюжет.

Одним из жанров бурятского фольклора, сохранившим витальную активность, являются устные рассказы демонологического характера. Однако этот пласт материала в

бурятской фольклористике практически не исследован, специальных исследований, посвященных их изучению, систематизации и классификации не проводилось, за исключением нескольких статей по материалам проведенных экспедиций. Записи собирателей разных лет, в которых можно найти демонологические рассказы, содержатся в отчетах экспедиционных отрядов, полевых тетрадях, хранящихся в архивном фонде ЦВРК ИМБТ СО РАН или личных архивах, и не введены в научный оборот, за редким исключением. Наша работа основана на экспедиционном и архивном материале, также привлечены публикации материалов, которые можно отнести к демонологическим рассказам или сведениям о демонологических персонажах.

Имеющийся материал позволил сгруппировать рассказы по сюжетно-тематическим группам согласно принципам систематизации сказочной прозы, разработанным в отечественной фольклористике. Однако сразу оговоримся, что это всего лишь попытка, так как для полной классификации необходимы систематизация, сравнительно-сопоставительный анализ, исследование трансформации и эволюции сюжетов и образов, основанные на полноценном фактическом материале, собранном во всех районах этнической Бурятии. Целью же нашей работы является краткий обзор группы демонологических рассказов одной локальной традиции, где отмечено их бытование, и первичный сравнительно-сопоставительный анализ с подобными или близкими сюжетами в фольклоре монгольских и тюркских народов Сибири. Таким образом, в проанализированном материале нами выделены тексты, которые подразделяются на следующие сюжетно-тематические группы:

- рассказы о встречах с духами-бохолдоями;
- о людях с необычными способностями;
- о зооантропоморфных духах, вредящих детям.

В процентном соотношении в общем массиве текстов преобладают рассказы о встречах с духами-бохолдоями. Второй по численности группой являются рассказы о зооантропоморфных духах *ада*. Первая группа была рассмотрена нами ранее [3], остановимся более подробно на сюжетах второй группы.

Ада – зооантропоморфный дух низшей шаманской демонологии, опасный для новорожденных и маленьких детей (до одного года, трех и семи лет). В рассказах *ада* щиплет, душит ребенка, заставляя его плакать. Именно беспричинный детский плач является главным признаком наличия *ада* в доме, к этому прибавляются царапины, синяки или щипки, появляющиеся на теле ребенка, когда поблизости нет взрослых, неприятный запах, исходящий непонятно откуда. Если не принять меры, то *ада* может и убить его. *Ада* может принимать вид мелкого грызуна, домашних животных, непонятного бесформенного существа с огромными круглыми горящими глазами, либо просто какого-то материального предмета. Хотя он чаще всего невидим, но увидеть его могут, судя по рассказам, и обычные люди, не только шаманы и наделенные особым даром люди. Иногда у *ада* бывают своего рода хозяева, почти всегда бездетные женщины (бездетная пожилая пара), в доме которых они поселяются и за которыми ходят. В рассказах почти всегда описан обряд уничтожения или изгнания духа из дома, который может провести любой член семьи, обычно старший по возрасту. В более ранних сюжетах многочисленным *ада* противостоит шаман или шаманка и изгоняет их хитростью. В современной традиции не зафиксировано понятия и рассказов о «хорошем» *ада*, который заботится о детях и даже нянчится с ними, пасет скот и охраняет добро хозяина от воров, т.е. близок по функциям с домовым/дворовым/овинником в русском фольклоре. Поверья и рассказы с подобным сюжетом были отмечены в записях, относящихся к началу XX в. [4, с. 94; 5, с. 164]. По мнению современных информантов, *ада* бывают только злые. Исследователи связывают представления об *ада* с представлениями о душах умерших детей, которые находятся в непосредственной близости от родителей и, не найдя нового рождения, становятся злыми духами [1, с. 63; 6, с. 273].

Сюжеты в основном лаконичны. Главным сюжетообразующим мотивом во многих рассказах выступает встреча с *ада*, происшествие с его участием. Далее разворачивается определенное ситуативное действие – предпринимаются действия по «экзорцизму демона»; дается оценка произошедшего с точки зрения рассказчика; определяется табу, несоблюдение которого привело к появлению *ада*; дается предписание, что следует делать, чтобы избежать этого. Всегда присутствует элемент информативной назидательности, т.е. демонологические рассказы выполняют в какой-то степени апотропейную функцию. Апотропейная регламентация поведения, предписываемая в рассказах, направлена на детей, которые, по представлениям бурят, больше взрослых уязвимы и открыты для воздействия сверхъестественных существ, поэтому выступают объектами патроната, для которых разработаны определенные модели поведения и табуированные действия, атрибуты-обереги и т.д.

Анализ бурятского материала показывает, что в ранних записях в сюжетах с *ада* наличествовали мотивы этиологического порядка – почему и как появились подобные существа. Чаще всего их появление связывалось с кузнецами, сотворившими, а затем уничтожающими или изгоняющими свое творение. В современных рассказах подобных мотивов нет.

В фольклоре халха-монголов и калмыков имеется представление об *ад* – злых духах, тесно сближаемых и почти не делимых по функциям с *чэтгөр* и *шулма*. Однако эти представления и краткие сведения, судя по имеющемуся у нас материалу, имеют слишком общий характер и не связаны с причинением зла именно детям.

Наиболее близкое типологическое сходство демонстрирует тувинская традиция, в которой существуют рассказы о духах *аза*. Сюжеты о том, как *аза* пытались утащить грудного ребенка или войти в дом [2, с. 165-167], чрезвычайно близки бурятским, хотя в них нет обычных для бурятских описаний изгнания духа. Представление об *аза* у тувинцев несколько отличается от бурятских, в которых *ада* является сугубо домашним духом, может иметь привязку к определенному человеку или дому, и никогда не упоминается о том, что обращение к духу-хозяину очага может иметь апотропейную функцию. У тувинцев *аза* – скорее дух открытого пространства, поскольку в рассказах имеет локализованное обиталище в пещере, не может войти в юрту без особых предметов, связанных с потусторонним миром. Кроме того, меры, предпринимаемые по защите ребенка – отметина сажей, как знак передачи его души под покровительство духа-хозяина очага, явно указывают на непринадлежность *аза* к ряду домашних духов.

Таким образом, в современной устной традиции западных бурят продолжают сохраняться демонологические рассказы, в том числе сюжеты о духах *ада*. В поздних материалах фиксируется утрата некоторых мотивов (происхождение *ада*, борьба шаманов с ними), сюжет более упрощен и краток, чем в ранних записях. Тем не менее, сохраняется основная структура рассказа: встреча с духом/происшествие – предпринимаемые меры и изгнание духа – информация о мерах предосторожности или защиты. Наиболее близкие параллели с сюжетами о подобных духах обнаруживаются в фольклоре тувинцев.

