

НАУЧНОЕ ОБОЗРЕНИЕ САЯНО-АЛТАЯ

Рецензируемый научный журнал
№ 2 (42) 2024
Периодичность – 4 номера в год

Редакционная коллегия:

Главный редактор:

Чертыков В.К., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Ответственный секретарь:

Челтыгмашева Л.В., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Члены редакционной коллегии:

Самрина Е.В., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Ковалева О.В., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Чебоचाкова И.М., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Челтыгмашева Л.В., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Чистобаева Н.С., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Редактор переводов:

Мечтанова Д.И., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Международный редакционный совет:

Абумова О.Д., Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова, Россия

Арбачакова Л.Н., Институт филологии СО РАН, Россия

Ахматова М.А., Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова, Россия

Бакчиев Т.А., Национальная академия «Манас», Кыргызская Республика

Борисов А.А., Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Россия

Булгутова И.В., Бурятский государственный университет им. Д. Банзарова, Россия

Гергилев Д.Н., Сибирский федеральный университет, Россия

Даван Тая, Университет Внутренней Монголии, Китайская Народная Республика

Дацышен В.Г., Институт демографических исследований РАН, Россия

Донгак У.А., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тува, Россия

Ефимова Л.С., Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, Россия

Ефремов Н.Н., Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, Россия

Жаркын Турсун, Институт древней истории Академии общественных наук, Китайская Народная Республика

Жумагулов С.Б., Евразийский национальный университет им. Л.Н. Гумилева, Республика Казахстан

Зарбалиев Х.М., Азербайджанский государственный университет языков Азербайджанской Республики, Азербайджанская Республика

Карамашева В.А., Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, Россия

Килуновская М.Е., Институт истории материальной культуры РАН, Россия

Кузьмина Е.Н., Институт филологии СО РАН, Россия

Курас Л.В., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Россия

SAYAN-ALTAI SCIENTIFIC REVIEW

12+

Peer-reviewed academic journal
№ 2 (42) 2024
The journal is published quarterly

Editorial Board:

Editor-in-Chief:

Valery K. Chertykov, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Executive secretary:

Larisa V. Cheltygmasheva, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Members of the Editorial Board:

Elena V. Samrina, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Olga V. Kovalyova, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Irina M. Chebochakova, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Larisa V. Cheltygmasheva, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Nadezhda S. Chistobaeva, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Translator-reviser:

Diana I. Mechtanova, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

International Editorial Board:

Olga D. Abumova, N. F. Katanov Khakass State University, Russia

Lyubov N. Arbachakova, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Mariyam A. Akhmatova, Kabardino-Balkarian State University named after H. M. Berbekov, Russia

Talantaaly A. Bakchiev, National Academy «Manas», Kyrgyzstan

Andrian A. Borisov, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Irina V. Bulgutova, D. Banzarov Buryat State University, Russia

Denis N. Gergilev, Siberian Federal University, Russia

Taya Dawan, University of Inner Mongolia, China

Vladimir G. Datsyshen, Institute for Demographic Research of the Russian Academy of Sciences, Russia

Uran A. Dongak, Tuvan Institute for the Humanities and Applied Socioeconomic Research under the Government of the Republic of Tuva, Russia

Lyudmila S. Efimova, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University, Russia

Nikolai N. Efremov, Institute for Humanities Research and Indigenous Studies of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Jarkyn Tursun, Institute of Ancient History of Chinese Academy of Social Sciences, China

Sagymbai B. Zhumagulov, L.N. Gumilyov Eurasian National University, Republic of Kazakhstan

Habib M. Zarbaliyev, Azerbaijan State University of Languages of the Republic of Azerbaijan, Azerbaijan

Viktoriya A. Karamasheva, Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, Russia

Marina E. Kilunovskaya, Institute for the History of Material Culture of the Russian Academy of Sciences, Russia

Evgeniya N. Kuzmina, Institute of Philology of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Leonid V. Kuras, Institute for Mongolian, Buddha, and Tibet Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Кызласов И.Л., Институт археологии РАН, Россия

Магай Жером, Музей доисторической антропологии, Княжество Монако

Мамбеталиев К.И., Международный университет Ала-Тоо, Кыргызская Республика

Морозова О.Н., Амурский государственный университет, Россия

Мыльникова Л.Н., Институт археологии и этнографии СО РАН, Россия

Нам И.В., Томский государственный университет, Россия

Николаева Н.Н., Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, Россия

Ооржак Б.Ч., Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, Россия

Осава Такаши, Университет Осаки, Япония

Раджабов К.К., Институт истории Академии наук Республики Узбекистан, Республика Узбекистан

Семенова В.Г., Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, Россия

Слюсаренко И.Ю., Институт археологии и этнографии СО РАН, Россия

Соегов Мурадгелди, Институт языка, литературы и национальных рукописей им. Махтумкули АН Туркменистана, Туркменистан

Султангареева Р.А., Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, Россия

Тэн Хай, Датунский университет, Китайская Народная Республика

Уртегешев Н.С., Институт филологии СО РАН, Россия

Функ Д.А., Институт этнологии и антропологии РАН, Россия

Хамдамов У.А., Институт узбекского языка, литературы и фольклора Академии наук Республики Узбекистан, Республика Узбекистан

Хубитдинова Н.А., Уфимский федеральный исследовательский центр РАН; Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, Россия

Цагаан Турбат, Национальный университет Монголии, Монголия

Цэдэндамбын Батбаяр, Институт истории и этнологии Академии наук Монголии, Монголия

Чугунекова А.Н., Хакасский государственный университет им. Н.Ф. Катанова, Россия

Шапауов А.К., Кокшетауский университет им. Ш. Уалиханова, Республика Казахстан

Шульга П.И., Институт археологии и этнографии СО РАН, Россия

Учредители:

Министерство образования и науки Республики Хакасия
ГБНИУ РХ «Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории»

Адрес редакции:

655017, г. Абакан, ул. Щетинкина, 23
ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ»
Телефон: +7 (3902) 22-31-71
www.sayan-altai.ru
Email: chertykov@sayan-altai.ru

Техническая поддержка:

Бадаев В.Г.
Email: badaev@sayn-altai.ru
ISSN 2304-7488

Отпечатано в типографии ГБУ РХ «Хакаское книжное издательство им. В.М. Торосова». 655017, Россия, г. Абакан, ул. Советская, 173.

Подписной индекс в каталоге Почты России – ПН098

© Министерство образования и науки Республики Хакасия, 2024
© ГБНИУ РХ «ХакНИИЯЛИ», 2024

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования
Электронная версия журнала размещена на платформе Научной электронной библиотеки: www.elibrary.ru

Журнал зарегистрирован в ФС по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (свидетельство о регистрации СМИ ПИ № ФС 77-48678)

Igor L. Kyzlasov, Institute of Archaeology of the Russian Academy of Sciences, Russia

Jerome Magail, Museum of Prehistoric Anthropology, the Principality of Monaco

Kuban I. Mambetaliev, Ala-Too International University, Kyrgyzstan

Olga N. Morozova, Amur State University, Russia

Lyudmila N. Mylnikova, Institute of Archaeology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Iraida V. Nam, Tomsk State University, Russia

Natalya N. Nikolaeva, Institute for Mongolian, Buddha, and Tibet Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Bailak Ch. Oorzhak, Tuvan Institute of Humanities and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, Russia

Takashi Osawa, Osaka University, Japan

Kahramon K. Radjabov, Institute of History of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Uzbekistan

Valentina G. Semyonova, M.K. Ammosov North-Eastern Federal University, Russia

Igor Yu. Slyusarenko, Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Muratgeldi Soyegov, Magtymguly Institute for Language, Literature, and National Manuscripts of the Academy of Sciences of Turkmenistan, Turkmenistan

Rozaliya A. Sultangareeva, Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmullah, Russia

Teng Hai, Shanxi Datong University, China

Nikolai S. Urtegeshev, Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Dmitry A. Funk, N.N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences, Russia

Ulugbek A. Khamdamov, Institute for Uzbek Language, Literature, and Folklore of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan, Uzbekistan

Nerkes A. Khubbitdinova, Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences; Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmullah, Russia

Turbat Tsagaan, Institute of Archaeology of the Mongolian Academy of Sciences, Mongolia

Batbayar Tsedendambyn, Institute of History and Ethnology of the Academy of Sciences of Mongolia, Mongolia

Alyona N. Chugunekova, N.F. Katanov Khakass State University, Russia

Alibi K. Shapauov, Shoqan Ualikhanov Kokshetau University, Republic of Kazakhstan

Pyotr I. Shulga, Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Russia

Founders:

Ministry of Education and Science of the Republic of Khakassia
Khakass Research Institute for Language, Literature, and History

Editorial office address:

23 Shchetinkin Str., 655017 Abakan, Russian Federation
Khakass Research Institute for Language, Literature, and History
Tel.: +7 (3902) 22-31-71
www.sayan-altai.ru
Email: chertykov@sayan-altai.ru

Technical support:

Vladislav G. Badaev
Email: badaev@sayn-altai.ru

Printed by «V.M. Torosov Khakass Book Publishing House». 173 Sovetskaya Str., Abakan, Russia, 655017.

The journal is included in the Russian Science Citation Index
The electronic version of the journal is available on the platform of the Scientific Electronic Library: www.elibrary.ru

СОДЕРЖАНИЕ

ИСТОРИЧЕСКИЕ НАУКИ

История

Мамышева Е. П.

Праздник победы на фронте социалистического строительства: советский Сабантуй в 1920–1930-е гг. (по материалам Государственного архива Красноярского края)5

Степанов М. Г.

Система добровольных оборонных организаций Хакасской автономной области (вторая половина 1940-х – начало 1990-х гг.)12

Этнография

Чап А. А.

Сакральная значимость материалов в малой пластике Тувы19

ФИЛОЛОГИЧЕСКИЕ НАУКИ

Языкознание

Абдина Р. П.

Лингвокультурные особенности наименований молока и молочных блюд в хакасском языке24

Николаев Е. Р.

О семантико-мотивирующем аспекте названий снега с основой кыр- в якутском языке30

Сарбашева С. Б.

Парные слова-дубликаты в туба и алтайском языках (в сравнении с киргизским языком)35

Чебодаева Л. И.

Синтаксические фразеологизмы с семантикой недифференцированной оценки в хакасском языке43

Фольклористика

Донгак У. А.

Эпическая тирада и детская стихотворная сказка в исполнении О. К. Дарыма51

Ефимова Л. С., Миронова М. Т.

Поклонение духу-хозяину воды в шаманском фольклоре якутов59

Кошелева А. Л.

Нравственно-этические и эстетические идеалы народа в эпическом нарративе сказок, записанных Н. Ф. Катановым с 1889 по 1892 год68

Литературоведение

Булгутова И. В.

Архетип матери в творчестве Ц. Дондогой75

CONTENTS

HISTORICAL SCIENCES

Archaeology

Elena P. Mamysheva

The Victory Day at the front of socialist construction: Soviet Sabantuy in the 1920–1930s (based on the materials of the State Archive of the Krasnoyarsk Region)5

Mikhail G. Stepanov

The system of voluntary defense organizations in the Khakass Autonomous Region (the second half of the 1940s – early 1990s)12

Ethnography

Ailana A. Chap

Sacred significance of materials in small plastic art of Tuva19

PHILOLOGICAL SCIENCES

Linguistics

Raisa P. Abdina

Linguistic and cultural features of the names of milk and dairy dishes in the Khakass language24

Egor R. Nikolaev

On the semantic-motivational aspect of the names of snow with stem kyr- in the Yakut language30

Surna B. Sarbasheva

Paired doublet words in Tuba and Altai languages (in comparison with the language)35

Larisa I. Chebodaeva

Syntactic phraseological units with the semantics of undifferentiated evaluation in the Khakass language43

Folklore studies

Uran A. Dongak

The epic tirade and children's poetic tale performed by O. K. Darym51

Lyudmila. S. Efimova, Marianna T. Mironova

Worship of the Master Spirit of Water in the Yakuts' shamanic folklore59

Albina L. Kosheleva

Moral-ethical and aesthetic ideals of the people in epic narrative of fairy tales recorded by N. F. Katanov (1889–1892)68

Literary studies

Irina V. Bulgutova

The archetype of a mother in Ts. Dondogoi's works75

Исаков А. В.
Семантика и прагматика упоминаний
Чингисхана в текстах бурятской
литературы XX века79

Модорова А. П.
Проблема этнической идентичности в литературном
творчестве Д. Каинчина в свете пост-/деколониальной
критики84

Хуббитдинова Н. А.
Художественно-эстетическое своеобразие
творчества башкирской писательницы
Тансулпан Гариповой92

Чочиева А. С.
Символы в хакасских приметах и поверьях
(на примере поэтического наследия
В. Майнашева)99

Aleksandr V. Isakov
Semantics and pragmatics of references
to Genghis Khan in the texts of Buryat literature
of the 20th century79

Ai-Tana P. Modorova
Problem of ethnic identity in D. Kainchin's
literary work in the light of post-/decolonial
criticism84

Nerkes A. Hubbitdinova
Artistic and aesthetic uniqueness
of the Bashkir writer Tansulpan Garipova's
works92

Alyona S. Chochieva
Symbols in Khakass omens and superstitious
beliefs (using the example of V. Mainashev's
poetic legacy)99

История

DOI 10.52782/KRIL.2024.2.42.001
УДК 394.21 (571.51)

**ПРАЗДНИК ПОБЕДЫ НА ФРОНТЕ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО
СТРОИТЕЛЬСТВА: СОВЕТСКИЙ САБАНТУЙ В 1920–1930-е гг.
(по материалам Государственного архива Красноярского края¹⁾)**

Е. П. Мамышева

Сибирский федеральный университет, Свободный пр-т, 79, Красноярск, 660041; Россия; email: sozor@mail.ru

В статье анализируется становление Сабан-Туя как советского праздника в 1920–1930-е гг. на территории Красноярского края. На основе архивных источников рассматривается осовечивание традиционного праздника татарского этноса. В статье отмечается, что Сабан-Туй неслучайно был подвергнут трансформации, для советской власти было затруднительно сбросить со счетов праздник, сохранявший неповторимый народный дух. Кроме того, его было удобно использовать для отвлечения мусульманского населения от исламских праздников, заменяя их языческими.

Ключевые слова: Сабантуй, татары, Красноярский край, праздник, социалистическое строительство, анти-религиозная пропаганда

**THE VICTORY DAY AT THE FRONT OF SOCIALIST CONSTRUCTION:
SOVIET SABANTUY IN THE 1920–1930S (BASED ON THE MATERIALS
OF THE STATE ARCHIVE OF THE KRASNOYARSK REGION)**

Elena P. Mamysheva

Siberian Federal University, 79 Svobodny Ave., Krasnoyarsk, 660041, Russia; email: sozor@mail.ru

The article analyses the formation of Sabantuy as the Soviet holiday in the 1920–1930s in the territory of the Krasnoyarsk Region. On the basis of archival sources, it considers the Sovietization of the traditional holiday of the Tatar ethnic group. The article notes that it was no coincidence that Sabantuy was transformed; it was difficult for the Soviet government to disregard the holiday, which preserved the unique national spirit. Besides, it was convenient to distract the Muslim population from Islamic holidays, replacing them with pagan ones.

Keywords: Sabantuy festival, Tatars, Krasnoyarsk Region, holiday, Socialist construction, anti-religious propaganda

Введение

В условиях методологического плюрализма исследователи получили возможность обратиться к истории повседневной жизни

людей различных эпох. Неотъемлемой частью повседневности, наряду с буднями, являются и праздники.

В настоящее время проблема формирования советской праздничной культуры

¹ В 1822 г. образовалась Енисейская губерния. В 1925–1930 гг. территория губернии была включена в состав Сибирского края, в 1930 г. она вошла в состав Западно-Сибирского края, после разукрупнения которого в 1934 г. образовался Красноярский край.

является для исследователей весьма привлекательной. С начала 2000-х гг., особенно на региональном уровне, появилось достаточное количество исторических трудов, посвященных различным аспектам складывания праздничной культуры на разных этапах развития советского общества.

Определенный интерес представляют работы М. А. Мордасовой, в которых рассматриваются основные тенденции формирования советской праздничной культуры населения Южного Урала в 1917–1941 гг., автор значительное внимание уделяет развитию ее законодательно-правовой базы.

М. А. Мордасова отмечает, что советское государство, используя атмосферу праздников, на которых чествовали героев труда, закладывало тем самым «фундамент формирования советского культа трудовой личности», стимулировало энтузиазм граждан и побуждало к свершению трудовых подвигов [Мордасова, 2005, с. 18].

Следует отметить труды кубанского исследователя С. Н. Шаповалова, который на материалах региона анализирует трансформацию российских (советских) государственных праздников в период 1917–1991 гг. в контексте формирования идеологических установок. Автор подчеркивает, что в ходе формирования красного календаря партийные и общественные организации для вытеснения религиозных и традиционных праздников из повседневной жизни советского общества прибегали к их «осовечиванию». Данный процесс достигался через проведение «альтернативных торжеств («Комсомольское Рождество», «Комсомольская Пасха») и создание советских аграрных праздников (Международный день кооперации, День урожая, День урожая и коллективизации)» [Шаповалов, 2011, с. 74].

Интересный взгляд на формирование праздников в многонациональном государстве высказывает Е. В. Самушкина, которая считает, что новый советский праздник превращался в один из способов «трансляции советской этнонациональной политики в среде этнических меньшинств». По ее мне-

нию, «используя государственный праздничный календарь, советская власть утверждала новые символические формы, новое прочтение исторических событий, демонстрировала свое восприятие времени и пространства» [Самушкина, 2018, с. 187].

Алтайский исследователь С. В. Меньков, используя обширную источниковую базу, доказывает, что становление красного календаря происходило в рамках антирелигиозной политики советского государства, включающей в себя и борьбу с религиозными праздниками: «Власть стремилась искоренить любые традиции, несущие религиозную окраску» [Меньков, 2016, с. 98]. Отдельные авторы рассматривают антирелигиозную агитацию как одну из форм борьбы с инакомыслием в формирующемся раннесоветском обществе, в ее практике «широко практиковались различного рода антирелигиозные шествия и митинги, комсомольское Рождество или комсомольская Пасха, в ходе которых высмеивались чувства верующих [Раннесоветское общество... 2019, с. 30].

Новые советские праздники были призваны сплотить людей на социально-классовой основе, способствовать формированию общности взглядов. Через праздничную культуру открывалась возможность сформировать в многонациональной России советскую идентичность разнородных слоев населения. Реализация проекта построения нового общества требовала от власти преодоления религиозности населения, продвижения в народные массы революционного мировоззрения. В этой связи не только внедрение новых праздников, но и трансформация празднования традиционных праздников использовались как способ воздействия на сознание народных масс и на создание определенных возможностей для пропаганды новых идей. Следует отметить, что в исторической литературе значительно больше внимания уделено трансформации православных праздников. Между тем авторы отмечают, что трансформации подвергались религиозные праздники и других конфессий.

Представленная статья посвящена становлению Сабан-Туя – Сабантуя¹ как советского праздника в Енисейской губернии – Красноярском крае в 1920–1930-е гг. Сабантуй – праздник доисламского периода – имеет более чем 700-летнюю историю в Республике Татарстан. География праздника давно вышла за пределы Республики Татарстан, за пределы этнотерриториальных рамок. Он проводился и проводится сейчас везде, где проживали и проживают представители татарского этноса, Сабантуй – «своеобразный маркер, очерчивающий «границы» татарского этноса» [Уразаев, 2011, с. 287].

Основная часть

С самого своего зарождения Сабантуй означал весенний праздник в честь пробуждения природы и начала весеннего цикла работ. По мнению исследователей, «его происхождение связано с бытовавшим у ряда племен древних тюрков – как и других народов мира – календарным обрядом ритуального вступления в брак с природой» [Шарафутдинов, 2002, с. 227].

Сабан-Туй неслучайно был подвергнут трансформации, для советской власти было затруднительно сбросить со счетов праздник, сохранявший неповторимый народный дух. Кроме того, его было удобно использовать для отвлечения мусульманского населения от исламских праздников, заменяя их языческими. С окончанием зимы и наступлением

весны в деревнях проходили народные гуляния, в этой связи «союз воинствующих безбожников считал это отличным подспорьем в уходе от религиозных практик... антирелигиозная пропаганда ставила на языческий праздник большую ставку в борьбе за чистое сознание населения» [Протасова, 2021, с. 796–797].

В октябре 1923 г. ЦК РКП(б) принял специальное решение об антирелигиозной пропаганде в деревне, где формулировалась необходимость «отвлечения [крестьянства] от культа путем организации культурных развлечений, сосредоточения внимания на пролетарских праздниках и торжествах... замены религиозных отправлений формами гражданского быта, как то: религиозных праздников – гражданскими производственными праздниками (например, праздник урожая, посева и т. д.), таинств – торжественными отправлениями гражданских актов с участием (при условии отказа от церковного ритуала) культурно-просветительных учреждений, как, например, гражданских похорон, панихид, брака, наречения имени и принятия в гражданство (запись рождения) и т. п.» [Багдасарян, 2012, с. 269].

В практике осовечивания Сабан-Туя переплелись как стремление советской власти создать антирелигиозный праздник, так и намерение придумать советский аграрный праздник, связанный с окончанием полевых работ. По утверждению авторов, существовала настоятельная необходимость в их введении, поскольку «...рабочие имели свой «персональный праздник» – 1 Мая, а крестьяне – нет» [Шаповалов, 2011, с. 89]. Подобная ситуация могла привести к противоречиям в союзе рабочих и крестьян, могла вызвать у последних ощущение дискриминации. Кроме того, было необходимо заполнить праздниками летние месяцы и воспрепятствовать тем самым проведению церковных праздников. Также стоит согласиться с мнением авторов о том, что «обращение большевиков к данному празднику было продиктовано необходимостью налаживать некоторую преемственность с сельскими дореволюционными праздниками» [Бондаренко, 2021, с. 42].

¹ Стоит отметить, что в написании названия праздника за время советской власти также произошла трансформация. Изначально в наименовании праздника присутствовал дефис, с помощью которого подчеркивалось сложносоставность слова: Сабан-Туй, в котором первая часть означает «плуг», вторая – «праздник»; буквально слово переводится как «праздник плуга». В советское время наименование праздника стало писаться чуть иначе – Сабантуй; эта орфография отражается в орфографических и толковых словарях. Причем словари дают два варианта написания: с заглавной (прописной) буквы – для названия праздника окончания весенних полевых работ и с маленькой (строчной) – для обозначения домашнего праздника, веселой пирушки. В документах советской эпохи он дополнительно назывался «праздник пашни», «праздник сохи».

Согласно циркулярам партийно-государственных органов, общесоюзных и краевых органов, Сабан-Туй требовалось превратить в праздник победы на фронте социалистического строительства. В рекомендациях по проведению праздников рекомендовалось провести его «под углом подведения итогов работы нацсоветов и колхозов по завершению весенне-полевых работ». Кроме того, празднование должно было сопровождаться постановкой задачи боевой подготовки «к прополочной, к подготовке паров, к сенокосу и уборочной кампании». Следует подчеркнуть, что сценарий подготовки и проведения праздника подлежал строгой регламентации, прежде всего, требовалось его согласовывать с райкомами ВКП(б) и партийными организациями на местах, обязательным было составление плана празднования, к его организации, проведению и участию привлекались сельсоветы, партийные ячейки и профсоюзы. Планы, протоколы заседаний партийных органов, подробные отчеты о проведении праздника направлялись в вышестоящие инстанции.

Документы Красноярского архива свидетельствуют о том, что проведение в жизнь намеченных партией мер по формированию советских праздников в сельской местности возлагалось на партийные органы Енисейской губернии. При Енгубкоме ВКП(б) была создана татарская секция, которой поручалось планировать работу в летний и зимний периоды. К примеру, в летнее время члены татарской секции (татсекции), наряду с мероприятиями, направленными на решение острых социальных вопросов, должны были проводить комсомольские кампании Сабантуй (праздник пашни), Курбан-байрам (праздники жертвоприношения и дни леса). План предусматривал проведение Сабантуя с благотворительной целью, внимание обращалось на активное привлечение молодежи, рекомендовалось его проводить в деревнях, где есть комсомольские ячейки¹. В отчете татсекции за зимний период было принято решение передать вырученные от постановки Сабантуя деньги в сумме 100 (ста) рублей в комитет

содействия татарской школе в пользу бедных учеников².

Ответственность за организацию и проведение праздника возлагалась на агитпропотделы Сибкрайкома ВКП(б) и окружкомов ВКП(б), в задачи которых входило регулирование вопросов работы среди национальных меньшинств в общем и среди татарского населения в частности. Так, в директиве, направленной весной 1926 г. из крайкома ВКП(б) в агитпропотдел Ачинского окружкома ВКП(б), подчеркивалось, что Сабантуй как праздник, связанный с сельским хозяйством, представляет собой момент, который необходимо использовать для широкого распространения среди татарского крестьянства агрономических знаний, с включением в политпросветработу элементов антирелигиозной пропаганды и борьбы за новый быт для привития физкультуры и других полезных народных развлечений³. Крайком партии рекомендовал обратить особое внимание татарского крестьянства на тематику агрономических бесед, подготовленных силами агрономов, знающих экономические и бытовые условия татарских районов, на необходимость устройства показательных сельскохозяйственных выставок, организации массовых научных экскурсий и демонстраций сельскохозяйственных машин и тракторов, «приносившая все виды агропропаганды к текущим сезонным сельскохозяйственным работам»⁴. В целях агропропаганды следовало использовать агрономические участки, ветпункты, землеустроительные работы. В конских состязаниях и на сельскохозяйственных выставках требовалось выставлять улучшенные породы лошадей, крупного и мелкого продуктивного скота.

По требованию агитпропотдела Канского окружкома ВКП(б) в районах Канского округа в ходе празднования Сабантуя весной 1927 г. были проведены беседы с населением о значении Авиакима, о необходимости участия в сборе средств на сооружение самолета для

¹ Государственный архив Красноярского края (далее – ГАКК). Ф. П-1. Оп. 1. Д. 954. Л. 14.

² ГАКК. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 553. Л. 79.

³ ГАКК. Ф. П-59. Оп. 1 Д. 199. Л. 29.

⁴ Там же.

нужд Авиахима, о необходимости вовлечения в его ряды активных участников¹.

Несмотря на аграрный характер праздника, партийные органы Красноярского округа разрабатывали собственный план проведения праздника в г. Красноярске, который называется в документах национально-бытовым, годовым праздником весны. Данный документ отражает специфику подготовки и проведения праздника в городе: задачами провозглашались следующие основные моменты: внедрение в широкие массы пролетарской, городской, татарской молодежи элементов физической культуры через национально-бытовые игры и разного рода развлечения, с привлечением в эту работу Окрсовета физической культуры; популяризация татарской национальной периодической печати и распространение газет и журналов, в частности, газет «Азар Себерь», «Кзыл яшляр» и журнала «Кичкня эбдашляр», пропаганда основных задач и целей партии, ВЛКСМ, советской власти, кооперации, сельского хозяйства, военизации населения и укрепления обороноспособности СССР².

В документах подчеркивалось хозяйственно-политическое значение и агитационно-пропагандистский характер Сабантуя, в этой связи в проведении праздника обязывались принять активное участие «ОК ВКП/б/, ОК ВЛКСМ, ОкрИК, ОкрЗУ, кооперация, Окр. политпросвет, ОСфК и целый ряд других общественных организаций, обеспечивая помощь как материальными средствами, а также и моральным руководством в работе» (*стиль сохранен.* – Прим. автора)³.

В 1930-е гг. по требованиям партийно-государственных органов общесоюзных и краевых органов Сабан-Туй необходимо было превратить в праздник победы на фронте социалистического строительства. В рекомендациях по проведению праздника, которые по всей стране приобрели стандартизированный и унифицированный характер, рекомендовалось провести его в контексте подведения итогов работы нацсоветов и колхозов по завершении весенне-полевых работ. Кроме

того, празднование должно было сопровождаться постановкой задачи боевой подготовки «к прополочной, к подготовке паров, к сенокосу и уборочной кампании». Следует подчеркнуть, что сценарий подготовки и проведения праздника подлежал строгой регламентации, прежде всего, выставлялось все более жесткое требование о его согласовании с райкомами ВКП(б) и партийными организациями на местах, обязательным было составление плана празднования.

Строгие критерии предъявлялись и к месту проведения праздника Сабан-Туй: его необходимо было проводить, исходя из расположения нацколхозов и сельсоветов. Определяющим фактором являлись успехи коллективов: в первую очередь Сабан-Туй рекомендовалось проводить на территории тех колхозов и совхозов, которые имели лучшие показатели по выполнению плана весеннего сева, с высоким качеством работ. Программная часть праздника должна была включать в себя национальные игры и состязания, спортивно-физкультурные выступления. При этом рекомендовалось особое внимание уделять внедрению среди национальных меньшинств санитарно-гигиенических навыков.

Обязательным требованием к проведению праздника являлась организация культурного обслуживания «по линии торгово-кооперативных и культурно-просветительских учреждений (буфеты, ларьки, киоски, радиопередачи, фотоснимки)». Выставка и продажа национальной литературы и распространение периодической печати на родных языках становились важным атрибутом в проведении праздника.

Заключение

Таким образом, Сабан-Туй – татарский традиционный праздник – в 1920–1930-е гг. в Енисейской губернии / Красноярском крае, как и на всем советском пространстве, подвергся трансформации и превратился из языческого в праздник победы на фронте социалистического строительства. В ходе формирования советского праздничного календаря партийно-советские органы выбрали Сабан-Туй

¹ ГАКК. Ф. П-96. Оп. 1. Д. 370. Л. 17.

² ГАКК. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 553. Л. 82.

³ Там же.

неслучайно. Советская власть предпочла придать этому празднику новые черты, нежели вести борьбу за его искоренение и забвение. Праздник пользовался популярностью в широких народных массах, поэтому были применены различные инструменты для уничтожения его особенностей как этнического татарского праздника, были привлечены все ресурсы для превращения его в народный сельскохозяйственный праздник.

Источники

- Государственный архив Красноярского края (далее – ГАКК). Ф. П-59. Оп. 1. Д. 199.
ГАКК. Ф. П-96. Оп. 1. Д. 370.
ГАКК. Ф. П-10. Оп. 1. Д. 553.
ГАКК. Ф. П-1. Оп. 1. Д. 954.

Литература

- Багдасарян С. Д.** Методы социально-культурной политики советского государства в области преобразований традиционной праздничной культуры в селах и станицах юга России в 1920-е гг. // Вестник Сочинского гос. ун-та туризма и курортного дела. 2012. № 2 (20). С. 268–272.
- Бондаренко С. И.** Культурные коды сельского праздника как способ формирования советской идентичности // Вестник Кемеровского гос. ун-та культуры и искусств. 2021. № 56. С. 40–49. DOI 10.31773/2078-1768-2021-56-40
- Меньков С. В.** Антирелигиозная пропаганда и ее роль в борьбе с традиционной праздничной обрядностью на Алтае в 1920-е гг. // Проблемы социально-экономического развития Сибири. 2016. № 2 (24). С. 98–102.
- Мордасова М. А.** Праздничная культура Южного Урала в 1917–1941 гг.: дис. ... канд. ист. наук. Челябинск, 2005. 210 с.
- Протасова А. В.** Секуляризация праздничной культуры в 1920-е гг. (на примере татарского праздника Сабантуй в Самарской губернии) // Человек в информационном обществе: сб. материалов науч.-практ. межд. конф., посвящ. 60-летию полета в космос Ю. А. Гагарина (г. Самара, 28–30 апр. 2021 г.). Самара: Самарский нац. исслед. ун-т им. С. П. Королева, 2021. С. 795–798.
- Раннесоветское общество как социальный проект, 1917–1930-е гг.: монография: в 2 ч. Ч. 2. Советское общество: культура, сознание, поведение

/ под общ. ред. Л. Н. Мазур. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2019. 462 с.

- Самушкина Е. В.** Массовые праздники советской Хакасии: новые символические формы национальной политики (1920–1930-е гг.) // Вестник Сургутского гос. пед. ун-та. 2018. № 5 (56). С. 186–194.
- Уразаев Ф.** Общефедеральный сабантуй: вчера, сегодня, завтра // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2011. № 1/2. С. 286–289.
- Шаповалов С. Н.** Историческая трансформация российских (советских) государственных праздников в 1917–1991 гг. (на материалах Краснодарского края и Ростовской области): дис. ... канд. ист. наук. Краснодар, 2011. 241 с.
- Шарафутдинов Д. Р.** О происхождении и развитии традиционного праздника татарского народа Сабантуй // Гасырлар авазы – Эхо веков. 2002. № 1–2. [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-proishozhdenii-i-razvitii-traditsionnogo-prazdnika-tatarskogo-naroda-sabantuy> (дата обращения: 23.01.2024).

References

- Bagdasaryan S. D.** Metody sotsial'no-kul'turnoi politiki sovetskogo gosudarstva v oblasti preobrazovaniia traditsionnoi prazdnichnoi kul'tury v selakh i stanitsakh yuga Rossii v 1920-e gg. [Methods of the socio-cultural policy of the Soviet State in the field of transformations of traditional festive culture in small villages and large villages of southern Russia in the 1920s.]. *Bulletin of Sochi State University of Tourism and Resort Business*. 2012, no. 2 (20), pp. 268–272. (In Russian)
- Bondarenko S. I.** Kul'turnye kody sel'skogo prazdnika kak sposob formirovaniya sovetskoi identichnosti [Cultural codes of rural holidays as a way of forming Soviet identity]. *Bulletin of Kemerovo State University of Culture and Arts*. 2021, no. 56, pp. 40–49. DOI 10.31773/2078-1768-2021-56-40 (In Russian)
- Menkov S. V.** Antireligioznaya propaganda i ee rol' v bor'be s traditsionnoi prazdnichnoi obryadnost'yu na Altae v 1920-e gg. [Antireligious propaganda and its role in the fight against traditional festive rituals in Altai in the 1920s.]. *Problems of Socio-Economic Development of Siberia*. 2016, no. 2 (24), pp. 98–102. (In Russian)
- Mordasova M. A.** Prazdnichnaya kul'tura Yuzhnogo Urala v 1917–1941 gg. [Festive culture of the Southern Urals in 1917–1941]. Dissertation for

the degree of Candidate of Historical Sciences. Chelyabinsk, 2005, 210 p. (In Russian)

Protasova A. V. Sekulyarizatsiya prazdnichnoi kul'tury v 1920-e gg. (na primere tatarskogo prazdnika sabantui v Samarskoi gubernii) [Secularization of festive culture in the 1920s. (on the example of the Tatar Sabantuy holiday in the Samara Governorate)]. In: Man in the Information Society: Collection of Scientific and Practical Materials. The International Conference, dedicated to the 60th anniversary of Yuri Gagarin's space flight (Samara, April 28–30, 2021). Samara, S.P. Korolev National Research University of Samara, 2021, pp. 795–798. (In Russian)

Rannesovetskoe obshchestvo kak sotsial'nyi proekt, 1917–1930-e gg.: monografiya: v 2 ch. Ch. 2 [The early Soviet society as a social project, the 1917–1930s: monograph: in 2 parts. Part 2]. The Soviet society: culture, consciousness, behavior. The collective of authors; under the general editorship of L. N. Mazur. Yekaterinburg, Ural University Publ., 2019, 462 p. (In Russian)

Samushkina E. V. Massovye prazdniki sovetskoi Khakasii: novye simvolicheskie formy natsional'noi politiki (1920–1930-e gg.) [Mass holidays of Soviet Khakassia: new symbolic forms of national politics (1920–1930s)]. *Bulletin of the*

Surgut State Pedagogical University. 2018, no. 5 (56), pp. 186–194. (In Russian)

Shapovalov S. N. Istoricheskaya transformatsiya rossiiskikh (sovetskikh) gosudarstvennykh prazdnikov v 1917–1991 gg. (na materialakh Krasnodarskogo kraya i Rostovskoi oblasti) [Historical transformation of Russian (Soviet) public holidays in the 1917–1991s. (based on materials from the Krasnodar Territory and the Rostov Region). Dissertation for the degree of Candidate of Historical Sciences. Krasnodar, 2011, 241 p. (In Russian)

Sharafutdinov D. R. O proiskhozhdenii i razvitii traditsionnogo prazdnika tatarskogo naroda sabantui [On the origin and development of the Tatar people's traditional holiday Sabantuy]. *Gasyrlar avazy – Echo of centuries* [Electronic resource], 2002, no. 1–2, URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/o-proiskhozhdenii-i-razvitii-traditsionnogo-prazdnika-tatarskogo-naroda-sabantuy> (Accessed on January 23, 2024). (In Russian)

Urzaev F. Obshchefederal'nyi sabantui: vchera, segodnya, zavtra [Federal Sabantuy: yesterday, today, tomorrow]. *Gasyrlar avazy – Echo of centuries*. 2011, no. 1/2, pp. 286–289. (In Russian)

СИСТЕМА ДОБРОВОЛЬНЫХ ОБОРОННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ ХАКАССКОЙ АВТОНОМНОЙ ОБЛАСТИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 1940-х – НАЧАЛО 1990-х гг.)