Литература:

1. Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск: Наука, 1987.
2. Мифы, легенды, предания тувинцев. Новосибирск: Наука, 2010. 372 с. – (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 28).
3. Николаева Н. Н. Демонологические рассказы в современном фольклоре бурят (по материалам экспедиций) // Siberian studies (SAD). Журнал исследований Сибири. Meram/KONYA. 2014. Т. 2. Вып. 5. С. 97–121.
4. Петри Б.Э. Вселенная сибирского шамана. История, легенды, обряды. Иркутск, 2014. 328 с.
5. Хангалов М. Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Изд-во ОАО «Республиканская типография», 2004. 508 с.

Г.С. ПОПОВКИНА (ВЛАДИВОСТОК)

Современные церковные былички

Ключевые слова: былички, рассказы о чудесах, православие, фольклор.

Предметом нашего исследования стали рассказы о чудесах, распространенные среди православных верующих. Рассказы с элементами чудес отчасти попали в сферу исследований этнографов. Таковы, например, легенды о происхождении географических объектов (источников, озер и т.п., пользующихся особым почитанием), устные рассказы о существовании традиций православной культуры и т.д. Однако большой объем устных рассказов о чудесах пока не имел должного внимания со стороны ученых. В фольклористике рассказы о чудесных происшествиях, как правило, о взаимодействии человека с духами, часто – враждебными (о встрече с лешими, домовыми, русалками и т.п.), практически вытеснили из поля внимания исследователей рассказы о чудесах с «христианским наполнением», о христианских чудесных событиях, которые мы предлагаем назвать церковными быличками.

Термин «былички» в отношении рассказов о чудесных событиях в жизни человека мы считаем наиболее подходящим именно в силу его главной особенности – «чудесности» (встречи с духом).

Если рассматривать христианство с точки зрения сакральной практики, то в нем, как правило, действуют персонифицированные сверхъестественные силы (Бог, ангелы, бесы и т.п.). В этом смысле христианские истории о чудесах вполне могут рассматриваться как былички – в большинстве из них происходит проявление в жизни человека действий тех или иных персонифицированных духовных существ. Даже в случаях чудес, где явным образом эти существа не обнаруживаются, мы все равно можем, опираясь на саму христианскую традицию, истолковывать их именно как действие некоего духовного субъекта.

Например, один из наших информантов рассказывал об увиденном им и его товарищем бурлении воды в чаше во время совершения обряда водосвятия. Явного присутствия какого-либо духа в рассматриваемом рассказе не обнаруживается. Однако нетрудно провести аналогию с евангельским эпизодом о расслабленном: человек не успевал войти в воду, которую периодически возмущал ангел. Люди видели лишь бурление воды, на самом же деле (с точки зрения участников Евангельских событий) ее заставлял бурлить ангел: «Ибо ангел Господень по временам сходил в купальню и возмущал воду, и кто первый входил в нее по возмущению воды, тот выздоравливал» [Ин. 5: 2–7]. Все евангельские чудеса, за редким исключением, – это проявление действия духовных (нематериальных) субъектов. Таким образом, в церковных быличках соблюдается главное условие этого жанра – встреча человека с духом, или чудо.

Исследователи (Л.Н. Виноградова, Е.Е. Левкиевская, С.Б. Адоньева, Е.А. Мигунова, М.Н. Мельников, И.А. Разумова и др.) обращают особое внимание на принадлежность былички к речевым жанрам и выделяют ряд ее особенностей. Проследим соответствие церковной былички основным этим параметрам.

Для былички в ее традиционном понимании важную роль играет коммуникативная ситуация, без «правильного» развертывания которой невозможно полноценное существование былички [1]. В случае с быличкой церковной роль коммуникативной ситуации, на наш взгляд, несколько снижена. Например, поскольку христианство не

уделяет много внимания наименованию, происхождению персонифицированных сверхъестественных сил и т.п., то и риск неполноты или недостоверности информации при сборе полевого материала минимален. Собирателю не нужно догадываться, почему не было названо имя духа, связано ли это с «табуированием “страшного” имени демона», «разрушением и забвением традиции» или все же особенностями диалога, в котором существует быличка [1].

В связи с этой особенностью, у церковной былички на первый план выступает ее функция как способа «познания и классификации мира» (идентификация-отождествление). Рассказчику важно дать представление собеседнику (и убедить еще раз себя) о существовании духов, их проявлениях в жизни человека (информативная и дидактическая функции). То есть, церковная быличка может выступать как источник материалов о мироустройстве с точки зрения православного христианина.

В этом отношении для исследователя могут оказаться полезными былички, опубликованные в составе более сложных произведений жанра бытописания (хотя исследователи сходятся во мнении, что для былички необходима и является неперменным условием существования ситуация рассказывания). В этом случае функция познания приобретает большое значение, так как быличка включена в письменный текст, которому свойственна высокая степень рефлексии и обдуманности. Как видим, для церковной былички речевое поведение участников общения не столь важно, хотя и для нее характерно создаваемое в момент рассказывания статусное равенство участников общения, разрушение традиционного хронотопа былички (рассказывание происходит в любое удобное время).

«Эмоциональная» функция былички является тем механизмом, «через который передаются и осуществляются все остальные функции, в том числе - информативная и дидактическая» [1]. Повторение эмоционального переживания, случившегося в момент чудесного происшествия, без сомнения, свойственно и церковной быличке. Однако церковная быличка «располагает» более широкий спектр переживаний и чувств, чем быличка в ее «классическом» понимании. Рассказывание церковной былички позволяет еще раз пережить чувства страха, радости, удивления или благоговения и передать их слушателю.

Таким образом, христианские рассказы о чудесах обладают всеми основными признаками былички и могут быть отнесены к ее особому разряду – церковной быличке.

Литература:

1. Левкиевская Е.Е. Быличка как речевой жанр // Фольклор и постфольклор: структура, типология, семиотика. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/levkievskaya5.htm>. Дата обращения: 10.06.2016.

Т.М. САДАЛОВА (ГОРНО-АЛТАЙСК)

О мифологическом пространстве «Алтай» в эпосе «Гэсэр»

Ключевые слова: тюрко-монгольский эпос, героические сказания, мифологическое пространство, Гэсэр, Алтай.

В алтайском эпосе в поэтической форме синтезирована вся многовековая духовная история в контексте мифологии, религии, народной культуры, общественно-политических и нравственных устоев общества. В связи с этим древний алтайский эпос имеет разные пласты и формы взаимодействия с эпическими произведениями других тюрко-

монгольских народов, такими как: среднеазиатскими эпосами «Алпамыс», «Манас» или ойротско-монгольскими – «Джангар», «Гэсэр».

В алтайских героических сказаниях есть много общих сюжетных эпизодов, элементов с названными шедеврами народного творчества тюрко-монгольских народов. В том числе, ойротско-монгольский эпос – «Гэсэр» совпадает в отдельных сюжетных вставках с сюжетным составом алтайских героических сказаний. Гэсэр, также как многие герои–богатыри алтайских героических сказаний, послан на землю – средний мир, чтобы спасти его от вторжения грозных чудовищ, связанных с подземным миром. Некоторые из алтайских богатырей (например, Кёгюдей-Мерген), чтобы явиться в новом облике в среднем мире, как и Гэсэр, рождаются у престарелых родителей. Эпизоды с описанием: владений подземного мира Эрлика, обретения богатырского коня, седлания коня, богатырского одеяния, совершения подвигов имеют явные совпадения.

Важным аспектом представляется тот факт, что в текстах тюрко-монгольского эпоса территория «Алтай» встречается как мифологическое пространство. Так, в кыргызском эпосе «Манас» Алтай указывается как родовая территория, место его рождения, в монгольском эпосе Алтай упоминается как священная земля. В эпосе «Гэсэр» территория Алтая также встречается в нескольких эпизодах, которые имеют разные функциональные назначения.

В тюрко-монгольском фольклоре понятие трехмерного пространства – это древнейшая единая мировоззренческая система, определяющая представление о структуре мироздания, что нашло свое специфическое преломление и встречается в основных жанрах алтайского фольклора. Характеристики трех миров – верхний алтай, средний алтай (дословно: земля-алтай, лунно-солнечный алтай), подземный алтай (дословно: нижний алтай, нижняя страна) подробно представлены в основном в текстах героических сказаний. Понятие «Алтай» / «алтай» здесь выступает как мифологическое пространство, но в то же время оно тесно связано с географическим пространством реального Алтая. Под словом «Алтай» сказочники и сказители имеют в виду конкретный и поэтический образ четко очерченного жизненного пространства сказочного героя, за пределами которого была чужая территория, где его ожидают разного рода опасности. Помимо этого, через формулу с установкой на реальность локальной территории, они с самого начала произведения выражали свое серьезное отношение к происходящим событиям в сказании, чему и способствовало упоминание конкретной территории Алтая. Так, например, в сказании выдающегося алтайского сказителя А.Г. Калкина «Очи-Бала» дано монументальное описание среднего мира, как образца незыблемого состояния части мироустройства, при этом Алтай / алтай как нереальное художественное пространство тесно привязано к конкретному Алтаю.

В эпосе «Гэсэр» в разделе «Гэсэр возвращает жизнь богатырям, превращенным в каменные изваяния» «двадцать холмов Алтая» наряду с другими географическими объектами (реки Мунхэ, Лена, долина Морэн, озеро Байкал, леса Хухэя) упоминаются как места охотничьих угодий Гэсэра.

В эпосе «Гэсэр» описание Алтая также входит в систему картины среднего мира. Своеобразным предстает и художественное пространство, в которое включены характеристики реальных географических объектов. В то же время его следует рассматривать как часть сюжета и средство для развития сюжетного действия.

В «Гэсэре» есть сюжетный эпизод, где бездыханного Аламжи-Мергена его сестра доставляет «к ущелью Алтая – священной горе», который совпадает с текстом известного алтайского сказания «Брат Боодой Мерген и сестра Боодой Коо». Синонимом священной Алтая здесь выступает «лесная вершина горы – исполин Хухэй». Но, если в алтайском сказании эта гора обозначена просто как отвесная скала, то в «Гэсэре» она конкретно определена «священной горой Алтая» и выступает неким мифологическим пространством, активно действующим в сюжетном развитии.

Поэтому Алтай представлен символом среднего мира в установившемся миропорядке трехмирья. По своим функциональным предназначениям составные микрокосмоса среднего мира притянуты к вертикальному трехмерному измерению пространства. Добрые духи связаны с божествами, духами верхнего мира; злые существа породнены с нижним миром. Средний мир людей выступает сердцевиной вертикального и горизонтального расположения сакральных миров. Конечно же, герой эпических произведений выступает и как непосредственный исполнитель воли небожителей для борьбы с нижним миром. Говоря о взаимоотторжении или взаимопритяжении разнополюсных миров, из чего складывается баланс или дисбаланс в среднем мире, надо отметить то, что обычно небожители посылают героя-богатыря или помогают герою.

СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ФОЛЬКЛОРА

О.Э. ДОБЖАНСКАЯ (ДУДИНКА)

Проблемы сохранения фольклора коренных народов Таймыра на современном этапе (по материалам деятельности учреждений культуры и образования Таймыра)

Ключевые слова: коренные малочисленные народы Севера, фольклор, долганы, ненцы, нганасаны, энцы, эвенки.

Предметом обсуждения в докладе являются пути, которые используются для сохранения фольклора коренных народов в Таймырском муниципальном районе Красноярского края (учитываются данные за последние 10 лет).

Развитие устного народного творчества коренных народов Таймыра в 2000-е годы перешло в новую фазу, которую можно определить как инновационный фольклор [1, с. 11–12]. Главную роль в нем играют самостоятельные формы фольклора (в исполнении фольклорных ансамблей), которые реализуются в сценическом показе.

Основным фестивальным событием Таймырского района является фестиваль «Фольклорная классика Таймыра», который начиная с 1994 года регулярно проводится в Дудинке каждые два года (биеннале). Организаторами фестиваля являются Таймырский Дом народного творчества и Министерство культуры Красноярского края.

На фестивале фольклорные коллективы из поселков представляют народное творчество коренных малочисленных народов Таймыра как в его традиционных формах (краткие фрагменты эпических и песенных произведений, сценический показ отрывков из обрядов), так и в инновационных: в последние годы в фестиваль включаются инсценировки сказок и легенд, коллективное исполнение новых (авторских) песен на языках народов Таймыра и др. В фестивалях 2012, 2015 гг. принимали участие нганасанские этнофольклорные группы «Дентэдиэ» («Северное сияние»), «Ня танса» («Нганасанская семья») из г. Дудинка, «Хендир» («Бубен») из поселка Волочанка, энецкая этно-фольклорная группа «Татуй» (г. Дудинка, п. Потапово), эвенкийские этнофольклорные группы «Юктэ» (г. Дудинка) и «Кэргэн» (поселок Хантайское Озеро), долганские коллективы – детский фольклорный ансамбль «Таммак» (п. Сындасско), студия юных барганистов «Чоргуйачыы» и вокальная студия «Алгыс» (г. Дудинка), ненецкая фольклорная группа «Синюко» (поселок Носок), семейный ненецкий клуб «Май’ма» (г. Дудинка). Солирующие выступления певцов и сказителей, как правило, включаются в сюжетную канву выступлений фольклорных ансамблей.

Кроме фестиваля, краткие произведения фольклора народов Таймыра звучат на различных массовых мероприятиях, где используются в символической роли «бренда территории» (наряду с элементами материальной, обрядовой культуры) при встрече почетных гостей и т.д.

За последние 10 лет на Таймыре появились издания, в которых опубликованы фольклорные произведения на языках коренных народов Таймыра. Наибольшее их количество выпустил Таймырский Дом народного творчества.

Крупной публикацией долганского эпоса является книга «Героический эпос долган – олонхо» (составитель Л.Д. Бетту; Красноярск, 2008), в которой представлены тексты 7 сказаний, исполненных Н.П. Христофоровым, П.П. Михайловым, Е.Н. Портнягиным, Е.Т. Уксуниковой, А.А. Суздаловой. Записи текстов были собраны в 1990-е годы, записаны на долганском языке и переведены на русский язык специалистами по фольклору Хатангского районного центра народного творчества А.А. Суздаловой и

И.А. Лаптуковой. Позднее, в 2011 году появился аудио-диск «Героический эпос долган – олоңко», на котором представлены эпические песнопения из сказаний, опубликованных в этой книге, в исполнении долганских сказителей из Хатангского района.