М. Г. Степанов

Хакасский государственный университет им. Н. Ф. Катанова, ул. Ленина, 92, Абакан, 655017, Россия; email: StepanowM@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-6710-482X

В статье исследуется процесс развития добровольных оборонных общественных организаций на территории Хакасской автономной области в послевоенный период. В качестве базового исторического источника выступили архивные источники делопроизводственной направленности, хранящиеся в Национальном архиве Республики Хакасия, а также источники личного происхождения в виде мемуаров. В статье сделаны следующие выводы: 1) в Хакасской автономной области основной задачей деятельности ДОСААФ стало военно-патриотическое воспитание молодого поколения, в том числе на примерах героизма Великой Отечественной войны. Воспитанные в рамках патриотизма молодые люди не только пополнили ряды Советской армии, но и приняли участие в локальных военных конфликтах (1969 г. – советско-китайский конфликт из-за острова Даманский, 1979–1989 гг. – боевые действия в Афганистане); 2) ДОСААФ Хакасии на протяжении 1950–1980-х гг. постоянно развивал свою материально-техническую базу, имея при этом стабильный прирост своих членов. Кроме того, общество стало центром организации военно-прикладных видов спорта, где на регулярной основе проводились спартакиады и соревнования по военно-прикладным видам спорта: преодоление полос препятствий, марш-броски, беговые кроссы с ориентированием на местности, лыжные гонки патрулей со стрельбой, плавание в обмундировании с оружием, наведение кабельной линии связи, фигурное вождение автомобиля и мотоцикла; 3) деятельность добровольных оборонных организаций по подготовке эффективного резерва кадров (объединяющего граждан независимо от социального положения, профессии, пола и возраста) для Вооруженных Сил СССР стала уникальным советским проектом, стартовавшим с начала 1920-х гг. Анализ позитивных результатов в работе ДОСААФ Хакасии имеет существенный аспект, который необходимо учитывать в процессе современной подготовки специалистов для армии России.

Ключевые слова: добровольные оборонные организации, Добровольное общество содействия армии, авиации и флоту, ДОСААФ, СССР, Сибирь, Хакасия, довоенная подготовка молодежи в СССР, Советская армия, Российская армия

THE SYSTEM OF VOLUNTARY DEFENSE ORGANIZATIONS IN THE KHAKASS AUTONOMOUS REGION (THE SECOND HALF OF THE 1940S – EARLY 1990S)

Mikhail G. Stepanov

N. F. Katanov Khakass State University, 92 Lenin Str., Abakan, 655017, Russia; email: StepanowM@yandex.ru; ORCID: 0000-0002-6710-482X

The article examines the process of development of voluntary defense public organizations in the territory of the Khakass Autonomous Region in the post-war period. Archival sources of record-keeping orientation, stored in the National Archive of the Republic of Khakassia, as well as sources of personal origin in the form of memoirs, served as the basic historical source. The article draws the following conclusions: 1) in the Khakass Autonomous Region, the main task of the Voluntary Society for Assistance to the Army, Aviation and Navy of Russia (VSAAAN) was the military-patriotic education of the younger generation, including through examples of the heroism in the Great Patriotic War. Young people, brought up within the framework of patriotism, not only joined the ranks of the Soviet Army, but also took part in local military conflicts (1969 – the Soviet-Chinese conflict over Damansky Island, 1979–1989 – fighting in Afghanistan); 2) VSAAAN of Khakassia throughout the 1950s – 1980s constantly developed its material and technical base, while having a stable increase in its members. Besides, the Society became a center for the organization of military-applied sports, where spartakiads and competitions in military-applied sports were held on a regular basis: overcoming obstacle courses, forced marches, cross-country running with terrain orientation, ski racing patrols with shooting, swimming in uniforms with weapons, cable line guidance, figure driving a car and a motorcycle; 3) activities

of voluntary defense organizations to train an effective reserve of personnel (uniting citizens regardless of social status, profession, gender and age) for the USSR Armed Forces became a unique Soviet project that started in the early 1920s. The analysis of positive results in the work of Khakassia's VSAAAN has an essential aspect that must be taken into account in the process of modern training of specialists for the Russian Army.

Keywords: voluntary defense organizations, Voluntary Society for Assistance to the Army, Aviation and Navy, VSAAAN, USSR, Siberia, Khakassia, pre-war youth training in the USSR, Soviet Army, Russian Army

Введение

В современных сложных геополитических условиях особый интерес представляют исследования, в рамках которых проводится изучение опыта доармейской подготовки молодежи. Российское государство имеет действительно уникальную историю создания и перманентного развития добровольных оборонных обществ. При анализе процесса генезиса добровольных оборонных общественных организаций мы обязательно должны учитывать очень важный в этом контексте факт – появление данных организаций было своеобразным «ноу-хау» новой большевистской власти. Особую роль здесь сыграла Гражданская война, которая обострила проблему наличия оборонного резерва среди простого гражданского населения. Великая Отечественная война показала эффективность использования резервов добровольных оборонных обществ, которые максимально оперативно поступали на фронт, пополняя ряды РККА и РККФ.

Основная часть

В послевоенный период добровольное оборонное общество переживает ряд реорганизаций. Так, в 1948 г. решением Совета Министров СССР Осоавиахим был разделен на три организации: Добровольное общество содействия авиации (ДОСАВ), Добровольное общество содействия армии (ДОСАРМ) и Добровольное общество содействия флоту (ДОСФЛОТ), которые самостоятельно просуществовали три года. Опыт их работы показал, что разделение неконструктивно. В итоге 20 августа 1951 г. постановлением Совета Министров № 3060 ДОСАРМ, ДОСАВ и ДОСФЛОТ были объединены в одно общество – Добровольное общество содействия армии, авиации и флоту (ДОСААФ СССР) [Бочин, 1953, с. 18].

ДОСААФ СССР в рассматриваемый период осуществлял традиционные для советского оборонного общества функции:

- подготовка военно-обученных резервов;
- патриотическое воспитание граждан;
- подготовка лиц по военно-учетным специальностям;
- развитие авиационных и технических видов спорта, технического творчества;
- подготовка специалистов массовых технических профессий.

Ухудшение международной обстановки, развитие ядерного вооружения и стратегического ракетного оружия поставили перед ДОСААФ СССР новые задачи, среди которых – подготовка боевых резервов для условий ядерной войны. Также изменилась и практика работы с населением – акцент делается на обучении противоатомной защите.

В Хакасской автономной области ДОСААФ сосредоточил деятельность на военно-патриотическом воспитании, использовании достижений Великой Отечественной войны [Ултургашев, 1985, с. 56].

По данным справки о работе Хакасского областного комитета ДОСААФ за 1953 г., в обществе насчитывалось 295 первичных организаций, членами которых были 14 003 человека. Из них были: члены КПСС – 897 человек, члены ВЛКСМ – 5 468 человек. Количество же женщин составляло 3 354 человека. Также в справке указывалось, что за последние два года в районах и городах области вновь создано 90 первичных организаций и принято в члены общества 6 985 человек¹.

Согласно данным Национального архива Республики Хакасия следует, что по организационно-массовой работе, по росту рядов общества и созданию первичных организаций

¹ Национальный архив Республики Хакасия (далее – НАРХ). Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2066. Л. 5.

лучших результатов добились Абаканский городской комитет (председатель – товарищ Тюнин), Саралинский (председатель – товарищ Полежаев), Усть-Абаканский (председатель – товарищ Перминов)¹.

В 1957 г. в обращении президиума Хакасского областного комитета КПСС ко всем партийным, советским, профсоюзным и комсомольским организациям, хозяйственным руководителям, ко всем членам ДОСААФ Хакасской автономной области говорилось, что «...именно ДОСААФ выполняет благородную патриотическую задачу воспитания советских людей в духе преданности Коммунистической партии и Советскому правительству и подготовки трудящихся умело защищать Родину»². Далее в обращении отмечалось следующее: «В кружках, на курсах, в спортивных командах члены ДОСААФ могут овладеть специальностями стрелков и автоматчиков, пулеметчиков и минометчиков, планеристов и авиамodelистов, парашютистов, радистов и телефонистов, шоферов и мотоциклистов, матросов, заниматься авиационным, морским и автомобильным моделизмом, принимать участие в спортивных соревнованиях по стрельбе, по мотоциклетному, парашютному, планерному спорту, по морскому многоборью, участвовать в военизированных походах и играх»³.

«Многие комитеты ДОСААФ нашей области умело организуют оборонную работу. Областное собрание партийного и досаафовского актива с удовлетворением отмечает, что такие районные организации ДОСААФ нашей области, как Орджоникидзе́вская и Ширинская, комитеты ДОСААФ рудника Коммунар, Россовхозтранса, депо и другие, под руководством партийных организаций добились некоторых положительных результатов в военно-массовой и спортивной работе»⁴.

Наряду с положительными результатами работы оборонной организации были и неудовлетворительные. Для улучшения оборонной работы был предложен ряд действий,

которые бы способствовали укреплению обороноспособности:

- создать в каждой средней школе радиотехнические кружки, авиационного, морского и автомобильного моделизма;
- привлечь к более активному участию в военно-массовой работе женщин;
- усилить оборонную работу среди сельского населения;
- улучшить постановку воспитательной и военно-спортивной работы среди допризывной молодежи, проводя эту работу в тесной связи с комитетами физкультуры и спорта, добиваясь, чтобы члены ДОСААФ, призываемые в армию и флот, сдали нормы ГТО и разрядные нормы по одному из военно-прикладных видов спорта;
- обеспечить своевременную подготовку общественных инструкторов противовоздушной обороны и населения мерам против атомной защиты⁵.

Правительство возложило на ДОСААФ пропаганду и распространение военных, военно-технических, авиационных и военно-морских знаний среди членов общества. За годы своего существования в оборонном обществе сложилась стройная система обучения и воспитания будущих воинов. Главным звеном в ней стали многочисленные учебные организации ДОСААФ. Принятый 12 октября 1967 г. закон «О всеобщей воинской обязанности» расширил задачи ДОСААФ, повысил его ответственность за военно-патриотическое воспитание, военное обучение и физическую закалку своих воспитанников, поставил задачу готовить шоферов, радистов, моряков, парашютистов. Большинство школ оборонного общества успешно справлялось с этими задачами, многим из них присваивалось звание образцовых [Грачев, 1976, с. 75].

На протяжении 1950–1980-х гг. приоритетным направлением в деятельности ДОСААФ стала непосредственная подготовка молодежи по военно-учетным специальностям. Хакасский ДОСААФ развернул широкую программу подготовки молодых специалистов.

В справке о работе Хакасского областного комитета ДОСААФ за 1954–1955 гг. сообща-

¹ НАРХ. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2066. Л. 5.

² НАРХ. Ф. П-5. Оп. 33. Д. 15. Л. 3.

³ Там же.

⁴ Там же. Л. 30б.

⁵ Там же.

лось о том, что в 1955 г. стало больше проводиться массовых мероприятий, в том числе стрелковых соревнований. Так, например, в честь 25-летия Хакасии проведены очные стрелковые соревнования, на которых были представлены лучшие стрелки районов. 1-е место по стрельбе заняли стрелковые команды г. Абакана.

Большими темпами развивалось автомобильное дело, основы которого были заложены в Хакасии еще в довоенное время. Так, 24 января 1938 г. решением Центрального совета Осоавиахима в г. Абакане была создана автошкола, к 29 января 1938 г. ее укомплектовали учебными грузовыми автомобилями и одним легковым. Школа начала подготовку водителей для РККА (Рабоче-крестьянской Красной армии) и народного хозяйства. Перед началом Великой Отечественной войны по решению Осоавиахима автошколы были переименованы в автомотоклубы и получили дополнительно плановые задания подготовки водителей мотоциклов для РККА. Автомотоклуб начал развивать технические и военно-прикладные виды спорта – автомобильный, мотоциклетный, военно-прикладное многоборье.

В мотосекции культивировались мотоциклетные виды спорта: мотокросс, мотогонки по льду, мотогонки на ипподроме, фигурное вождение мотоцикла, мотобол. Основателями развития мотоциклетного спорта в Хакасии были А. Уколов, С. Акулов, В. Вычужанин, Ю. Рыхлов, И. Белков и многие другие. Спортсмены занимались на мотоциклах ИЖ-8, ИЖ-350 и трофейных 11F Harley-Davidson¹.

С 1955 г. проводились мотокроссы в Черногорске, Абакане, Алтайском районе. Организовывались мотопробеги: Абакан–Шушенское–Абакан, Абакан–Кызыл–Абакан, Шира–Абакан–Шира².

В 1950-е гг. в СССР стали набирать популярность водительские курсы. В 1957 г. был создан филиал Абаканской автомобильной школы в г. Черногорске. Как следствие – подготовка водителей для Советской армии выросла в 2 раза. В Хакасской автономной

области в это время построены и введены в эксплуатацию: новое здание Абаканской автомобильной школы, здание Дома военнотехнического обучения (ДВТО) и тир в г. Саяногорске, современный картодром в с. Боград, радиошкола получила новое здание³.

В 1955 г. проведено 13 областных соревнований по следующим видам спорта: футбол, волейбол, легкая атлетика, стрельба, конный спорт, велосипед – с охватом 4000 человек. В районах области в июне прошли районные спартакиады, в которых приняло участие 83 коллектива физкультуры с количеством участников 1640 человек. В Абакане и Черногорске проведены городские спартакиады, в которых приняло участие 523 человека из 37 коллективов физкультуры⁴.

Для развития военно-технических видов спорта необходимо было иметь хорошую материально-техническую базу. В связи с этим в области в период подготовки к областной и районным спартакиадам построено и оборудовано: комплексных спортивных площадок – 8; футбольных полей – 17; волейбольных площадок – 31. Было закончено строительство стадиона в райцентре с. Таштып. Лучше других обстояли дела с физкультурно-спортивной работой и проведением соревнований в колхозе «Первое мая» Алтайского района. Здесь в соревнованиях по стрельбе, велосипеду, легкой атлетике, волейболу, плаванию и настольному теннису приняло участие 70 человек, членов добровольного спортивного общества «Колхозник». В целинном совхозе «Сарагаш» была проведена спартакиада, в которой приняло участие 93 человека⁵.

Лучшими коллективами по постановке физкультурно-спортивной работы Хакасским областным исполнительным комитетом были названы: артель «Третья пятилетка» добровольного физкультурного общества «Спартак» Саралинского района; колхоз им. Кагановича Алтайского района и средняя школа № 1 г. Абакана. Руководством области отмечалось, что именно в этих коллективах систематически работают секции различных видов спорта,

¹ НАРХ. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2066. Л. 7.

² Там же. Д. 2173. Л. 4.

³ Там же.

⁴ Там же. Л. 5.

⁵ Там же.

спортсмены этих коллективов принимают активное участие в проводимых районных и городских соревнованиях¹.

Это давало возможность ежегодно выполнять планы подготовки значкистов ГТО и спортсменов-разрядников. На 1 ноября 1954 г. по области подготовлено разрядников по видам спорта: 1-го разряда – 4 человека, запланировано было 8; 2-го разряда – 98 человек, запланировано было 87; 3-го разряда – 647 человек, запланировано было 607; юношеского разряда – 335 человек, запланировано было 264².

Из представленных выше данных видно, что план был не выполнен только по 1-му разряду, остальные категории подготовили спортсменов больше, чем было в планах.

В области за 1954 г. насчитывалось коллективов физкультуры – 379, из них в колхозах – 94. Общее количество физкультурников составляло 20 888 человек, членов добровольных спортивных обществ – 16 160 человек³.

В 1955 г. по военно-массовой и военно-спортивной работе также были достигнуты успехи:

«1. Общевоинские специальности – автоматчики, пулеметчики, лыжники, стрелки-спортсмены – подготовлено 5517 человек.

2. Военно-технические специальности – водители 3 класса, мотоциклисты, автомото-спортсмены, трактористы, радиолюбители, радисты – 887 человек.

3. Авиационные специальности – авиамоделисты, парашютисты-укладчики – 437 человек.

4. Военно-морские специальности – сигнальщики, рулевые, морские моделисты, разрядчики по гребле – 211 человек.

5. Специалисты по противовоздушной обороне – 3 463 человека»⁴.

С началом 1960-х гг. наступило время, когда ДОСААФ Хакасии перешел на подготовку технических специалистов – шоферов, комбайнеров, трактористов, бульдозеристов, мотоциклистов, радиотелефонистов, дружин-

ников-спасателей и др. На 1964 г. план по подготовке таких специалистов составлял почти 8 900 человек. Только одних шоферов в год готовили по 3 500 человек⁵.

В 1971 г. при первичных организациях ДОСААФ в регионе работали 288 военно-технических кружка, в том числе: 208 стрелковых, 6 мотоциклетных, 24 авиамодельных, 1 аквалангистский⁶.

За 1970 г. в них было подготовлено 1 296 человек (из них 47 аквалангистов). Организация также проводила для женщин курсы секретарей-машинисток⁷.

1 января 1973 г. вступили в силу новые правила дорожного движения. ДОСААФ Хакасии стал заниматься переподготовкой водителей, организовывал специальные платные курсы. Курсантов-водителей готовили на автодромах, но практические занятия в основном проводились на улицах и дорогах населенных пунктов. В 1975 г. стоимость проката авто с инструктором в рамках подготовки водителя-любителя стоила два рубля в час (речь идет о практическом вождении). С учетом теории курсы занимали 156 часов. Курсы подготовки водителя мотоцикла и мотороллера занимали 142 часа, а прокат техники с инструктором стоил один рубль в час. Парк техники регулярно обновлялся. Например, в феврале 1975 г. организация получила девять новых «Москвичей-412», шесть ВАЗ-2101 «Жигули» и один ЗАЗ-968 «Запорожец». В 1977 г. пришли два новых ВАЗ-2102. Парк мототехники в основном составляли кроссовые мотоциклы ИЖ.

Следует обратить внимание, что грузовые автомобили, принадлежащие организации, были задействованы не только в учебных целях, но и работали на уборке урожая⁸.

С 1 января 1974 г. автомотоклуб вновь был переименован в Абаканскую автомобильную школу с возросшими перед ней задачами. Благодаря государственной поддержке и эффективному вложению собственных средств для автошколы было построено современное учебное здание с гаражами и автодромом,

¹ НАРХ. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2173. Л. 5.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Л. 7.

⁸ Там же. Л. 8.

значительно обновлена учебно-материальная база, в школе работал хорошо подготовленный инструкторско-преподавательский персонал. Процесс подготовки водителей разных категорий проходил без остановки. Так, в 1982 г. ДОСААФ Хакасии был выдан план на подготовку специалистов для народного хозяйства:

- водителей категории «А» – 142 человек (стоимость обучения – 52 рубля);
- категории «В» – 1 630 человек (стоимость обучения – 142 рубля);
- категории «ВС» – 400 человек (стоимость обучения – 298 рублей).

Всего водителей – почти 6 тысяч человек, трактористов – 90 человек (стоимость обучения – 129 рублей). Радиомастеров цветных телевизоров – 30 человек (стоимость обучения – 56 рублей). Секретарей-машинисток – 150 человек (стоимость обучения – 69 рублей)¹.

В 1988 г. распоряжением Совета Министров РСФСР школа ДОСААФ Хакасской автономной области получила звание «образцовой» с присвоением имени Героя Советского Союза Михаила Ивановича Чебодаева. Школа длительное время считалась одной из лучших автошкол Сибири и Дальнего Востока. По итогам социалистического соревнования среди школ Красноярского края на протяжении многих лет занимала первое место и была награждена переходящим Красным знаменем, которое оставлено в школе на вечное хранение².

Во второй половине 1970-х гг. в СССР большими темпами стал развиваться дельтапланеризм. В воспоминаниях трижды Героя Советского Союза, маршала авиации Александра Ивановича Покрышкина 24 января 1977 г. отмечалось, что «...в ЦК ДОСААФ СССР поступают вопросы, касающиеся спорта на дельтапланах». Ответ был довольно категоричным: «Разъясните организациям ДОСААФ, что конструирование, строительство дельтапланов и полеты на них в функции Оборонного общества не входят. Брать на себя организацию и руководство этим спортом запрещено» [Покрышкин, 1975, с. 23]. Но уже в начале января 1979 г. решением директив-

ных органов общее руководство по развитию дельтапланеризма было возложено именно на ДОСААФ.

С середины 1980-х гг., после провозглашения курса на перестройку, ДОСААФ стал переживать определенные трудности: началось сокращение Вооруженных сил, уменьшился объем оборонного заказа на подготовку специалистов для Минобороны, резко упал престиж военных профессий, что вело к снижению обороноспособности страны. Излишняя централизация управления в ЦК ДОСААФ СССР привела к сковыванию инициативы местных оборонных организаций.

В 1990 г. ДОСААФ Хакасии насчитывал в своих рядах 2 городских, 23 районных комитета, 4 автошколы, объединенно-техническую школу, радиоклуб, учебно-авиационный центр, 6 спортивно-технических клубов, клуб служебного собаководства. На базе организации имелось 100 автомобилей, 200 мотоциклов, 500 малокалиберных и 2 250 пневматических винтовок³.

В 1990-е гг., в период распада Советского Союза и крушения прежних идеалов и принципов, полностью лишённые государственной поддержки организации ДОСААФ стали испытывать трудности в развитии. Была практически полностью разрушена стройная система первичных организаций, незаконно приватизировалось и распродалось имущество. Однако организация ДОСААФ, благодаря своей развитой и финансово-независимой структуре, сохранилась (единственная из всех общественных организаций бывшего СССР). На базе ДОСААФ СССР в 1991 г. была основана Российская оборонная спортивно-техническая организация (РОСТО (ДОСААФ)), которая, пережив кризисную ситуацию времен перестройки и «лихих девяностых», постепенно восстанавливает свою структуру и наращивает свой экономический потенциал, ориентируясь, прежде всего, на вопросы оказания помощи Вооруженным Силам РФ, а также занимаясь военно-патриотическим воспитанием молодежи и подготовкой ее к службе в армии, поддержкой и развитием авиационных,

¹ НАРХ. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2173. Л. 8об.

² Там же. Л. 9.

³ Там же. Л. 9об.

технических и военно-прикладных видов спорта.

Заключение

Таким образом, подводя итоги развития добровольных оборонных обществ Хакасии в послевоенные годы, можно остановиться на следующих моментах.

Во-первых, безусловно, знаковым событием стало создание в СССР в 1951 г. ДОСААФ, который интегрировал в себе все фундаментальные направления подготовки допризывной молодежи к службе в Советской армии. В Хакасской автономной области, как и в других регионах страны, основной задачей деятельности ДОСААФ стало военно-патриотическое воспитание молодого поколения, в том числе на примерах героизма Великой Отечественной войны. Воспитанные в рамках патриотизма молодые люди не только пополнили ряды Советской армии, но и приняли участие в локальных военных конфликтах (1969 г. – советско-китайский конфликт из-за острова Даманский, 1979–1989 гг. – боевые действия в Афганистане).

Во-вторых, было установлено, что ДОСААФ Хакасии на протяжении 1950–1980-х гг. стал центром организации военно-прикладных видов спорта. Проанализированные исторические источники позволяют констатировать постоянное развитие материально-технической базы организации и стабильный прирост ее членов. На регулярной основе ДОСААФ Хакасии проводил спартакиады и соревнования по военно-прикладным видам спорта: преодоление полос препятствий, марш-броски, кроссы с ориентированием на местности, лыжные гонки патрулей со стрельбой, плавание в обмундировании с оружием, наведение шестовой и кабельной линии связи, фигурное вождение автомобиля и мотоцикла и др.

В-третьих, мы можем заключить, что деятельность добровольных оборонных организаций по подготовке эффективного резерва кадров (объединяющего граждан независимо

от социального положения, профессии, пола и возраста) для Вооруженных Сил СССР стала уникальным советским проектом, стартовавшим с начала 1920-х гг. Анализ позитивных результатов в работе ДОСААФ Хакасии имеет существенный аспект, который необходимо учитывать в процессе современной подготовки специалистов для армии России.

Источники

- ГКУ РХ «Национальный архив». Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2173.
ГКУ РХ «Национальный архив». Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2066.
ГКУ РХ «Национальный архив». Ф. П-2. Оп. 33. Д. 15.

Литература

- Бочин Н. Д.** Всесоюзное добровольное общество содействия армии, авиации и флоту ДОСААФ СССР. М.: Изд-во ДОСААФ, 1953. 68 с.
Грачев С. И. ДОСААФ – ступени роста. 1966–1975 гг. М.: Изд-во ДОСААФ, 1976. 189 с.
Покрышкин А. И. Краснознаменное оборонное. М.: Изд-во ДОСААФ, 1975. 366 с.
Ултургашев С. П. Пирятинская Краснознаменная: [309-я стрелковая дивизия]. Красноярск: Красноярское кн. изд-во, 1985. 156 с.

References

- Bochin N. D.** Vsesoyuznoe dobrovol'noe obshchestvo sodeistviya armii, aviatsii i flotu DOSAAF SSSR. [The All-Union Voluntary Society for Assistance to the Army, Aviation and Navy. The USSR VSAAAN]. Moscow, VSAAAN Publ., 1953, 68 p. (In Russian)
Grachyov S. I. DOSAAF stupeni rosta. 1966–1975 gg. [VSAAAN stages of growth. 1966–1975]. Moscow, VSAAAN Publ., 1976, 189 p. (In Russian)
Pokryshkin A. I. Krasnoznamennoe oboronnnoe [Red Banner Defense]. Moscow, VSAAAN Publ., 1975, 366 p. (In Russian)
Ulturgashev S. P. Piryatinskaya Krasnoznamennaya: (309-ya strelkovaya diviziya) [Pyryatinskaya Red Banner: [the 309th Infantry Division]. Krasnoyarsk, Krasnoyarsk Book Publishing House, 1985, 156 p. (In Russian)

САКРАЛЬНАЯ ЗНАЧИМОСТЬ МАТЕРИАЛОВ В МАЛОЙ ПЛАСТИКЕ ТУВЫ

А. А. Чап

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва, 4, ул. Кочетова, Кызыл, 667000, Россия; email: Lanachal@mail.ru

В статье делается попытка проанализировать сакральную значимость дерева и камня агальматолита (*чонар-даш*) – основных материалов, используемых при создании произведений тувинской малой пластики. Упоминания о деревьях и связанные с ними поверья встречаются во многих легендах, сказаниях; существуют красивые легенды о происхождении поделочного камня агальматолита. Сакральное мировоззрение тувинцев сегодня – это отражение взаимоотношений человека как с окружающей действительностью, так и его отношение к сверхъестественному, тому, что принято относить к «миру духов».

Ключевые слова: сакральная значимость, искусство малой пластики, дерево, агальматолит, Тува

SACRED SIGNIFICANCE OF MATERIALS IN SMALL PLASTIC ART OF TUVA

Ailana A. Chap

Tuvan Institute of Humanities and Applied Social and Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, 4 Kochetov Str., Kyzyl, 667000, Russia; email: Lanachal@mail.ru

The article attempts to analyze the sacred significance of the materials, – wood and stone agalmatolite (*chonar-dash*) – the main materials used in the creation of works of Tuvan small plastics. Mentions of trees and related beliefs are found in many legends, tales; there are beautiful legends about the origin of the ornamental stone agalmatolite. Today, the Tuvans' sacred worldview is a reflection of a person's relationship with the surrounding reality, as well as his attitude to the supernatural, which is commonly referred to as the «spirit world».

Keywords: sacred significance, art of small plastics, tree, wood, agalmatolite, Tuva

Введение

Дерево и камень агальматолит (*чонар-даш*) – материалы, которые мастера испокон веков использовали для изготовления небольших фигурок, были доступны всегда. Широкая распространенность, пластичность и внешняя эстетика способствовали тому, что скульптура малой формы, выходящая из-под резцов тувинских художников-камнерезов, ныне относится к материальным объектам культуры и искусства.

Цель исследования – попытка рассмотреть сакральную значимость основных материалов (дерева и камня), используемых в традиционной малой пластике тувинцев.

Основная часть

Исследование сакральной значимости материалов, из которых изготавливают (вырезают) фигурки, долгое время оставалось на второстепенном плане. В начале прошлого столетия в многочисленных отчетах путешественников, исследователей единодушно отмечалось изобилие леса в Сибири и его деление на «белый» и «черный». «Туземцы Сибири разделяют все леса на белые и черные; точно так же делят они... все, что существует в природе. Деление это основывается не на одном цвете или внешнем виде, но и на внутренних свойствах, вследствие чего и людей, и богов они разделяют так же на белых и черных. Черными лесами называются все хвойные;

белыми – березовые и все лиственные» [Урянхай. Тыва дептер, 2007, с. 85].

Опираясь на древние поверья, тувинские мастера выбирали тот или иной материал для вырезания небольших фигурок антропоморфного, чаще зооморфного вида. Использование дерева – преимущественно тополя и кедра – издавна преобладало в тувинской малой пластике. С середины XX столетия дерево постепенно стал вытеснять камень агальматолит. Ко второй половине века (к 1960-м гг.) его доминирование в искусстве малой пластики стало неоспоримым.

Использование дерева в качестве материала для изготовления небольших по размеру фигурок – распространенная практика у многих народов с давних времен. Выделяется несколько разновидностей деревянных изделий, которые характеризуются как произведения искусства: бытовые предметы, орудия труда, мебель, культовые предметы и игрушки. Последние со временем приобрели «функцию» скульптуры малой формы. Сущность дерева, из которого их изготавливали, сама по себе стала символом настолько, что в некоторых случаях нет упоминаний относительно породы/сорта древесины. Это тот материал, с которым начинают работать все мастера-прикладники. В полной мере это относится к мастерам поколения 1900–1920-х гг. рождения. Например, о тополе как о первом материале, из которого начинали вырезать фигурки, вспоминали Хертек Тойбухаа, Монгуш Черзи и др. Работа с деревом – это физическое напряжение и единение с инструментом. Рука мастера и инструмент, сливаясь, создают эстетический образ.

Дерево – один из символов сакрального пространства, «сакральный центр своей земли». Дерево – это мировая космическая ось, «символический источник жизни – дерево рода – все это разные ипостаси одной идеи центра» [Кужугет, 2016, с. 76–77]. Сакрально-магическая значимость дерева в тувинской культуре рассматривается в первую очередь с позиции шаманизма. «Тувинцы почитали два вида деревьев... *Тел-ыяш* – двухствольные деревья, растущие из одного корня, второй – «шаманское дерево», или «дерево-шаман»

(«*хам ыяш*»), дерево, у которого шаман совершал обряд камлания» [Кенин-Лопсан, 1987, с. 30–31]. *Тел-ыяш* – это деревья разной породы, сросшиеся корнями. Чаще всего это лиственница и тополь или лиственница и ель. Считается, что «дерево-шаман» растет обособленно. Чаще это одиноко стоящая лиственница с густыми закрученными ветвями. Биологи объясняют такое явление рядом причин, от воздействия внешнего фактора до особенностей роста, наследственности. К ветвям таких особых деревьев подвязывали ритуальные ленты – *чалама*. Предпочтение отдавалось белому цвету, поскольку он ассоциировался с благополучием, счастьем, со «своеобразной личной молитвой каждого участника обряда» [Кужугет, 2016, с. 77].

Шаманские *ээрены*, атрибуты, изображающие духов-покровителей, по своей сути есть не что иное, как образец малой пластики. Известно, что их изготавливали народные резчики по заказу шамана. Так, например, из дерева вырезали фигурки ворона (*кусун ээрен*), окрашивавшиеся в черный цвет при помощи сажи. Ворон считался гонцом, посредником и мог занимать любое место среди других духов-помощников. Фигура быка (*буга ээрен*) тоже вырезалась из дерева. На шею этого деревянного идола надевали разноцветные бусины, нанизанные на сухожилия. Его было принято хранить на изголовье кровати. Кукушка (*хек ээрен*) – еще один помощник шамана, обладание которым помогало владельцу создавать красивые мелодии во время мистерии, вырезалась из дерева. Знаменитый тувинский этнограф М. Б. Кенин-Лопсан в своем труде «Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства» подробно описывал шаманские *ээрены*. Порода деревьев, из которых изготавливались шаманские идола, не была обозначена.

По убеждению многих мастеров-резчиков природа материала, дерева или агальматолита, подсказывает, какую скульптуру вырезать. Например, старейший тувинский камнерез Монгуш Черзи (1899–1969) рассказывал этнографу Монгушу Кенин-Лопсану: «Я беру в руки камень, когда в нем нахожу движение давно мною избранного марала, быка, сарлыка,

верблюда или всадника, только тогда приступаю к работе» [Кенин-Лопсан, 1976, с. 16–17].

В настоящее время нет источников, где указывалось бы напрямую, какое сакральное значение тувинцы придавали той или иной породе деревьев. Ценились в основном их неповторимые «индивидуальные» свойства, податливость при обработке. Традиционные представления тувинцев о деревьях аналогичны с представлениями многих народов. Дерево также было маркером мифического мира; места, где обитали священные деревья, почитались, люди старались не подходить к ним без особой надобности.

Кедр (*пөшү*), по поверьям, обладает сильной положительной энергетикой. Его до сих пор почитают на территории Саяно-Алтая. Тувинцы использовали кедр для изготовления ценных изделий, поскольку считалось, что он обладает более качественной древесиной. Есть сведения, что некоторые шаманские колотушки (*орба*) в западных районах Тувы делали иногда из корня кедра, также и из корня сосны, можжевельника [Кенин-Лопсан, 1993, с. 31].

Тополь (*терек*) был «любимцем» резчиков благодаря мягкой древесине, легко поддающейся обработке резанием и отделке. Сами мастера часто упоминают о тополе как о своем первом материале, из которого вырезались игрушки для всех детишек аала.

Береза (*хадын*) и ее корень часто служили излюбленным материалом для поделок. Это заметил еще в середине XX в. этнограф С. Вайнштейн. В своем труде «История народного искусства Тувы» он пишет, что «березе по праву принадлежит следующее за лиственницей место в изготовлении деревянных изделий...» [Вайнштейн, 1974, с. 109].

Лиственница (*дыт*) – излюбленный материал у тувинских столяров. Известно, что лиственницу использовали преимущественно при изготовлении игила, музыкального инструмента – символа тувинской музыкальной культуры. Связано это с древней легендой о происхождении самого инструмента. «Череп мой подвесь на старую лиственницу, из древесины которой изготовишь музыкальный инструмент...» [Сузукей, 2007, с. 83]. Что же касается использования лиственниц в выреза-

нии игрушек и скульптур малой формы, здесь нет точных исторических сведений.

В композиции скульптуры малой формы сакральную сущность дерева усиливает форма, сюжет и, конечно же, орнамент. Если красивая текстура дерева сама по себе могла украсить изделие, то ее старались выявить и подчеркнуть.

Другой материал, исторически распространенный в тувинской народной скульптуре, – агальматолит, по-тувински *чонар-даш* («камень, который можно резать»). Это единственный поделочный камень в Туве, именно его используют художники-камнерезы, изготавливая свои неповторимые произведения малой (мелкой) пластики. В меньшей доле используется серпентинит, он же «черный агальматолит». Для изготовления тех самых «брендовых» изделий, прославивших республику на всю страну, как правило, используется агальматолит пестрой окраски.

Мягкая податливая текстура агальматолита, который еще называют «мыльным камнем», «восковым камнем» и «китайским жировиком», позволяет умелому резчику буквально творить чудеса; из-под резца профессионала выходят неповторимые произведения искусства. Издавна агальматолит использовали именно для изготовления миниатюрных изделий: культовых скульптур, печаток, курильниц и т. п.

Существуют красивые легенды о происхождении агальматолита. Одна из них гласит, что в давние времена с неба упал дракон; кости его развалились по территории Бай-Тайги и из них появился камень *чонар-даш*. Народный мастер Тувы, старейший камнерез Саая Когел (1931–2021) уверял, что это произошло в Бай-Тайгинском районе в окрестностях местечка *Кооп-Сөк*, название которого дословно переводится как «скопление костей». Агальматолит добывали из-под земли, соблюдая ряд ритуалов, прося благоволения у духов местности.

Из агальматолита изготавливали различные культовые амулеты, которые использовались при жертвоприношении. Чтобы умиротворить богов, необходимо было принести им в жертву крупное животное, но его можно

было заменить удачно выполненной имитацией из камня. Люди верили, что агальматолит способен поглощать отрицательную энергию. Некоторые астрологи рекомендуют приобрести этот камень в виде статуэток или фигурок животных для декора дома, чтобы дом не наполнялся отрицательной энергией после посещения гостей. Агальматолиту приписывают различные психоэнергетические свойства.

К другим магическим качествам камня в древности относили усиление интуиции, особенно у людей, наделенных даром предсказания. Считалось также, что агальматолит пробуждает чувство сострадания к ближнему. Агальматолитовая миниатюра может смягчить сердце и направить на благодеяния человека, наделенного властью и богатством. Также особенностью агальматолита является помощь в развитии «необычных» способностей – гипноза, телекинеза, телепатии.