Информативностью и полнотой обобщения выделяется издание «Сказители Таймыра» (Дудинка, 2013), в котором помещены биографии знатоков устного народного творчества народов Таймыра, их фотопортреты, сведения о репертуаре, истории из жизни. Составителями издания являются главные специалисты по национальной культуре долган, ненцев, нганасан, энцев и эвенков Таймырского Дома народного творчества: Н.С. Кудрякова, А.А. Барболина, З.Н. Болина, Т.В. Болина (Укочёр), С.Н. Жовницкая, Р.П. Яптунэ. Был выпущен одноименный компакт-диск с аудиозаписями фольклорных произведений в исполнении этих фольклорных исполнителей (по 1 звучащему произведению певца или сказителя).

В сборнике энецких текстов «Эззууй» – «След нарты» (составитель З.Н. Болина; Дудинка 2014) представлены образцы мифов, преданий, сказок и песен на энецком языке.

Тексты на долганском языке, адаптированные для детского чтения, изданы в сборнике «Лэңкэй: Долганские сказки» (составитель В. Бетту; Дудинка, 2011).

Очень интересны изданные на компакт-дисках аудиозаписи фольклорных материалов народов Таймыра. На диске «Нганасанские песни», составленном С.Н. Жовницкой, представлены песни разных жанров: личные, застольные, детские, колыбельные, иносказательные. Аудиодиск «Ненецкие песни» составлен Р.П. Яптунэ, на нем звучат записи личных песен ябе сё, сказочно-эпических песен – сюдбабц сё, хынабц, ярабц, детские и колыбельные песни, песни животных, шаманские песни. Аудиодиск «Энецкие сказки» подготовлен З.Н. Болиной, содержит аудиозаписи 10 сказок о животных, бытовых сказок, исторических преданий. На аудиодиске «Дүөрээн» (Фольклорные песни долган, 2011 год), собраны записи из фольклорного архива Центра народного творчества села Хатанга: песни жанров колыбельная, личная, дорожная песня, лирические песни любовного содержания, песни обрядовых жанров (свадебные, шаманские), а также пение «на перехват дыхания». На диске «Хендир» (Песни на языке народа ня)» представлены как фольклорные образцы вокального творчества нганасан, так и современные песни композиторов Таймыра (с переводом текстов на нганасанский язык) в исполнении С. Кудряковой и А. Чунанчара. На диске «Огдуо – птичка певчая» песни Огдо Аксеновой поет ее сестра, Любовь Налтанова. Хотя эти песни – авторские сочинения, они настолько прочно вошли в культуру долган, стали повсеместно известны и популярны, что, по существу, стали произведениями устного народного творчества. Среди изданных в 2000-е годы изданий ТДНТ, упомянем составленные Л.Д. Бетту аудиодиски «Ненецкие песни» и «6-й Окружной фестиваль «Фольклорная классика Таймыра» (2006).

Еще одна форма публикации фольклора – видеозаписи. На видеодиске «Фольклорная классика Таймыра – 2015» опубликованы материалы одноименного фольклорного фестиваля, проведенного в г. Дудинка в 2015 году.

Городской центр народного творчества (Дудинка) также вносит свою лепту в публикацию произведений фольклора. Здесь выпущена серия аудиодисков «Голоса тундры» (составитель О.Э. Добжанская), в которой публикуются записи фольклора коренных народов Таймыра. В серии издано 5 выпусков: 1 – «Поют аборигены Таймыра: долганы, нганасаны, ненцы, энцы, эвенки», 2 – «Самодийские народы Таймыра: нганасаны, энцы, ненцы», 3 – «Музыка нганасан», 4 – «Традиционная музыка долган», 5 – «Традиционная музыка коренных народов Таймыра». В настоящее время готовится выпуск 6 «Музыкальный фольклор ненцев».

50 образцов нганасанских песен были опубликованы в книге «Певцы и песни авамской тундры» (составитель О.Э. Добжанская; Норильск, 2014). Публикация текстов на нганасанском языке сопровождается переводом на русский язык и нотным текстом каждой

песни. Звучание 24 песен опубликовано на мультимедийном диске «Песни нганасан» (2013), также выпущенном Городским центром народного творчества.

Среди мероприятий интеллектуального характера, поддерживающих интерес к национальной культуре и фольклору народов Таймыра, необходимо назвать Международный конкурс-семинар «Таймырские чтения», который ежегодно проводится в Норильском индустриальном институте и публикует сборники конференции. Доклады в Секции 1 «Этнокультурные аспекты развития народов Сибири, России и мира» конкурса-семинара традиционно освещают традиционную культуру и фольклор народов Таймыра, их готовят школьники и студенты Таймырского муниципального района, работники культуры и образования.

В целом, публикация фольклорных текстов осложнена отсутствием финансирования для этих целей; все упомянутые издания выпущены за счет спонсорских средств.

Литература:

1. Шейкин Ю.И. История музыкальной культуры народов Сибири. М.: Вост. лит., 2002.

*И.А. КОРОБЕЙНИКОВА, В.В. ФРАИНД
(С. ПАРАБЕЛЬ, ТОМСКАЯ ОБЛ.)*

Возрождение селькупского фольклора

Ключевые слова: нарымские селькупы, чумылькупские сказки, история собирания и публикации текстов, «обратные» переводы.

В 1950–1960-е гг. селькупские сказки стали записывать ученые – лингвисты, этнографы, краеведы. Однако процесс записывания шел медленно, и не во всех районах проживания нарымских селькупов удалось записать их сказки на родном языке. Именно так случилось со сказками селькупов рек Парабели и Нарымского Приобья. Из этих мест по-чумылькупски записано единичное число фольклорных текстов, хотя жили в этих местах свои сказители. А.П. Дульзоном, например, от Дмитрия Петровича Саиспаева, родившегося на Парабели в юртах Саиспаевых, была записана в 1964 г. и опубликована в 1966 г. большая сказка «Про черного царя и трёх его дочерей», но она сейчас мало кому известна, так как книга, где её опубликовали, является редким изданием. Некоторые чумылькупские сказки были опубликованы по-русски. Это были записи этнографов, в частности, записи томского этнографа Г.И. Пелих, которая опубликовала значительное число русских переводов селькупских сказок. Частично тексты селькупских сказок, записанные Г. И. Пелих, были переопубликованы литературоведом Евгением Осокиным в издании «Северная книга» (1993) в его литературной обработке.

В 1990-е гг., когда в Парабели начали предприниматься попытки возродить селькупскую речь, остро встала проблема с оригинальными текстами. Оказалось, что записанных по-чумылькупски сказок крайне мало, а вспомнить старые сказания было больше некому. И.А. Коробейникова, педагог дополнительного образования Парабельского Дома детского творчества, решила перевести некоторые селькупские сказки из записанных только на русском языке. Для начала выбрала одну – самую яркую из всех известных ей селькупских сказок – «Эпос об Итте», её перевод был опубликован в научном сборнике «Самодийцы». Материалы 4-го Сибирского симпозиума» (2001), и она поняла, что должна

продолжать эту работу по переводу наших сказок, записанных и опубликованных по-русски, назад на чумылкупский язык.

Таковыми же «обратными переводами» с русского на чумылкупский являются тексты сказок «Богатырь-соболь» / «Мадур-ши» (публ. А. Кастрена), «Богатырь на Кёнге» / «МадурКёнгайт» (публ. Г. И. Пелих), «Кат-Ман-Пуч» (публ. Н.П. Григоровского), присланные в Парабель Натальей Анатольевной Тучковой как образцы настоящего селькупского фольклора, к которым не сохранилось оригинальных записей на селькупском языке.

Не все сказочные тексты - «обратные переводы». Сказка «Бык-сын» / «Пыка И» рассказанная по-селькупски Ниной Степановной Макшиной из Нельмача, которую мы услышали в 1995 г. с Н.А. Тучковой и записали сначала на магнитофон, потом с магнитофонной ленты И.А. Коробейникова перевела с чумылкупского на русский язык. В этой сказке всё оставлено так, как рассказала её Н.С. Макшина.

В 2000-е гг. в наш район стали часто приезжать многочисленные учёные (как начинающие аспиранты, так и уже известные исследователи) не только из Томска, но и из-за рубежа – Венгрии, Германии, Японии, Финляндии. Нередко приходилось сопровождать их в населённые пункты, где проживали последние носители языка – люди старшего поколения. Старики через несколько минут уставали вспоминать селькупские слова и начинали рассказывать о своей жизни, в это время мы и записывали их воспоминания. Кроме того, на занятиях детского объединения в Доме детского творчества проводились встречи со старейшими селькупами района: Л.А. Саиспаевой, К.Д. Саиспаевым, И.И. Иженбиным и другими представителями народов Севера. Они рассказывали детям о себе, своих семьях, отвечали на вопросы, а ребята выступали перед ними с игровыми программами, инсценировками, пели селькупские песни, проводили игры. Часть этих, записанных по-русски воспоминаний о нелегкой жизни в нашем суровом Нарымском крае, вошла в данный сборник «Сказки бабушки Ирины» и составили особый раздел – «Биографии и воспоминания чумылкупов».

На занятиях детского объединения «Колта куп» познакомились не только с фольклором селькупов, инсценировали сказки - детям очень нравилось выступать перед членами других объединений, кружков, студий. Ведущими были на праздниках дети постарше, они вели концерт, изготавливали декорации, проводили репетиции, ходили в детские сады с игровыми программами, ездили в другие населённые пункты с выступлениями. Дети участвовали в конкурсах на лучшую сказку, побеждали, получали призы. Все они написаны по мотивам селькупского фольклора, но это именно авторские оригинальные сочинения. Одним из таких авторских произведений является поэма «Герой», написанная С.В. Столяровым, режиссёром Томского театра куклы и актёра «Скоморох». Эту поэму мы посмотрели в исполнении артистов театра на генеральной репетиции. Спектакль очень понравился! Впервые услышали стихотворное слово о нашем селькупском герое Итте, произнесенное на профессиональной сцене, понравилась работа артистов, декорации, музыка к спектаклю, игра на музыкальных инструментах, костюмы и куклы. После генеральной репетиции анализировали, как прошёл спектакль, пили чай, и очень радовались, что появился спектакль о нашем народе по мотивам селькупских сказок. С. В. Столяров подарил распечатку стихотворного текста. И.А. Коробейникова решила перевести поэтический текст С.В. Столярова на селькупский язык; думала, что, возможно, он пригодится для постановки в с. Парабель, был создан селькупский театр, а сценариев не было, приходилось их писать самим.

Еще одним ярким авторским произведением является поэма «Богатыри», написанная в стихотворной форме Надеждой Николаевной Михеевой, директором Дома детского творчества, на основе 4-х фольклорных текстов, записанных финским исследователем Александром Кастреном. В 2006 г. ксерокопию публикации этих

произведений из научного журнала прислала из Германии Н.А. Тучкова, находившаяся там на стажировке в Институте финно-угроведения в Гамбургском университете.

Песни нужны нам были для концертной деятельности. Мы находили подходящие стихи в сборниках песен северных селькупов, музыку к ним писали местные музыканты: В.В. Фраинд, В.П. Тузакова, Н.П.Калинкина, Е.А. Зубарев. Также на селькупский язык переводили русские частушки. Есть несколько частушек, известных селькупам всех районов, где живут селькупы. Их сочиняли по-чумьлькупски еще наши деды, и они дороги нам в той же мере, как наши сказки. С каждым годом всё меньше и меньше остаётся людей, считающих родным селькупский язык. Нет с нами известных сказочников: А.А. Саиспаевой, Н.С. Макшиной, Г.Г. Саиспаева, М.Н. Тагаевой – знатоков нашего языка, фольклора. Раньше ушли другие. Такая же ситуация и в других районах Томской области: исчезают деревни, умирают люди, а вместе с ними уходит уникальная культура, и как часть её – фольклор.

И.А. Коробейниковой, как педагогу дополнительного образования, пришлось перевести некоторые селькупские сказки из записанных только на русском языке. Для начала она выбрала одну – самую яркую из всех известных селькупских сказок «Эпос о герое Итте». Она была записана финским учёным К. Доннером и опубликована по-русски не в виде одного текста, а как бы в пересказе нескольких самостоятельных текстов. Хотелось вернуть народу частичку нашего фольклора.

Е.А. ЛИБЕРТ (НОВОСИБИРСК)

Городской еврейский фольклор (на материале песен, собранных в Новосибирске)

Ключевые слова: еврейские песни, идиш, жанровая классификация песен.

Доклад посвящен еврейским песням на идише, запись которых велась автором на протяжении последних двух лет (2015–2016 гг.) в Новосибирске. Наши исполнители – пожилые люди, приехавших в Сибирь в годы Второй мировой войны, которые помнят язык своих родителей. Мы предполагаем, что такая ситуация для идиша уникальна.

Еврейский песенный фольклор представляет собой древнейшее культурное наследие. В нашем случае речь идет о малых осколках такой культуры, однако в самобытности каждой песни, ее колорите, как в капле воды, чувствуется присутствие великого песенного наследия.

Собранный материал представляет собой разновидность городского фольклора, который по сути своей маргинален – горожане поют для своего удовольствия, не преследуя каких либо ритуальных, обрядовых и прочих целей. Это песни, унаследованные от родителей, песни «для души». Такой фольклор фрагментарен – люди поют то, что им вспоминается, и возможной единственной основой, связующей все собранные нами тексты, выступает язык.

Одним из актуальных вопросов на данном этапе для нас оказывается классификация собранного свода песен, и, в частности, тот факт, что многие песни с трудом могут быть однозначно отнесены к тем или иным песенным группам, «размытость» жанров – факт, который уже отмечался исследователями, занимающимися еврейскими песенными сборниками, при этом составители часто вынуждены отказываться от разделения песен по функциональному критерию [Хаздан, 2015].