Издавна известны лечебные свойства агальматолита. Его активно использовали в народной медицине Монголии как противоревматическое средство. Миниатюрные фигурки, вырезанные из этого камня, прикладывали к больным суставам. Считалось, что таким образом уменьшается или вовсе снимается болевой синдром. Также считается, что агальматолит помогает при мышечных спазмах, отрицательно влияющих на психоэмоциональное и в целом физическое здоровье человека.

Скульптура малой пластики, выполненная из агальматолита, радует глаз, приятна тактильно. Ее текстура – гладкая, теплая на ощупь – в сочетании с гармоничным колоритом привносит успокоение, служит неким медитативным резонатором. Много сакральных аспектов можно разобрать и в художественных образах, появляющихся из-под умелых рук резчиков. Было замечено, что «каждая фигурка... – это допетая песня души. В каждой отражена жизнь, чувствуется движение, характер...» [Миндирия, 1972, с. 4]. Сакральный смысл часто ассоциируется с духовностью, духовными практиками. Эта тема актуальна в тувинской культуре, поскольку ею наполнено буквально все – от шаманских

и ламаистских атрибутов до бытовых вещей, используемых в повседневности. Даже публицистические заметки в местной периодической печати несут некую ауру сказочности. Например, заголовки статей об агальматолите звучат как «Превращение камня», «Чародей камня», «Поэзия, высеченная из камня», «Искусство высокой поэзии», «Мелодии чонар-даша» и т. д.

Образы, над которыми работает любой художник-прикладник, содержат в себе и узор текстуры (дерева или камня), которую называют «историей жизни». Как отмечала кандидат искусствоведения Е. Яковлева, миниатюрные скульптуры тувинских резчиков являются «живым родником, несущим в себе мудрость национальной культуры, вековой опыт многих поколений» [Яковлева, 1962, с. 4].

Вплоть до начала XX столетия фигурки, аналогичные современным художественным образам тувинской камнерезной пластики, изготавливали из подручных материалов (глины, толокна, творога и т. д.). Фигурки животных лепились в качестве образов жертвенных животных, предназначавшихся духам – хозяевам гор, реки и т. д., иногда шаману-предку. Их располагали на специально сооруженном помосте вдали от жилищ, иногда такие фигурки сжигали. Со временем исчезла необходимость в подобной практике, а фигурки остались.

Закключение

Сакральная значимость дерева и камня, нашедшая отражение в мировоззрении, народном фольклоре (мифах, сказка) тувинцев, в искусстве малой пластики, отразилась в художественных образах и эстетической подаче, что возвело тувинскую скульптуру малой формы в ряд произведений искусства. Деревянные и агальматолитовые предметы малой пластики остались как в качестве игрушек, с которых начинал миропознание ребенок, так и в качестве произведений искусства. Практика изготовления миниатюрной скульптуры, пережив века, получила широкое профессиональное развитие в XXI в.

Литература

- Агальматолит. [Электронный ресурс] URL: [www.http://selenacsc.narod.ru/012/01/agalmatolit.html](http://selenacsc.narod.ru/012/01/agalmatolit.html) (дата обращения: 02.02.2016).
- Вайнштейн С.И.** История народного искусства Тувы. М.: Наука, 1974. 219 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.** Волшебник. Рассказ о народном камнерезе Монгуше Черзи. Кызыл: Тувкнигоиздат, 1976. 84 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.** Магия тувинских шаманов. Кызыл: Новости Тувы, 1993. 160 с.
- Кенин-Лопсан М.Б.** Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. 168 с.
- Кужугет А.К.** Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. 2-е изд., доп. Красноярск: Офсет, 2016. 320 с.
- Миндиря С.** Из гуши народной // Тувинская правда. 1972. № 240 (8426).
- Сузукей В.Ю.** Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: Издательский дом «Композитор», 2007. 408 с.
- Султанова М.Э.** Искусство и сакральность (на примере ткачества). [Электронный ресурс] URL: <https://cultural.kz/ru/page/view?id=69> (дата обращения: 02.04.2024).
- Урянхай. Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае – Танну-Тuve, урянхайцах – тувинцах, о древностях Тувы. Т.3: Урянхайский край. Тувинско-русские отношения (начало XVII – начало XX в.) М.: СЛОВО/SLOVO, 2007. 608 с.
- Чап А.А.** Шаманизм в камнерезной пластике // Аранчыновские чтения. Материалы III–V чтений. Кызыл, 2017. С. 160–165.
- Яковлева Е.** Светлая палитра // Тувинская правда. 1962. № 172 (5289).
- Kenin-Lopsan M.B.** Magiya tuvinskikh shamanov [Magic of Tuvan shamans]. Kyzyl, Tuva News, 1993, 160 p. (In Russian)
- Kenin-Lopsan M.B.** Obryadovaya praktika i fol'klor tuvinskogo shamanstva. Konets XIX-nachalo XX v. [Ritual practice and folklore of Tuvan shamanism. The end of the 19th - beginning of the 20th century]. Novosibirsk, Nauka, 1987, 168 p.
- Kenin-Lopsan M.B.** Volshebnik. Rasskaz o narodnom kamnereze Mongushe Cherzi [The Magician. Story of the folk stonemason Mongush Cherzi]. Kyzyl, Tuvknigoizdat, 1976, 84 p. (In Russian)
- Kuzhuget A.K.** Dukhovnaya kul'tura tuvintsev: struktura i transformatsiya. 2-e izd., dop., [The Tuvans' spiritual culture: structure and transformation. The 2nd ed., enlarged]. Krasnoyarsk, Offset, 2016, 320 p. (In Russian)
- Mindirya S.** Iz gushchi narodnoi [From the people crowd]. Tuvan Truth. 1972, no. 240 (8426). (In Russian)
- Sultanova M.E.** Iskusstvo i sakral'nost' (na primere tkachestva) [Art and sacredness (on the example of weaving)]. [Electronic resource] URL: <https://cultural.kz/ru/page/view?id=69> (Accessed on February 04, 2024). (In Russian)
- Suzukey V.Yu.** Muzykal'naya kul'tura Tuvy v XX stoletii. [Musical culture of Tuva in the 20th century]. Moscow, Composer, 2007, 408 p. (In Russian)
- Uryankhai. Tyva depter. Antologiya nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvinskoi zemle i ee nasel'nikakh, ob Uryankhae – Tannu-Tuve, uryankhaitsakh – tuvintsakh, o drevnostyakh Tuvy. T.3: Uryankhaiskii krai. Tuvinsko-russkie otnosheniya (nachalo XVII – nachalo XX vv.) [Uryankhai. Tyva depter. The anthology of scientific and educational thought about the ancient Tuvan land and its inhabitants, about Uryankhai – Tannu-Tuva, the Uryankhaits – Tuvans, about the antiquities of Tuva. Vol. 3: the Uryankhai Region. Tuvan-Russian relations (the early 17th – early 20th centuries)]. Moscow, SLOVO, 2007, 608 p. (In Russian)
- Weinstein S.I.** Istoriya narodnogo iskusstva Tuvy [History of folk art in Tuva]. Moscow, Nauka, 1974, 219 p. (In Russian)
- Yakovleva E.** Svetlaya palitra [The light palette]. Tuvan Truth. 1962, no. 172 (5289). (In Russian)

References

- Agal'matolit [Agalmatolite]. [Electronic resource] URL: [www.http://selenacsc.narod.ru/012/01/agalmatolit.html](http://selenacsc.narod.ru/012/01/agalmatolit.html) (Accessed on February 02, 2016). (In Russian)
- Chap A.A.** Shamanizm v kamnereznoi plastike [Shamanism in stone-cutting plastics]. In: The Aranchynov Readings. Materials of the 3rd-5th Readings. 2017, pp. 160–165. (In Russian)

Языкознание

DOI 10.52782/KRIL.2024.2.42.004

УДК 811.512.153

ЛИНГВОКУЛЬТУРНЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАИМЕНОВАНИЙ МОЛОКА И МОЛОЧНЫХ БЛЮД В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Р.П. Абдина

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, ул. Щетинкина, 23, Абакан, 655017, Россия, email: rabdina@mail.ru; ORCID: 0000-0002-7970-9412

Статья посвящена исследованию лингвокультурных особенностей наименований молока и молочных блюд в хакасском языке. Еда является не только одним из необходимых физиологических факторов, обуславливающих жизнедеятельность человечества, но также это культура, определяющая взаимоотношения людей в обществе, это нормы и правила поведения, принятые в этом обществе. Поэтому исследования лингвокультурных особенностей наименований продуктов питания являются богатым источником определения различных сфер национального менталитета и мировосприятия, системы социокультурных отношений, традиций, обычаев и верований, характерных для традиционной культуры. Актуальность темы обусловлена недостаточной разработанностью проблематики изучения лингвокультурных особенностей наименований пищи в хакасском языке. Новизна работы состоит в том, что в ней впервые предпринята попытка выявить особенности репрезентации лексем, обозначающих молоко и молочные продукты, и особенности их функционирования в фольклорных материалах, отражающих менталитет этноса. В качестве источников привлечены материалы фольклорного наследия хакасов, в которых акцентируется отношение к молоку и молочным продуктам.

Полученные в ходе исследования результаты показали, что в хакасском мировоззрении молоко и молочные продукты воспринимаются как имеющие ценность, богатство, сакральность. Результаты исследования подтверждают взаимосвязь языка и этнического мировоззрения хакасов и высокую значимость молока и молочных продуктов в духовной и материальной культуре хакасов.

Ключевые слова: хакасский язык, лексика, пословицы и поговорки, эпос, мировоззрение народа, молоко и молочные продукты, традиционная культура

LINGUISTIC AND CULTURAL FEATURES OF THE NAMES OF MILK AND DAIRY DISHES IN THE KHAKASS LANGUAGE

Raisa P. Abdina

Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, 23 Shchetinkin Str., Abakan, 655017, Russia; email: rabdina@mail.ru; ORCID: 0000-0002-7970-9412

The article is devoted to the study of the linguistic and cultural features of the names of milk and dairy dishes in the Khakass language. Food is not only one of the necessary physiological factors that determine the vital activity of mankind, but it is also a culture that determines the relationships of people in society; this is the norms and rules of behavior adopted in this society. Therefore, research on the linguistic and cultural features of food names is a rich source for determining various spheres of national mentality and worldview, the system of socio-cultural relations, traditions, customs and beliefs characteristic of traditional culture. The relevance of the topic is due to the insufficient elaboration of the problems of studying the linguistic and cultural features of food names in the Khakass language. The novelty of the work is in the fact that for the first time an attempt has been made to identify the features of the representation of lexemes denoting milk and dairy products, and the features of their functioning in folklore materials reflecting the mentality of an ethnic group. In the course of the work, the cognitive method was used, which consists in the linguistic

representation of mental processes and their results, framed in the national worldview, a descriptive measure, and a review of scientific literature. The materials of Khakass folklore heritage, which emphasize the attitude to milk and dairy products, are used as sources.

The results, obtained during the study, showed that according to the worldview of the Khakass, milk and dairy products are perceived valuable, wealthy and holy. The results of the study confirm the relationship between the language and the ethnic worldview of the Khakass, as well as the high importance of milk and dairy products in the spiritual and material culture of the Khakass.

Keywords: Khakass language, vocabulary, proverbs and sayings, epic, worldview of the people, milk and dairy products, traditional culture

Введение

Система питания, виды традиционных блюд и их наименования находятся в тесной связи с хозяйственно-культурным укладом и верованиями народа. У хакасов, как и у других скотоводческих народов, была широко распространена молочная кухня. У народов Южной Сибири и Центральной Азии она традиционно считалась священной. Во всех обрядах жизненного цикла человека присутствуют молоко и молочные продукты. Согласно традиционным представлениям хакасов, в жизни человека было всего три личных праздника, это именины, свадьба и той по случаю кончины: *Кізінің үс тойы полча – тәрізе, хонх салза, үрезе* – ‘У человека бывает три своих праздника – когда родится, когда женится и когда умрет’. Молоко присутствует во всех ритуалах и обрядах, сопровождающих эти мероприятия. Так, перед первым кормлением ребенка его рот и грудь матери смазывали сливочным маслом в честь богини Умай. Во время обряда имянаречения, перед тем как дать имя ребенку, человек, который собирался это сделать, ополаскивал рот молоком белой коровы. Все семейные торжества сопровождали *алгыстар* – сакральные тексты благопожеланий. Перед тем как их произнести, поздравляющий освящал свои уста молоком [Бутанаев, 1996, с. 189]. Провожаящие в последний путь умершего человека проводят обряд с обязательным использованием молока. Молоко и молочные блюда сопровождают человека от самого рождения до смерти, являясь самым первым продуктом питания ребенка и последним для человека, покинувшего этот мир.

Молоку и молочным продуктам посвящен самый популярный праздник хакасов – *Тун*

айран (*тун* ‘первый, первородный’; *айран* ‘кисломолочный напиток особой закваски’).

И в повседневной жизни в отношении к молоку и молочным продуктам выражалось особое почтение: молоко нельзя было проливать, выливать (скисшее молоко выступало в качестве сырья для изготовления молочных блюд), отдавать и брать даром (например, при заимствовании закваски для айрана давали взамен такое же количество свежего молока), и даже при доении коров были определенные правила и запреты, например, нельзя доить корову, когда гремит гром, запрещалось доить корову без кольца на руке и т.д. [Бутанаев, 1996, с. 100].

Молочные продукты являлись первыми продуктами, которыми встречали гостей, о чем свидетельствует хакасская песня, исполняемая при их встрече:

*Улуг хазанга мин,
Айран-ас тургызып,
Сахтап полбинчам сірерні,
Аарлыг аалчыларым!*

В большой казан
Айран приготовив,
Я не могу дожидаться вас,
Дорогие гости!

Подтверждение находим в фольклорных материалах: богатырей, впервые вошедших в дом, сначала угощают молочными продуктами и только затем приступают к знакомству:

*Ізік азып, ибге кірді,
Айран, сүт пирді хыс.
«Киик полза, түйктіг полчаң,
Кізі полза, аттыг полчаң,
Мал кістезіп, танысчаң,
Кізі чоохтазып, танысчаң!»*

Дверь открыв, в дом вошел,
Айран и молоко подала девушка.
«Коли косуля, то шерсть имеет,
Коли человек, то имя имеет,
Кони со ржанием знакомятся,
Люди за разговором знакомятся!»
[Торокова, 2018, с. 50].

Молоко являлось основным продуктом и видом сырья, из которого готовились различные блюда. В хакасской кулинарии представлено около 30 различных блюд, в основе которых – молочные продукты. Были известны различные способы переработки, хранения молока и блюд из него. Помимо этого, молоко и молочные продукты широко использовались в лечебной практике и в косметологии. Их также использовали в качестве сырья в быту, например, при выделке кожи, при изготовлении войлока и т.д. Так, в хакасском языке имеется термин *чапылирга*, означающий один из этапов валяния войлока, при котором брызгают сывороткой на уложенную шерсть перед сворачиванием в рулон.

Основная часть

Цель данной статьи – выявление и описание лингвокультурных особенностей репрезентации лексем, обозначающих молоко и молочные продукты в хакасском языке, и особенностей их функционирования в фольклорных материалах, отражающих менталитет этноса.

Молочные продукты в хакасском языке обозначаются парными словами *айран-сүт*, *сүт-айран* ‘молочные продукты’, *айран-хымыс* ‘безалкогольные напитки из айрана и кумыса’, *айран-сухсун* ‘напитки из айрана’, *мүчирее-хайах/пичірө-хайах* ‘сушеные сырки, подаваемые с топленым маслом’, *поча-потхы* ‘молочная еда; молочная пища’, *сүт-сөл* ‘молочные продукты’, *хайах-пичірө* ‘молочные продукты (масло и сыры из кислой творожистой сушеной массы)’, *хайах-үс* ‘масло’. Компоненты этих парных слов относятся к одной и той же части речи и являются близкими по смыслу словами [Абдина, 2019, с. 63]. Для обозначения молочных продуктов в хакасском языке также имеются лексемы *ах-сых*, *ах тамах*. В хакасском

языке слово *ах* ‘белый’ многозначно, одним из его значений является значение ‘чистый, святой’ [Бутанаев, 1999, с. 29], в данном случае семантика лексем *ах-сых* (букв.: *молочные продукты*) и *ах тамах* (букв.: *молочная еда*) может быть трактована как ‘сакральная чистая еда’. Белый цвет, в свою очередь, в языковом сознании хакасов ассоциируется с молоком, подтверждением этому может служить устойчивое сравнение *сүттең ах* ‘белый-белый’ (букв.: *белее молока*). В фольклорных произведениях оно используется для того, чтобы показать светлоту помыслов, чистоту мыслей героев:

...аннаң артых Ах Ханның палазын
Палам идерім! – тидір.
– Сүттең ах сағыстыг
Ах Ханның палазы, – тидір, –
Хара сағыстыг Хаттанчула
Магаа кирек чох! – тидір.

...его превосходящего ребенка Ах-Хана
Своим ребенком сделаю! – говорит.
– Мысли молока белее
У ребенка Ах-Хана, – говорит, –
С черными мыслями Хаттанчула
Мне не нужен! – говорит
[Торокова, 2018, с. 128].

Молоко в чистом виде употребляли в основном дети и подростки, это отражено в выражении *Пилерге сагаа аны, оолаам, ирте, ахсың сүді араалах, арга-мойның хатхалах* – ‘Знать это тебе, мой мальчик, рановато, на губах [твоих] молоко не обсохло (букв.: *не вычистилось*), кости твои еще не затвердели (букв.: *спина и шея не затвердели*)’ [Анжиганова и др., 2006, с. 76]. Подобные выражения встречаются в хакасских героических эпосах, когда говорится о раннем возрасте и неопытности героя:

Айланып, чоохтап турадыр:
«Аран чула ат чахсыны
Хостап поларзар ба, иркем?
Ахсыңар сүді араалахха
Аргал чирінзер хай паразар?»

Обращаясь, так говорит:
«За достойным конем-скакуном
Сможете ли поспевать, родная моя?

Еще молоко на губах не обсохло,
На чужбину зачем Вам ехать?»
[Майногашева, 1997, с. 370].

В следующем отрывке говорится о завершении юношеского возраста:

*Кічигің, ар чалгыс туңмам,
Хат аларга даа парба!
Ахсың сүді арыза,
Арга-мойның хатса,
Хат аларга парарзың.*

Маленький ты, один-единственный младший
брат мой,

Жениться тоже не ходи!
Когда твой рот от молока очистится,
Спина-шея твои окрепнут,
Тогда жениться поедешь
[Торокова, 2018, с. 365].

В данных отрывках отражен не только юный и неопытный возраст героя, но также актуализируется значимость, ценность и польза молока для растущего организма: в период, когда употребляется молоко, крепнут спина и шея.

Взрослые люди употребляли редко молоко в чистом виде, его в основном пили с чаем. Отметим, что хакасы обязательно пили чай с молоком, сливками или сметаной, такой чай называли *тадар чей* (букв.: *хакасский чай*). Чай без молока именовали *хуруг чей* (букв.: *сухой чай*), *чагбан чей* (букв.: *постный чай*), *хыйыг чей* (букв.: *жидкий чай*), *хара чей* (букв.: *черный чай*).

Молоко и молочные продукты в языковом сознании хакасов в первую очередь ассоциируются с сытостью, удовлетворенностью, достатком, богатством, ср.: аналитический глагол *сүттіг-сөллiг чуртирга* ‘жить зажиточно’ (букв.: *с молочными продуктами жить*). В нем отражена ассоциативная связь между понятиями *сүт-сөл* и *пай чурт*: наличие молочных продуктов характеризовало зажиточное хозяйство. В следующем выражении говорится об ощущении сытости и даже пресыщения: *хайааңны тосханча чідім, чапанчымча аххан* ‘наелся досыта’ (букв.: *я масла досыта поел, по уголкам моего рта бежало*).

Как известно, для того, чтобы жить зажиточно, питаться досыта, – надо хорошо тру-

диться. Молоко и молочные продукты маркируются как символ трудолюбия, ср.: *інектің сүді тілінде* (букв.: *молоко коровы на языке*) [Анжиганова и др., 2006, с. 145]. Эта поговорка раскрывает то, что удои и качество молока (достаток, богатство) зависят от того, как и чем кормят корову (качество работы человека), т. е. удои зависят от качества и количества корма, заготовленного ее хозяином.

Синонимичной к этой поговорке выступает следующая: *Малны хайди азыраң, сүтті ідөк аларзың* – ‘Как будешь скот кормить, так и молока надоишь’ [Хыйға сөс, 2014, с. 63]. Данное утверждение подтверждает то, что для того, чтобы иметь достаток и благополучие, надо хорошо потрудиться, а также то, что конечный результат какого-либо дела, достижение желаемой цели зависят от предпринятых человеком действий, усилий. В вышерассмотренных поговорках отражены причинно-следственные отношения: трудолюбие связано с получением большого количества молока и молочных продуктов, следовательно, с зажиточностью.

То, что молоко представляло собой жизненно необходимый и ценный продукт, подтверждают и другие паремии, например: *Суттіг інекті алқаң кізі көп* – ‘На молочную корову покупателей много’ [Анжиганова и др., 2006, с. 536]. Эта поговорка в более расширенном смысле обозначает то, что цена чего-либо напрямую зависит от его качества, ср.: *Паалыг нименің паазы поладыр* – ‘У дорогой вещи бывает цена’ [Хыйға сөс, 2014, с. 21]. И, соответственно, наоборот: какие усилия готов приложить человек, такой результат он и получит, т. е., имея определенную сумму денег, можно рассчитывать лишь на определенное качество и количество товара: не меньше, не больше, не хуже, не лучше. И если известен результат, то сам определяешь, какие усилия стоит на него тратить. Словосочетание *сүттіг інек* ‘молочная корова’ здесь выступает в качествах дорогой вещи и конечного результата.

В некоторых поговорках через ценностные характеристики молока транслируются элементы воспитания подрастающего поколения: *Сілішине сүт урып, ізерге бе* (букв.: *на красоту ее налив молоко, пить, что ли*)

[Анжиганова и др., 2006, с. 710], т. е. красивого и привлекательного человека, но глупого, без знаний, без положительных качеств в обществе ценить не будут. Привлекательность без разума пуста, чем бы дорогим (здесь – молоком) ее бы ни приукрашали. Без соответствующих качеств разума, знаний и нравственных принципов человек может оказаться пустой оболочкой, не способной привлечь внимание и уважение окружающих.

О значимости ума, так же как о значимости молока, говорится в следующей поговорке: *Сүттiг пиш хулунына туза, сүмелiг оол чонга туза* – ‘Молочная кобылица жеребенку нужна, умный человек народу нужен’ [Анжиганова и др., 2006, с. 536]. В поговорке *Сүттiң үстүн iскенi – озар, сүттiң түбiн iскенi – тудылар* – ‘Умный вывернется, глупый попадется’ (букв.: *Кто пил верх молока – улизнет, тот, кто пил остатки молока, – попадется*) [Там же, с. 536] наличие смекалистости, находчивости и расторопности связывается с употреблением в пищу сливок, скапливающихся на поверхности молока, т. е. смышленный и шустрый человек (первым успевающий выпить верхнюю, более питательную и жирную часть молока) всегда везде успевает и находит выход из любой ситуации, а медлительному человеку достаются остатки, нерасторопность и глупость не позволяют ему вовремя уйти либо оказаться в нужном месте.

Некоторые паремии с лексемой «молоко» представляют рассуждения о человеческой жизни, о наследии людей: *Сүт төгiлзе, үзi халар, суг төгiлзе, нимезi халар?* – ‘Молоко прольется – след жира останется, вода прольется – что останется?’ [Там же, с. 536]. Здесь отражено то, что человека, оставившего после себя потомков, какую-либо память о себе, след в жизни, будут помнить долгое время, другие же в скором времени будут преданы забвению.

Выводы

Таким образом, в мировоззрении хакасского народа молоко и молочные продукты являются символом благополучия, сытости, достатка, трудолюбия.

Анализ лексического материала позволяет выделить:

– ассоциативно-символические связи: молоко – богатство; молоко – светлость, чистота; молоко – священность; молоко – трудолюбие; молоко – необходимость; молоко – юность;

– универсальные оппозиции: богатство – бедность; труд – лень; ум – глупость; шустрость – медлительность; смышленность – бестолковость; юность, детство – зрелость; память о человеке, его наследие – забвение.

Проведенное исследование подтверждает высокую значимость молока и молочных продуктов в духовной и материальной культуре хакасов.

Литература

- Абдина Р. П. Лексико-семантические особенности обозначения общих понятий пищи в хакасском языке // Материалы III Всероссийской научно-практической конференции «Сохранение и развитие языков и культур коренных народов Сибири» (Абакан, 16–17 мая 2019 г.). Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2019. С. 62–65.
- Анжиганова О. П., Баскаков Н. А., Боргояков М. И., Инкижекова-Грекул И. А., Патачакова Д. Ф., Субракова О. В., Белоглазов П. Е., Каскаракова З. Е., Кызласов А. С., Сунчугашев Р. Д., Чертыкова М. Д. Хакасско-русский словарь = Хакас-орыс сөстiк. Новосибирск: Наука, 2006. 1114 с.
- Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 1996. 224 с.
- Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан: УПП «Хакасия», 1999. 240 с.
- Образцы народной литературы тюркских племен, живущих в Южной Сибири и Дзунгарской степи. Собраны В. В. Радловым. Ч. 2: подна-речия абаканские (сагайское, койбальское, качинское), кызылское и чулымское (кюзрик) / сост. Е. С. Торокова. Абакан: ООО «ИПП «Журналист», 2018. 496 с.
- Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / зап. и подгот. текста, пер., вступ. ст., примеч. и коммент., прил. В. Е. Майногашевой. Новосибирск: Наука, 1997. 479 с.
- Хыйга сөс: сиспектер, сөспектер паза таптыргас-тар = Мудрое слово: хакаские пословицы,

поговорки и загадки / сост.: У.Н. Кирбижекова, Ю.И. Чаптыкова, Н.С. Чистобаева. 4-е изд., доп. Абакан: Хакаское кн. изд-во им. В.М. Торосова, 2021. 188 с.

References

- Abdina R. P.** Leksiko-semanticheskie osobennosti oboznacheniya obshchikh ponyatii pishchi v khakasskom yazyke [Lexico-semantic features of the designation of general concepts of food in the Khakass language]. In: Materials of the 3rd All-Russian Scientific and Practical Conference «Preservation and Development of Languages and Cultures of the Indigenous Peoples of Siberia» (Abakan, May 16–17, 2019). Abakan, N. F. Katanov Khakass State University Publ., 2019, pp. 62–65. (In Russian)
- Anzhiganova O. P., Baskakov N. A., Borgoyakov M. I., Inkizhekova-Grekul I. A., Patachakova D. F., Subrakova O. V., Beloglazov P. E., Kaskarakova Z. E., Kyzlasov A. S., Sunchugashev R. D., Chertykova M. D.** Khakassko-russkii slovar' = Khakas-orys söstik [Khakass-Russian Vocabulary]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 1114 p. (In Khakass and Russian)
- Butanaev V. Ya.** Khakassko-russkii istoriko-etnograficheskii slovar' [Khakass-Russian Historical-Ethnographic Vocabulary]. Abakan, Khakassia, 1999, 240 p. (In Khakass and Russian)
- Butanaev V. Ya.** Traditsionnaya kul'tura i byt khakasov [Traditional culture and life of the Khakass]. Abakan, Khakass Publishing House, 1996, 224 p. (In Russian)
- Khakasskii geroicheskii epos: Ai-Khuuchin** [Khakass heroic epic. Ai-Khuuchin]. Introductory article, writing and preparation of the text, translation, notes and comments, supplement by V. E. Mainogasheva. Novosibirsk, Nauka, 1997, 479 p. (In Khakass and Russian)
- Khyıra sös: sispekter, söspekter paza taptırrastar = Mudroe slovo: khakasskie poslovitsy, pogovorki i zagadki** [A wise word: Khakass proverbs, sayings and riddles]. Compiled by U. N. Kirbizhekova, Yu. I. Chaptykova, N. S. Chistobaeva. The 4th edition, enlarged. Abakan, V. M. Torosov Khakass Publishing House, 2021, 188 p. (In Khakass and Russian)
- Obraztsy narodnoi literatury tyurkskikh plemen, zhivushchikh v Yuzhnoi Sibiri i Dzungarskoi stepi. Sobrany V. V. Radlovym. Ch. 2: Podnarechiya abakanskie (sagaiskoe, koibal'skoe, kachinskoe), kyzyl'skoe i chulym'skoe (kyuerik)** [Samples of folk literature of Turkic tribes living in South Siberia and the Dzungarian steppe. Collected by V. V. Radlov. Part 2: Abakan sub-dialects (Sagaian, Koibal, Kachin), Kyzyl and Chulym (Kyuerik)]. Compiled by E. S. Torokova. Abakan, Zhurnalists, 2018, 496 p. (In Khakass and Russian)

О СЕМАНТИКО-МОТИВИРУЮЩЕМ АСПЕКТЕ НАЗВАНИЙ СНЕГА С ОСНОВОЙ *кыр-* В ЯКУТСКОМ ЯЗЫКЕ

Е. Р. Николаев

Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, ул. Петровского, д. 1, Якутск, 677027, Россия; email: 1953307@mail.ru; ORCID 0000-0003-3782-8402

В статье рассматриваются мотивирующие признаки семантики общеякутских и диалектных названий снега с основой *кыр-* в якутском языке. Исследования в области номинации природных явлений актуальны в связи с интересом тюркологов и исследователей якутского языка к проблемам устройства тематических и лексико-семантических групп тюркских языков, в том числе и якутского языка. Также изучение названий снега приобрело актуальность во внелингвистическом отношении, в связи с необходимостью разработки связанного с понятиями холода, вечной мерзлоты и снега языкового фона бренда Республики Саха-Якутия. В процессе работы над статьей использованы методы описательного, семантического анализов. Наименования снега ранее не подвергались системному и целенаправленному изучению. Имеются отдельные статьи Ф. Н. Дьячковского, В. Г. Попова, Ю. В. Норманской, Л. С. Левитской, С. А. Иванова, Е. Р. Николаева и других ученых, посвященные данной тематике. В статье определены принципы номинации, которые раскрывают основные мотивирующие признаки названий снега с основой *кыр-*. Они обозначают одновременно и размер снега – мелкий, мелкозернистый и указывают на такой признак, как слой снега, – тонкий. Дефиниции якутских названий снега указывают на густоту такого снега в зависимости от определяющего слова (*уут кыраха*, *көмүк кыраха* и т. д.). Результатом исследования является то, что формальная сторона реконструкции семантики слова более прозрачна, чем семантическая сторона.

Ключевые слова: якутский язык, названия снега, семантико-мотивационные признаки

ON THE SEMANTIC-MOTIVATIONAL ASPECT OF THE NAMES OF SNOW WITH STEM *KYR-* IN THE YAKUT LANGUAGE

Egor R. Nikolaev

Institute of Humanitarian Studies and Problems of Small Indigenous Peoples of the North of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 1 Petrovsky Str., Yakutsk, 677027, Russia; email: 1953307@mail.ru; ORCID 0000-0003-3782-8402

The article considers motivational features of the semantics of common Yakut and dialect names of snow with stem *kyr-* in the Yakut language. Research in the field of nomination of natural phenomena is relevant due to the interest of Turkologists and researchers of the Yakut language in the problems of the structure of thematic and lexico-semantic groups of Turkic languages, including the Yakut language. Besides, the study of the names of snow has become relevant in a non-linguistic sense due to the need to develop a linguistic background of the brand of the Republic of Sakha-Yakutia related to the concepts of cold, permafrost and snow. In the process of working on the article, methods of descriptive and semantic analysis were used. The names of snow have not previously been subjected to the systematic and purposeful study. There are certain articles by F. N. Dyachkovsky, V. G. Popov, Yu. V. Normanskaya, L. S. Levitskaya, S. A. Ivanov, E. R. Nikolaev and other scientists devoted to this topic. The article defines the principles of nomination, which reveal the main motivational features of the names of snow with stem *kyr-*. They indicate at the same time the size of the snow – fine, fine-grained, and indicate such a feature as a layer of snow – thin. Definitions of the Yakut names of snow indicate the density of such snow depending on the defining word (*uut kyrakha*, *komuk kyrakha*, etc.). The result of the study is that the formal side of the reconstruction of the semantics of the word is more transparent than the semantic side.

Keywords: Yakut language, snow names, semantic-motivational features

Введение

Несмотря на то, что тема снега могла бы стать темой номер один в имиджевой политике Якутии, в том числе стать одной из актуальных тематик в якутоведении, якутское языкознание располагает единичными работами, выполненными в рамках исследуемой тематики. Это статьи Ф.Н. Дьячковского, В.Г. Попова [Дьячковский, Попов, 2015], Ю.В. Норманской [Норманская, 2007], Л.С. Левитской [СИГТЯ, 2001, с. 13–49], Е.Р. Николаева [Николаев, 2023] и др. Диалектолог С.А. Иванов выявил 20 диалектных названий снега в якутском языке, а также установил, что они образованы преимущественно лексико-синтаксическим способом словообразования, в результате лексикализации атрибутивных словосочетаний [Иванов, 2016].

Актуальность данного исследования обосновывается тем, что изучение лексико-тематической группы «снег» необходимо не только для собственно лексико-семантического анализа, но и для создания языкового фона в комплексе бренда Якутии, связанного с понятием холода, вечной мерзлоты и снега.

Основная часть

Цель данной статьи – описание мотивирующих признаков семантики общекытских и диалектных названий снега с основой *кыр-* в якутском языке.

Мы выявили более 70 названий снега, в т. ч. 29 диалектных названий. Судя по собранному материалу, количество названий снега зависит от интерпретации семантики и их категоризации, поскольку принцип номинации основывается, прежде всего, на признаках различных агрегатных состояний снега: мягкий, твердый, мокрый, рыхлый, пушистый, мелкий и т. д. Если учитывать все физические состояния снега, то в поле зрения исследователя попадает не только падающий снег, но и снег, который уже выпал и лежит на земле (снежный покров), это названия твердого снега, наста, сугробов и т. п.

Названия снега с основой *кыр** ‘слой только что выпавшего снега’ были подробно рас-

смотрены в сравнительной лексике тюркских языков [СИГТЯ, 2001, с. 28]. В якутском языке названия снега с основой *кыр** также представлены, в первую очередь это слово *кыраһа хаар* – общекытское обозначение первого снега, которое Э.К. Пекарский определяет как ‘мелкий снег, выпадающий в небольшом количестве; густая снежная пороша, первый снег для пути’ [Пекарский, 1959 II, стлб. 1408]. *Кыраһа хаар* имеет такие разновидности: *уут кыраһа* (молочный снег) ‘довольно густая пороша’ [Пекарский, 1959 II, стлб. 1408]; *туумэх кыраһа* ‘редкая, негустая, просвечивающая пороша’ [Пекарский, 1959 II, стлб. 1408], *туумэх* ‘подобный верхушке шерсти; рыхлый’ [Пекарский, 1959 III, стлб. 2892], *көмүк кыраһа*, *көмүк хаар* ‘густая пороша (гуще, чем *уут кыраһа*)’ [Пекарский, 1959 II, стлб. 1408].

Иногда *кыраһа* называют *кырымах хаар* ‘первый снег, выпадающий осенью’. Мотивационный признак *кырымах*, скорее всего, подчеркивает размер или количественный показатель, нежели белый цвет снега, ср. значение ‘просесть (в мехе), шерсть с проседью; мелкий, зернистый (о песке, мелких камешках)’ [БТСЯЯ]. В тюркологических источниках уточняется, что со словом «*қырап*» генетически связаны письм.-монг. *kiramaу*, *kirmaу* ‘тонкий или пушистый снег; первый снег; недавно выпавший снег’» [ЭСТЯ, 1997, с. 242].

Диалектная лексика также имеет свои вариации *кыраһа*: н.-кол., ср.-кол., сунт., в.-кол. *кырыа* – эвфемистическое название снега, ср. в.-кол. производный глагол *кырыалаа* ‘очищать от снега; растаять, растопить снег’ [ДСЯЯ, 1976, с. 138], верх., м.-канг., канг. *кырамай хаар* ‘первый мелкий снег’, олекм. *кырпай* [Пекарский, 1959 II, стлб. 1418].

Возможно, что диал. *кылабаһын*, в.-кол. *хаар сарадаба* ‘кристаллы снега’, *кылабаһыннаах хаар* ‘искристый снег’ [ДСЯЯ, 1976, с. 135] также имеют общие истоки с кирг. *qylatuq*, *qylatuq qar* ‘первая пороша’ [СИГТЯ, 2001, с. 29].

Какая мотивация лежит в основе *кыр-*? Возможно, что в его семантическое поле включаются слова с основой *кыр-* с различными значениями или коннотациями значений. Поскольку считается, что возникновению

лексической единицы предшествует анализ семантики, в том числе и ситуации мотивации [Березович, 2014, с. 204], то отсюда следует, что источником-мотиватором производного слова является семантика производящего слова. То есть мы должны представить более или менее достоверно мотивационно связанные с рассматриваемым словом производные слова, которые могут объяснить семантическую мотивацию рассматриваемой основы, а также семантико-мотивационные признаки всего ряда слов.