В нашем случае речь пойдет исключительно о лирических песнях (любовные песни, песни-переживания и раздумья). Они не связаны напрямую с тем или иным

событием, могут исполняться как в кругу семьи, так и на празднике. Представляется возможным выделить следующие группы песен:

1. Песни **любовно-лирические**, которые часто являются монологами-воспоминаниями, томлением о возлюбленном (*ikh zits un shpil of mayn gitare* ‘сiju, играю на гитаре’), или же диалог, представленный как дуэт влюбленных (*vos virstu tun of zo vaytem veg* ‘что ты будешь делать в такой дали’). Нельзя не упомянуть широкоизвестную и во многом знаковую для еврейского народа песню *tumbalalayke*, представляющую собой размышление молодого человека о правильности своего выбора. Музыкальный язык любовно-лирических песен может быть охарактеризован как распевный, протяженный.

2. Значительное место в этой группе песен занимают **песни-жалобы**. Как правило, это размышления о тяжелой доле, о бедности и несчастьях простых людей (*kranke shnayder* ‘больной портной’, *mazl* ‘счастье’, *papirosn* ‘папиросы’). Некоторые песни – диалогическое обращение к другу (*du fregst mir, mayn fraynd* ‘ты спрашиваешь меня, мой друг’), к бывшему возлюбленному (*vo bist du geven* ‘где ты был’), повествующее о тяготах возраста, воспоминания о прожитом. Удельный вес песен с подобной тематикой достаточно велик.

3. Песни, которые могут быть обозначены как **трудовые**, связаны с приготовлением пищи или с выполнением некоей небольшой работы. Такие песни, часто полуречитативные, имеют многочастную форму (*varnitshkes* ‘варенички’, *shnayderl* ‘портной’, *gefilte fish* ‘гефилте фиш’).

4. **Песни застольные**, заздравные (*glezele lekhaime* ‘стаканчик на здоровье’, *lekhaime* ‘выпьем (на здоровье)’, *purim* ‘пурим’).

5. **Шуточные и танцевальные песни** могут быть выделены в отдельную группу (например, *oy rebe, rebenu* ‘ой, ребе’, *kiever tramvay* ‘киевский трамвай’, *ketzele* ‘кошечка’, *Itzik khot a khosn* ‘Ицик женился’), хотя многие из вышеупомянутых песен носят безусловный шуточный характер. Простые по складу мелодии часто исполняются речитативом, имеют короткие мелодические фразы. Шуточный характер многих песен бывает подчеркнут четким танцевальным ритмом, каждый новый куплет представляет собой вариант предыдущего (*shpilt zhe mir, klezmerimlekh* ‘сыграйте же мне, музыканты’, *az der rebe singt* ‘когда поет ребе’). В песнях танцевального склада преобладают куплетные формы.

6. Особое положение занимают песни на «суржике» – языке, смешанном из русского и идиша, а также песни на идише, имеющие русские аналогии. В таких песнях могут чередоваться слова на двух языках попеременно (как например в *kiever tramvay* ‘киевский трамвай’), куплеты (на русском и идише соответственно – как в песне *papirosn* ‘папиросы’). Часто такие песни имеют свои параллельные аналоги на русском языке (так, песня *romashkes, landyshn* – русский аналог песни ‘Ромашки спрятались, поникли лютики’, *nim di shinel* – аналог ‘Бери шинель, пошли домой’ и многие другие).

Литература:

1. Хаздан Е. Жанровая структура песенного фольклора ашкеназов: постановка проблемы // Opera musicological №4 [26], 2015.
2. http://www.conservatory.ru/files/OM_26_Khazdan.pdf.

ФОЛЬКЛОРИСТИКА И ОБРАЗОВАНИЕ В СИБИРСКО-ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ РЕГИОНЕ

Н.К. КОЗЛОВА (ОМСК)

Обращение к академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» в рамках магистерской программы «Этнокультурное образование» (направление «Народная художественная культура»)

Ключевые слова: сибирская фольклорная серия, вузовские спецкурсы, опыт обучения, комплексное изучение народной культуры.

В 1990 году в СО РАН вышел в свет том «Эвенкийские героические сказания», с которого началась публикация уникальной академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [6]. Основная цель серии – научное издание выдающихся в художественном отношении фольклорных произведений народов Сибири и Дальнего Востока. «В совокупности фольклорная классика этого обширного края, отличающаяся яркой самобытностью, предстанет в серии как богатая и неотъемлемая часть общего культурного достояния народов нашей страны» [4, с. 7]. Об уникальности «Памятников» уже немало написано и сказано [3]. В нашем же сообщении речь пойдет о том, как через тома серии можно и должно знакомить студентов с фольклорным богатством и разнообразием народных традиций Сибири.

Направление «Народная художественная культура», в рамках которого осуществляется обучение магистров по программе «Этнокультурное образование», относится к группе направлений по культуре и искусству, и обычно обучение по нему осуществляется в институтах, университетах и академиях культуры. Но лицензируя его в педагогическом вузе, мы решили осуществить тот принцип комплексного подхода к изучению народной культуры, о котором много говорилось на Всероссийских съездах фольклористов в Москве (2006–2014 гг.). Комплекс учебных дисциплин названной программы позволяет эту цель достигнуть. Среди них особое внимание уделено изучению томов серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока».

Бакалаврам названного выше направления, первый и единственный выпуск которых был осуществлен в 2010 году, изучение томов было предложено в рамках отдельного спецкурса.

Магистранты обращаются к томам серии в пределах многих теоретических и практических курсов: «Устное народное творчество», «Фольклористика», «Методы изучения народной художественной культуры (далее НХК)», «Региональные особенности НХК», «История собирания и изучения народной культуры Прииртышья», «Издательская деятельность в этнокультурной сфере», «Культура коренных народов Сибири». Уже получившие высшее образование (или освоившие его первую ступень) магистранты теоретически подготовлены к восприятию материала, способны оценить и проанализировать его.

В пределах курса «Устное народное творчество» данная тема включает подробную проработку проблем, связанных с освоением русского былевого эпоса. Но одно-два занятия мы посвящаем сопоставительному анализу текстов русских былин и эпоса народов Сибири.

Так как магистерские группы небольшие по численности, то преподаватель сам определяет тома, на основе которых сопоставительный анализ будет более полным и интересным. Для ознакомления выбраны якутский [7] и эвенкийский [6], алтайский [2].

Каждый магистрант осваивает выбранный им том задолго до проведения занятия. Читает текст, комментарии к нему, готовит сообщение. Выбор томов сделан еще и в соответствии с содержанием курса «Культура коренных народов Сибири», в рамках которого изучается традиционная культура названных народов.

Будучи уже знакомыми с русскими эпическими песнями, магистранты находят общие и отличительные черты эпического творчества и эпических произведений русских и народов Сибири, называют причины сходства и различия. Они без труда могут понять и показать, что эпос разных этносов имеет общие родовые признаки, общие закономерности в создании и бытовании, общие приемы создания образов главных эпических героев и т.п. В то же время близкое знакомство с эпическими текстами, например, эвенков или текстом якутского олонхо дает им возможность понять, что эпос этих народов стоит на более ранней ступени развития по сравнению с русскими героическими былинами. Магистранты хорошо чувствуют его мифологическую основу, его синкретизм и в форме, и в содержании, когда в эпической песне отражается мировоззрение народа, его представление об окружающем мире и роли человека в нем; когда в одном глобальном тексте в нерасчлененном состоянии находятся и песня, и заклинание, и паремия, и сказочные, и мифологические, и бытовые, и героические мотивы и сюжеты.

В рамках других теоретических курсов обращение к томам серии позволяет показать методологические принципы подхода к публикации текстов, в частности, национальных томов, ввести магистрантов в круг текстологических проблем, познакомить с именами сибирских ученых, фольклористов, этнографов, лингвистов, музыковедов.

Серия демонстрирует комплексный подход к представлению уникального фольклорного материала, что как нельзя лучше соотносится и с комплексным подходом к изучению народной культуры в рамках названной магистерской программы.

Многие тома серии являются настоящими учебными пособиями, образцом того, как нужно подходить к изучению и публикации сибирского фольклорного материала. К таковым, в частности, относится том русской эпической поэзии Сибири [5]. Его составитель, автор вступительной статьи и комментариев Юрий Иванович Смирнов. Ю.И. Смирнов – мой Учитель. Учителем его могут назвать и многие сибирские ученые, работавшие и продолжающие работать над составлением своих национальных томов. Том русской эпической поэзии Сибири мы подробно анализируем с магистрантами на занятиях курса «Методы изучения народной художественной культуры».

Цель занятий двоякая. С одной стороны, – показать методику работы Юрия Ивановича с сибирскими текстами как правильную и продуктивную, с другой – вместе со студентами убедиться в несостоятельности злых выпадов против составителя тома рецензента на это издание С.Н. Азбелева [1]. С помощью преподавателя магистранты способны правильно оценить научный потенциал названного тома и понять несостоятельность критики Азбелева.

Содержание «Памятников» настолько интересно и многогранно, что дает возможность самого разного подхода к его изучению, позволяет не только познакомить студентов с уникальной научной серией, раскрывающей богатство фольклорных традиций народов, населяющих наш край, но и обратиться к серьезным и сложным методологическим проблемам в исследовании сибирского материала.

Литература:

1. Азбелев С.Н. Фольклор Сибири и Дальнего Востока // Живая старина. 1995. № 2. С. 61–62.

2. Алтайские героические сказания: Очи-Бала. Кан-Алтын. Новосибирск, 1997. - (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 15)
3. Деревянко А.П. Комплексное академическое издание памятников Фольклора народов Сибири и Дальнего Востока // Фольклор и литература Сибири: Памяти Александра Бадмаевича Соктоева. Новосибирск, 2001. С. 22–27.
4. Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Серия в 60 томах: Аннотированный каталог опубликованных томов 1900–2007. Новосибирск, 2010.
5. Русская эпическая поэзия Сибири и Дальнего Востока / Сост. Ю.И. Смирнов. Новосибирск, 1991. - (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
6. Эвенкийские героические сказания / Сост. А. Н. Мыреева. Новосибирск, 1990. - (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
7. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск, 1996. - (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока; Т. 10).

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Аболина Лариса Александровна, научный сотрудник ООО «Красноярская геоархеология», г. Иркутск.

Арбачакова Любовь Никитовна, канд. филол. наук, старший научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск, г. Междуреченск.

Баранмаа Аямаа Данзы-Белековна, канд. искусствоведения, ведущий научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, г. Кызыл.

Басангова (Борджанова) Тамара Горяевна, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник отдела фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, г. Элиста.

Березкин Юрий Евгеньевич, д-р ист. наук, зав. отделом этнографии народов Америки Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, профессор Европейского Университета в Санкт-Петербурге, г. Санкт-Петербург.

Бодрова Вероника Игоревна, старший научный сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул.

Буксикова Ольга Борисовна, д-р искусствоведения, профессор, зав. кафедрой теории и методики хореографического искусства Белгородского государственного института искусств и культуры, г. Белгород.

Булгакова Татьяна Диомидовна, д-р культурологии, профессор Российского государственного пед. университета им. Герцена, г. Санкт-Петербург.

Бурыкин Алексей Алексеевич, д-р филол. наук, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Института лингвистических исследований РАН, г. Санкт-Петербург.

Воробьёва Ольга Анатольевна, канд. филол. наук, доцент кафедры дизайна Белорусского гос. ун-та, г. Минск (Беларусь).

Горбачева Юлия Сергеевна, зав. Музеем истории консерватории, Новосибирская государственная консерватория им. М.И. Глинки, г. Новосибирск.

Гымпилова Сэсэма Дмитриевна, канд. филол. наук, научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Давлетшина Лейла Хасановна, канд. филол. наук, зав. научно-исследовательским отделом Республиканского центра развития традиционной культуры, г. Казань.

Дампилова Людмила Санжибоевна, д-р филол. наук, доцент, главный научный сотрудник, координатор работы отдела фольклористики и литературоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Данилова Анна Николаевна, канд. филол. наук, младший научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Дашибалова Дарима Владимировна, канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Динисламова Светлана Силиверстовна, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Обско-угорского института прикладных исследований и разработок, г. Ханты-Мансийск.

Добжанская Оксана Эдуардовна, д-р искусствоведения, профессор кафедры искусствоведения Арктического гос. института культуры и искусств (г. Якутск), г. Дудинка.

Донгак Антонина Саар-ооловна, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, г. Кызыл.

Дугаров Баир Сономович, д-р филол. наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Енчинов Эркин Валериевич, канд. ист. наук, руководитель группы по этнографии Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова, г. Горно-Алтайск.

Зинурова Рафиля Рафкатовна, старший лаборант-исследователь отдела фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, г. Уфа.

Игумнов Андрей Георгиевич, д-р филол. наук, доцент, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Казакевич Ольга Анатольевна, канд. филол. наук, старший научный сотрудник, зав. Лабораторией автоматизированных лексикографических систем НИВЦ Московского гос. ун-та им. М.В. Ломоносова, г. Москва.

Калинин Степан Сергеевич, аспирант Кемеровского гос. ун-та, г. Кемерово.

Кан-оол Айланмаа Хомушкуевна, директор Кызылского колледжа искусств им. А.Б. Чыргал-оола, г. Кызыл.

Кляус Владимир Леонидович, д-р филол. наук, зав. отделом фольклора Института мировой литературы им. А.М. Горького РАН, г. Москва.

Козлова Наталья Константиновна, д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой культурологии Омского гос. пед. университета, г. Омск.

Кондратьев Михаил Григорьевич, д-р искусствоведения, профессор, зав. отделом искусствознания Чувашского гос. института гуманитарных наук, г. Чебоксары.

Коробейникова Ирина Анатольевна, Этнокультурный центр, с. Парабель Томской области.

Королёва Елена Владимировна, научный сотрудник АНО «Научно-методический центр Сибирь», г. Новосибирск.