Большой толковый словарь якутского языка дает нам ряд лексических единиц с основами, содержащими *кыр-* [БТСЯЯ]. Анализ их значений позволил выделить следующие группы, указывающие на принципы мотивации:

– по структуре вещества:

кыр II 1. ‘мелкий, мелкозернистый, рассыпчатый, сыпучий’;

– по качеству человека:

кыраҕы I 1. ‘далеко видящий, острый, зоркий (о глазах человека и животных, птиц)’. 2. ‘внимательный и зоркий (о глазах), наблюдательный’;

– по размеру предмета:

кырадаһын ‘обрезки, лоскуток (напр., ткани, кожи)’;

кырамта 2. эвф. ‘косточки (обычно о мелких косточках конечностей)’. 4. перен. ‘обломки, осколки каких-л. предметов (напр., утвари, орудий, техники)’;

кырбадаһын I 1. ‘что-л. мелко нарезанное, нарубленное’;

кырбал I ‘отрезок; кусочек чего-л. мелко нарезанного, нарубленного’;

кырбас II 2. перен. ‘малый по росту или по возрасту; малорослый, малолетний’;

кырпа I 1. ‘короткий, мелкий, жидкий, редкий (о траве, волосах)’;

кырпаайка I 1. ‘малорослый; с редким травостоем’;

– по обозначению действия:

кырадаһыннас = ‘побираться по мелочам, быть мелочным, крохоборничать’;

кырбаа I 1. ‘резать, нарезать что-л. на мелкие части’.

Тип мотивированности представленных слов – морфологический. Вид мотивировки – структурный, т.е. формально обусловленный словообразующими аффиксами, которые придают коннотативность основному значению. Анализ производных основ позволяет говорить о том, что основной семантический признак указывает на размер снега – мелкий, мелкозернистый. Вместе с тем диалектные названия раскрывают такой признак, как слой снега, а именно его тонкость. Дефиниции якутских названий снега описывают густоту такого снега в зависимости от определяющего слова (*уут кыраһа*, *көмүк кыраһа* и т.д.).

Заключение

В рамках статьи мы не стали углубляться в принципы мотивации эвфемизма *кырыа*, а также не рассмотрели общеякутские и диалектные отличия в мотивированности семантики слова. На данном этапе исследования рассмотренный материал пока не позволяет нам составить семантико-мотивационную модель названий снега, однако удалось выявить одно: формальная сторона реконструкции слова более прозрачна, чем семантическая сторона.

Сокращения

в.-кол. – верхнеколымский говор
 верх. – верхоянский говор
 диал. – диалектное
 кирг. – киргизский говор
 кол. – колымский говор
 м.-канг. – мегино-кангаласский говор
 н.-кол. – нижнеколымский говор
 олекм. – олекминский говор
 перен. – переносное
 письм.-монг. – письменно-монгольское
 письм.-монг. – письменный монгольский язык
 ср.-кол. – среднеколымский говор
 стлб. – столбец
 сунт. – сунтарский говор
 эвф. – эвфемистическое

Литература

- Березович Е. Л.** О семантико-мотивационной реконструкции лексики // Известия Уральского федерального ун-та. Серия 2: Гуманитарные науки. 2014. № 4 (133). С. 199–214.
- БТСЯЯ** – Большой толковый словарь якутского языка. [Электронный ресурс] URL: <https://igi.ysn.ru/btsja/?data1=%D0%BA%D1%8B%D1%80&talww=2> (дата обращения: 25.02.2024).
- ДСЯЯ** – Дialeктологический словарь якутского языка / сост. П. С. Афанасьев, М. С. Воронкин, М. П. Алексеев. М.: Наука, 1976. 392 с.
- Дьячковский Ф. Н., Попов В. Г.** Разновидности *хаар* 'снег' в якутском языке // Современные проблемы гуманитарных и естественных наук: материалы XXV Международной научно-практической конференции, Москва, 26–27 ноября 2015 года. Том II. М.: Научно-информационный издательский центр «Институт стратегических исследований», 2015. С. 46–53.
- Иванов С. А.** Названия атмосферных явлений в якутском языке и его говорах // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2016. № 3 (16). С. 74–84.
- Николаев Е. Р.** Мотивирующие признаки «заячьего снега» в якутском языке // Гуманитарные науки в современном мире: Ураксинские чтения: материалы Международной научно-практической конференции, Уфа, 2 ноября 2023 года. Уфа: Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН, 2023. С. 207–209.
- Норманская Ю. В.** Этимологии названий снега в сибирских (уральских и тюркских) языках // Подвижники сибирской филологии: В. А. Аврорин, Е. И. Убрятова, В. М. Наделяев: тезисы докладов Всероссийской научной конференции, Новосибирск, 27–29 сентября 2007 года. Новосибирск: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт филологии СО РАН, 2007. С. 170–175.
- Пекарский Э. К.** Словарь якутского языка. Т. II. Л.: АН СССР, 1959.
- Пекарский Э. К.** Словарь якутского языка. Т. III. Л.: АН СССР, 1959.
- СИГТЯ** – Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков: Лексика. М.: Наука, 2001. 822 с.
- ЭСТЯ** – Этимологический словарь тюркских языков: общетюркские и межтюркские лекси-

ческие основы на буквы «К», «Қ» / отв. ред. Г. Ф. Благова. М.: Наука, 1997. 363 с.

References

- Berezovich E. L.** O semantiko-motivatsionnoi rekonstruktsii leksiki [On semantic and motivational reconstruction of vocabulary]. *Proceedings of the Ural Federal University. Series 2: Humanities*. 2014, no. 4 (133), pp. 199–214. (In Russian)
- BTSYaYa** – Bol'shoi tolkovyi slovar' yakutskogo yazyka [A large explanatory dictionary of the Yakut language]. [Electronic resource] <https://igi.ysn.ru/btsja/?data1=%D0%BA%D1%8B%D1%80&talww=2> (Accessed on February 25, 2024). (In Yakut)
- DSYaYa** – Dialektologicheskii slovar' yakutskogo yazyka [Dialectological dictionary of the Yakut language]. Compiled by P. S. Afanasev, M. S. Voronkin, M. P. Alekseev. Moscow, Nauka, 1976, 392 p. (In Russian and Yakut)
- Dyachkovsky F. N., Popov V. G.** Raznovidnosti khaar 'sneg' v yakutskom yazyke [Varieties of khaar 'snow' in the Yakut language]. In: Modern problems of the humanities and natural sciences: proceedings of the 25th International Scientific and Practical Conference, Moscow, November 26–27, 2015]. Vol. 2. Moscow, Scientific and Information Publishing Center «Institute for Strategic Studies», 2015, pp. 46–53. (In Russian)
- ESTYa** – Etimologicheskii slovar' tyurkskikh yazykov: obshchetyurkskie i mezhtyurkskie leksicheskie osnovy na bukvy «K», «Қ» [Etymological dictionary of Turkic languages: common Turkic and inter-Turkic lexical stems from the letters «K», «Қ»]. Edited by G. F. Blagova. Moscow, Nauka, 1997, 363 p. (In Russian)
- Ivanov S. A.** Nazvaniya atmosferykh yavlenii v yakutskom yazyke i ego govorakh [Names of atmospheric phenomena in the Yakut language and its dialects]. *Northeastern Humanitarian Bulletin*. 2016, no. 3 (16), pp. 74–84. (In Russian)
- Nikolaev E. R.** Motiviruyushchie znaki «zayach'ego snega» yakutskom yazyke [Motivating signs of «rabbit snow» in the Yakut language]. In: Humanities in the modern world: The Uraksin Readings: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, Ufa, November 02, 2023. Ufa, Order of the Badge of Honor Institute of History, Language and Literature of the Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, 2023, pp. 207–209. (In Russian)

Normanskaya Yu. V. Etimologii nazvanii snega v sibirskikh (ural'skikh i tyurkskikh) yazykakh [Etymology of the names of snow in Siberian (Uralic and Turkic) languages]. In: Ascetics of Siberian philology: V. A. Avrorin, E. I. Ubryatova, V. M. Nadelyaev: Abstracts of the All-Russian Scientific Conference, Novosibirsk, September 27–29, 2007. Novosibirsk, Federal State Budgetary Institution of Science Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 2007, pp. 170–175. (In Russian)

Pekarsky E. K. Slovar' yakutskogo yazyka [Dictionary of the Yakut language]. Vol. 2. Leningrad, AN SSSR Publ., 1959. (In Yakut and Russian)

Pekarskii E. K. Slovar' yakutskogo yazyka [Dictionary of the Yakut language]. Vol. III. Leningrad, the USSR Academy of Sciences Publ., 1959. (In Yakut and Russian)

SIGTYa – Sravnitel'no-istoricheskaya grammatika tyurkskikh yazykov: Leksika [Comparative historical grammar of the Turkic languages: vocabulary]. Moscow, Nauka, 2001, 822 p. (In Russian)

ПАРНЫЕ СЛОВА-ДУБЛЕТЫ В ТУБА И АЛТАЙСКОМ ЯЗЫКАХ (В СРАВНЕНИИ С КИРГИЗСКИМ ЯЗЫКОМ)

С. Б. Сарбашева

Горно-Алтайский государственный университет, ул. Ленкина, 1, Горно-Алтайск, 649000, Россия; email: surnasarbashaeva@mail.ru

В туба и алтайском языках абсолютные синонимы составляют отдельный тип парных слов, отражающих современное состояние языка и свидетельствующих о тесных исторических связях с другими языками. Их исследование актуально в связи с усилением внимания современных лингвистов, тюркологов к проблеме семантического устройства аналитических единиц тех или иных языков. Парные слова-дублеты указывают на возможные пути и источники обогащения словарного состава языка, появления новых значений при использовании исконных слов и заимствований из языка контактирующего этноса. Статья посвящена абсолютным синонимам-дублетам в составе парных имен существительных туба и алтайского языков. В ней также рассматривается терминология, связанная с обсуждаемыми в статье производными единицами. Методологической базой работы послужили исследования словообразовательной системы сложных слов в области российской лингвистики. Вопросом парных слов в русистике и тюркологии занимались А. А. Потебня, Д. С. Лихачев, Г. Г. Ибрагимов, Н. К. Дмитриев, Е. И. Убрятова, Ф. А. Ганиев, А. Т. Кайдаров, Н. М. Ондар, И. М. Чебокакова, О. Ю. Кокошникова и другие ученые, в алтайском языке специальное исследование провела Е. В. Чайчина, отдельные проблемы отражены в статьях Н. Р. Байжановой, А. В. Беляковой, И. Н. Муйтуевой. Автор статьи считает, что одним из факторов, способствующих появлению парных слов с синонимическим отношением компонентов, является наличие в языке омонимов, поскольку один из компонентов рассматриваемых единиц подкрепляется синонимом для исключения недоразумений в коммуницировании в многоязычной среде. Парные слова характерны для территорий, где контактируют друг с другом разные языковые группы. Данный тип в туба и алтайском языках весьма продуктивен. Для написания статьи использованы материалы двуязычных словарей.

Ключевые слова: тюркские языки, алтайский язык, язык туба, синонимы, парные слова, слова-дублеты, омонимы, словообразование, семантика, этимология

PAIRED DOUBLET WORDS IN TUBA AND ALTAI LANGUAGES (IN COMPARISON WITH THE LANGUAGE)

Surna B. Sarbasheva

Gorno-Altai State University, 1 Lenkin Str., Gorno-Altai, 649000, Russia; email: surnasarbashaeva@mail.ru

In Tuba and Altai languages, absolute synonyms constitute a separate type of paired words, reflecting both the current state of the language and testifying to close historical ties with other languages. Their research is relevant in connection with the increased attention of modern linguists and turkologists to the problem of the semantic structure of analytical units of certain languages. Paired doublet words indicate possible ways and sources of vocabulary enrichment, the emergence of new meanings when using native words and borrowings from a contacting ethnic group's language. The article is devoted to absolute synonyms-doublets in the composition of paired nouns of Tuba and Altai languages. It also considers terminology related to the derived units discussed in the article. The methodological basis of the work was the research of the word-formation system of paired words in the field of Russian linguistics. The question of paired words in Russian studies and Turkology was studied by A. A. Potebnya, D. S. Likhachev, G. G. Ibragimov, N. K. Dmitriev, E. I. Ubryatova, F. A. Ganiev, A. T. Kaidarov, N. M. Ondar, I. M. Chebochakova, O. Yu. Kokoshnikova, etc.; E. V. Chaichina conducted a special study in the Altai language; some problems are reflected in the articles by N. R. Baizhanova, A. V. Belyakova, I. N. Muiueva. The author of the article believes that one of the factors contributing to the appearance of paired words with a synonymous relationship of components is the presence of homonyms in the language, since one of the components of the units under consideration is supported by a synonym to eliminate communication misunderstandings in a multilingual environment. Paired words are typical for the territories where different language groups come into contact with each other. This type is very productive in Tuba and Altai languages. Materials from bilingual dictionaries were used to write this article.

Keywords: Turkic languages, Altai language, Tuba language, synonyms, paired words, doublet words, homonyms, word formation, semantics, etymology

Введение

Во многих языках мира существует такое явление, как образование новых слов путем сложения двух грамматически равнозначных основ, входящих в одну лексико-семантическую группу, приобретающих в результате сложения единое значение.

Их исследование актуально в связи с усилением внимания современных лингвистов к проблеме семантического устройства аналитических единиц тех или иных языков. Подобные единицы, несомненно, должны последовательно изучаться в аспекте новых подходов, методов дериватологии и словообразования и других смежных направлений. Внимание исследователей должно быть обращено и на внутренние отношения между компонентами подобных единиц. Для обозначения такого типа сложных слов используется термин «парное слово». Данный термин получил распространение в тюркологии, но он не является единственным используемым в лингвистике термином. К примеру, на наличие в русском языке производных единиц, возникших как результат сложения двух равнозначных основ, относящихся к одной части речи и приобретающих в результате этого изменения в семантической стороне, обратил внимание известный российский лингвист А. А. Потебня. Он выявил наличие парных синонимов (слов типа «дани-пошлины», «*рать* и *сила*», «*честь* и *слава*»), предложив их отнести к сочетанию «двух существительных», причем сочетанию «паратаксическому», поскольку «подчинение одного из этих существительных другому хотя и не устраняет двойственности субстанций, но направлено к их объединению» [Потебня, 1968, с. 218]. Он считал, что такое сочетание есть способ создания новой семантики, обобщающей частные понятия. Обратил внимание на такие производные единицы и Д. С. Лихачев, назвав их «сращениями» («*правда-истина*», «*род-племя*», «*честь-хвала*») [Лихачев, 1970, с. 107–108]. Г. Г. Ибрагимов в 1911 г. впервые использовал термин «слово-спутник» для производных татарского языка и отметил, что компоненты «слова-спутника» относятся к одной и той же

части речи [Ибрагимов, 2003]. Н. К. Дмитриев разработал комплексную классификацию парных слов башкирского языка, учитывающую их фонетические, синтаксические, семантические свойства, и выделил как первый их тип парные слова с синонимическими отношениями компонентов: *дус-уш* ‘друг-приятель’ (*дус* ‘друг’, *уш* ‘товарищ, советник’), *асык-тишек* ‘разодранный, весь в дырах’ (*асык* ‘открытый’, *тишек* ‘дыра’), *куй-һарык* ‘овцы’ (*куй* ‘овца, баран’, *һарык* ‘баран, овца’), *сыуал-усак* ‘печки разные’ (*сыуал* ‘башкирская печь всякого рода’, *усак* ‘очаг’), *зыян-зарар* ‘вред, ущерб, убыток’ (*зыян* ‘вред’, *зарар* ‘ущерб’) [Дмитриев, 1948, с. 74–75]. В. М. Надеяев отмечал, что равноправно включенные компоненты сложной основы парного слова находятся в одном семантическом поле, производная лексема имеет в одном случае отвлеченное значение, в другом – собирательное [Надеяев, 1988, с. 35]. Исследователь словообразования в татарском языке Ф. А. Ганиев не обошел своим вниманием и парные слова, он выделил три их типа на основе лексико-семантических свойств компонентов: 1) компоненты парного слова сегодня представлены в языке самостоятельно, каждый из них имеет самостоятельное значение; 2) первый компонент парного слова представлен в современном языке как слово с реальным значением, а второй выявляется в диалектах, родственных языках либо существовал в древности, поэтому он этимологически затемнен; 3) первый компонент парного слова существует в языке как полнозначное слово, а второй – его фонетически измененный, асемантический вариант [Ганиев, 1982, с. 218]. Рассматриваются особенности значений парных слов и в новой грамматике современного алтайского языка: «Парные слова по семантике имеют свои отличительные особенности, так, общее значение парного слова может быть: а) шире, чем значения составляющих парное слово компонентов, например, *калганчы сӧс* ‘вердикт’ (*калганчы* ‘последний’, *сӧс* ‘слово’); б) приблизительно равным, но более обобщенным: *јол-јорык* ‘путешествие’ (от *јол* ‘путь, дорога’, *јорык* ‘путешествие, поездка’), вследствие языковых контактов возникают парные слова

албаты-јон ‘народ, племя’ (от *албаты* (монг.) ‘народ, подданные’, *јон* (монг.) 1. ‘народ’; 2. ‘общество’))» [Грамматика современного алтайского языка, 2017, с. 71–72]. Также в ней отмечается наличие парных слов, в которых первый компонент представлен в современном алтайском литературном языке, а второй существует в диалектах или родственных языках, в качестве одного из примеров приведено слово *азык-түлүк* (от *аз=ык* ‘запасы еды’, слово *түлүк* самостоятельно не используется) [Там же, с. 71]. В киргизском языке выявляется подобное парное слово, которое имеет вид *азык-түлүк*, и, как отмечает Р. Э. Конурбаева, компонент *түлүк* употребляется в значении *төрт-түлүк* ‘домашний скот’ [2023, с. 341–352]. Данному парному слову в алтайском языке можно привести соответствие *мал-аш* (*мал* ‘скот’, *аш* ‘еда, продукты’), т. е. «скот для еды».

Парные слова рассматривались в лингвистике и в аспекте анализа синонимических отношений между их компонентами. К примеру, М. З. Даминова при исследовании подобных слов в таджикском языке применяет термин «приватные слова-дубликеты». По ее мнению, данный тип слов-дублетов служит для выражения эмоциональных состояний: «*саъю-кӯиши* ‘стремление и старание’, *сабру-токат* ‘терпение’, *фикру-андеша* ‘мысли и суждения’» и др. Она считает, что появлению парных «слов-дублетов» способствовало заимствование лексем из других языков, приводя в качестве примера единицы, один из компонентов которых имеет иноязычное происхождение, ср.: *меъру-муъаббат* ‘любовь’ (*меър* ‘любовь, забота, нежность, теплота’ в таджикском языке, *муъаббат* ‘любовь’ в арабском языке). Оба компонента несут равнозначную нагрузку, поэтому они относятся к разряду абсолютных дублетов [Даминова, 2015].

И. М. Чебочакова (Тараканова) отметила, что в результате междиалектного заимствования в хакасском языке, а также заимствования из контактных неродственных языков в этом языке возникли парные слова с компонентами-синонимами: «...некоторые парные слова возникли путем сложения разнодиалектных

слов с синонимическим значением, в частности, из сагайского и качинского, например, *им-том* ‘лекарство’ (*им* ‘лекарство’, *том* (кач.) ‘лекарство, зелье’), *ыр-сарын* ‘песни’ (*ыр* кач. ‘песня’, *сарын* саг. ‘песня’), *сырай-чүс* (*сырай* монг. ‘лицо’, тюркское *чүс* приобрело в современном хакасском языке стилистическую сниженность ‘морда’), также *сват-худагай* ‘свадьбы’ (*сват* рус. ‘сват’, *худагай* монг. ‘сват’), *изен-тороба* ‘приветствие’ (*изен* ‘здравствуй’, *тороба* рус. ‘здорово’))» [Тараканова, 2008, с. 120].

Основная часть

Целью нашей статьи является анализ парных слов в туба и алтайском языках с компонентами, являющимися абсолютными синонимами по отношению друг к другу, один из которых представлен в современном языке, второй – выявляется в родственном языке или диалекте.

Наличие парных слов, в основе которых лежит синонимия, отмечено в грамматике современного алтайского языка, где подчеркивается собирательный характер значений подобных единиц: «Характерной особенностью синонимичных парных слов в алтайском языке является наличие в них обобщающего собирательного значения, образованного путем объединения названий конкретных предметов и явлений действительности: *ый-сыгыт* ‘плач’ (от *ый* ‘плач’, *сыгыт* ‘причитание’); *јуу-согуш* ‘война, битва’ (от *јуу* ‘война’, *согуш* ‘битва’); *ийде-күч* ‘сила’ (от *ийде* ‘мощь’, *күч* ‘сила’); *өдн-өч* ‘злоба, месть’ (от *өдн* ‘гнев’, *өч* ‘мечь’); *меке-төгүн* ‘ложь’ (от *меке* ‘хитрость, обман’, *төгүн* ‘обман’); *оору-тымү* ‘болезнь’ (от *оору* ‘болезнь’, *тымү* ‘болезнь, нездоровье’))» [Грамматика современного алтайского языка, 2017, с. 72]. Эти парные слова, приведенные в данном труде как примеры синонимичных парных слов, близки к словам-дублетам, абсолютным синонимам. Но следует в то же время отметить, что парные слова «*бичик-билик* ‘грамота’ (от *бичик* ‘книга’, *билик* ‘знание’); *айыл-јурт* ‘дом, семья’ (от *айыл* ‘дом’, *јурт* ‘селение, поселок’); *той-јыргал* ‘свадьба’ (от *той* ‘свадьба’, *јыргал*

‘гуляние, праздник’); *ада-öbökö* ‘предки’ (от *ада* ‘отец’, *öbökö* ‘предок, фамилия’); *жер-телекей* ‘вселенная’ (от *жер* ‘земля’, *телекей* ‘мир, страна’); *кайа-таш* ‘скала’ (от *кайа* ‘скала’, *таш* ‘камень’)» [Там же, с. 72] авторами грамматики отнесены к единицам с компонентами-синонимами, где «первый компонент относится ко второму как часть к целому или целое к части» [Там же].

Парные слова, имеющие равные синонимические значения, следует выделить в особую группу единиц – частных слов-дублетов, компоненты которых семантически абсолютно равны друг другу, дублируют друг друга. В такую группу мы объединяем частные слова-дублеты в туба и алтайском языках, образованные путем заимствования в разные периоды. Возможно, ранее они представляли собой разные состояния имен, и, согласно классификации Ф. А. Ганиева (см. выше), подобные единицы следует отнести ко второму типу парных слов. В словах этого типа первый компонент – полнзначное слово, имеющееся в современном языке, а второй – выявляется в диалектах, родственных языках или был представлен на древнем этапе развития языка, и поэтому синхронно он этимологически затемнен. Данный тип в туба и алтайском языках весьма продуктивен, самостоятельно функционирующие слова могут образовывать парные слова для выражения новых значений.

В языке туба к данному типу можно отнести следующие парные слова: *арык-торык* (*арык* ‘худой’, *торык* ‘тощий’), *көк-тенгери* (*көк* ‘небо’, *тенгери* ‘небо’), *омок-седен* (*омок* ‘бойкий, бодрый’, *седен* ‘бодрый’), *торко-мандык* (*торко* ‘шелк’, *мандык* ‘шелк, роскошь’), *тана-топчы* (*тана* ‘перламутровая пуговица’, *топчы* ‘пуговица’), *төрөөн-туган* (туб.), *төрөгөн-туган* (*төрөөн/төрөгөн* ‘родственники’, *туган* ‘родственники’), *эрвек-куучин* (туб.), *эрмек-куучын* (*эрмек* ‘беседа’, *куучын* ‘беседа’), *кеп-кийим* (*кеп* ‘одежда, форма’, *кийим* ‘одежда’), *аалу-тенек* (*аалу* ‘глупый’, *тенек* ‘глупый’), *урыш-согуш* (туб.), *уруш-согуш* ‘драка’ (*уруш* ‘драка’, *согуш* ‘драка, битва’), *уур-күч*, *агыр-күч* (туб.), *огыр-күч* (теленг.) (*уур* ‘тяжелый’, *күч* ‘тяжелый, сложный’), *аза-көрмөс* (*аза* ‘злой дух, черт’, *көрмөс*

‘злой дух, черт’), *акча-манат* ‘деньги, денежные средства’ (*акча* ‘деньги’, *манат* ‘деньги’), *амаду-санаа* ‘стремление, желание’ (*амаду* ‘задача, стремление, желание’, *санаа* ‘стремление, желание’), *амыр-тыш* ‘мирно, тихо, спокойно’ (*амыр* ‘спокойствие’, *тыш* ‘спокойствие’), *арткан-калган* ‘оставшийся’ (*арткан* ‘оставшийся’, *калган* ‘оставшийся’), *кожон-сарын* (туб.) ‘песня’ (*кожон* ‘песня’, *сарын* ‘песня’), *будук-сыр* ‘краска’ (*будук* ‘краска, цвет’, *сыр* ‘краска, цвет’). Из примеров, приведенных в грамматике, в эту группу можно включить парные слова *меке-төгүн* ‘ложь’ (*меке* ‘хитрость, обман’, *төгүн* ‘обман’), *эл-жон* ‘народ’ (*эл* ‘племенной союз, род, племя, народ, население’, *жон* 1. ‘народ’; 2. ‘общество’), *албаты-жон* (*албаты* ‘народ, население’, *жон* 1. ‘народ’; 2. ‘общество’); *ийде-күч* ‘сила’ (*ийде* ‘мощь’, *күч* ‘сила’, *чырай-бүдүш* ‘лицо’ (*чырай* ‘лицо, черты лица’, *бүдүш* ‘внешность, внешний вид’).

Особое место среди абсолютных синонимов-дублетов в туба и алтайском языках занимают парные слова *от-өлөн*, *өлөн-чөн*, *маргаа-чөн*, *сүрее-чөн*, *көк-өлөн*, *көк-жасан*. Каждое из этих слов функционирует в языке самостоятельно и участвует в образовании новых сложных слов.

Өлөн, *от*, *чөн*, *көк*, *жасан*, *пичен* – все эти лексемы в туба и алтайском языках имеют одно и то же значение – ‘трава’, *от* и *чөн* этимологически затемнены, *көк* и *жасан* используются спорадически, самое частотное среди них – слово *өлөн*.

Өлөн/өлөн: 1. *өлен* бот. ‘трава’; *қоомой өлен* ‘бедная растительность’ [РТС, с. 341]; *өлөн* ‘трава’, *жаш өлөн* 1) ‘молодая трава’; 2) ‘сено’; *өлөн жуур* ‘собирать сено’; *өлөн беле-теер* ‘заготавливать сено’ [АРС, с. 512]; *өлен* ‘трава, сено’ [САНТЯ, с. 231]; *өлен* ‘лужайка, трава’, *өл* ‘влажный, мокрый’ [ДТС, с. 383]. *Өлөн* ‘трава, зелень’ в сочетании с другими словами служит базой для дальнейшего словопроизводства, образуя сложные слова: *өлөн-чечек* собир. ‘травы и цветы’, *өлөн-курсақ* собир. ‘съедобные растения’, *өлөн ижи* ‘сенокос’, *өлөн чабын* ‘сенокос’, *өлөнсалгыш* ‘кормушка, ясли (для сена)’, *өлөн чабаачы* ‘косарь’, *өлөнчи* ‘заготовитель сена, сенозаготовитель’,

өлөн белетеш ‘сенозаготовка’, *өлөн чабыш* ‘сенокос’, *өлөндө* 1) ‘давать сено, траву (скоту)’; 2) ‘заниматься сенокошением, заготавливать сено’, *өлөңзи* ‘отдавать травой, сеном’ [АРС, с. 522].

В алтайском языке слово *өлөн* ‘трава’ имеет омоним *өлөн* ‘песня, песнь’, который является архаизмом, сохранившимся в названии эпического сказания Н. К. Ялатова «*Өлөнир*» (1970). Раскрыть значение этого слова помогает обращение к материалам других тюркских языков, например, в киргизском языке слово *өлөң* также является многозначным, одним из его значений является значение ‘песня’: «*өлөң айт* – ‘петь песню’; *Өлалбай жатып, өлөң айтат* (погов.) – ‘Сам умирает, а песни поет’; *өлөң* ‘памирская песня, состоящая из 11–12 сложных стихов’; *өлөңчү* ‘певец’» [КиргРС, с. 93]. Можно предположить, что слово *өлөн* может как-то быть связано с понятием «предсмертная песнь человека, ускоряющая его последний час». Также алтайское существительное *өлөн* ‘песня, песнь’ можно сопоставить с якутским *олонхо* ‘эпос, сказание’, эвенкийским *олонго* ‘эпос, сказание’. Наличие в языке омонимов является одной из причин появления парных слов: многозначное слово подкрепляется синонимом для уточнения, исключения недоразумений в коммуникации, происходящей в многоязычной среде.

Модель словообразования сложных существительных N + N (сущ. + сущ.) является продуктивной в туба и алтайском языках, по ней образовано большое количество сложных слов. Рассматриваемые существительные, включаясь в словообразовательный процесс в качестве второго компонента, способствуют образованию производных единиц-фитонимов.

Слово *өлен* как второй компонент участвует в создании наименований трав в туба и алтайском языках, очерчивает семантическое поле «травы», выполняет уточняющую, поясняющую функцию: *сас өлен* ‘белоголовник’ [РТС, с. 8], *жытту өлен* ‘душица’ [РТС, с. 69], *сыйвац өлен* ‘полынь’ [РТС, с. 277], *ақ өлен* ‘пырей’ [РТС, с. 317], *жалц өлен* ‘солодка’ [РТС, с. 379], *савын өлен* ‘татарник’

[РТС, с. 397], *ачу өлен* ‘щавель’ [РТС, с. 451], в алтайском языке: *сас өлөн* ‘осока’, *жытту-өлөн* ‘полынь’, *кара өлөн* ‘потнишник (вид осоки)’, *сүт өлөн* ‘молочай’, *самын өлөн* ‘лихнис (зорька луговая, татарское мыло, барская спесь)’, *изү-өлөн/изү-от* ‘кипец’, *мырчак-өлөн* ‘мышинный горох’, *ак-өлөн* ‘пырей ползучий’ [АРС, с. 552], *кулун өлөн* бот. ‘пырей’, *кыйгак өлөн* бот. ‘осока’, *үт-өлөн* бот. ‘полынь’ [АРС, с. 769], *өргин өлөн* миф. ‘травы, из которой произошла змея’ [СААНТЯ, с. 232]. Сочетание двух основ слов *өлөн* и *баргаа* (*маргаа*, смысловонеразличительные фонемы [м/б] могут быть взаимозаменяемы) в парном слове *өлөн-баргаа* (*маргаа*) дает новое значение ‘бурьян’. В алтайско-русском словаре даны 2 варианта названия травы *изү-от* и *изү-өлөн*, которые равнозначны между собой.

Существительное *от* в туба и алтайском языках можно считать самостоятельной лексемой, но оно чаще используется в составе сложных слов. Сегодня это слово переходит в разряд малоупотребительных, судя же по материалам «Древнетюркского словаря» и «Словаря алтайского и аладагского наречий тюркского языка», оно диахронно входило в состав активной лексики: «*от* II ‘травы, зелень’» [ДТС, с. 373], «*от* III 1. ‘лекарство’, *от ем* ‘лекарства, целебные травы’, *ота-*, *emlä-* ‘лечить, исцелять’, *ölüm otu* ‘яд’ (букв. ‘травы смерти’)» [ДТС, с. 373]; «*от* ‘травы, сено’, *от айы* (к., а-б.) ‘июнь (время полоть травы)’, букв. ‘месяц травы’» [СААНТЯ, с. 226]. В алтайско-русском словаре представлен вариант значения *от* ‘сорняк’; *от жулар* ‘рвать сорняк’ [АРС, с. 511], но в разговорной речи это слово в данном значении не используется. Также значение парного слова *от-өлөн* в алтайско-русском словаре представлено как *эм өлөн* ‘лекарственная трава’, *от-өлөн* 1) ‘сорняк’; ср. *от* II; 2) бот. ‘ширица запрокинутая’ [АРС, с. 512]. На самом деле *от-өлөн* – это парное слово-дублет, где этимология одного компонента затемнена, в целом в языке семантический сдвиг не наблюдается.

В словарях представлены все производные от слова *от*: в русско-тубаларском словаре *отоп салар* ‘очистить поле от сорняков’, *қыраны отоп салар* [РТС, с. 241]; *одо ай, ойот*

ай ‘июнь’ [РТС, с. 115]; *от ай* ‘май месяц’ [РТС, с. 142]; *ото-* ‘пастись’ [АРС, с. 512], *отот-* понуд. от *ото-* ‘давать (пускать) пастись’ [АРС, с. 512], *откор-* ‘пасты, выпускать на пастбище’ [АРС, с. 512], *одор* ‘пастбище’; *одорло-* ‘пастись’; *одо-* ‘полоть’; *одот-* понуд. от *одо-* ‘заставлять полоть’; *одоттыр-* понуд. от *одот-* ‘заставлять полоть’; *одош-* взаимн.-совм. от *одо-* ‘вместе полоть’; *одош* ‘прополка’; *маала одош* ‘прополка огорода’ [АРС, с. 493]. *От* является производящей основой для слова *оттаг* ‘пастбище’ (прим. – впоследствии – *оток* ‘стан, стойбище’), и даже значение *от* ‘яд, отравы’ образовано от *от* ‘трава’, т. е. ‘яд, отравы, приготовленные из травы’: «*Катты арак асты, аа от кожып салтыр* – ‘Жена приготовила вино и подмешала в него яду’; *отог* ‘область’» [СААНТЯ, с. 226]. В современном языке тубаларов *оот* имеет значение ‘отравы, яд’, как и в древнетюркском, ср.: *ölüm oti* ‘яд’ (букв. ‘трава смерти’); ‘яд, отравы, приготовленные из определенных трав’. Звонкость и глухость звуков *т/д* в слове не являются релевантными, смысловоразличительными, значение *от* ‘трава’ очерчивает семантическое поле и существительных, и глаголов, образованных от *от* ‘трава’, сохраняет архаическую семантику.

Словообразовательные модели N + N (сущ. + сущ.), Adj + N (прил. + сущ.) с компонентом *от* ‘трава’ весьма продуктивны в производстве названий растений: *казак-от* ‘осот полевой’, ср. *ачу-от* [АРС, с. 253], *изү-от* ‘осока стоповидная’ [АРС, с. 231], *кара-от* ‘аконит’ [АРС, с. 287] (ср. древнетюрк. *qara ot* ‘аконит’ [ДТС, с. 423]), *қада от* ‘лебеда’ [АРС, с. 133], *қой-от* ‘молочай’ [РТС, с. 152], *ойон-от* ‘потничная трава’ [АРС, с. 498], *сай-от* ‘мать-и-мачеха’ [АРС, с. 560], *сыгын-от* ‘маралий корень’ [АРС, с. 625], *тебе-от* ‘клевер луговой’ [АРС, с. 662], *сылган от* ‘щучья трава’, *шыш от* ‘сорная трава’, *ачу от* ‘плевелы’ [СААНТЯ, с. 226].

В туба и алтайском языках лексема *от* ‘трава’ имеет омоним *от* ‘огонь’, именно поэтому молодое поколение носителей языка парное слово *от-өлөн* отождествляет с понятием ‘огненная трава’. Это слово является устаревшим, но в составе сложных слов используется часто, в большинстве своем

в фольклорных текстах, фитонимах и топонимах. Наличие в языке омонимов является одной из причин появления парных слов, одно из значений многозначного слова подкрепляется синонимом.

Слово *чөн* в алтайском языке можно считать самостоятельным, но чаще оно используется в составе сложного слова. По нашему мнению, оно перешло в разряд малоупотребительной лексики в течение последнего столетия, к примеру, в словаре 1884 г. В. Вербицкого слово *чөн* представлено как имеющее значение ‘дикая трава’, т. е. слово употреблялось в своем прямом значении [СААНТЯ, с. 435].

В алтайско-русском словаре дано несколько значений слова *чөн*: «1) ‘сор, мусор; грязь’; например, *сүрее, сүрее-чөн, чөн-чүрүл, чүүр-чүмүш*; 2) ‘соринка’; 3) ‘сорная трава, сорняк’; 4) ‘послед’» [АРС, с. 836]. В первом, втором и третьем значениях – это производные слова от основного значения *чөн* ‘трава’, где произошел сдвиг семантики, четвертое значение имеет другую этимологию. Следует отметить, что парное слово *чөн-өлөн* используется в современном алтайском языке в значении ‘сорная трава, сорняк’, а парное слово с иным порядком тех же основ в виде *өлөн-чөн* имеет значение ‘овощи, зелень’. В киргизском языке *чөн* имеет значение ‘трава, сено’; посредством сочетания с компонентом *чөн* образуются сложные названия растений: *чай чөн* ‘зверобой’, *арам чөн* ‘касатик’, *сары баш чөн* ‘лапчатка’, *тыйын чөн* ‘мальва круглолистная’, *теңге чөн* ‘манжетка’, *кыял чөн* ‘травянистое растение’, *делбе чөн* ‘название травы (бешеная трава)’, *чөн чабык* ‘сенокос’, *чөнчү* ‘травник’ [КиргРС, с. 373]. Слово *чөн* широко употреблялось до середины XX в., в современном алтайском языке его этимология затемнена, но лексема *чөн* очерчивает семантическое поле существительных и глаголов. В словарях алтайского языка представлены производные от слова *чөн*: *чөнтө-* ‘сорить, засорять’, *чөнтөл-* страд. от *чөнтө-* ‘быть засоренным, засоряться’, *чөнтөт-* понуд. от *чөнтө-* ‘заставлять сорить; позволять сорить’, *чөнтү* ‘сорный; грязный’, ср. *кирлү*; «*Коп сөс чөнтү, турган суу жытту* (погов.) – ‘Сплетни с сорной травой, стоячая вода с запахом’» [АРС, с. 836].

Көк и *јажан* выступают синонимами по отношению друг к другу, создание этих наименований мотивировано цветом свежей травы: *көк өлөн* ‘молодая, только что появившаяся трава’; *јажан* ‘зелень, молодая, только что появившаяся трава’; ‘недозрелый, недоспевший’.

Заключение

Таким образом, составные компоненты парных слов могут быть лексически равнозначными, их появление объясняется необходимостью более полного раскрытия, конкретизации, уточнения выражаемого понятия, т.к. каждый из компонентов, как правило, имеет омоним, являющийся словом, имеющим иное происхождение. Наличие в языке омонимов является одной из причин появления парных слов: каждый из них подкрепляется синонимом для уточнения, исключения недопониманий в коммуницировании в многоязычной среде.

Парные слова с абсолютным равным значением, дублирующие друг друга, приватные слова-дубликаты, особенно в том случае, когда один из их компонентов этимологически затемнен, следует выделить в особую, отдельную группу с целью сохранения исконного значения и прозрачности архаичной основы. Парные слова характерны для приграничных территорий, где контактируют между собой разные языковые группы, и их задача – сделать доступным общение для многоязычных народов. Данный тип в туба и алтайском языках весьма продуктивен, самостоятельно функционирующие слова могут образовывать парные слова для передачи новых значений.

Сокращения

алт. – алтайский язык
бот. – ботаническое
взаимн.-совм. – взаимно-совместное
древнетюрк. – древнетюркское
кач. – качинское
миф. – мифическое
монг. – монгольское
погов. – поговорка
понуд. – понудительное
прим. – примечание

рус. – русское
саг. – сагайское
собир. – собирательное
страд. – страдательное
т. – телеутское
теленг. – теленгитское
туб. – тубаларский язык, язык туба

Словари

- АРС – Алтайско-русский словарь / редколлегия: А.Э. Чумакаев (отв. ред.), Н.В. Екеев, А.Н. Майзина, К.К. Пиянтинова, Н.Н. Тыдыкова, Е.В. Тюнтешева; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: [б.и.], 2018. 936 с.
- ДТС – Древнетюркский словарь / ред. В.М. Наделяев и др.; АН СССР. Ин-т языкознания. Ленинград: Наука, 1969. XXXVIII, 676 с.
- КиргРС – Киргизско-русский словарь / сост. проф. К.К. Юдахин. М.: Советская энциклопедия, 1965. 973 с.
- РТС – Русско-тубаларский словарь. Горно-Алтайск: Изд-во АУ РА Литературно-издательский дом «Алтын-Туу», 2019. 384 с.
- САНТЯ – Словарь алтайского и аладагского наречий тюркского языка. Казань: Тип. В.М. Ключникова, 1884. 494 с. Год изд. на обл.: 1887.

Литература

- Ганиев Ф.А. Образование сложных слов в татарском языке. М.: Наука, 1982. 150 с.
- Грамматика современного алтайского языка. Морфология / редколлегия: И.А. Невская (отв. ред.), Н.Д. Алмадакова, А.Н. Майзина, А.А. Озонова, А.Э. Чумакаев; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова». Горно-Алтайск: [б.и.], 2017. 576 с.
- Даминова М.З. Сопоставительный анализ парных синонимов русского и таджикского языков: дис. ... канд. филол. наук. Душанбе, 2015. 23 с.
- Дмитриев Н.К. Грамматика башкирского языка. М.-Л.: Изд-во и 1-я тип. Изд-ва АН СССР, 1948. 607 с.
- Ибрагимов Г. Татар сарыфы / пер. на тат. Ф.С. Сафиуллина, Б.Э. Хәкимов. Казан: КДУ нәшр, 2003. 119 с.
- Конурбаева Р.Э. Терминология традиционных продуктов питания в алтайском и кыргызском языках: лексико-семантический анализ //

- Историческая этнология. 2023. Т. 8. № 3. С. 341–352. DOI: 10.22378/he.2023-8-3.341-352.
- Лихачев Д. С.** Поэтика древнерусской литературы. М.: Наука, 1979. 352 с.
- Наделяев В. М.** Современный монгольский язык. Морфология. Новосибирск: Наука, 1988. 113 с.
- Потебня А. А.** Из записок по русской грамматике. В 3-х томах. Т. 3. М.: Изд-во «Просвещение», 1968. 551 с.
- Тараканова И. М.** Словообразование имен существительных в хакасском языке (в сопоставительном аспекте). Абакан: Хакасское кн. изд-во, 2008. 174 с.

References

- Daminova M. Z.** Sopostavitel'nyi analiz parnykh sinonimov russkogo i tadzhikskogo yazykov [Comparative analysis of paired synonyms of Russian and Tajik languages]. Dissertation for the degree of Candidate of Philology. Dushanbe, 2015, 23 p. (In Russian)
- Dmitriev N. K.** Grammatika bashkirskogo yazyka [Grammar of the Bashkir language]. Moscow-Leningrad, Publishing House of the USSR Academy of Sciences, 1948, 607 p. (In Russian)
- Ganiev F. A.** Obrazovanie slozhnykh slov v tatarskom yazyke [Formation of complex words in the Tatar language]. Moscow, Nauka, 1982, 150 p. (In Russian)
- Grammatika sovremennogo altaiskogo yazyka. Morfologiya** [Grammar of the modern Altai language. Morphology] / editorial board: I. A. Nevskaya (Editor-in-Chief), N. D. Almadakova, A. N. Maizina, A. A. Ozonova, A. E. Chumakaev. Gorno-Altaysk, no publisher, 2017, 576 p. (In Russian)
- Ibrahimov G.** Tatar saryfy [Tatar grammar] / translation into Tatar of F. S. Safiullina, B. E. Khekimov. Kazan, KDU Publ., 2003, 119 p. (In Russian)
- Konurbaeva R. E.** Terminologiya traditsionnykh produktov pitaniya v altaiskom i kyrgyzskom yazykakh: leksiko-semanticeskii analiz [Terminology of traditional food products in Altai and Kyrgyz languages: lexico-semantic analysis]. *Historical Ethnology*, 2023, Vol. 8, no. 3, pp. 341–352. (In Russian). DOI: 10.22378/he.2023-8-3.341-352
- Likhachev D. S.** Poetika drevnerusskoi literatury [Poetics of ancient Russian literature]. Moscow, Nauka, 1979, 352 p. (In Russian)
- Nadelyaev V. M.** Sovremennyyi mongol'skii yazyk. Morfologiya [The modern Mongolian language. Morphology]. Novosibirsk, Nauka, 1988, 113 p. (In Russian)
- Potebnya A. A.** Iz zapisok po russkoi grammatike. V 3-kh tomakh. T. III [From notes on Russian grammar]. Moscow, Prosveshchenie, 1968, vol. 3, 551 p. (In Russian)
- Tarakanova I. M.** Slovoobrazovanie imen sushchestvitel'nykh v khakasskom yazyke (v sopostavitel'nom aspekte) [The word formation of nouns in the Khakass language (in a comparative aspect)]. Abakan, Khakass Publishing House, 2008, 174 p. (In Russian)

СИНТАКСИЧЕСКИЕ ФРАЗЕОЛОГИЗМЫ С СЕМАНТИКОЙ НЕДИФФЕРЕНЦИРОВАННОЙ ОЦЕНКИ В ХАКАССКОМ ЯЗЫКЕ

Л. И. Чебодаева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, ул. Шетинкина, 23, Абакан, 655017, Россия; email: larachebodaeva@mail.ru; ORCID: 0000-0001-9971-641X

В настоящей статье исследуются синтаксические фразеологические единицы современного хакасского языка с семантикой недифференцированной оценки. Они строятся по закрепленным в языке моделям, состоящим из постоянного (строевого) и переменного (свободного) компонентов. Данная группа синтаксических фразеологизмов представлена 4 основными моделями и 8 их вариантами. В результате исследования выявлено, что в качестве постоянного компонента в них выступают сложные образования *пот пу* 'вот это', *пот* + *-тах* 'вот так', *пот хайдаг* 'вот какой', *пот... -тах* 'вот... так', *пот пу... -тах* 'вот это... так', *хайдаг андаг* 'что за', *хайдаг пу* 'какой это', *хайдаг ол* 'какой он', представляющие собой сочетание местоимений *хайдаг*, *андаг*, *пу*, *ол* и частиц *пот*, *-тах*. В зависимости от комбинации частей постоянного компонента некоторые модели имеют несколько вариантов. Так, например, модель *пот* + сущ. (прил., глаг.) функционирует в шести вариантах. Переменная часть данных фразеологизированных структур наполняется именами существительными, прилагательными, глаголами, наречиями. Исследуемый материал показывает, что в зависимости от лексического наполнения переменного компонента модели, контекста, речевой ситуации и интонации обсуждаемая группа синтаксических фразеологизмов способна выражать как положительную, так и отрицательную оценку предмета, действия или признака. Данные структуры наиболее ярко проявляют свою сущность в непринужденной разговорной речи, с их помощью говорящий высказывает свое отношение к содержанию высказывания и к адресату.

Ключевые слова: хакасский язык, синтаксические фразеологизмы, модель, недифференцированная семантика, оценка, ситуация, постоянный компонент, переменный компонент

SYNTACTIC PHRASEOLOGICAL UNITS WITH THE SEMANTICS OF UNDIFFERENTIATED EVALUATION IN THE KHAKASS LANGUAGE

Larisa I. Chebodaeva

Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, 23 Shchetinkin Str., Abakan, 655017, Russia; email: larachebodaeva@mail.ru; ORCID: 0000-0001-9971-641X

This article examines the syntactic phraseological units of the modern Khakass language with the semantics of undifferentiated evaluation. They are built according to the models fixed in the language, consisting of permanent (constructional) and variable (free) components. This group of syntactic phraseological units is represented by 4 main models and their 8 variants. As a result of the study, it was revealed that complex formations act as a permanent component in them: *pot pu* 'this', *pot* + *-takh* 'that's it', *pot khaidag* 'that's what', *pot ... -takh* 'that's ... so', *pot pu... -takh* 'that's ... so', *khaidag andag* 'what is it', *khaidag pu* 'what is it', *khaidag ol* 'what is he', which are a combination of pronouns *khaidag*, *andag*, *pu*, *ol* and particles *pot*, *-takh*. Depending on the combination of parts of the permanent component, some models have several variants. For example, model *Pot* + subst. (adj., verb.) functions in six variants. The variable part of these phraseologized structures is filled with nouns, adjectives, verbs, and adverbs. The material under study shows that depending on the lexical content of the variable component of the model, context, speech situation and intonation, the group of syntactic phraseological units under discussion is able to express both a positive and a negative assessment of an object, action or feature. These structures most clearly manifest their essence in casual colloquial speech; with their help a speaker expresses his attitude to the content of a statement and to an addressee.

Keywords: Khakass language, syntactic phraseological units, model, undifferentiated semantics, assessment, situation, permanent component, variable component

Введение

К числу экспрессивных конструкций синтаксиса относятся предложения, образованные по фразеологизированным структурным схемам, специфика которых состоит в том, что они характеризуются двойственной грамматической природой. С одной стороны, они функционируют в языке как особые синтаксические построения, имеющие признаки, присущие фразеологическим единицам (семантическую неделимость, постоянство состава, воспроизводимость, устойчивость грамматической формы), которые в той или иной степени обнаруживаются и у синтаксических фразеологизмов. С другой – эти синтаксические структуры обладают предикативностью, характеризуются грамматической парадигмой, в устной речи – определенным интонационным оформлением. Структурно-грамматические особенности, семантика, особенности употребления в речи фразеологизированных структур определены их двойственной природой.

Целью настоящей работы является исследование синтаксических фразеологизмов с семантикой недифференцированной оценки в хакасском языке, в рамках которого предполагается выявление и описание структурно-семантических особенностей синтаксических фразеологизмов, передающих субъективно-модальное значение недифференцированной оценки; выявление их индивидуальной специфики и определение особенностей функционирования их в речи на основе комплексного анализа фразеологизированных структур.

Для номинации данных синтаксических единиц в лингвистике используются разнообразные термины: «застывшая конструкция» [Шведова, 1958], «синтаксический идиоматизм» [Шведова, 2003], «сложные синтаксические шаблоны» [Меликян, 2001], «синтаксический фразеологизм» [Шведова, 1958; Русская грамматика, 1980], «фразеосхема» [Шмелев, 2002; Меликян, 2001], «застывший синтаксический оборот» [Кручинина, 1968], «связанная синтаксическая конструкция» [Шмелев, 2002] и т. п.

В настоящей работе исследуемые синтаксические единицы, вслед за «Русской грамматикой», А. В. Величко и др., называются синтаксическими фразеологизмами (далее – СФ) [Русская грамматика, 1980; Величко, 1996; Величко, 2016 и др.]. Синтаксические модели СФ даются в терминах морфологических форм слов.

Основная часть

Синтаксические фразеологизмы с семантикой недифференцированной оценки в хакасском языке представлены следующими моделями.

Пот + сущ. (прил., глг.): *Пот тогысчы!* – ‘Вот работник!’¹; *Пот ипчи!* – ‘Вот женщина!’; *Пот абахай!* – ‘Вот красавица!’; *Пот сарнапча!* – ‘Вот поэт!’ Строевым (постоянным) компонентом данной модели является заимствованная из русского языка указательная частица *пот* ‘вот’, усиливающая эмоциональную окрашенность высказывания. В сочетании с частицей *пот* часто используются следующие компоненты: а) указательное местоимение *пу* ‘этот’, образуя сложное построение *пот пу* ‘вот это’, которое употребляется для усиления восхищения, удивления, недоумения, разочарования, пренебрежения и т. п.; б) вопросительно-качественное местоимение *хайдаг* ‘какой’; в) частица просьбы и побуждения *-тах* ‘так’. Частица *-тах* в сочетании с частицей *пот* или в сочетании с переменной (свободной) частью модели употребляется в восклицательных предложениях и указывает на сильную степень проявления признака, действия или выражения пренебрежения, отрицательной оценки.

В зависимости от комбинации названных компонентов (*пу*, *хайдаг*, *-тах*) в хакасском языке функционируют 6 вариантов данной модели:

пот + сущ. (прил., глг.): *Пот кўс!* – ‘Вот сила!’; *Пот насча!* – ‘Вот пишет!’; *Пот кизи!* – ‘Вот работник!’; *Пот алаасым!* – ‘Вот бестолковый!’;

пот пу + сущ. (глг.): *Пот пу кўресчи!* – ‘Вот это борец!’; *Пот пу хыс!* – ‘Вот это

¹ Здесь и далее – переводы автора статьи.

девушка!'; *Пот ну тогынча!* – 'Вот это работает!';

пот + -тах + сущ. (прил., глаг., нареч.): *Поттах нанчы!* – 'Вот так друг!'; *Поттах хыйга!* – 'Вот так умный!'; *Поттах саанча!* – 'Вот так косит!'; *Поттах чагын!* – 'Вот так близко!';

пот хайдаг + сущ. (нареч.): *Пот хайдаг кизи!* – 'Вот какой человек'; *Пот хайдаг пөзик!* – 'Вот какой высокий';

пот + сущ. (прил., глаг., нареч.) + тах + сущ. (прил., глаг., нареч.): *Пот хыстах хыс!* – 'Вот девушка так девушка'; *Пот сілігдек сіліг* – 'Вот красивый так красивый'; *Пот итчедек итче* – 'Вот делает так делает'; *Пот пүдирчеңдек пүдирчең* – 'Вот строил так строил'; *Пот ырахтах ырах* – 'Вот далеко так далеко';

пот ну + сущ. (прил., глаг., нареч.) + тах + сущ. (прил., глаг., нареч.): *Пот ну оолдах оол!* – 'Вот это парень так парень'; *Пот ну кічигдек кічиг!* – 'Вот это маленький так маленький!'; *Пот ну итчедек итче!* – 'Вот это делает так делает!'; *Пот ну чагындах чагын!* – 'Вот это близко так близко!';

Компоненты *ну*, *хайдаг*, *-тах* играют важную роль в организации структуры и значения СФ. При их помощи говорящий передает разнообразные коммуникативные характеристики сообщения. Характерной чертой данной модели является то, что его варианты в большинстве своем строятся путем сочетания двух или трех компонентов: **пот ну** 'вот это', **пот + -тах** 'вот так', **пот хайдаг** 'вот какой', **пот... -тах** 'вот... так', **пот ну... -тах** 'вот это... так'.

В качестве переменного компонента модели выступают слова, относящиеся к разным частям речи: имя существительное, прилагательное, глагол, наречие. Это, как отмечает А.В. Величко, связано с тем, что оценка может относиться не только к предмету, но и к действию, состоянию, признаку и обстоятельству [Величко, 2016, с. 192].

СФ, образованные по данной модели, могут выражать и положительную, и отрицательную характеристику предмета, действия, признака. Положительная оценка показывает, что предмет обладает высокой степенью характерных

признаков, отрицательная указывает на недостаточно полное или некачественное проявление объектом его свойств или признаков [Величко, 2016, с. 192]. Значение высказывания – положительная или отрицательная оценка – регулируется контекстом и речевой ситуацией. Например, а) *Пот ну табандах табан!* *Прайзын хыра утча* – 'Вот это молодец так молодец! Всех подряд побеждает' – положительная оценка; *Пот табандах табан!* *Прай нимені тискер ит тастабыстыр* – 'Вот молодец так молодец! Все сделал наоборот' – отрицательная оценка; б) *Пот хайдаг пала!* *Пот хыйгачах!* *Улуглар даа көрбеең нимені көр салган, – махтап одыр оолахты агазы* [Чебодаева, 2011, с. 63] – 'Вот какой ребенок! Вот молодчина! Увидел то, что не увидели даже взрослые, – хвалит мальчика дед' – положительная оценка; *Пот хайдаг пала!* *Изеннеспиндеече, – тін, тыыда чоохтанган Сотроңның ипчизи, тураа кір килген оолахтың изеннеспинчеткенін көріп* [Чебодаева, 2011, с. 115] – 'Вот какой ребенок! И не здорова-ется, – громко сказала жена Сотрона, увидев, что вошедший в дом мальчик не здорова-ется' – отрицательная оценка. Однозначно понимаются СФ, имеющие в своем составе слова с негативно-оценочной семантикой (а) и содержащие отвлеченные имена существительные (б), используемые для выражения отрицательной реакции на какую-то ситуацию: а) *Пот аңзаа!* – 'Вот ротозей!'; *Пот сілее!* – 'Вот черт!'; *Пот алаамдыр!* – 'Вот дурень!'; *Пот харам!* – 'Вот скупой!'; б) *Пот хыйал!* 'Вот беда!'; *Пот кинен!* – 'Вот несчастье!'; *Пот ачырғас!* – 'Вот досада!'

Наличие в модели лексем, имеющих положительную оценку, не всегда говорит о стремлении говорящего охарактеризовать какой-то объект или ситуацию положительно. Такие СФ часто используются для выражения иронии, огорчения или разочарования по поводу ожидаемого качества какого-то лица. Приведем примеры: *Пот пүдирігчи! Сарайах таа пүдир полбады!* [Шулбаева, 2007, с. 231] – 'Вот строитель! Сараюшку даже не смог построить!'; *Пот хайдаг өрініс! Таңда пазох прай нимені хати идерге килізер!* – 'Вот какая радость! Завтра придется опять все переделывать';

Пот тогынгандах тогынган! Сайбир нимені прай сайбап салган – ‘Вот работал так работал! Что можно, все разрушил!’

Модель может осложняться лексемой *сыннаң (даа)* ‘действительно’, ‘и в самом деле’, ‘и вправду’, ‘ей-богу’: *Хончыктарның хызы хайди пол чөрчеткенін матап көріп алдым. Пот сыннаң даа алазаандах алазаан!* [Шулбаева, 2007, с. 56] – ‘Вдоволь насмотрелся на то, как ведет себя дочь наших соседей. Вот действительно взбалмошная так взбалмошная’. Включение в модель лексемы *сыннаң (даа)* усиливает уверенность говорящего в своей оценке лица, предмета или действия.

СФ, построенные по модели *пот + суц. (прил., глаг., нареч.)*, используются в различных речевых ситуациях. Из имеющихся вариантов данной модели наиболее часто используются более короткие. Более длинные варианты, имеющие составной постоянный компонент, характеризуются наибольшей экспрессивностью и используются преимущественно для выражения положительной оценки. Например, *Парзын Москвазгар үгрөнерге. Пот анда үгрөністек үгрөніс. А ниме пістің мында. Хайдаг мында үгрөніс, – пос алынча кібірен парча ипчі кізі* [Топоев, 2007, с. 18] – ‘Пусть едет учиться в Москву. Вот там учеба так учеба! А что тут у нас. Какая тут учеба, – про себя бормочет женщина’.

К числу фразеологизированных предложений с недифференцированной семантикой оценки относятся структуры, построенные по модели *хайдаг андаг + суц. (субст. прил.)!* (?): *Хайдаг андаг хыйгацах!* – ‘Что за умница!’; *Хайдаг андаг иркечек!* – ‘Что за баловень/неженка!’; *Хайдаг андаг харындас!* – ‘Что за брат!’; *Хайдаг андаг хус!* – ‘Что за птица!’; *Хайдаг андаг хыс!* – ‘Что за девушка!’

В качестве строевого компонента модели выступает сложная препозитивная частица *хайдаг андаг* ‘что за’ (образована сочетанием вопросительно-качественного местоимения *хайдаг* ‘какой’ и указательного местоимения *андаг* ‘такой’), передающая эмоциональную оценку восхищения, возмущения, осуждения, сомнения, иронии, сетования и др., переменного – имена существительные с положительной (а) или отрицательной (б) оценочной

семантикой, а также существительные, которые не содержат оценки (в):

а) *Хайдаг андаг часка!* – ‘Что за счастье!’; *Хайдаг андаг чидіглер!* – ‘Что за достижения!’; *Хайдаг андаг полысчы!* – ‘Что за помощник!’; *Хайдаг андаг уятчыл!* – ‘Что за скромница!’; *Хайдаг андаг махтаг!* – ‘Что за похвала!’;

б) *Хайдаг андаг аргаас!* – ‘Что за лентяй!’; *Хайдаг андаг тудысчы!* – ‘Что за драчун!’; *Хайдаг андаг чуданчых!* – ‘Что за неряха!’; *Хайдаг андаг махтаныс!* – ‘Что за хвастовство!’;

в) *Хайдаг андаг күн!* – ‘Что за день!’; *Хайдаг андаг үлүкүн!* – ‘Что за праздник!’; *Хайдаг андаг имчі!* – ‘Что за врач!’; *Хайдаг андаг халас!* – ‘Что за хлеб!’

В том случае, если переменный компонент выражен существительными, не содержащими оценку, в определении характера оценки большую роль играет контекст. Например, *Хайдаг андаг күн! Чил полбаза, наңмыр чаап сыхча. Ниме итче чогыл* – ‘Что за день! Если не ветер, то дождь. Невозможно что-то делать’ – негативная оценка погоды (возмущение, сетование, недовольство); *Хайдаг андаг күн! Ап-амыр, чылыг.* – ‘Что за день! Тихо, тепло’ – положительная оценка (восхищение, удовлетворение, умиление). Если в качестве переменного компонента выступают слова с положительной или отрицательной оценочной семантикой, характер оценки известен и без контекста.

В качестве переменного компонента модели могут выступать слова со значением лица (*пала* ‘ребенок’, *кізі* ‘человек’, *малчы* ‘скотник’), конкретного предмета (*тура* ‘дом’, *яблах* ‘картофель’, *чірче* ‘чашка’), отвлеченного понятия (*амыр* ‘тишина’, *өрініс* ‘радость’, *хомзыныс* ‘огорчение’), слова, называющие явления природы (*күзүрт* ‘гроза’, *чил* ‘ветер’, *соох* ‘мороз’), и т. п.

СФ данного типа используются преимущественно как самостоятельные вопросительные или восклицательные высказывания. Вопросительные высказывания акцентируют внимание на чем-л. или ком-л.: *Хайдаг андаг тогыс итче? Піліп аларчых, – тінче оолагас.* – ‘Что за работу делает? Узнать бы, – говорит мальчик’; *Хайдаг андаг кізі килче? Көрдек,* –

чоохтанча агазы [Чанков, 2023, с. 74] – ‘Что за человек идет? Посмотри-ка, – говорит дед’.

Модель может распространяться словами и сочетаниями слов, указывающими на лицо, время, место и др. Например, *Хайдаг андаг кјс синде!* – ‘Что за сила в тебе’; *Хайдаг андаг чабал хылых пу палада.* – ‘Что за плохой нрав в этом ребенке’; *Хайдаг андаг часка пу аалдагы чуртас!* – ‘Что за счастье эта жизнь в деревне’; *Хайдаг андаг тынаг чох тогыс!* – ‘Что за работа без отдыха’.

Модель *хайдаг андаг + суц. (субст. прил.)!* (?) может функционировать и в качестве предикативной части сложного предложения. Например, *Хайдаг андаг хысхырыстыр, хорых таа пардым!* [Топоев, 2007, с. 27] – ‘Что за крики, даже испугался!’; *Хайдаг андаг хылыхтыр, кичігзер ам даа піди поларга* – ‘Что за характер, еще маленькие так себя вести’.

Фразеологизированные структуры, построенные по схеме *хайдаг андаг + суц.!* (?), характеризуются большим прагматическим потенциалом и экспрессивностью. Яркая оценочность и экспрессивность конструкции способствует ее активному употреблению в разговорной речи.

В группу синтаксических фразеологизмов с семантикой недифференцированной оценки входят структуры, образованные по модели *хайдаг ну + суц.:* *Хайдаг ну настых!* – ‘Какой это начальник!’; *Хайдаг ну арыг!* – ‘Какой это лес!’; *Хайдаг ну сарынчы!* – ‘Какой это певец!’; *Хайдаг ну тогысчы!* – ‘Какой это работник!’; *Хайдаг ну аргыс!* – ‘Какой это товарищ!’; *Хайдаг ну аңчы!* – ‘Какой это охотник!’ Постоянным компонентом модели является сложное сочетание *хайдаг ну* ‘какой это’ (образовано сочетанием вопросительно-качественного местоимения *хайдаг* ‘какой’ и указательного местоимения *ну* ‘этот’). Переменная часть модели лексически свободна.

СФ, образованные по модели *хайдаг ну + суц.,* характеризуют объект как качественный или недостаточно качественный, как имеющий и отрицательные, и положительные качества, как вообще не обладающий качествами и свойствами, определяющими сущность объектов данного класса [Величко, 2016, с. 202]. Так, например, предложение

Хайдаг ол устагчы! может выражать: 1) высокую степень восторга, удовлетворенности объектом: «Он очень хороший руководитель, имеет все качества, необходимые хорошему руководителю»; 2) возражение на утверждение собеседника, полное отрицание того, что утверждает собеседник: «Он плохой руководитель, он вообще не обладает качествами руководителя»; 3) частичную удовлетворенность объектом: «Он, может быть, и хороший человек, но не имеет качеств, необходимых хорошему руководителю», т.е. он не очень хороший руководитель. В различении значения СФ данной группы в разговорной речи важную роль играет интонация, в письменной речи – контекст. Например, в высказывании *Хайдаг ол ұлұкүн! Прай ниме сіліг, паза прайзы чазаглыг* – ‘Какой это праздник! Все красиво, и все нарядные’ выражается положительная характеристика содержания праздника, его соответствие тому, каким оно должно быть; а в высказывании *Хайдаг ол ұлұкүн! Прай ниме чазаглыг, а чонның ахказы чоғыл.* – ‘Какой это праздник! Все красиво, а у народа нет денег’ – несоответствие содержания праздника и той обстановки, которая сложилась в данной ситуации. Степень негативной оценки у модели *хайдаг ну + суц.* может колебаться от недостаточности хорошего до полного отрицания сущности оцениваемого объекта.

Варьирование данной модели зависит от лексического наполнения свободного компонента [Величко, 2016, с. 201]. Если в качестве свободного компонента выступает одушевленное существительное со значением лица, то позицию указательного местоимения *ну* может занимать личное местоимение 3-го лица *ол* ‘он’. Например, *Хайдаг ну тогысчы!* – ‘Какой это работник’, *Хайдаг ол тогысчы!* – ‘Какой он работник’. В случае, если объектом оценки является сам говорящий или собеседник, то позицию местоимения *ну* могут занимать личные местоимения 1-го и 2-го лица единственного и множественного числа: *мин* ‘я’, *син* ‘ты’, *піс* ‘мы’, *сіпер* ‘вы’, а имя существительное принимает аффикс соответствующего лица: *Хайдаг мин ұғретчібін!* – ‘Какой я учитель!’, *Хайдаг син ұғретчізің!* – ‘Какой ты учитель!’ и др.

В число фразеологизированных предложений с недифференцированной семантикой оценки входят структуры с повторяющимися существительными, образованные по модели *сущ. (субст. прил.) р.п. мн.ч. + сущ. (субст. прил.) в притяж. форме (3 л. ед. или мн.ч.)*: *Чайаачыларның чайаачызы!* – ‘Творец из творцов!’, *Ўгретчилернің ўгретчизи!* – ‘Учитель из учителей!’, *Хыйгаларның хыйгазы!* – ‘Умный из умных!’, *Ачыннарның ачыны!* – ‘Хищник из хищников!’ Типовое значение данной модели – выражение высшей степени проявления у объекта какого-либо качества или свойства. В ней оценка передается через сравнение одного объекта с другими подобными объектами, которым присущи те же свойства, признаки.

Данная модель характеризуется ограниченным лексическим наполнением. В ней используются: а) имена существительные или субстантивированные прилагательные, называющие лицо по типичному для него положительному или отрицательному качеству, признаку: *чой* ‘обманщик, лгун’, *хыйгацах* ‘умница’, *абахай* ‘красавица’, *ачын* ‘хищник’, *чабал* ‘злодей’; б) слова, называющие лицо по роду занятий: *ус* ‘мастер’, *чайаачы* ‘творец’, *пiлiгчi* ‘знаток’, *көгчi* ‘певец’, *ўгретчi* ‘учитель’; 3) имена существительные с абстрактным значением: *кибiр* ‘обычай, традиция’, *хоргыс* ‘страх’, *агырыг* ‘болезнь’, *өлiм* ‘смерть’; 4) реже имена существительные с конкретным значением: *агас* ‘дерево’, *тура* ‘дом’, *сыйых* ‘подарок’.

СФ, образованные по данной модели, функционируют как самостоятельные синтаксические единицы (*Чабалларның чабаллары.* – ‘Злодеи из злодеев’, *Аргаастарның аргаазы.* – ‘Ленивец из ленивцев’) и как сказуемое двусоставного предложения: *Пу пала – аргаастарның аргаазы.* – ‘Этот ребенок – лентяй из лентяев’.

Модель допускает следующую условно-временную парадигму: *Полган / полар / полча / поларчых / пол көгчiлернiң көгчiзи.* – ‘Был / будет / является / был бы / будь певец из певцов’.

Предложения данной модели близки к таким СФ, как *Прай оолларга оол!* – ‘Всем

парням парень!’ и *Хузух агазы – ол агас!* – ‘Кедр – это дерево!’, которые также содержат оттенок сравнения, но по-разному реализуют значение оценки. Например, ФС типа *Аргаастарның аргаазы.* – ‘Ленивец из ленивцев’ выражает высшую степень проявления положительного или отрицательного признака, структура типа *Прай оолларга оол!* – ‘Всем парням парень!’ – положительную оценку, указывает на соответствие объекта эталону.

Заключение

Исследование синтаксических фразеологизмов с семантикой недифференцированной оценки в хакасском языке позволяет сформулировать следующие выводы:

1. Синтаксические фразеологизмы с семантикой недифференцированной оценки хакасского языка представляют собой отдельную подгруппу в группе ФС с общим значением оценки. Они характеризуются оформленной и моделируемой структурой.

2. В качестве постоянных, воспроизводимых, компонентов, на которых базируется модель, выступают такие сложные образования, как *пот пу* ‘вот это’, *пот + -тах* ‘вот так’, *пот хайдаг* ‘вот какой’, *пот... -тах* ‘вот... так’, *пот пу... -тах* ‘вот это... так’, *хайдаг андаг* ‘что за’, *хайдаг пу* ‘какой это’, *хайдаг ол* ‘какой он’, представляющие собой сочетание местоимений *хайдаг*, *андаг*, *пу*, *ол* и частиц *пот*, *-тах*. Переменная часть модели наполняет ее конкретным содержанием. Она может выражаться словами, принадлежащими к именам существительным, прилагательным, глаголам и наречиям.

3. Значение модели – положительная или отрицательная оценка предмета, действия, признака – передается совокупностью постоянных и переменных компонентов.

4. В зависимости от контекста, речевой ситуации и интонации, а также лексического наполнения переменного компонента они могут выражать как положительную, так и отрицательную оценку. Различению и распознаванию значения оценки помогает наличие в составе СФ лексем с коннотативным

компонентом семантики, контекст, речевая ситуация и интонация.

5. Данные структуры наиболее ярко проявляют свою природу в непринужденной разговорной речи, где при непосредственном общении говорящий высказывает свое отношение к содержанию сообщаемого, оценивает его.

Источники иллюстративного материала

Топоев И. Тага сыхсаң, тайағың полам = Опора моя. Пьесы. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2007. 200 с.

Шулбаева В. Чуртас – ол хыныс = Жизнь – это любовь. Пьесы, рассказы и песни. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2007. 312 с.

Чанков Д. Торғайах табызы = Песнь жаворонка. Повесть и рассказы. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2023. 111 с.

Чебодаева Л.И. (Күнүре хызы). Обекелер чолларынча. Уклинча учуаның чоохтары. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2011. 192 с.

Литература

Абукаева Л.А. Экспрессивные синтаксические конструкции в марийском языке: автореф. дис. ... д-ра филол. наук. Йошкар-Ола, 2005. 46 с.

Величко А.В. Предложения фразеологизированной структуры в русском языке: дис. ... д-ра филол. наук. М., 2016. 507 с.

Величко А.В. Синтаксическая фразеология для русских и иностранцев: учеб. пос. Тула: ИПО «Лев Толстой», 1996. 97 с.

Вольф Е.М. Функциональная семантика оценки. М.: Наука, 1985. 228 с.

Кручинина И.Н. Синтаксис разговорной речи // Русская речь. 1968. № 1. С. 56–60.

Меликян В.Ю. Очерки по синтаксису нечленимого предложения: учеб. пос. Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского гос. пед. ун-та, 2001. 136 с.

Николина Н.А. Типы предложений фразеологизированной структуры с оценочным значением в современном русском языке // Системно-функциональное описание словосочетания и простого предложения. Л.: Изд-во ЛГПИ, 1988. С. 83–88.

Рословец Я.И. Номинативные эмоционально-оценочные предложения в русском языке // Русский язык в школе. 1973. № 1. С. 72–79.

Русская грамматика: в 2-х т. Т. 2 / гл. ред. Н.Ю. Шведова. М.: Наука, 1980. 783 с.

Шведова Н.Ю. О некоторых типах фразеологизированных конструкций в строе русской раз-

говорной речи // Вопросы языкознания. 1958. № 2. С. 93–100.

Шведова Н.Ю. Очерки по синтаксису русской разговорной речи. М.: Азбуковник, 2003. 377 с.

Шмелев Д.Н. О «связанных» синтаксических конструкциях в русском языке // Избранные труды по русскому языку. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 413–438.

Шмелев Д.Н. Экспрессивно-ироническое выражение отрицания и отрицательной оценки в современном русском языке // Избранные труды по русскому языку. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 311–335.