Крапчунов Даниил Евгеньевич, канд. филос. наук, зав. лабораторией социальной идентичности Национального исследовательского Томского гос. университета, руководитель проекта "Интернет-лицей" Национального исследовательского Томского политехнического университета, научный руководитель арт-проекта "Васильев вечер", г. Томск.

Краюшкина Татьяна Владимировна, д-р филол. наук, зав. центром истории культуры и межкультурных коммуникаций Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток.

Кудрякова Нина Семёновна, зав. отделом фольклора и этнографии Таймырского Дома народного творчества, г. Дудинка.

Кузнецова Вера Станиславовна, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник сектора русского языка в Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Кузьмина Айтилина Ахметовна, канд. филол. наук, научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Кузьмина Евгения Николаевна, д-р филол. наук, профессор, главный научный сотрудник, зав. сектором фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Кутафина Наталия Семеновна, руководитель Школы русской традиционной культуры «Радоница» ДК «Прогресс», руководитель Семейного фольклорно-этнографического ансамбля «Радоница», г. Новосибирск.

Лапина Маина Афанасьевна, канд. ист. наук, г. Ханты-Мансийск.

Ларионова Анна Семеновна, д-р искусствоведения, доцент, зав. сектором якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, профессор ВШМ РС(Я) (институт) им. В.А. Босикова, г. Якутск.

Либерт Екатерина Александровна, канд. филол. наук, старший научный сотрудник сектора языков народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Лиморенко Юлия Викторовна, канд. филол. наук, научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Лызденева Виктория Васильевна, канд. филос. наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

Мамчева Наталья Александровна, канд. искусствоведения, старший методист, преподаватель кафедры «Теория музыки» Сахалинского колледжа искусств, г. Южно-Сахалинск.

Манджиева Байрта Барбаевна, канд. филол. наук, зав. отделом фольклора Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, г. Элиста.

Мансурова Гульнара Камилевна, научный сотрудник Республиканского центра развития традиционной культуры, г. Казань.

Молданова Татьяна Александровна, канд. ист. наук, доцент Югорского гос. университета, г. Ханты-Мансийск.

Момзикова Мария Петровна, магистр филологии, магистр религиоведения, аспирант факультета антропологии Европейского университета в Санкт-Петербурге, г. Санкт-Петербург.

Монгуш Ульяна Очур-ооловна, канд. филол. наук, преподаватель музыкально-теоретических дисциплин Кызылского колледжа им. А.Б. Чыргал-оола, г. Кызыл.

Москвина Вероника Анатольевна, канд. филол. наук, доцент кафедры литературы и культурологии Омского гос. пед. университета, г. Омск.

Москвина Маргарита Васильевна, младший научный сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

Мурашова Наталья Сергеевна, канд. искусствоведения, доцент, зав. кафедрой социально-культурной и библиотечной деятельности Новосибирского гос. пед. университета, г. Новосибирск.

Мухаметзянова Лилия Хатиповна, д-р филол. наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела народного творчества Института языка, литературы и искусства им. Г. Ибрагимова Академии наук Республики Татарстан, г. Казань.

Мухомлева Светлана Дмитриевна, канд. филол. наук, доцент, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Мясникова Софья Анатольевна, соискатель кафедры литературы и культурологии филологического факультета Омского гос. пед. университета, г. Омск.

Нарынбаева Нуржан Осмоновна, канд. филол. наук, доцент, старший научный сотрудник Национальной академии наук Кыргызской Республики, г. Бишкек.

Николаев Василий Владимирович, канд. ист. наук, научный сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

Николаева Наталья Никитична, канд. филол. наук, старший научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Ойноткинова Надежда Романовна, д-р филол. наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Оросина Надежда Анатольевна, канд. филол. наук, младший научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Павлова Надежда Васильевна, канд. филол. наук, младший научный сотрудник сектора якутского фольклора Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Петрова Валентина Алексеевна, канд. ист. наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Пилипак Максим Анатольевич, канд. ист. наук, ученый секретарь Института стратегических исследований Республики Башкортостан, г. Уфа.

Поповкина Галина Сергеевна, канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток.

Садалова Тамара Михайловна, д-р филол. наук, главный специалист Министерства культуры Республики Алтай, г. Горно-Алтайск.

Самдан Зоя Баировна, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник сектора фольклора Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований, г. Кызыл.

Солдатова Галина Евлампьевна, канд. искусствоведения, ведущий научный сотрудник сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН, г. Новосибирск.

Станюкович Мария Владимировна, канд. ист. наук, зав. отделом Австралии, Океании и Индонезии Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург.

Сыченко Галина Борисовна, канд. искусствоведения, доцент кафедры этномузыкального Новосибирской гос. консерватории им. М.И. Глинки, г. Новосибирск.

Терещенко Анна Васильевна, магистр филол. образования, специалист по учебно-методической работе кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации факультета иностранных языков Томского гос. пед. университета, г. Томск.

Тихонова Елена Леонардовна, канд. филол. наук, доцент, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Тюрикова Елена Витальевна, канд. искусствоведения, доцент, преподаватель музыкально-теоретических дисциплин Томского музыкального колледжа имени Э.В. Денисова, г. Томск.

Ушницкий Василий Васильевич, канд. ист. наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Федоров Роман Юрьевич, канд. филос. наук, старший научный сотрудник Тюменского гос. университета, г. Тюмень.

Фетисова Лидия Евгеньевна, канд. филол. наук, ведущий научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, г. Владивосток.

Фраинд Виктория Викторовна, Этнокультурный центр, с. Парабель Томской области.

Фурсова Елена Федоровна, д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск.

Хусаинова Гульнур Равиловна, канд. филол. наук, старший научный сотрудник, зав. отделом фольклористики Института истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН, г. Уфа.

Цыбикова Бадма-Ханда Бадмадоржиевна, канд. филол. наук, доцент, ведущий научный сотрудник отдела литературоведения и фольклористики Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, г. Улан-Удэ.

Чарина Ольга Иосифовна, канд. филол. наук, доцент, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Шарина Сардана Ивановна, канд. филол. наук, зав. сектором эвенской филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск.

Юсупов Фарит Юсупович, д-р филол. наук, профессор, научный сотрудник Республиканского центра развития традиционной культуры, г. Казань.

Negro Maurizio, Prof., Unione Folclorica Italiana (Honorary President), Unione Gruppi Folcloristici of Friuli Venezia Giulia – Italy (General Secretary), Gorizia, Italy.

Научное издание

I Сибирский форум фольклористов:

Тезисы докладов
7 – 11 ноября 2016 года
Новосибирск

Подписано в печать 20.10.2016 г. Печать офсетная.
Бумага офсетная. Формат 60х84/16. Усл. печ. л. 21,71
Тираж 200 экз. Заказ № 349

ООО «Академиздат»
Новосибирск, пр-т Ак. Лаврентьева, 6/1, оф. 622
тел. (383) 380-65-20
<http://academizdat.com>

Отпечатано в типографии «Срочная полиграфия»
ИП Малыгин Алексей Михайлович
630090, Новосибирск, пр-т Ак. Лаврентьева, 6/1, оф. 104
Тел. (383) 217-43-46, 8-913-922-19-07