References

Abukaeva L. A. Ekspressivnye sintaksicheskie konstruktсии v mariiskom yazyke [Expressive syntactic constructions in the Mari language]. The author's summary of the thesis for the degree of Doctor of Philology. Ioshkar-Ola, 2005, 46 p. (In Russian)

Kruchinina I. N. Sintaksis razgovornoj rechi [Syntax of spoken speech]. *Russian speech*. 1968, no. 1, pp. 56–60. (In Russian)

Melikyan V. Yu. Ocherki po sintaksisu nechlenimogo predlozheniya: ucheb. pos. [Essays on the syntax of an inarticulate sentence: textbook]. Rostov-on-Don, Rostov State Pedagogical University Press, 2001, 136 p. (In Russian)

Nikolina N. A. Tipy predlozhenii frazeologizirovannoi struktury s otsenochnym znacheniem v sovremennom russkom yazyke [Types of sentences of phraseologized structure with evaluative meaning in modern Russian]. In: System-functional description of a phrase and a simple sentence. Leningrad, Leningrad State Pedagogical Institute Press, 1988, pp. 83–88. (In Russian)

Roslovets Ya. I. Nominativnye emotsional'no-otsenochnye predlozheniya v russkom yazyke [Nominative emotional and evaluative sentences in the Russian language]. *The Russian language at school*. 1973, no. 1, pp. 72–79. (In Russian)

Russkaya grammatika: V 2-kh t. T. 2. [Russian Grammar: In 2 volumes. Vol. 2.]. Ed. by N. Yu. Shvedova. Moscow, Nauka, 1980, 783 p. (In Russian)

Shmelev D. N. Ekspressivno-ironicheskoe vyrazhenie otricaniya i otricatel'noj ocenki v sovremennom russkom yazyke [Expressive and ironic expression of negation and negative evaluation in the modern Russian language]. In: Selected works on the

- Russian language. Moscow, Languages of Slavic Culture, 2002, pp. 311–335. (In Russian)
- Shmelev D. N.** O «svyazannykh» sintaksicheskikh konstruktsiyakh v russkom yazyke [About «related» syntactic constructions in the Russian language]. In: Selected works on the Russian language. Moscow, Languages of Slavic culture, 2002, pp. 413–438. (In Russian)
- Shvedova N. Yu.** O nekotorykh tipakh frazeologizirovannykh konstruktsii v stroe russkoi razgovornoj rechi [On some types of phraseologized constructions in the structure of Russian colloquial speech]. *Questions of Linguistics*. 1958, no. 2, pp. 93–100. (In Russian)
- Shvedova N. Yu.** Ocherki po sintaksisu russkoi razgovornoj rechi [Essays on the syntax of Russian colloquial speech]. Moscow, Azbukovnik, 2003, 377 p. (In Russian)
- Velichko A. V.** Predlozheniya frazeologizirovannoi struktury v russkom yazyke [Sentences of phraseological structure in the Russian language]. The author's summary of the thesis for the degree of Doctor of Philology. Moscow, 2016, 507 p. (In Russian)
- Velichko A. V.** Sintaksicheskaya frazeologiya dlya russkikh i inostrantsev: ucheb. pos. [Syntactic phraseology for Russians and foreigners: textbook]. Moscow, Leo Tolstoy, 1996, 97 p. (In Russian)
- Wolf E. M.** Funktsional'naya semantika otsenki [Functional semantics of evaluation]. Moscow, Nauka, 1985, 228 p. (In Russian)

ЭПИЧЕСКАЯ ТИРАДА И ДЕТСКАЯ СТИХОТВОРНАЯ СКАЗКА В ИСПОЛНЕНИИ О.К. ДАРЫМА

У.А. Донгак

Тувинский институт гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики, ул. Кочетова, 4, Кызыл, 667000, Россия; email: uranda@yandex.ru

В статье рассматривается принцип стихосложения тувинского героического сказания *маадырлыг тоолдар*. Автор обращается к нескольким текстам героического эпоса тувинцев, в частности, «Хунан-Кара», «Танаа-Херел», «Баян-Тоолай», и на их примере показывает, что основной единицей стихотворного текста тувинского эпоса является эпическая тирада. Смена речевых отрезков, границы которых маркируются ритмическими определителями – предикатами, создает соразмерность и некоторую ритмичность в эпическом повествовании. Автор статьи обращает внимание на средний объем эпической тирады, ее структуру и роль двусложных слов, клаузулы и аллитерации в ритмизации эпического текста. Анализ авторской сказки для детей О.К. Дарыма, известного собирателя, фольклориста, многие годы работавшего для публикации разных жанров тувинского фольклора, в том числе нескольких крупных героических сказаний, показывает, что О.К. Дарыма в своем авторском произведении «Краткая сказка для детей», состоящем из 45 поэтических строк, использует композиционный прием тувинских героических сказаний *маадырлыг тоолдар* – эпическую тираду. Выявление стихотворной структуры данной сказки О.К. Дарыма, изложенной в традиционной манере устного повествовательного исполнения, дает возможность исследователям изучить богатое тувинское народное стихосложение.

Ключевые слова: авторская сказка для детей, тувинское героическое сказание, эпическая тирада, ритмизация эпического текста

THE EPIC TIRADE AND CHILDREN'S POETIC TALE PERFORMED BY O.K. DARYM

Uran A. Dongak

Tuvan Institute of Humanitarian and Applied Socio-Economic Research under the Government of the Republic of Tuva, 4 Kochetov Str., Kyzyl, 667000, Russia; email: uranda@yandex.ru

The article examines the principle of versification of the Tuvan heroic legend *maadyrlyg tooldar*. The author refers to several texts of the Tuvans' heroic epic, in particular, «Khunan-Kara», «Tanaa-Kherel», «Bayan-Toolai», and using their example, it shows that the main unit of the poetic text of the Tuvan epic is the epic tirade. The change of speech segments, the boundaries of which are marked by rhythmic qualifiers – predicates – creates proportionality and some rhythm in the epic narration. The author of the article draws attention to the average volume of the epic tirade, its structure and the role of disyllabic words, clauses and alliteration in the rhythmization of the epic text. The analysis of the author's fairy tale for children by O.K. Daryma, a famous collector and folklorist who worked for many years to publish various genres of Tuvan folklore, including several major heroic tales, shows that O.K. Daryma in his original work "A Short Fairy Tale for Children," consisting of 45 poetic lines, uses the compositional technique of Tuvan heroic tales *maadyrlyg tooldar* – the epic tirade. Identification of the poetic structure of this tale by O.K. Daryma, presented in the traditional manner of oral narrative performance, provides an opportunity for researchers to study the rich Tuvan folk versification.

Keywords: author's fairy tale for children, Tuvan heroic tale, epic tirade, rhythmization of the epic text

Введение

Ондар Киш-Чалааевич Дарыма (1934–2000) – известный тувинский фольклорист и знаток устного народного творчества тувинцев – прожил яркую творческую жизнь. За годы работы в Тувинском научно-исследовательском институте языка, литературы и истории (1966–1990) при его непосредственном участии опубликованы такие крупные эпические произведения тувинского фольклора, как исполненное известным сказителем Ооржаком Чанчы-Хоо сказание «Тевене-Моге на коне Демир-Шилги» (1972) и – сказителем Монгушем Хургул-оолом «Боралдай на коне Бора-Шокар» (1983); также он явился составителем книг «Тувинские сказки» (1968), «Отгадайте: тувинские загадки» [Тывыңарам, 1976]. Также он возглавлял фольклорные экспедиции.

В книге «Народный ученый – Ондар Дарыма» [Улусчу эртемден – Ондар Дарыма, 2006, 2014] публикуются материалы из личного архива ученого, представляющие как произведения фольклора, так и его авторские литературные произведения. Глава первая «Дар мастеров слова» («Чеченнерниц сөңү») включает образцы *кожамыктар* ‘народных песен-припевок’, *дүрген-чугаалар* ‘скариговорок, пословиц, поговорок’ и *үлегер домактар*, *кызылдаан өткүт сөстөр* ‘народных примет’ (терминология О.К. Дарыма) и *тывызыктар* ‘загадок’. Глава вторая представляет авторские работы О.К. Дарыма: *шүлүктөр* ‘стихотворения’, *йөрээлдер* и *алгаглар* ‘благопожелания’ (терминология О.К. Дарыма), *тоолдар* ‘сказки’ и *хөктүг чугаалар* ‘анекдоты’ [Улусчу, 2014].

«Сказочка для детей» («Уругларга кыска тоол») из 45 стихотворных строк представляет для нас интерес в плане использования в авторском произведении композиционного приема тувинских героических сказаний – **эпической тирады (ЭТ)**.

Основная часть

Как известно, эпический план тувинских героических сказаний *маадырлыг тоолдар* реализуется в сравнительно большом объеме

текста. Тексты *маадырлыг тоолдар* насчитывают несколько тысяч стихотворных строк (анализируемый «Хунан-Кара» – 5440 стихотворных строк). Стихотворная разбивка на строки при публикации тувинских героических сказаний *маадырлыг тоолдар* и богатырских сказаний *мөгелиг тоолдар* осуществлена в работах исследователей эпического наследия тувинцев З.Б. Самдан, С.М. Орус-оол, А.В. Кудиярова [Тыва, 1990; Тувинские сказания, 1994, с. 15]. В работах, посвященных поэтике героического сказания *маадырлыг тоолдар*, отмечается напевное и сказовое исполнение тувинского эпоса (напевом – *ырлап ыдар*, речитативом – *алганып ыдар*), что, без сомнения, влечет за собой особо организованную поэтическую ткань произведения [Орус-оол, 1997, с. 35].

Эпическая тирада – основная единица поэтического текста героических сказаний. Вслед за исследователями В.М. Жирмунским, З.А. Ахметовым, М.Н. Дьячковой, С.А. Майнагашевым, С.М. Орус-оол, З.К. Кыргыс и другими мы выделяем следующие характеристики эпической тирады.

Композиция *маадырлыг тоолдар* строится на последующей смене речевых отрезков, границы которых маркируются ритмическими определителями – предикатами, замыкающими собой предложение: например: *бооп-тур эвеспе* ‘так случилось’, *туруп-тур эвеспе* ‘так и получилось’, *чарлык бооп-тур* ‘таким был указ’, *чорудупкан-дыр эвеспе* ‘так и отправили’, *деп-тирлер эвеспе* ‘и сказали так вот’ и т. п.

Өвүрүнге чиңнеп хавырап
Өле-бугазынга баарга,
Өвүрзү даштыга
Берген турар бооп-тур эвеспе оң.

К разномастным приехал,
Выпасаемым на южном склоне:
Южный склон
Едва их вмещает, оказывается!
[Тувинские... 1997, с. 56–57].

Ритмика повествования опирается, прежде всего, на эти выражения, представляющие повествовательные единицы, завершающиеся предикатами.

Средний объем ЭТ в тувинском героическом сказании составляет примерно 7–10 строк. Обратимся к тексту героического сказания «Баян-Тоолай», который состоит примерно из 1122 стихотворных строк [Тыва... 1990, с. 239–265]. Стиховой объем ЭТ на первых трех страницах представлен следующим образом: 6-6-6-7-7-14-7-3-20-16-10-20... (всего на первых трех страницах текста – 122 строки, 12 ЭТ). В тех частях, где события разворачиваются быстро, где действия героев сменяются одно за другим, ЭТ сокращается до 1–2 или 3–4 строк. Общие места, включающие описание героя или характеристику событий, разворачивают эпическую тираду до 20–30 стихотворных строк.

Границы ЭТ определяются, как правило, ее концом: в повествовании интонационно и в смысловом отношении четко выделяются вышеназванные предикативные формулы, обозначая, таким образом, конец одного периода и начало следующего. В тексте «Танаа-Херел», записанном в 1944 г. от известного сказителя Тевек-Кежеге, предикативные формулы-концовки ЭТ на первых двух страницах представляют следующие формулы:

- *Ынаар чедип шыдаар кижии чок бооп-тур эвеспе.*
- *Өгүс берип каап туруп-тур эвеспе.*
- *деп – Чарлык бооп тур.*
- *Ашакты аъткарып чордупкан-дыр эвеспе.*
- *База-ла ооргалары сына бээр мындыг бооп-тур.*
- *(дээш,) Чыдып каап-тыр.*
- *Деп-тирлер эвеспе.*
- *Чыдып каап-тыр эвеспе.*
- *Чыдып калды – деп чугаалап-тырлар.*
- *Чорудуп-тур эвеспе.*

На наш взгляд, стиховой строй эпического текста опирается на эти ритмические определители, которые маркируют конец одной и, соответственно, начало следующей определенной единицы в метрической организации повествования.

ЭТ чаще всего начинается с обозначения субъекта действия: в героическом сказании «Танаа-Херел» на первых двух страницах текста:

- *Шаң-Хаан чүс сес кадынны алырга-даа...*

- *Хаан олургаш.*
- *Ашак олурга... (старик).*
- *Хаанның чоруткан үш элчизи баргаш... (три гонца хана).*
- *Элчилер ол орта аът-хөлүнден чадаглаан... (гонцы).*
- *Демги элчилери хаанынга келгеш.*
- *Хаан олургаш.*
- *Оон демги он элчи хаанынга чеде бергеш.*
- *Хаан олургаш.*

В данном случае первые десять ЭТ на первых двух страницах анализируемого сказания «Танаа-Херел» представлены вышеперечисленными концевыми и начальными стихами, здесь вторая ЭТ начинается иначе, обстоятельством времени, уточняющим действие – ‘в то время как... собравшиеся его подданные разошлись’:

*Ынчап турда, чыып алган ара-албатызы
Тарай берген соонда.*

Хырайланган кызыл дилги кежи бөрттүг,

Ушпа кырган ашак кирип келгеш,

(Вошел дряхлаый старик в облезлой красной лисьей шапке)

*Өгүс берип каап туруп-тур эвеспе
[Тыва... 1990, с. 101].*

Называние субъекта действия «старик» и его развернутое определение ‘дряхлаый, в облезлой красной лисьей шапке’ следует за этим уточняющим обстоятельством. Примеры ЭТ, начинающихся с уточняющегося обстоятельства: *Аалынга келгештиң, аъды тура...* – ‘Когда вернулись в стойбище-аал...’; *Элээн үе эрткен соонда...* – ‘Прошло немало времени, когда...’; *Хап бар чорда...* – ‘В то время, когда бежал вдогонку...’; *Аалынга дедир хап чедип келгеш...* – ‘Воротившись в стойбище-аал...’; *Бажын чүлүдүп ал-ла оол...* – ‘Как только побрили ему голову, парень...’; *Демир баглаашка аъдын баглааш...* – ‘Привязав своего коня к железной коновязи...’ и т. д. [Тыва... 1990, с. 110]¹.

В других случаях ЭТ начинается с повтора ранее обозначенного действия, т. е. уточняющего обстоятельства:

Кулун дывылааш...

Тозан хонук доктаал чок

Моюннап, дывылап кээп-тир.

¹ Здесь перевод с рус. яз. автора статьи – Д. У.

Жеребец взбрыкнулся...
Девяносто дней безостановочно
Вертел шей, брыкался.

Следующая ЭТ:

Ол-ла дывылап-дывылап,
Доктаап турупкаш, чугаалап-тыр:

Так побрыкавшись-побрыкавшись,
Остановившись (наконец), говорит:

Другой пример:

Хоочун шагның хопчу сарыг судурун
Ажып көрүп олуруп-тур эвеспе.

Следующая ЭТ:

Судурун ажып көөргө и т. д.
[Тыва... 1990, с. 114].

Древнего времени желтую сутру-судачницу
Открывал он, оказывается.
Сутру открыв, прочитал...

Эпическую тираду может начинать
реплика в диалоге, например:

Хаан чарлык бооп-тур эвеспе.

Далее следующая ЭТ:

– Харын-даа чөптүг тааланчыг ат-тыр эве-
спе,
Хаан өгбө – деп, оол харыылап туруп-тур.

Следующая ЭТ:

– Мен чүс сес кадынны алырымга-даа,
Мынчага үре-төл чок мындыг бооп-тур
[Тыва... 1990, с. 112].

Ханский указ был таков.

– Какое подходящее благозвучное имя это,
оказывается,
Досточтимый хан, – так отвечал парень. –
Взял я в жены сто восемь жен, однако ханши
До сих пор не принесли мне потомства.

Эпическая тирада может включать
и несколько глагольных форм, в этом случае
это однородные члены предложения (ска-
зуемые), выражающие последовательность
действий. Так выделяются сложные и про-
стые ЭТ. «Баян-Тоолай», опубликованный
в 1990 г. по записи из Бай-Тайгинского района
сумона Кызыл-Даг М. Лյондупом от сказителя

Дүктүг-Бора, имеет сокращенные предикатив-
ные формулы, возможно, вследствие неточной
записи.

Внутренняя структура ЭТ в тувинском
героическом сказании состоит прежде всего
из разных обстоятельственных уточнений.
Если в бурятских улигерах Г. О. Туденов выде-
лял обстоятельственные, определительные
группы [Туденов, 1958, с. 55], а С. А. Май-
нагашев – определительное числительное,
обстоятельство образа действия, глагольное
сказуемое, определительное прилагательное,
косвенное дополнение, обстоятельство места
в определенной последовательности и комби-
нации [Майнагашев, 1997, с. 35], то в тувин-
ском эпосе в составе ЭТ находим следующие
части:

- обстоятельство времени,
определение + субъект действия,
предикат;
- определения,
субъект действия,
предикат;
- обстоятельство времени,
обстоятельство места,
уточняющее обстоятельство времени,
обстоятельство места,
определение + субъект действия,
предикат;
- реплика,
речевой предикат,
уточняющее обстоятельство,
определение + субъект действия,
предикат;
- уточняющее обстоятельство,
определение + субъект действия,
предикат,
реплика,
речевой предикат.

Как видим, основой для выделения
строк в ЭТ служат различные предикаты,
в тувинском героическом сказании они рас-
полагаются, как правило, в следующей после-
довательности: уточняющее обстоятельство –
определение + субъект действия – предикат.

Словный и слоговой состав ЭТ в сказании
«Танаа-Херел» в анализируемых первых трех
страницах текста представлен следующим
образом:

первая ЭТ	
1-2-1-1-3-4	= 12
2-1-1-2-2-2	= 10
3-3(4)	= 6(7)
1-2-2(3)-3-4	= 12(13)
2-3-3	= 8
2-2-2-2	= 8
1-3-2(3)	= 6(7)
4-2-2-2-2	= 12
1-2-1-2-3-1	= 10
2-4-2-3	= 11
2-2-2-2-1-2(3)-3	= 14(15)

следующая ЭТ	
2-2-1(2)-2-2-4	= 13(14)
2-2-2(3)	= 6(7)
4-2-2-2-2	= 12
2-2-2-2-2	= 10
2-2-1(2)-3-3	= 11(12)

третья ЭТ	
1 (2)-3	= 4 (5)
2-4-1-2-4	= 13
1-3-4	= 8
1-2-1-2-2-3-1 (2)-1	= 13 (14)
2-2	= 4

Словный состав ЭТ показывает, что определить закономерность в использовании слов того или иного слогового объема весьма трудно. Тем не менее преобладает количество 2-сложных слов. Всего в анализируемых трех ЭТ – 95 слов; из них 1-сложных – 20 (21 %), 2-сложных – 51 (53,7 %), 3-сложных – 15 (15,8 %), 4-сложных – 9 (9,5 %), 5-сложных – 0. Таким образом, явный перевес в частоте использования 2-сложных слов – примерно 54 % анализируемых страниц героического сказания «Танаа-Херел».

Клаузулы располагаются в таком порядке: первая ЭТ – 4-2-3(4)-4-3-2-2(3)-2-1-3-3; вторая ЭТ – 4-2(3)-2-2-3; третья ЭТ 3-4-4-1-2. В отрывке в 21-у стихотворную строку трехсложных клаузул – 6 (8), двусложные клаузулы – 8 (9). Четырехсложные клаузулы односоставные – четырехсложное слово (например, *башкызынга, алырга-даа*) – 5–6; составные – два двусложных слова или односложное и трехсложное слово – 7, в среднем – 5–7. Неполный объем анализируемого материала

пока не позволяет вывести какую-либо закономерность: тенденцию к использованию трехсложных клаузул или стремление к использованию двусложных структур.

Тувинские героические сказания неравносложны. Стихотворные строки в тексте эпического сказания различаются по количеству слогов и не обнаруживают какой-либо упорядоченности по количеству слогов. В слоговом составе слов также не определяется закономерность.

Анализ внутренней структуры ЭТ в тувинском героическом сказании показывает, что различные повторы являются одним из способов ритмизации. Аллитерация появляется в ЭТ в произвольном порядке, чаще всего это самые важные в содержательном плане отрезки повествования (зачин, описание снаряжения и одевания героя эпического сказания, сюжетный поворот).

Зачин:

Шыяан ам!
Эртенгиниң эртезинде,
Бурунгунуң мурунда
Чиге соңгу чүктен бады келген
Элдиг-Кара хемниң белдириң чурттаан,
Эктиң ашкан эттиг,
Бажын ашкан малдыг,
Назын дөгүп, кырый берген,
Өзен-Кула аъттыг,
Сулаапай деп кдайлыг,
Өкендей ашак аныяк чораан шаанда,
Үстүү сагында
Үжен улу сиилип кылган,
Шыяан ам!
Алды сагында
Алдан улу сиилип кылган,
Кадыг кара чалыг,
Хан хожуула октуг,
Тос чүстүг кара дуганныг,
Тойлу шил көрүнчүктүг,
Тос допчулуг,
Алдын согул иштинде чыдар
Хопчу кара судурлуг чүве-дир.
Өзен – Кула аьды
Аныяк чораан шаанда
Хүлер, хүмүш
Чулар, чүгенниг,
Хөл болган хөлбең кара чонактыг,
Арт болган аңгайган-кеңгейген эзерлиг,
Үш дакпыр хөмүлдүрге, кудургалыг,

Он алды колуннуг чүве-дир.

[С. 298–299, стр. 1–30]

Раньше раннего,
Прежде давнего [времени]
У слияния [вод] реки Элдиг-Кара,
Текущей прямо с северной стороны,
Жил, оказывается,
Старик Окендей-Мерген
С женой по имени Сулапай –
[Они] возраста достигли, состарились –
С конем Озен-Кула,
С добром выше плеч,
Со скотом выше головы.
Старик Окендей, когда был молодым,
Тугой крепкий лук имел –
На его верхнем конце
Тридцать драконов вырезано,
На его нижнем конце
Шестьдесят драконов вырезано;
Стрелу с наконечником, [проливающим кровь],

имел

Черную подзорную трубу с девятью коленами

имел,

Тойлу – стеклянное зеркало имел.
Имел черную вещь [книгу-]судур,
Лежавшую в золоченом согуле[-ларце]
С девятью застежками.
А конь Озен-Кула,
Когда был молодым,
[С] бронзой и серебром
Узду, недоуздок имел.
Широкий, как озеро, черный потник имел,
Седло с изгибом, подобным перевалу, [он]

имел,

Нагрудник тройной и подхвостник имел,
Шестнадцать подпруг имел.
[С. 299, стр. 1–32]

Аллитерация как важнейший принцип тюркского стиха в неравносложном стихе героических сказаний используется обильно, но все же имеет слабую упорядоченность: расстояние слоговых отрезков между аллитерируемыми словами различается, ритмичность этих отрезков весьма слабая. В этих текстах активизируются другие стихообразующие принципы: двусложная или реже трехсложная клаузула (*өршээ – болзун, өршээңер – мыйлааңар – болзунам*), слово-повтор, одинаковые по слоговому объему слова и синтаксический параллелизм [Донгак, 2006, с. 41–42].

Неравносложные строки, объединяемые в эпические тирады, разграничены друг от друга благодаря ритмическим определителям и соотносятся между собой по разным принципам: аллитерация, слоговое относительное выравнивание, двусложные или трехсложные клаузулы, слова-повторы и т.д. Все последние в стихотворной структуре героических сказаний *маадырлыг тоолдар* выполняют вспомогательную функцию, основная роль принадлежит эпической тираде.

Авторская детская сказка, рассказанная О.К. Дарыма, представляет собой астрофический неравносложный стих, где всю повествовательную основу завершает отделенное от основного текста четверостишие, содержащее мораль и концовку сказки.

Не разделенный на строфы общий текст стихотворной сказки построен на аллитерационном принципе стихосложения.

Бергээ торулбас

Беш салаа чораан иргин.

Сарыг өртемчейниң кырынга

Чаяаттынып төрүттүнерде-ле,

Чарылбас алышкылар болган иргин.

Не боящиеся трудностей
Пять пальчиков жили когда-то.
С тех пор, когда в желтом мире
Появились-родились они,
Так неразлучны эти братья были.

Парная начальная рифма изредка нарушается непарной начальной рифмой.

Барып-барып оларның улуу

Бапаа тургаш, мынча деп-тир:

– Хой оорлап эккелзимзе,

Канчаар силер, дуңмаларым? – деп,

Хөөкүй дуңмаларын шенеп айтырган чүвең иргин.

В повествовательной структуре стихотворной сказки обнаруживаем предикативные формулы-концовки в речевых отрезках: *чораан иргин* ‘так жили’, *болган иргин* ‘такими были’, *айтырган чүвең иргин* ‘такой вопрос задал (им)’, *диген иргин* ‘так сказал’, *чугаалап-тыр эвеспе* ‘говорит, оказывается’, *чүвең иргин* ‘так случилось’, *чугаалап орган* ‘говорил’, *хөөрей каапкан* ‘приукрасил словами (он)’, *угааны орталаны берип-тир оо* ‘одумался так’,

чурттай берип-тир оо ‘начали поживать так’. Так вся сказка построена на 11 речевых отрезках, содержащих сведения о субъекте действия, действии и его обстоятельствах. Например:

*Акызының чанынга өскен
Айтыр-салаа тургаш:
– «Оор кижси бо-дур!» деп,
Ол-ла дораан айтып бээр мен – диген иргин.*

Здесь субъект действия (речи) – *айтыр-салаа* ‘указательный пальчик’, предваряющее его определение – *акызының чанынга өскен* ‘выросший рядом с братом’, уточняющее обстоятельство: что именно сказал – «*Оор кижси бо-дур!*» деп, *Ол-ла дораан айтып бээр мен* – ‘Вот он вор – непременно укажу я’ и речевой предикат – *диген иргин* ‘так сказал’.

Обладающие признаками **эпической тирады** эти речевые отрезки, на наш взгляд, являются основой стихотворной структуры сказки, т.к. слоговой принцип стиха здесь весьма ослаблен, почти не обнаруживается.

Словный и слоговой состав стихотворных строк представлен следующим образом:

первая ЭТ
2-3 =5
1-2-2-2 =7

вторая ЭТ
2-4-3 =9
4-6 =10
3-4-2-2 =11

третья ЭТ
2-2-3-2 =9
2-2-2-2 =8
1-2-4 =7
2-2-4-1 =9
2-4-2-3-2-2 =13
и т.д.

Кульминация сюжета о пяти братьях-пальчиках, старший из которых испытывает младших, предлагая украсть для пропитания барана, нарушает общий стихотворный фон повествования. Известный ученый Б. Путилов в своем исследовании «Эпическое сказительство: типология и этническая специфика» упоминает в ритмике русских былин такие нарушающие ритмический строй повествования

части, как прозаизмы. Подобные прозаизмы появляются в кульминации детской стихотворной сказки О.К. Дарыма. В трех ЭТ (№№ 6, 7, 8) аллитерация полностью исчезает, предикаты теряют утвердительные частицы *иргин, эвеспе, – тир оо!* Перед шестой ЭТ появляется авторская ремарка: *Кайызын-даа кандыг дээр боор!* – ‘И каждый стоил другого!’

Ритмика текста проявляется в последовательной смене одного речевого отрезка с его маркером-предикатом – другим. Каждый такой речевой отрезок подчиняется заданной в начале произведения структуре: реплика, субъект, речевой предикат. Так диалоговая основа повествования подводит к финальной концовке с моралью.

Заключение

Анализ стихотворной структуры авторской сказки для детей О.К. Дарыма, изложенной им в традиционной повествовательной манере устного исполнения, открывает возможность для исследователей изучить богатые возможности народного стихосложения тувинцев.

Литература

- Ахметов З.А.** Стих «Манаса» и казахский эпический стих «жыр» // Эпос «Манас» как историко-этнографический источник. Тезисы международного научного симпозиума, посвященного 1000-летию эпоса «Манас». Бишкек, Кыргызстан, 1995. С. 81–83.
- Донгак У.А.** Тувинское стихосложение. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 2006. 149 с.
- Дьячкова М.Н.** Аллитерация и рифма в якутской поэзии: проблемы эволюции и классификации. Новосибирск: Изд-во НИЦ ОИГГМ СО РАН, 1998. С. 26.
- Жирмунский В.М.** О некоторых проблемах теории тюркского народного стиха // Тюркологический сборник. М.: Наука, Главная редакция восточной литературы, 1970. С. 41.
- Жирмунский В.М.** Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха // Вопросы языкознания. М.: Наука, 1964, №4. С. 3–24.
- Кыргыс З.К.** О тувинских эпических напевах // Тувинские героические сказания / сост.

- С.М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997. С. 39–52.
- Майнагашев С.А.** Становление и развитие системы хакасского стихосложения. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 2003. С. 33–46.
- Орус-оол С.М.** Тувинские героические сказания // Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997. С. 10–38.
- Тувинские героические сказания / сост. С.М. Орус-оол. Новосибирск: Наука, 1997. 584 с.
- Тувинские народные сказки / сост. З.Б. Самдан. Новосибирск: Наука, 1994. 460 с.
- Туденов Г.О.** Бурятское стихосложение. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1958. 167 с.
- Тыва маадырлыг тоолдар. Т. 1. / сост. С.М. Орус-оол. Кызыл: Тувинское кн. изд-во, 1990. 272 с.
- Улусчу эртемден – Ондар Дарыма: Эртемденнин архивинден материалдар болгаш сактыышкыннар. Тург.: Ч.О. Адыгбай. Кызыл, Тываполиграф, 2014. 256 с.

References

- Akhmetov Z.A.** Stikh «Manasa» i kazakhskii epicheskii stikh «zhyr» [Verse «Manas» and Kazakh epic verse «zhyr»]. Epic «Manas» as a historical and ethnographic source. Proceedings of the International Scientific Symposium dedicated to the 1000th Anniversary of epic «Manas». Bishkek, 1995, pp. 81–83. (In Russian)
- Dongak U.A.** Tuvinskoe stikhoslozhenie [Tuvan versification]. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House, 2006, 149 p. (In Russian)
- Dyachkovskaya M.N.** Alliteratsiya i rifma v yakutskoi poezii: problemy evolyutsii i klassifikatsii [Alliteration and rhyme in Russian poetry: problems of evolution and classification]. Novosibirsk, the Research Center of the Joint Institute of Geology, Geophysics and Mineralogy of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 1998, p. 26. (In Russian)
- Kyrgys Z.K.** O tuvinskikh epicheskikh napevakh [About Tuvan epic tales]. Tuvan heroic tales. Compiled by S.M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka, 1997, pp. 39–52. (In Russian)
- Mainagashev S.A.** Stanovlenie i razvitie sistemy khakasskogo stikhoslozheniya [Formation and development of the Khakass poetry system]. Abakan, Khakass Book Publishing House, 2003, pp. 33–46. (In Russian)
- Orus-ool S.M.** Tuvinskie geroicheskie skazaniya [Tuvan heroic tales]. Tuvan heroic tales. Compiled by S.M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka, 1997, pp. 10–38. (In Russian)
- Tudenov G.O.** Buryatskoe stikhoslozhenie [Buryat versification]. Ulan-Ude, Buryat Book Publishing House, 1958, 167 p. (In Russian)
- Tuvinskie geroicheskie skazaniya [Tuvan heroic tales]. Compiled by S.M. Orus-ool. Novosibirsk, Nauka, 1997, 584 p. (In Russian)
- Tuvinskie narodnye skazki [Tuvan folk tales]. Compiled by Z.B. Samdan. Novosibirsk, Nauka, 1994, 460 p. (In Russian)
- Tyva maadyrlyg tooldar. Vol.1. Compiled by S.M. Orus-ool. Kyzyl, Tuvan Book Publishing House, 1990, 272 p. (In Tuvan)
- Uluschu ertemden – Ondar Daryma: Ertemdennin arkhivinden materialdar bolgash saktyyshkynnar. Compiled by Ch. O. Adygбай. Kyzyl, Tyvapoligraf, 2014, 256 p. (In Tuvan)
- Zhirmunsky V.M.** O nekotorykh problemakh teorii tyurkskogo narodnogo stikha [On some problems of the theory of Turkic folk verse]. Turkological Collection. Moscow, Nauka, the Main Editorial Office of Oriental Literature, 1970, p. 41. (In Russian)
- Zhirmunsky V.M.** Ritmiko-sintaksicheskii parallelizm kak osnova drevnetyurkskogo narodnogo epicheskogo stikha [Rhythmic-syntactic parallelism as the basis of the ancient Turkic folk epic verse]. *Questions of Linguistics*. Moscow, Nauka, 1964, no. 4, pp. 3–24. (In Russian)

ПОКЛОНЕНИЕ ДУХУ-ХОЗЯИНУ ВОДЫ В ШАМАНСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ ЯКУТОВ

Л. С. Ефимова, М. Т. Миронова

Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова, ул. Белинского, 58, Якутск, 677000, Россия; email: ludmilaxoco@mail.ru; ORCID: 0000-0001-7360-6917

В работе проанализированы тексты пяти камланий якутских шаманов двух региональных традиций, посвященных поклонению духу-хозяину воды. Используются методы сравнительно-сопоставительного, структурно-семантического анализа текстовых материалов, записанных И.А. Худяковым во второй половине XIX в. в Верхоянском округе, А.А. Поповым в начале XX в. в Вилюйском округе. Авторы приходят к выводу, что носители северной верхоянской и вилюйской региональных фольклорных традиций, расположенных далеко друг от друга в территориальном плане, одинаково поклонялись духам-хозяевам воды. Поклонение выражалось в аналогичных обрядовых действиях, в их вербальной части – в шаманских алгысах. В алгысах шаманы двух традиций обращались к одним и тем же адресатам – духам-хозяевам морей, озер, рек. Вилюйские якуты, живущие теперь далеко от моря, сохранили поклонение *байбал иччитэ* 'духу-хозяину моря', одному из ранних объектов поклонения только в шаманском фольклоре. Шаманские алгысы двух региональных традиций якутов имели одинаковые адресаты, аналогичную композиционную структуру.

Ключевые слова: шаманизм, фольклорная традиция, текст камлания, дух воды, шаманский фольклор, камлание, культурология, композиционная структура

WORSHIP OF THE MASTER SPIRIT OF WATER IN THE YAKUTS' SHAMANIC FOLKLORE

Lyudmila S. Efimova, Marianna T. Mironova

M. K. Ammosov Northeastern Federal University, 58 Belinsky Str., Yakutsk, 677000, Russia; email: ludmilaxoco@mail.ru; ORCID: 0000-0001-7360-6917

The work analyzes the texts of five kamlanies (shamanistic rituals) of Yakut shamans of two regional traditions dedicated to the worship of the Master Spirit of Water. We used methods of comparative, structural and semantic analysis of text materials, recorded by I.A. Khudyakov in the second half of the 19th century in the Verkhoyansk District and by A.A. Popov in the early 20th century in the Vilyuisk District. It was concluded that the bearers of the northern Verkhoyansk and Vilyuisk regional folklore traditions, located far from each other geographically, worshipped the master spirits of water equally. Worship was expressed in similar ritual actions, in their verbal part – in shamanic algysses (thanking). In algysses, shamans of two traditions addressed the same addressees – the master spirits of the seas, lakes, and rivers. The Vilyuisk Yakuts, who now live far from the sea, have preserved the worship of *Baikal Ichchite* – the 'Master Spirit of the Sea' – one of the early objects of worship only in shamanic folklore. Shamanic algysses of the Yakuts' two regional traditions had the same addressees and a similar compositional structure.

Keywords: shamanism, folklore tradition, text of kamlanie, spirit of water, shamanic folklore, kamlanie, cultural studies, compositional structure

Введение

Исследователи культуры якутов давно обратили внимание на наличие в якутском словаре Э.К. Пекарского слова *байбаал*, *байабаал* 'море, обилие вод, водная гладь, океан' [Пекарский, 1959, с. 340] и выдвинули гипотезу проживания якутов на юге около

озера Байкал. Якутский этнограф Г.В. Ксенофонов в свое время считал, что в якутском языке слово *байбал*, прежде всего, является не нарицательным, а собственным именем Ледовитого, или Полярного, моря, которое в разговорной речи обычно употребляется с постоянным эпитетом *муустаах* 'ледяное': *Муустаах байбал* – 'Ледяной байбал'

[Ксенофонтов, 1992, с. 337]. По представлениям якутов, это был тот самый обширный океан, куда текут все реки. И в первую очередь туда текла река Лена, в бассейне которой обитает основная масса якутов.

И. А. Худяков, живший в ссылке в Верхоянском округе, оставил подробные описания обрядов и шаманских камланий близ Ледовитого океана, проведенных по просьбе рыбаков. В 1889 г. В. Л. Серошевский писал о проведении обрядов по рыболовству в Намском улусе [Серошевский, 1993, с. 649]. По его материалам, как только река вскрыется, рыбаки ставили на берегу, тут же у воды, две палки с натянутой между ними волосяной веревкой, с кусками цветного тряпья и пучками конских волос. В реку клали масло, оладьи и т. п. По представлениям якутов, подарки дарили бедному, но беззаботному, веселому и смешливому богу рыбаков – Укулану. Исследованиями религиозных верований якутов, помимо Укулана господина, приводились еще имена этого духа: как *Эрилик* господин, *Чыкчылын* старик со старухой [Алексеев, 1975, с. 59]. У якутов духа-хозяина воды звали *Күөх Боллох тойон* ‘Күөх Боллох господин’. В вилуйской группе улусов духа называли Уукун [Попов, 1949, с. 276].

В материалах героического эпоса якутов – олонхо в качестве одного из грозных духов-хозяев был представлен другой дух-хозяин – *байбал* (или *далай*) *иччитэ* – ‘дух-хозяин моря’. А. Е. Кулаковский отмечал, что «в сказках (олонхо – Л. Е.) *Күөх Боллох тойон* выполняет роль платного перевозчика. Ныне он вытеснен из памяти народа специальным *иччи* каждого озера или реки, существами женского пола, которых зовут просто бабушкой» [Кулаковский, 1979, с. 43]. Он подчеркивал, что предки якутов знали и поклонялись духам-хозяевам моря, но со временем их забыли. В материалах олонхо эпитеты *байбал иччитэ* имели больше отрицательное содержание, которое было не очень характерно для якутов при обращении к духам-хозяевам. Например, описание духа-хозяина моря из текстов олонхо: *Итириктээх уулаах, имэннээх оттоох, илбистээх мастаах, иччилээх буордаах, итир быллыт дугуйдаах, ибир самыыр*

ыһыахтаах, ибил салгын тыыннаах итии муора эбэ хотун. – ‘С опьяняющей водой, со страстными травами, с коварными деревьями, с таинственной землей, с подножьем из перистого облака, с брызганием из мелкого дождя, с дыханием из разбросанного воздуха’ [Күннүк Уурастырап, 1959, с. 86–101]. В нем дух-хозяин моря имеет отрицательную характеристику. По данному описанию, он имел опьяняющую воду, страстную траву, коварные деревья, таинственную землю. А дух-хозяин воды *Күөх Боллох тойон*, в отличие от предыдущего, сохранил эпитеты положительной характеристики. Значит, *байбал иччитэ* ‘дух-хозяин моря’ был давно забыт современными якутами, хотя остался только в эпической памяти народа [Ефимова, 2013, с. 56]. В материалах олонхо богатыри *айыы*, провозглашая алгыс, преподносили *байбал иччитэ* ‘духу-хозяину моря’ в подарок внутренности пораженного богатыря *абааһы* [Модун Эр Соҕотох, 1996, с. 352] или три пучка конских волос, которые превращались в трех лошадей [Ойуунускай, 1960, с. 290]. К духу-хозяину воды *Күөх Боллох тойону* якуты обращались с просьбой наделить их едой – рыбой. Якутские рыболовы и охотники пользовались табуированной лексикой, они глубоко верили, что духи-хозяева могут услышать их речь, слова и отогнать своих рыб, диких животных. Так, при упрощении рыб они не упоминали их в прямом смысле слова, а называли их *көмүс хатырыктаах* буквально ‘золоточешуйчатая’, *хардары ханьыылаах* ‘перекрестно-щеглые’, *салыннаах баай* ‘слизистое богатство’ и т. д.

Рыболовство у якутов являлось одним из основных источников питания, поэтому дух-хозяин воды был у них в большом почете. Оно, видимо, получило свое развитие на территории современной Якутии. Кроме тувинцев, в жанрах обрядовой поэзии у тюрко-монгольских народов не замечены благословения духу-хозяину воды. Тувинцы проводили соответствующий обряд перед рыболовным промыслом и просили духа воды: *Далай ээлчи, Даңгаар чалгын хайырлаңар*. – ‘Дух-хозяин большой воды, / Дари, постоянно волнуясь’ [Юша, 2021, с. 63]. Другие тюркские народы поклонялись духам-хозяевам водных источни-

ков, рек, озер – *суг ээзи*, которые почитались вместе с духами-хозяевами гор. Особым почетом у них пользовались духи-хозяева целебных источников – *аржаанов*, которых нет в якутской мифологии. Главой всех водных духов-хозяев, например, у хакасов считался старик *Сугдай хан*. Он, по их представлениям, обитал на дне Мирового океана. Духи-хозяева озер у тувинцев и хакасов представлялись в образе мифических быков *Кэль буга* [Бутинаев, 2005, с. 19]. Древние якуты также имели представления о водяном духе в образе быка – *уу оьуһа* [Кулаковский, 1979, с. 43]. Такое предположение частично подтверждается лексикой якутских алгысов духу-хозяину воды. Его наделяли эпитетом *күөх эбириэн оьустаах* ‘с быком с голубыми пятнами’ [Обрядовая поэзия саха, 2003, с. 186] или символику масти быка можно найти в имени духа-хозяина – *Эбириэн баай хотун* – букв. ‘голубо-пятнистая богатая госпожа’, где слово *эбириэн* означает масть рогатого скота ‘с голубыми пятнами’ [Пекарский, 1959, с. 221]. Современные якуты просили у духов-хозяев рек, озер только необходимое для поддержания жизнедеятельности – рыбу.

Основная часть

В данной работе проанализированы записи шаманских камланий духам-хозяевам воды, осуществленные политссылным И. А. Худяковым в Верхоянском округе (1868–1872)

и этнографом А. А. Поповым (1922–1924) в Вилуйском округе. Эти исследователи в своих работах подробно записывали шаманские камлания, связанные с рыболовством. Их работа отличается записями шаманских текстов с переводами с якутского на русский язык, т.к. оба достаточно хорошо владели якутским языком.

В Верхоянском округе в основном рыбачили у берегов Ледовитого океана и у берегов рек. Как в своей работе отметил В. Л. Приклонский, главным занятием жителей Верхоянского округа было рыболовство, составляющее почти единственный источник пропитания, так что улов рыбы – это то же, что и урожай хлеба [Приклонский, 1890, с. 63]. Отправляясь на летний промысел близ берегов Ледовитого океана, рыболовы поклонялись *байбал иччитэ* ‘морскому духу’. У реки якуты обращались к духу реки, которого называли «*госпожа бабушка*». Для проведения этих церемоний они приглашали шамана провести камлание на испрашивание рыбы.

И. А. Худяков оставил подробное описание обряда поклонения рыболовов близ берегов Ледовитого океана *байбал иччитэ* ‘морскому духу’ перед отправлением на летний промысел. Обряд начинал шаман, при этом на берегу ставил *ситии* ‘волосяную нить’. На этой ситии он вешал по девять штук заячьих шкур, летучих мышей, птиц. Далее шаман просил рыбы у духа-хозяина моря для рыболовов, перечисляя духов-хозяев всех мест, рек, гор.

Локация	Верхоянский округ	
Место шаманодействия	Берега Ледовитого океана	Берега рек
Адресаты	Дух-хозяин моря (Байбал иччитэ)	Дух-хозяин воды (госпожа бабушка)
Адресант	Шаман	Шаман
Жертвоприношения	Ставит на берегу моря (тундре) вехи , протягивает плетеную волосяную нить (ситим) и вешает на нее подношение	Углом втыкают на песчаном берегу реки семь молоденьких тоненьких лиственниц , протягивают плетеную веревку длиной в семь ручных саженей , вешают на нее подношение
Виды подношений	Девять штук заячьих шкур, летучих мышей и птиц, кумыс с маслом	Семь частичек одной шкуры саврасового зайца, семь вязанок пестрого птичьего пуха с крылами (иногда по семь вязанок ястребинного и по семь вязанок кукушиного пуха). Кумыс с маслом

И. А. Худяков зафиксировал еще два камлания со слов неизвестных шаманов во время шаманского камлания [Худяков, 1969, с. 221]. Первое камлание проводилось у берега реки. Рыболовы приглашали шамана, втыкали на берегу реки семь молодых тоненьких лиственниц. По воткнутым лиственницам протягивали *дэлбиргэ* ‘священную, жертвенную плетеную веревку’, вешали семь частичек одной шкуры зайца, семь повязок пестрого птичьего пуха, иногда по семь вязанок ястребиного и по семь вязанок кукушиного пуха. У конца жертвенной веревки ставили посуду, кумыс с маслом. Шаман проводил камлание, угощая кумысом с маслом *байбал иччитэ* ‘духов-хозяев рек’ и *аан дойду иччитэ* ‘духа-хозяйки вселенной’. Шаманский алгыс состоял из трех частей. Сначала шаман обращался к духам-хозяевам, затем просил у них: *Салыгнаах кутуруктааххын таһырдыа дьалкыйан кулу*. – ‘Выплескивай нам на берег твоих склизко хвостатых (рыб)’ [Худяков, 1969, с. 222]. В просительной части алгыса шаман использовал табуированную лексику, где выражение *салыгнаах кутуруктаах* ‘хвостатые’ обозначало рыб. Угощал шаман духов-хозяев кумысом с маслом.

Второе камлание шамана И. А. Худяков записал более подробно. Обряд состоял из нескольких представлений. Первое представление обряда начиналось в юрте. В первой части алгыса шаман обращался к духам-хозяевам озера, реки, моря по отдельности, призывая их именами. К духу-хозяину озера он обращался: *Күөл иччитэ, көппөх ураһалаах Көккөтүй оҕонньор*. – ‘Дух озера, с моховой землянкой старик Кеккетуй’ [Худяков, 1969, с. 222]. Духа-хозяина реки шаман называл ‘дух реки с песочной землянкой’. Далее шаман взывает к духу-хозяину моря следующими словами: ‘Дух глубокой воды, дух поднимающегося белого моря, господин *Сандалас*, госпожа *Мэндэлэс*, парень *Мүчүн*, девица *Күлүм*’, призывая не только самого духа-хозяина, но и его жену и их детей. Камлание состоит из нескольких *олохов*, так называемых блоков (термин Е. С. Новика). Переходя из одного блока в другой, шаман доходил до адресата камлания – духов-хозяев озера, реки и моря и просил их

быть благосклонными к его просьбам. Во второй просительной части в ходе сложных переговоров шамана с адресатами камлания духи-хозяева «дают» ему две с половиной охапки рыбы.

После первого представления шаман оставался ночевать в юрте. Назавтра перед восходом солнца начиналось второе представление камлания. Шаман выносил *дэлбиргэ* и вешал ее в виде жертвоприношения на семи тальниках, провозглашал *алгыс*, посвященный адресатам камлания. Основными адресатами были названы духи-хозяева рек *Дулбалаах*, *Сартан*, *Яны*; озер: госпожа бабушка широкого *Боронук*, *Көккөтүй оҕонньор* и духи поднимающегося белого моря *Сандалас*, *Мэндэлэс*, их дети – парень *Мүчүн*, девица *Күлүм*. Далее шаман просит благосклонности духов-хозяев по своей просьбе. Угощает их шаман кумысом и бросает жребий ритуальной ложкой – *хамыйах*. По поверьям якутов, если *хамыйах* упадет дном вниз, то это обозначало, что рыболовов ждет удача. После камлания рыболовы уходили на промысел. На рыбном промысле, по материалам И. А. Худякова, верхоянские якуты соблюдали множество запретов и предосторожностей, люди боялись гневать духов-хозяев местностей, озер, рек и моря.

В Вилуйском округе, особенно зимой при нехватке молочных продуктов, рыба составляла основную часть питания якутов. При безрыбице, когда население голодало, по коллективной просьбе нескольких домохозяев приглашали шамана. Камлание производилось шаманом с обращением к духу-хозяину воды, которого звали *Уукун*.

А. А. Попов оставил подробное описание шаманского обряда поклонения рыболовов духу-хозяину озер перед отправлением на зимний промысел в Сургулукском наслеге Удюгейского (ныне Верхневилуйского) улуса. Сначала камлание проводилось в юрте. К обряду тщательно готовились, учитывая каждую деталь. Налево от входных дверей втыкали в ряд четыре березки и три молодые лиственницы, на которых протягивали *саламу* ‘длинную веревку’. Одна половина веревки обязательно пестрого цвета, а другая должна была быть черной. *Саламу* увешивали пуч-

ками белых конских волос, красными лоскутками материи и перьями совы и филина. Эта веревка обозначала дыхание двух объектов камлания. Пестрая половина веревки символизировала адресанта – человека, черная сторона обозначала дыхание адресата – Укуна. Если вся веревка превращалась в черный цвет, то считали, что дух-хозяин заберет себе дыхание людей, заставляющих камлать, и они должны были умереть. Когда веревка оставалась двухцветной, то это означало, что силы дыхания человека и Укуна остаются равными и дух-хозяин не сможет перетянуть к себе дыхание человека. Во время представления, помимо этих снарядов, шаман пользовался еще тремя берестянками, одной деревянной миской, наполненной водой, и антропоморфным идолом в виде изображения человека на лодке, которого называл «своим парнем». Вилюйские якуты считали, что Укун имеет *үс атыяхтаах улуу Укун тойон* ‘три берестяных лукошка’, каждое имело свое содержимое: одно с карасями, другое с омулевками, третье с мелкой рыбой. Деревянная миска с водой означала озеро, на котором рыбачили.

Алгыс шамана начинался с обращения к *Хотой Бүүргэ, Хонкуру Тойон эһэ* ‘духу-хозяину огня’. Через духа-хозяина огня шаман зывали к адресату: *Бөрө сутуруолаах, балык тириитэ сангыйахтаах, балык тириитэ баһыттан-атабыттан диэри, кэрэ-чуор кулгаахтаах, хаан далай дойдулаах, уон саһаан дыэлээх, биэс саһаан уу ыспаанньалаах, алта саһаан уу саалалаах, тобус саһаан уу куукуналаах, улуу тойон Укун обонньор!* – ‘Имеющий волчьи наколенники, доху из рыбьей кожи, с головы до ног одетый в рыбы шкуры, с чуткими ушами, с обширным местожительством, с десятисаженным домом, с пятисаженной водяной спальней, с шестисаженным водяным залом, с девятисаженной водяной кухней, великий господин, старик Укун!’ [Попов, 2006, с. 143]. В обращении шаман давал описание образа духа-хозяина воды со сложной эпитетацией образа адресата. Сложный эпитет состоял из 9 строк, постепенно раскрывающих визуальную характеристику духа-хозяина. По мифологическим представлениям якутов, шаман должен был умиловить духа-хозя-

ина воды, «обласкать» его уши, чтобы он был милостив к просящим людям. В другом обращении шаман Укуна описывает иными словами: *Омуннаах-төлөннөөх, атын албастаах, дьэбиннээх издэстээх, хонкуллабас хоойлуктаах, олугуруур иэрчэхтээх, куугунуур мооньноох, кэрэ чуор кулгаахтаах, кэтит баайдаах, уһун сүөһүлээх Укун тойон!* – ‘Чудище, грозный и сердитый, с различными уловками, с ржавыми щеками, с подвижной шеей, со стукающими суставами, со звучащей шеей, с чуткими ушами, с обширным богатством, с необозримым скотом, господин Укун’ [Попов, 2006, с. 148]. В обращении также характерен сложный эпитет из 9 строк, рассказывающий о богатстве адресата.

От обращения к адресату камлания, по верованиям якутов, зависела вторая часть алгыса – просительная. Поэтому вербальная часть обращения в алгысе всегда была длинной. В шаманском фольклоре характерны элементы театральности. Шаман отправлял к духу-хозяину озера «своего парня» в виде изображения человечка на лодке, снабдив его подношением, с целью узнать содержимое каждой берестянки. В ходе долгих упрашиваний и сложных переговоров с демонстрационными действиями шаман у адресата камлания узнает содержимое каждой берестянки.

Во второй части своего алгыса, при прошении озерных рыб, шаман передает просьбы людей. У духа озера он просит по одному виду рыб – карасей, омулей или мелкой рыбы. В итоге долгих уговоров духа-хозяина воды, учитывая желания людей, шаман опрокидывает берестянку с карасями, делает жест, обозначающий, что промысел рыбаков будет обилен карасями.

На заключительном этапе камлания перед огнем стелили шкуру, шаман садился на нее и, взяв в руку использованный в камлании *дьалбыыр*, обращался к его духу с просьбой удачно завершить камлание. После заклинательных слов, сломав его, бросал в огонь. Затем рыболовы уходили на свой промысел.

Интересное камлание духу-хозяину озера оставил Н. А. Алексеев. В нем дается подробное описание обряда ловли карасей и очищения невода перед рыбным промыслом.

В первой части камлания шаман обращается к двум адресатам. Первым адресатом шаман называет духа-хозяйку озера, которую якуты величали через эвфемизм *эбэкээм* в значении ‘бабушка моя’. Вторым адресатом был дух-хозяин глубокой воды, которого называли *Тойон обонньор* ‘господин старик’. В шаманском фольклоре обращение к адресату состоит из нескольких объектов поклонения. Сначала рыболов призывает: *Унаар-тунаар хочолоох, Киэлэ мичээр эбэккээм, Күндү күлүм уулаах, Күөх далайым иччитэ, Дьэбэрэ тэллэх, Бырыы сыттык, Көппөх суорбан, Туона баай, Тойон обонньор*. – ‘Имеющая просторную долину, широко улыбающаяся бабушка моя, имеющий сверкающую воду дух-хозяин голубой бес-предельности, имеющий подстилку из тины, подушку из грязи, одеяло из мха, счастливый богатый, господин старик!’ [Алексеев, 2008, с. 67]. В обращении шамана различаем три объекта, первым адресант называет *эбэккээм* ‘духа-хозяйку озера’. Далее призывает *Күөх далайым иччитэ* ‘мой дух-хозяин большой воды’. Третьим рыболов называет *Тойон обонньор* ‘господин старик’.

В просительной части *алгыса* шаман обращался со следующими словами: *Тобус-уон чороох туубар лоһуор собо барахсаны толору уган кулу даа! Сэттэ-уон тэрээх илиммэр тэрэкэнэ быччыкыкын тинэ баттаан кулу нии!* – ‘В мои девяносто остроконечные верши крупных карасей допозна – наложи, подай! В мои семьдесят крепких сетей отборных карасей – нанижи и дай!’ [Алексеев, 1975, с. 60]. По представлениям якутов, результат ловли рыбы зависел от благосклонности этого духа, поэтому перед промыслом его угощали кусочками пищи.

При изготовлении нового невода, перед отправкой на рыбалку и перед началом зимнего лова якуты совершали обряд очищения орудий рыбного промысла. Для этого обряда забивали какое-нибудь животное и вареным мясом угощали всех присутствующих. В заклинании этого обряда упоминается *Эрэлик* ‘дух-хозяин водных глубин’, к которому обращались как к *эһэм Эрэлик тойон* ‘дедушка мой Эрэлик’. Здесь хочется отметить интересную параллель по отношению к духу-

хозяину водных глубин у виллюйских якутов, где его называли *Эрэлик*. По данным исследователей бурятской и алтайской фольклористики, *Эрили* раньше считался небесным божеством, позже стал у них главой Нижнего мира, и его жилище, по их представлениям, расположилось под водой или около подземного моря. Якуты вместе с *Эрэлик* призывали *Сүҥкэн эбэ хотун* ‘духа-хозяйку озера’, где *Сүҥкэн* – название озера, которую величали «бабушкой». В этом заклинании адресатом обращения выступает еще один интересный персонаж водного пространства – *Күөх Бэкиттэ уол*, который стережет дорогу к духу воды. Шаман просит его не причинять помех: *Күөх Бэкиттэ уол, харгыс быраба тоһуйар буолаайабын*. – ‘*Күөх Бэкиттэ* мальчик, помехи чиня, не вздумай поджидать нас’ [Алексеев, 2008, с. 69]. Такой же обряд совершали перед зимней ловлей рыбы неводом, при котором в жертву приносили тоже скотину. Невод обрызгивали кровью, затем совершали обряд очищения огнем и просили духа-хозяина воды дать богатую добычу.

Из вышеперечисленных духов воды сегодня якуты призывают *Күөх Боллох* ‘духа-хозяина воды’. Об этом свидетельствует обряд испрашивания перед зимней ловлей рыбы неводом в Верхневиллюйском улусе. *Алгысчыт*, помимо *Күөх Боллох*, обращается еще к главе верховного мира и создателю Вселенной – *Үрүҥ Аар Айыы Тойон* и духу-хозяйке земли, покровительнице всего живого Среднего мира – *Аан Алахчын Хотун*. Он просил у них: *Көмүс хатырыктааххынан өлгөм собуштук күндүлүү тураар*. – ‘Всегда щедро угощай нас золоточешуйчатой’. В просительной части *алгыса алгысчыт* использовал табуированную лексику, где выражение «золоточешуйчатые» обозначало рыб.

Заключение

В шаманском фольклоре якутов рассмотрены тексты пяти камланий северных (верхоанских) и виллюйских якутов по материалам И. А. Худякова, А. А. Попова, Н. А. Алексеева по поклонению духу-хозяину воды.

Тексты шаманских камланий при испрашивании рыбы состоят из трех частей: обращения шамана к адресату, прошения у него рыбы и подношения подарков. Шаманы в первой части *алгыса* обращались к нескольким адресатам. Так, северные якуты, жившие у рек, морей Ледовитого океана, поклонялись *байбал иччитэ* ‘духу-хозяину моря’. Другими адресатами были *аан дойду иччитэ* ‘дух-хозяйка Вселенной’, *күөл, өрүс иччитэ* ‘духи-хозяева озер, рек’. Вилейские шаманы призывали, прежде всего, духов-хозяев отдельных озер, где люди рыбачили. Мы заметили, что в шаманском фольклоре вилейских якутов упоминаются духи-хозяева глубокой воды, т.е. они поклонялись *байбал иччитэ* ‘духу-хозяину моря’. А. Е. Кулаковский в свое время отмечал, что он «ныне вытеснен из памяти народа специальным *иччи* каждого озера или реки» [Кулаковский, 1979, с. 43]. Надо подчеркнуть, что шаманы при проведении обрядов по испрашиванию рыбы у духов-хозяев воды не приглашают своих духов-помощников, духов-покровителей. Шаманские *алгысы* отличались целевой направленностью, предназначенной для умиротворения именно темных сил трех миров. При поклонении духам-хозяевам воды адресатами выступали духи-хозяева, а не *абааһылар* ‘темные силы’, духи-помощники и духи-покровители шамана. Адресантом выступал *ойуун* ‘шаман’. Содержанием шаманских *алгысов* при испрашивании рыбы является оказание помощи нуждающимся людям, избавление от неудач в рыбном промысле.

В просительной части шаманского *алгыса* северные адресанты просили рыбы. Только вилейские шаманы в просительной части называли виды озерных и речных рыб – карасей, омулей и мелкой рыбы, используя табуированную лексику.

Северные шаманы при угощении духов-хозяев воды использовали священный напиток – *кумыс* с маслом и ставили *дэлбиргэ*, вешали *саламу*. Аналогично выглядят атрибуты угощения, *саламу* вешали и вилейские якуты, хотя она отличалась составными элементами.

Таким образом, анализ материалов шаманского фольклора якутов показывает, что носители двух региональных фольклорных традиций (северной верхоянской и вилейской), расположенных далеко друг от друга, знали и поклонялись духу-хозяину воды. Вилейские якуты, жившие теперь далеко от морей, не забыли *байбал иччитэ* ‘духа-хозяина моря’ и сохранили поклонение ему только в шаманском фольклоре. Поклонение выражалось в обрядовых действиях, в их вербальной части – в шаманских *алгысах*. Шаманы двух традиций обращались к одним и тем же адресатам – духам-хозяевам морей, озер, рек. Шаманские *алгысы* двух региональных традиций якутов имели аналогичную композиционную структуру.

Литература

- Алексеев Н. А. Традиционные верования якутов в XIX – начале XX в. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1975. 197 с.
- Алексеев Н. А. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск: Наука, 2008. 492 с.
- Бутанаев В. Я., Монгуш Ч. В. Архаические обычаи и обряды саянских тюрков. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2005. С. 19.
- Ефимова Л. С. Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири: классификация, общая характеристика. Новосибирск: Наука, 2013. С. 56.
- Ксенофонтов Г. В. Ураангхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Том I. В 2-х книгах. Национальное кн. изд-во РС (Я), 1992. 416 с.
- Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск: Якутское кн. изд-во, 1979. С. 43.
- Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верований якутов // Записки Якутского краевого географического общества. Якутск: Тип. Н. К. П., 1923. 108 с.
- Күннүк Уурастырап. Тойон Дьабырыма. Якутск: Саха сириинээби кинигэ издательствота, 1959. С. 86–101.
- Модун Эр Соботох: якутский героический эпос / [Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Ин-т филологии; сказитель В. О. Каратаев; пер.: П. Е. Ефимова, С. П. Ойунской]. Новосибирск: Наука, СИФ РАН, 1996. С. 352.

- Обрядовая поэзия саха (якутов) // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Т. 24. Новосибирск: Наука, 2003. С. 186.
- Ойуунускай П. А.** Айымньылар: сэттэ томнаах. Т. 6: Дьулурыйар Ньургун Боотур: сэттис, ахсыс, тохсус ырыалара. Якутскай: Саха сиринээби кинигэ издательствота, 1960. С. 290.
- Пекарский Э. К.** Словарь якутского языка. Ленинград: Академия наук СССР, 1959. 705 с.
- Попов А. А.** Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа (тексты) / Ч. М. Таксами. Новосибирск: Наука, 2006. 460 с.
- Попов А. А.** Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник МАЭ. Москва-Ленинград, 1949. С. 276.
- Приклонский В. Л.** Три года в Якутской области: этнографические очерки // Живая старина. Санкт-Петербург: Тип. Е. Евдокимова, 1890. С. 63–83.
- Серошевский В. Л.** Якуты: опыт этнографического исследования. 2-е изд. М., 1993. 744 с.
- Худяков И. А.** Краткое описание Верхоянского округа / В. Г. Базанова. Ленинград: Наука, 1969. 438 с.
- Юша Ж. М.** Шаманская мифология тувинцев: сюжетно-тематический фонд нарративов // Институт филологии СО РАН. Новосибирск: Наука. Новосибирский филиал, 2021. 214 с.

References

- Alekseev N. A.** Etnografiya i fol'klor narodov Sibiri [Ethnography and folklore of the Siberian peoples]. Novosibirsk, Nauka, 2008, 492 p. (In Russian)
- Alekseev N. A.** Traditsionnye verovaniya yakutov v XIX – nachale XX v. [The Yakuts' traditional beliefs in the 19th – early 20th century]. Novosibirsk, Nauka, the Siberian Branch, 1975, 197 p. (In Russian)
- Butanaev V. Ya., Ch. V. Mongush.** Arkhaicheskie obychai i obryady sayanskikh tyurkov [Archaic customs and rituals of the Sayan Turks]. Abakan, N. F. Katanov Khakass State University Publ., 2005, p. 19. (In Russian)
- Efimova L. S.** Algys sakha (yakutov) v svete fol'klornykh traditsii tyurko-mongol'skikh narodov Sibiri: klassifikatsiya, obshchaya kharakteristika [Algys of the Sakha (the Yakuts) in the light of folklore traditions of the Turkic-Mongolian peoples in Siberia: classification, general characteristics]. Novosibirsk, Nauka, 2013, p. 56. (In Russian)
- Khudyakov I. A.** Kratkoe opisanie Verkhoyanskogo okruga [Brief description of the Verkhoyansk

- District]. Leningrad, Nauka, 1969, 438 p. (In Russian)
- Ksenofontov G. V.** Uraangkhai-sakhalar. Ocherki po drevnei istorii yakutov. Tom I v 2-kh knigakh [Uraanghai-sakhalar. Essays on the ancient history of the Yakuts. Vol. 1 in 2 books]. National Book Publishing House of the Republic of Sakha (Yakutia), 1992, 416 p. (In Russian)
- Kulakovskiy A. E.** Materialy dlya izucheniya verovaniy yakutov [Materials for the study of Yakut beliefs]. In: Notes of the Yakut Regional Geographical Society. Yakutsk, N. K. P. Printing House, 1923, 108 p. (In Russian)
- Kulakovskiy A. E.** Nauchnye trudy [Scientific works]. Yakutsk, Yakut Book Publishing House, 1979, p. 43. (In Russian)
- Kunnuk Uurastyrap.** Toyon Gyaryma. Yakutia, Sakha Sirine and Kinige Publishing House, 1959, pp. 86–101. (In Sakha)
- Modun Er Soʻotokh: yakutskii geroicheskii epos [Modun Er Sooth: Yakut heroic epic]. The Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; storyteller V. O. Karataev; translated by P. E. Efremova, S. P. Oyunskeya. Novosibirsk, Nauka, the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 1996, p. 352. (In Russian)
- Obryadovaya poeziya sakha (yakutov) [Ritual poetry of the Sakha (Yakuts)]. In: Monuments of folklore of the peoples in Siberia and the Far East. Vol. 24. Novosibirsk, Nauka, 2003, p. 186. (In Russian)
- Oyuunuskai P. A.** Aymnylar: sette tomnaah. Vol. 6: Duluruyar Nyurgun Bootur: settis, ahsys, tokhsus yryalara. Yakutia, Sakha Sirine and Kinige Publishing House, 1960, p. 290. (In Sakha)
- Pekarskiy E. K.** Slovar' yakutskogo yazyka [Dictionary of the Yakut language]. Leningrad, the USSR Academy of Sciences, 1959, 705 p. (In Russian)
- Popov A. A.** Kamlaniya shamanov byvshego Vilyuiskogo okruga (teksty) [Kamlanies of the shamans from the former Vilyuisk District (texts)]. Novosibirsk, Nauka, 2006, 460 p. (In Russian)
- Popov A. A.** Materialy po istorii religii yakutov byvshego Vilyuiskogo okruga [Materials on the history of the religion of the Yakuts of the former Vilyui district]. In: Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences. Moscow-Leningrad, 1949, p. 276. (In Russian)
- Priklonskiy V. L.** Tri goda v Yakutskoi oblasti: Etnograficheskie ocherki [Three years in the Yakut Region: ethnographic essays]. Living Antiquity.

St. Petersburg, E. Evdokimova Typography, 1890, pp. 63–83. (In Russian)

Seroshevsky V.L. Yakuty: Opyt etnograficheskogo issledovaniya [The Yakuts: experience of ethnographic research]. The 2nd edition. Moscow, 1993, 744 p. (In Russian)

Yusha J.M. Shamanskaya mifologiya tuvintsev: syuzhetno-tematicheskii fond narrativov [The Tuvans' shamanic mythology: plot-thematic fund of narratives]. The Institute of Philology of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences. Novosibirsk, Nauka, The Novosibirsk Branch, 2021, 214 p. (In Russian)

НРАВСТВЕННО-ЭТИЧЕСКИЕ И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ НАРОДА В ЭПИЧЕСКОМ НАРРАТИВЕ СКАЗОК, ЗАПИСАННЫХ Н. Ф. КАТАНОВЫМ с 1889 по 1892 год

А.Л. Кошелева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, ул. Щетинкина, 23, Абакан, 655017, Россия; email: lib.haknii@mail.ru

Предметом нашего исследования стали сказки, записанные Н.Ф. Катановым в указанный период и принадлежащие народностям Присаянья. Это в основном хакасские роды сагайцев, качинцев, бельтыров, койбалов, проживающих в Абаканской долине Минусинского округа Енисейской губернии. Сказки, собранные Н.Ф. Катановым, – это народные произведения, названные самим Катановым «народной литературой», основанные на архаических явлениях духовной культуры народа, его содержательных и ярких фантастических универсалиях. В современной фольклористике – это один из инновационных векторов исследования, являющийся также свидетельством непреходящей значимости творческого наследия величайшего филолога-тюрколога и фольклориста.

Ключевые слова: сказка, народное творчество, фольклор, традиция, синтез, нарратив, поэтика, сюжет, гипербола

MORAL-ETHICAL AND AESTHETIC IDEALS OF THE PEOPLE IN EPIC NARRATIVE OF FAIRY TALES RECORDED BY N.F. KATANOV (1889–1892)

Albina L. Kosheleva

Khakass research institute of language, literature and history, Shchetinkina st. 23, Abakan, 655017, Russia; email: lib.haknii@mail.ru

The subject of our research is fairy tales recorded by N.F. Katanov during the specified period and belonging to the peoples of the Sayan Region. They are mainly Khakass kins of the Sagaians, Kachins, Beltyrs, Koibals living in the Abakan Valley of the Minusinsk District of the Yenisei Governorate. The fairy tales collected by N.F. Katanov are folk works, called by Katanov himself “folk literature”, and which are based on archaic phenomena of the spiritual culture of the people, their meaningful and vivid fantastic universals. In modern folklore studies, it is one of the innovative vectors of research, which is also evidence of the enduring significance of the creative heritage of the greatest philologist-turkologist and folklorist.

Keywords: fairy tale, folk art, folklore, tradition, synthesis, narrative, poetics, plot, hyperbole

Введение

Сказка – один из самых популярных жанров народного творчества, жанр эпический («эрос» – слово), повествовательный («сказывать» – говорить), сюжетный устный рассказ авантюрно-новеллистического свойства с обязательной установкой на вымысел. Вымысел в сказке то приближается к действительности, то с удивительными переходами удаляется от нее, устремляясь в тридесятые царства, в мир головокружительной фантазии. На протяжении веков, от глубокой древности до нового времени, в сказке формируются два определяющих ее сущность

начала – эпическое и эстетическое. Об этом органичном биноме свидетельствует история отечественной фольклористики, начиная от XVIII в. до настоящего времени. О высоком предназначении цели трехтомного труда А.Н. Афанасьева «Народные русские сказки» (1855–1864) Н.А. Добролюбов сказал, что это раскрытие духовной жизни и воззрений народа. А.Н. Веселовский в своих трудах стремился раскрыть связь различных типов сказочных сюжетов с социально-историческими условиями жизни общества, в частности, тесную связь с русской историей сказок об Иване Грозном [Веселовский, 1938, с. 14]. В.Я. Пропп, исследуя в своих трудах генетику,

эволюцию жанра сказки, полагал, что в древности сказка была связана с ритуалом, а позже «освобожденная от уз религиозных условностей, сказка вырывается на вольный воздух художественного творчества, движимого уже иными социальными факторами, и начинает жить полноправной жизнью» [Пропп, 1946, с. 334]. На I съезде советских писателей А. М. Горький, говоря об идейно-художественной значимости жанра народной сказки, подчеркивал ее связь с жизнью, что «мышление людей, которые стали создавать сказки, возбуждалось процессами труда и условиями жизни... вымысел о ковре-самолете – это мечта человека о возможности летать по воздуху» [Горький, 1953, с. 330].

Идея эпичности как содержательной составляющей жанра сказки находит продолжение в трудах таких известных отечественных фольклористов, как Ю. М. Соколова, Р. М. Волкова, А. И. Никифорова, Е. М. Мелетинского, В. М. Жирмунского, Э. В. Померанцевой, Н. В. Новикова, В. П. Аникина, исследующих генетику, поэтику, идейно-художественную эволюцию жанра сказки.

От других прозаических жанров народного творчества (преданий, легенд) сказки отличаются более развитой эстетической системой, которая формируется целым рядом композиционных компонентов: установка на увлекательность и поучительность, идеализация положительных героев, изображение сказочного мира чудесных явлений и предметов, удивительных существ, романтическое изображение характеров, явлений, самой природы.

Базой нашего исследования стали сказки, записанные Н. Ф. Катановым в период с 1889 по 1892 г. и принадлежащие народностям Присяня, это в основном хакасские роды сагайцев, качинцев, бельтиров, койбалов, проживающих в Абаканской долине Минусинского округа Енисейской губернии.

Основная часть

Труд Н. Ф. Катанова «Образцы народной литературы тюркских племен» (1907) включает 118 сказочных сюжетов разного свойства

[Катанов, 1907]. Если придерживаться классификации сказочных сюжетов А. Н. Афанасьева, А. Аарне, Н. П. Андреева, то это сказки волшебные, сказки о животных и сказки бытовые, но и, конечно, целый ряд сюжетов, продиктованных особенностями исторической эпохи, национальной среды, объединенных в группы повествования о горных и водяных духах, о шаманах, о богатырях, о сироте, сюжеты, заимствованные из русского фольклора о мудрой деде, о младшем брате, о царском задании, о трех царствах (медном, серебряном и золотом), о нерадивой, жадной, злой жене, даже сюжет, напоминающий сюжет сказки А. С. Пушкина о «золотой рыбке». Об особенностях такого рода заимствований утверждает в своей статье и В. М. Жирмунский, в частности, о том, что «на национальной почве воспринимающей страны сюжеты перерабатываются и приобретают особые черты, характерные для истории, культуры, фольклора и языка страны» [Жирмунский, 1967, с. 283–289].

Характерным национальным хакасским сказочным сюжетом является сюжет о богатырях. Это такие сказки, как сказка о Хубай Хусе – сыне турпана, о позднорожденном богатыре Алтын Тасе (Золотой Камень), о младшем брате-богатыре Иване Сарчыке по прозвищу Малый Палец, о старухе Тардан, трижды победившей злого духа Челбигена, о богатыре Иване-царе, рожденном от картофелины, о богатыре Алтын Кёке (Золотая Кукушка), сказка о богатыре-сироте Сояне, где-то следующая за былинным эпосом, выдерживая речитатив алыптыг ныхама, его красочный стиль с яркими эпитетами, образными сравнениями, с завораживающими воображение гиперболами и метафорами, типическими местами:

На берегу белого моря,
У подошвы горного хребта
Поставил юрту на холмистом месте...
Имел скот, наполнивший степь,
Имел капитал, наполнивший юрту,
Жил так богатырь Соян,
Имевший коня бело-игренного,
У которого моча была из желтой меди,
Испражнение было из черного свинца,
Грива была подобна шелку,

Хвост был подобен нитке.
Имел он душу, никогда не прекращающуюся;
Имел он кровь, никогда не проливаемую;
Не знает он своего отца,
Который бы, выкормивши, сделал его мужем;
Не знает он своей матери,
Которая бы, покормив грудью, сделала его мужем...

[Катанов, 1907, с. 182–183].

Кульминацией и одновременно победной развязкой является поединок Сояна с богатырем-чудовищем Кара Мосом (Черное Чудовище) во имя спасения красавицы Алтын Арыг (Чистое Золото), ставшей невольницей Кара Моса. Исполняя просьбу достойного гостя, богатыря по имени Тас (Камень), добрый и могучий богатырь Соян («спиною своею он загородил луну, грудью своею он загородил солнце») [Катанов, 1907, с. 185] отправляется на встречу с Кара Мосом: «Местности, проезжаемые в год, он проезжает в семь ночей; местности, проезжаемые в месяц, он проезжает в шесть ночей» [Катанов, 1907, с. 185]. Чудовище Кара Мос, «имеющий глаза с дымник юрты, имеющий лоб с чугунную чашу» [Катанов, 1907, с. 186], встречает Сояна злобным молчанием. Емкая, выразительная гипербола передает напряженность и драматизм поединка: «Затем далее они стали драться; схвативши друг друга за поясницы, схвативши друг друга за спины и шеи, они дрались в течение одного месяца... Богатырь Соян, взявши и приподнявши за поясницу в шести местах, за спину и шею в трех местах, он переломил, наступивши ногою, храброго богатыря, желавшего еще драться, не оказалось ни там, ни здесь. Превосходным родившийся богатырь Соян привез с собою на свою землю и воду красавицу Алтын Арыг. Устроили пышное празднество, стали они потом жить» [Катанов, 1907, с. 186–187].

Победила, «взяла» «чистая сила» «превосходно родившегося» богатыря Сояна, поддерживаемая «святым Богом». О чем мечтали, что защищали сложившие эту сказку, уже верившие в единого, всемогущего «святого Бога» обитатели Присаянья? Прежде всего, сочувствие, сопереживание и, конечно, гордость за могучего, доброго богатыря-сироту, спо-

собного иметь и «скот, наполнивший степь», и «капитал, наполнивший юрту».

К текстам, записанным в Абаканской долине, принадлежит и богатырская сказка «Алтын Кёк». Традиционное начало представляет героев: «Однажды жили в одной юрте двое – старшая сестра и младший брат, не имевшие ни отца, ни матери. Мальчик был от рода трех лет, а сестра его была семи лет... Мальчик сам получил имя Алтын Кёк (Золотая Кукушка), а сестра была названа Алтын Артчол (Золотой Платок)» [Катанов, № 423, с. 228].

Изначально заявленный мотив о сироте уже после небольшого вступления переходит в повествование о богатырском подвиге маленького героя. К юрте сирот приехали «люди, посланные богами»: «Мы суть богатыри... Отправили нас семь богов, семьдесят царей, семьдесят богатырей! Вышел из земли Эрлик Айна, престрашный, преужасный! Имя его есть Ай Кюн (Луна-День). Это есть дьявол, убивающий людей! Теперь тебя боги (небесные), все цари, храбрые богатыри теперь тебя зовут (они)!» [Катанов, 1907, с. 229].

Зовут на поединок с Ай Кюном Алтын Кёка. Сестра не отпускает брата, ссылаясь на то, что он «слишком мал», «еще не вырос для такой борьбы». Мальчик возражает: «Если не повиноваться словам всевышних семи богов, не повиноваться словам царей и богатырей, то чьим же словам мне повиноваться?» [Катанов, 1907, с. 229].

Но это не только воля «богов», «царей», «богатырей», но и решение маленького человека, желающего стать защитником. Это воля и тех, кто стоит за смелым мальчиком, – сам повествователь, сложивший эту сказку и верящий в силу «богов», «царей» и «богатырей», вышедших из простого народа.

Яркая антитеза противопоставляет сошедшие в поединке силы. Ай Кюн и семь помогающих ему чертей насмеются над противником: «Говорили, что придет богатырь ростом с высокий тополь, а передо мною виднеется только ребенок!» [Катанов, 1907, с. 230]. А белую лошадь Алтын Кёка дьявол сравнивает с зайцем. Сам же дьявол всемогущ: «Если посмотрит на небо, то загораются ярким пла-

менем облака, если посмотрит на поверхность, то загорается красным пожаром трава земли» [Катанов, 1907, с. 230].

Образная гипербола передает масштабность и драматизм поединка: «На четвертый день стала расти сила у мальчика», а время борьбы нарастает «от месяца до года»: «Во время их борьбы земля колыхается и морская вода заливается на поверхность степи, (так что) скот пьет воду на степи. Люди бегут, бегут стада и табуны на вершину сухих гор» [Катанов, 1907, с. 230–231]. Семь богов объявляют о «кипящей» и «текущей» в море крови: «Красная кровь бежит от сильного богатыря-мальчика, а черная кровь течет от злого дьявола Ай Кюна!» [Катанов, 1907, с. 231]. Победив Ай Кюна, одолев его «тело», Алтын Кёк не может уничтожить душу дьявола, которая спрятана в двенадцатиглавым змее, спящем в «переметной суме». Одним махом («только раз ударивши») Алтын Кёк отрубает змеиные головы: «Так пропала эта змея; со змеею умер дьявол, а с дьяволом конь его. В ту же минуту исчезли семь чертей. Семь богов, обрадовавшись, стали благословлять мальчика... Семьдесят богатырей все сильно изумились мальчику. После этого называли мальчика Алтын Кёк; сестру его называли Алтын Артчол [Катанов, 1907, с. 231].

Концовка сказки, как и предполагает ее сюжет, светлая и счастливая: «Семь богов поставили Алтын Кёка главою над всеми семидесятью царями», он женится на дочке царя Алтын Кана – Аязын Ко, а сестра Алтын Артчол по предписанию «бумаги» свыше, надев «крылатое платье», вознеслась к богам. Оптимистично и справедливо само заключение сказки: «Ни богатыри, ни черти не осмеливаются прикоснуться и пошевелить этого богатыря» [Катанов, 1907, с. 232].

«Боги», «цари», «богатыри», «бумага» богов, предписывающая вознесение Алтын Артчол на небо, «нечистая сила» в лице дьявола и чертей, которую так мечтает осилить простой мальчик-сирота, – все это свидетельствует о непосредственной связи человека, в частности, сибирских тюрков, со своей эпохой, социально-культурной, социально-этнической средой конца XVIII в., и воплощается

эстетическими средствами в волшебнo-сказочный эпический нарратив.

Типичной волшебной сказкой с ярким, динамичным, интригующим трехчастным сюжетом (поиск, поединок, победа), с традиционными мотивами о трех братьях с наличием младшего брата – удальца и богатыря и ничемных братьев – среднего и старшего, о трех царствах – медном, серебряном и золотом, о царском задании «найти трех потерянных дочерей», о поединке с «двенадцатиглавым крылатым черным змеем», коммуникативной композицией, наличием чудесных предметов («молоко», «бочки вина», «белый платок»), волшебных помощников является сказка «О богатыре Иване Сарчыке и двух его братьях».

Но наличие главного героя-богатыря не является свидетельством того, что сказка эта богатырская. После вхождения Хакасии в состав русского государства (XVIII в.) хакасская сказка всех жанровых модификаций совершенствуется: закрепляются определенные черты сказочной поэтики, появляются новые темы, становятся более разнообразными сюжеты – налицо влияние русской сказочной традиции. В сказке «О богатыре Иване Сарчыке и двух его братьях», имеющей второе название – «О царе Кара Кане и жене его Кара Ненчи» [Катанов, 1907, с. 396–409], явно просматривается русская сюжетная и образная первооснова сказок «Иван-царевич и Серый Волк», «Сивка-бурка», но с четко обозначенными признаками национальной самобытности. Царская дочь, наказанная родителями за незаконную любовь с королевичем, изгнана из царства, рождает в «тайге» (стихия национального фольклора), в «маленькой избе о четырех углах», «трех сыновей», дав им имена Улуг Иргек (Большой Палец), Кичиг Иргек (Малый Палец), а младшему сыну с заданностью на превосходство и порядочность дается имя Иван Сарчык: «Пусть он будет Иван Сарчык, не поддающийся пятерым и не побеждаемый шестью» [Катанов, 1907, с. 398]. Сакральное «молоко» из хакасского фольклора подарит Ивану Сарчыку силу одолеть семиглавого, девятиглавого, двенадцатиглавого змея; волшебный помощник «сивый

конь», помогающий герою осилить коварную «ведьму», спустивший его с «золотой скалы», – это традиционный образ антропоморфного коня хакасских сказаний; традиционным для фольклора тюркских народностей является и мотив принятия Иваном Сарчыком облика «плешивого парня, одетого в армяк», чтобы пробраться во дворец, изблечить самозванного Ивана Сарчыка и отстоять свое право быть супругом младшей дочери царя. Заключительное сюжетное звено подчинено обычным законам сказочной поэтики: положительный герой проникателен (именно он знает, где искать царских дочерей – на «золотой скале»), мужественный, решительный, выносливый, находчивый, способный прийти на помощь. Он, Иван Сарчык, победивший многоликое Зло – и многоглавого змея, и жестокую ведьму, и коварство, подлость братьев, и «караульщика», выдающего себя за Ивана Сарчыка, одаривается заслуженным счастьем: «Давешний плешивый парень теперь рекомендует себя, и царь отдает за него свою младшую дочь, говоря: «Будь вместо меня царем!»

Чем-то напоминает героя сказки об Иване Сарчыке и герой сказки «О трех девицах-сестрах и Иване-царе, родившемся от картофелины» [Катанов, 1907, №428, с. 428–439]. Рождение Ивана-царя связано с верой в инициальную магию: старшая дочь «старика», не вышедшая замуж, изгнана из дома в тайгу, где она находит чудесную картофелину, съедает ее и беременеет, рождая затем необычного сына, который назвал себя сам: «Я русский, Иван-царь, родившийся от картофелины!» Еще в детстве он, подобно русскому былинному Василию Буслаеву, убивает три раза по «десять» мальчиков – всего тридцать, а далее поэтапно с помощью чудесных помощников побеждает многих врагов, изблечает и убивает коварную мать, ради здоровья которой, добывая ей разные снадобья, он рисковал жизнью; одолевает многоглавого дракона и спасает дочь царя Солнца – «чище луны красавица, красивее солнца красавица» [Катанов, 1907, с. 429], которая стала женой победителя, а «вместо царя Солнца стал царем Иван-царь» [Катанов, 1907, с. 439]. Таким образом, эпичес-

кое, эстетическое и этическое начала, органически синтезируя, формируют в духовном наследии народа его высокие идеалы.

В конце XVIII, в XIX и начале XX в. волшебная сказка тюркских народностей При-саянья, переплетаясь с бытовой, приобретает определенный социальный смысл. Например, сказка «О царе и воре Афоньке», записанная «в шести верстах от села Аскыс». Построенная на диалоге царя и находчивого, остроумного мальчика Афоньки сказка интригует, увлекает динамичным сюжетом. Одна за другой следуют победы Афоньки над царем: «У меня есть вороной конь! Можешь ли ты украсть его? – «Украду!» – отвечает Афонька... Пришел он воровать перед рассветом... Один солдат держит за повод, а другой – за хвост. Мальчик, отрезавши хвост, отрезал и повод. Ведя коня, он вышел из царского двора...» [Катанов, №435, с. 443]. Царь угрожает отрубить Афоньке голову, если он не сумеет украсть у него деньги. Смелый, решительный мальчик требует бумагу, говоря: «Если украду у тебя деньги, тех денег не спрашивай больше у меня!» [Катанов, 1907, с. 443]. Обрядившись в одежду, «подобную царской», устроив пожар «царского сарая», Афонька вбегает к царице и требует: «Дай поскорее деньги, старуха! Огонь подходит к самому дому!» Царица отдала шкатулку с деньгами, вышедши, Афонька убежал...» [Катанов, 1907, с. 443–444]. По договору с царем мальчик ловко обманывает и ворует архиерея, когда тот молился Богу «с полным домом священников». Предлагая архиерею «поднять его на небо», Афонька положил служителя Бога в «конскую шкуру», обвязал арканом и поднял «сверху дверей», а на бумаге написал: «Пусть человек, входящий и выходящий, ударит трижды! Я пишу эту бумагу, так как я – Бог!» [Катанов, 1907, с. 444]. Трижды ударили 9 священников вознесенного к Богу архиерея: «Когда развязали, архиерей лежал там умерший. Боясь Афоньки, царь переселился из того города в другую землю» [Катанов, 1907, с. 445].

Проигрывает царь и «одному татарину», и «пьяному писарю» в «Сказке о царе и пьяном писаре» [Катанов, 1907, №436, с. 445–446]. А в «Сказке о попе и его работниках»

[Катанов, 1907, №434, с. 442–443] четверо ловких работника, «укравши у попа сметану, съедали ее», обвиняя в этом грехе святого Николая, помазав ею рот угодника. Необычные приключения раскрывают сложный, сильный характер народного героя в «Сказке о змеином царе и храбром Степанке» [Катанов, 1907, №456, с. 458–462]. Смелый, решительный, умный, дальновидный, находчивый, он построил «крылатый» корабль, завладел «золотой шапкой» змеиного царя, убил трех драконов, обрел надежного, мудрого помощника – «полосатого барса», «трижды перерубил змею» – дочь змеиного царя, преодолевая все заговоры коварной ведьмы, ушел от нее, даже не взяв «золото с лошадиную голову». Выполнив трудное задание царя, Степанка получает волю во всем... какое бы дело он ни сделал, ответа в том не будет! Обретя волю, Степанка спешит помочь себе подобным, наказывая мздоимцев: «Пришел в лавку – отколотил купцов, придя в кабак, он отколотил и целовальника» [Катанов, 1907, с. 458]. Таким образом, хакасская сказка «нового времени» (М. Унгвицкая), сохраняя устоявшиеся традиции сказки более древних эпох (ярко выраженный анимизм, антропоморфизм), все более сближаясь со сказкой бытовой, обретает социальную остроту, желание получить ответ, где же правда и справедливость, а мудрые, находчивые, смелые, бескорыстные герои, противопоставленные царям, чиновникам, баям, шаманам и попам, отстаивают столь желанные волю и справедливость и хотя бы в мечтах обездоленного бедного степняка-тюрка – побеждают.

В поисках доли-счастья, достатка героем сказки часто становится гонимый судьбою и людьми младший сын, младший брат, сирота, который благодаря уму, смелости, находчивости, минуя неудачи, несчастья, поражения, одерживает победу над злом: «Сказка о двух братьях-охотниках» [Катанов, 1907, №593, с. 531–532], «Сказка о глупом парне и подземном волке» [Катанов, 1907, №538, с. 467–470], «Сказка о трех братьях» [Катанов, 1907, №2, с. 187–188], «Сказка о сироте и волчьем царе Каратты» [Катанов, 1907, №1095, с. 128–132],

«Сказка об одном парне-сироте и дьяволе» [Катанов, 1907, №128, с. 630–631].

В нарративе почти каждой сказки, в ее сюжетных линиях, образах, композиционных моделях просматривается дидактическая устремленность, даже адресованность. Мудрый народ, утверждая доброе, светлое, разумное, достойное, стремится передать все это своим потомкам. Посохом на все времена и всем поколениям остается наказ «старика Грома» в сказке «Три брата» [Катанов, 1907, №2, с. 187–188], записанной в Абаканской долине. Три сына Грома – старший Солнце, средний Месяц, младший Огонь – должны спешить на помощь к умирающему отцу: «Отец ваш, данный (вам) Богом, умирает (теперь), расставаясь с душою!» По-разному отозвались на просьбу «странника» сыновья: поспешили Солнце и Огонь, и лишь Месяц остался равнодушным. «Зачем мне спешить? – говорит Месяц. Он сидит и ест, доставая из мешка свою провизию, превратившись в молодца, преобразившись во франта» [Катанов, 1907, с. 188]. Следует и ответ отца на чувства и поступки сыновей: «О старший сын мой, светлое Солнце, ты совершил великое дело! Стой и свети изо дня в день! Подавай помощь сильному человеку! О младший сын мой, сильный Огонь, любовь твоя была велика, ходи и свети Месяцу и Солнцу, ходи и помогай сколько-нибудь!» Горечь и разочарование звучат в наказе сыну среднему: «О средний сын мой, Месяц-щеголь. Ленился ты весьма много! Стой и свети в ночное время!» [Катанов, 1907, с. 188].

Мудрым пожеланием хакасов венчается сложный, многоплановый сюжет «Сказки о богатырях Алтын Кане и Ак Кане» [Катанов, 1907, №279–281, с. 313–327], записанной в с. Усть-Есинское Минусинского округа. Мужественный, сильный Алтын Тас (Золотой Камень), достойный своего отца Алтын Кана, преодолев все испытания, низвергая зло и насилие, возвращает захваченные кровожадным Ак Каном земли и улусы отца, с почестями хоронит родителей и устраивает богатый пир для всего освобожденного народа: «Пируют с весны до осени и с осени

до следующей весны» [Катанов, 1907, с. 327]. Однако народ предупреждает своего героя-освободителя: «Находясь среди богатырей, не выдавай себя за богатыря! Находясь среди силачей, не выдавай себя за силача!» [Катанов, 1907, с. 327]. Богатая, яркая, сформированная временем и сказителями поэтика этой сказки позволяет органически воссоединить в ней реальное и волшебное, обыденное с чудесным и прекрасным. «Пир» в конце сказки – это свадьба Алтын Таса с красавицей Алтын Таной (Золотой Перламутр). Сворачивается чудо: «Алтын Тас, снявши с пальца медный перстень, бросил его на северную сторону золотого дворца» [Катанов, 1907, с. 327]. А рядом с чудом расцветает красота невесты-хакаски: «Красавица Алтын Тана засветилась теперь подобно луне и подобно солнцу. У нее 60 косиц рассыпались по спине, а 50 косиц рассыпались по плечам...» [Катанов, 1907, с. 327].

Хакасская сказка являет богатство и красоту мудрого народного слова, величие народного духа. Сказки, записанные Н.Ф. Катановым, – это народные произведения, названные самим Катановым «народной литературой», основанные на архаических явлениях духовной культуры народа, его содержательных и ярких фантастических универсалиях. В современной фольклористике – это один из инновационных векторов исследования, являющийся также свидетельством непреходящей значимости творческого наследия величайшего филолога-тюрколога и фольклориста.

Литература

- Веселовский А.Н.** Собрание сочинений. Т. 16: Статьи о сказке. 1868–1890. Москва-Ленинград, 1938. 368 с.
- Горький М.** Собрание сочинений: в 30 т. Т. 24. М., 1953. 574 с.
- Жирмунский В.М.** К вопросу о международных сказочных сюжетах // Историко-философские исследования. М., 1967. С. 283–289.
- Катанов Н.Ф.** Образцы народной литературы тюркских племен. Санкт-Петербург, 1907. 658 с.
- Пропп В.Я.** Исторические корни волшебной сказки. Ленинград, 1946. 570 с.

References

- Veselovsky A.N.** Sbranie sochinenii. T. 16: Stat'i o skazke. 1868–1890 [Collected works. Vol. 16: Articles about a fairy tale. 1868–1890]. Moscow-Leningrad, 1938, 368 p. (In Russian)
- Gorky M.** Sbranie sochinenii: v 30 t. T. 24 [Collected works: in 30 volumes. Vol. 24]. Moscow, 1953, 574 p. (In Russian)
- Zhirmunsky V.M.** K voprosu o mezhdunarodnykh skazochnykh syuzhetakh [On the issue of international fairy-tale plots]. In: Historical and philosophical studies. Moscow, 1967, pp. 283–289. (In Russian)
- Katanov N.F.** Obraztsy narodnoi literatury tyurkskikh plemen [Samples of folk literature of Turkic tribes]. Saint Petersburg, 1907, 658 p. (In Russian)
- Propp V. Ya.** Istoricheskie korni volshebnoi skazki [Historical roots of a fairy tale]. Leningrad, 1946, 570 p. (In Russian)

АРХЕТИП МАТЕРИ В ТВОРЧЕСТВЕ Ц. ДОНДОГОЙ

И. В. Булгутова

Бурятский государственный университет им. Доржи Банзарова, ул. Смолина, 24 а, Улан-Удэ, 670000, Россия; email: irabulgutova@mail.ru

В статье рассматривается образ матери в творчестве бурятской поэтессы Ц. Дондогой. Выявляются архетипические истоки данного образа в контексте национальной культуры. Устанавливается особая роль женских образов в образной системе фольклорных и литературных произведений, культовое отношение к матери в песенной культуре бурят. Творчество Ц. Дондогой занимает особое место в бурятской литературе, становится связующим звеном в литературном процессе советского и постсоветского времени. Сквозная тема творчества бурятской поэтессы – это судьба женщины в личном и социальном плане, она прослеживается на всем протяжении ее творческого пути. Особое место в творчестве Ц. Дондогой занимает образ матери. В статье прослеживается личностное осмысление образа матери, выявляется общественно значимое его звучание в различных стихотворениях и поэмах. Изучение архетипических образов представляется актуальным направлением исследования национальных литератур. Укорененные в коллективном бессознательном представления о роли, функции, гендерных особенностях женской судьбы позволяют раскрыть как специфику национальной культуры, так и общечеловеческий смысл и содержание художественных образов. Тема материнства показана через призму личной биографии и судьбы поэтессы. Раскрывается модель взаимоотношений «мать и дитя» в биографическом плане. В творчестве Ц. Дондогой дается философское осознание материнского начала в природе и социуме.

Ключевые слова: архетип, образ матери, национальные традиции

THE ARCHETYPE OF A MOTHER IN TS. DONDOGOI'S WORKS

Irina V. Bulgutova

Dorzhi Banzarov Buryat State University, 24a Smolin Str., Ulan-Ude, 670000, Russia; email: irabulgutova@mail.ru

The article examines the image of a mother in the Buryat poetess Ts. Dondogoi's works. The archetypal origins of this image in the context of national culture are revealed. The special role of female images in the figurative system of folklore and literary works is established, as well as the cult attitude towards a mother in the Buryats' song culture. Ts. Dondogoi's creative work occupies a special place in Buryat literature, becomes a link in the literary process of the Soviet and post-Soviet times. The cross-cutting theme of the Buryat poet's work is the fate of a woman in personal and social terms; it can be traced throughout her creative career. The image of a mother occupies a special place in the work of Ts. Dondogoi. The article traces the personal understanding of the image of a mother, reveals its socially significant sound in various poems and verses. The study of archetypal images seems to be a relevant area of research in national literatures. The ideas about the role, function, and gender characteristics of women's destiny, rooted in the collective unconscious, allow us to reveal both the specifics of national culture and the universal meaning and content of artistic images. The theme of motherhood is shown through the prism of the poetess's biography and fate. The model of the "mother and child" relationship in biographical terms is revealed. Ts. Dondogoi's creative work presents a philosophical awareness of the maternal principle in the nature and society.

Keywords: archetype, image of a mother, national traditions

Введение

Реализация архетипических образов в национальных литературах имеет свои зако-

номерности, обусловленные спецификой их исторического развития. Типология женских образов в бурятской литературе опирается на сложившиеся в национальной культуре

представления о разных моделях поведения, на традиции, которые нашли отражение в мифологии и фольклоре. Общепринятым при изучении бурятской культуры является положение о сохранении архаичных компонентов, в частности, представлений, восходящих к поре матриархата. В образной системе улигеров, эпических поэм, литературных произведений определяется важная роль женщины, которая может выступать в роли мудрой советницы (бабушка Манзан-Гурмэ), предводительницы племени (Бальжан-хатан) и т.д. Изучение женских образов в контексте традиционной культуры представляется актуальной задачей бурятского литературоведения. Следует отметить, что в бурятской поэзии, песенной поэзии в том числе, прослеживается культ матери не только как момент почитания родителей – отца и матери, но и выделен как отдельный образ.

В рамках данной статьи мы обращаемся к изучению образа матери в творчестве бурятской поэтессы – Цырендулмы Цыреновны Дондогой (1932–2008).

Основная часть

Автор диссертации о творчестве поэтессы Е. Ю. Дамдинова отмечает: «Заслугой и вкладом Ц. Дондогой в бурятскую литературу и поэзию является в первую очередь сохранение художественных национальных традиций в выражении особого женского взгляда на мир. Ее поэзия характеризуется определенной широтой художественного мышления, особой и яркой образностью, эмоциональностью, во многом интуитивным прозрением нравственных истин, осознание которых позволяет автору приблизиться к пониманию философской сути мира. Автор создает национальную модель мира, в рамках которой раскрывается и своеобразие женской души» [Дамдинова, 2006, с. 3]. Женский взгляд на мир исследуется в любовной лирике Дондогой, в философско-религиозных стихотворениях.

На всем протяжении творческого пути Ц. Дондогой неизменно прослеживается обращение к образу матери. Архетипичность данного образа выявляется в контексте бурятской

культуры в целом. «Особенно важно усиливающееся сейчас стремление к постижению национального менталитета и его составляющих (национального характера, идеи, идентичности) через глубинные архетипы, укорененные в коллективном бессознательном и на поверку определяющие самодвижение народной жизни – наперекор всем навязываемым догмам и нормативам» [Большакова, 2010, с. 7].

В ряде лирических стихотворений, в поэмах «Эхэ тухай домог» («Песнь о матери»), «Эхэнэрэй үрээл» («Благословление женщины»), «Шулуунууд дуулана» («Камни поют») тема материнства осознается в личностном преломлении, в тесном соприкосновении с биографическими фактами, а также в контексте истории народа. В судьбе самой поэтессы дважды повторилась ситуация приемного материнства, будучи сама приемным ребенком в семье своих родителей, Ц. Дондогой впоследствии также удочерила ребенка. В коллективном опыте бурятского народа есть память о времени, когда крепки были родоплеменные связи и сиротства как социального явления практически не было. Дети воспитывались в приемной семье и становились законными наследниками рода и имени. Материнство осознается в творчестве Ц. Дондогой в модели семейных отношений «мать и дитя», где мать выступает как носительница любви и заботы, а дитя благодарно отвечает на эти чувства. Как отмечал Е. М. Мелетинский, в концепции психоанализа «Мать» выражает вечную и бессмертную бессознательную стихию. «Дитя» символизирует начало пробуждения индивидуального сознания из стихии коллективно-бессознательного (но и связь с изначальной бессознательной недифференцированностью, а также «антиципацию» смерти и нового рождения)» [Мелетинский, 1994, с. 4].

В основе поэмы Ц. Дондогой «Песнь о матери», написанной после смерти матери в память о ней, находятся детские воспоминания лирической героини, с точки зрения ребенка раскрывается образ самого близкого человека. Будучи взрослой, поэтесса осознает всю любовь и заботу своей матери, в глубоко

личностных воспоминаниях и переживаниях оживает образ матери в вечном движении и труде. В этой поэме воспроизводится жизнь поколения, чье детство пришлось на годы войны, а взросление и становление – на трудные послевоенные годы. В благодарной памяти героини возникает образ матери как опоры и поддержки для юного человека, звучит сожаление о невозможности восполнить ее неоценимый вклад во взросление дочери. В финале поэмы звучит обращение к обобщенному образу матери, говорится о ее нелегкой доле, о материнском сердце, которое способно вместить в себя всю планету.

Образ матери неизменно оживает в воспоминаниях и снах. Так, в стихотворении «Энэ хүни эжыгээ үзэжэ зүүдэлээб» («Этой ночью приснилась мне мама») возникает во сне дорогой сердцу образ матери, зримо представляются ее изработанные руки со вздувшимися венами, усталый взгляд, седые волосы. Вспоминаются слова матери, которые звучат завесом на всю жизнь.

В стихотворении «Эхэдээл адли гүүлэхэйб» («Пусть скажут, что я похожа на маму») важной идеей становится мысль о духовной преемственности. Лирическая героиня вспоминает, какой хорошей всадницей была ее мать, и считает, что ей самой тоже уготован был подобный удел, но в духовной сфере: *...Ондоохон хүлэгыг ургалааб – / Жэб-жэсгэр хурса туруутай / Жэгүүртэ Пегас лэ тэрэмнай!* [Дондогой, 2013, с. 32] – «Другого скакуна я заарканила, / С гладкими острыми копытами / Крылатого Пегаса!»

Поэма «Благословение женщины» посвящена осознанию радости и тревог позднего материнства самой поэтессы. Пережить самые трудные моменты жизни ей помогает творчество. Так, переживания по поводу болезни маленькой дочери, ночные бдения проходят в процессе напряженного сочинения стихотворных строк. В трудные минуты жизни обращаясь к образу матери, лирическая героиня поэмы предполагает, что, возможно, ее приемная дочь и есть реинкарнация души покойной матери: *Эртэхэн наһанһаань нүгшэн, / Эхэ газарайнгаа / Эбэртэ нойрсожо хэбтэгшэ / Эхымни хүнэхэн өөрөө, / Эрьежэ*

дахин түрөөд, / Энээхэн басагамни болоо гээд, / Этигэхэ дурамни яатараа хүрэнэб? [Дондогой, 1984, с. 5] – «Как хочется мне верить в то, что душа моей рано ушедшей матери, которая спит в объятиях матери Земли, совершив круг, вернулась и снова родилась, став моей дочерью». В этой поэме неоднократно звучит обращение героини к матери Земле с просьбой исцелить свою дочь, молитва о здоровье всех детей на планете. Поэтесса философски осознает всеобщность материнского начала на земле. Пронзительные строки посвящены памяти безвременно ушедшей из жизни приемной дочери.

В поэме Ц. Дондогой «Камни поют» факты истории ее родного края получают осмысление в призме женского восприятия. По преданию, хоринский тайша Дамба-Дугар Иринцев, который был бездетным, велел воздвигнуть в память о себе каменные насыпи, причем заставил носить камни именно женщин, в особенности тех, кто был на сносях. Поэтесса воссоздает образ молодой женщины, всеми силами желающей выносить свое дитя и родить в положенный срок, что оказывается невозможным из-за тяжелого физического труда. Автор осознает всю трагичность ситуации несостоявшегося материнства, которая оттеняет и показывает жестокость патриархального общества. Поэтесса полемически обращается в своем сознании к тайше, который пожелал сохранить свое имя такой ценой. Сохранившиеся каменные насыпи становятся свидетельством прошлых времен, в сознании автора даже камни проникаются плачем матерей, рефреном в поэме звучит метафорический образ поющих горестные предания камней: *Шулуунууд дуулана, / шулуунууд... / Шухираа эжынэрэй шэнгээхэн, / Долоон хохир шулуунууд / Домог дуулана гашуунууд* [Дондогой, 1968, с. 15] – «Камни поют, / Камни... / Впивавшие плач матерей, / Семь камней / Поют горькое предание».

Заключение

Таким образом, в творчестве Ц. Дондогой прослеживается глубоко личностное восприятие образа матери. На основе этого

в дальнейшем происходит философское обобщение данного образа. В творчестве поэтессы тема материнства проходит сквозной линией, архетипические истоки образа матери реализуются в осознании неразрывного единства природного и социального начал в человеческой жизни.

Литература

- Большакова А. Ю.** Архетип, миф и память литературы // Архетипы, мифологемы, символы в художественной картине мира писателя. Астрахань: Издательский дом «Астраханский университет», 2010. С. 7–14.
- Дамдинова Е. Ю.** Лирика Цырендулмы Дондогой: этнопоэтические традиции: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Улан-Удэ, 2006. 24 с.
- Дондогой Ц. Ц.** Шулуунууд дуулана (сэдьхэлэй дуудалга). Улаан-Үдэ: Бурядадай номой хэблэл, 1968. 151 н.
- Дондогой Ц. Ц.** Эхэнэрэй үрээл. Поэмэнүүд. Улаан-Үдэ: Бурядадай номой хэблэл, 1984. 52 н.
- Дондогой Ц.** Шамбалын сэсэгүүд. Улаан-Үдэ: «Буряад үнэн» Хэблэлэй байшан, 2013. 266 н.
- Мелетинский Е. М.** О литературных архетипах. М.: Российский гос. гум. ун-т, 1994. 136 с.

References

- Bolshakova A. Yu.** Arkhetip, mif i pamyat' literary [Archetype, myth and memory of literature]. In: Archetypes, mythologems, symbols in the artistic picture of a write's world. Astrakhan, Astrakhan University Publ., 2010, pp. 7–14. (In Russian)
- Damdinova E. Yu.** Lirika Tsyrendulmy Dondogoi: ehtnopoehticheskie traditsii [Tsyrendulma Dondogoi's lyrics: ethno-poetic traditions]. The author's summary of the thesis for the degree of Candidate of Philology. Moscow, Ulan-Ude, 2006, 24 p. (In Russian)
- Dondogoi Ts. Shambalyn sehsehgüüd.** Ulaan-Üdeh, "Buryaad ünehn" Khehblehlehi baishan, 2013, 266 p. (In Buryat)
- Dondogoi Ts. Ts.** Ehkhenehrehhi üreehl. Poehmehnüüd. Ulaan-Üdeh, Buryaadai nomoi khehblehl, 1984, 52 p. (In Buryat)
- Dondogoi Ts. Ts.** Shuluunuud duulana (sehd'khehlehi duudalga). Ulaan-Üdeh, Buryaadai nomoi khehblehl, 1968, 151 p. (In Buryat)
- Meletinsky E. M.** O literaturnykh arkhetipakh [On literary archetypes]. Moscow, Russian State University for the Humanities Publ., 1994, 136 p. (In Russian)

СЕМАНТИКА И ПРАГМАТИКА УПОМИНАНИЙ ЧИНГИСХАНА В ТЕКСТАХ БУРЯТСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ XX ВЕКА*

А. В. Исаков

Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН, ул. Сахьяновой, 6, Улан-Удэ, 670047, Россия; email: alexandr_isakov98@vk.com

В статье рассматриваются особенности употребления имени Чингисхана в произведениях бурятских авторов XX в. В качестве материала привлекаются поэтические и прозаические тексты разных периодов: эпохи национального движения (поэмы и стихотворения Э.-Д. Ринчино, Б. Барадина, Солбонэ Туя), советского (романы Ч. Цыдендамбаева, Бю Санжина и Б. Дандарона, М. Жигжитова, поэзия Н. Нимбуева) и постсоветского (роман В. Гармаева) периодов. Делается вывод, что, хотя Чингисхан и не стал в это время полноценным персонажем бурятской литературы, имя основателя Монгольской империи часто фигурировало в литературе как некий символ, при этом его значение менялось в зависимости от культурного и политического контекста. В литературе эпохи национального движения имя Чингисхана символизировало великое прошлое бурят, на которое им следует равняться. В советское время упоминание Чингисхана стало в первую очередь маркером отрицательных персонажей, проповедующих «антинародные», «реакционные» воззрения. Вместе с тем в позднесоветский период наблюдается тенденция к употреблению имени Чингисхана в нейтральном регистре, когда в нем начинают видеть лишь легендарную личность из далекого прошлого. В 1990-е гг. имя Чингисхана вновь наполняется положительным значением и снова начинает употребляться как символ славного прошлого и вечной памяти о великом хане, которая объединяет бурят с другими монголами.

Ключевые слова: Чингисхан, бурятская литература, литература бурятского просветительства, советская бурятская литература, современная бурятская литература

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Наследие Великой Монгольской империи и средневековых монголов в исторической памяти народов Внутренней Азии» (№23-78-10139), <https://rscf.ru/project/23-78-10139/>.

SEMANTICS AND PRAGMATICS OF REFERENCES TO GENGHIS KHAN IN THE TEXTS OF BURYAT LITERATURE OF THE 20TH CENTURY*

Aleksandr V. Isakov

Institute of Mongolian, Buddha, and Tibet Studies of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, 6 Sakhyanova Str., Ulan-Ude, 670047, Russia; email: alexandr_isakov98@vk.com

The article examines the features of use of Genghis Khan's name in the works of Buryat authors of the 20th century. Poetic and prose texts from different periods are used as material: epochs of the national movement (poems and poems by E. D. Rinchino, B. Baradin, Solbone Tui), the Soviet (novels by Ch. Tsydendambaev, Byu Sanzhin and B. Dandaron, M. Zhigzhitov, poetry of N. Nimbuev) and the post-Soviet (V. Garmayev's novel) periods. It is concluded that, although Genghis Khan did not become a full-fledged character in Buryat literature at that time, the name of the founder of the Mongolian Empire often appeared in literature as a kind of symbol, while its meaning changed depending on the cultural and political context. In the literature of the period of the national movement, the name of Genghis Khan symbolized the great past of the Buryats, which they should look up to. In the Soviet times, the mention of Genghis Khan became primarily a marker of negative characters preaching "anti-national", "reactionary" views. At the same time, in the late Soviet period, there was a tendency to use the name of Genghis Khan in a neutral register, when he is perceived as a legendary personality only from the distant past. In the 1990s, the name of Genghis Khan was again filled with positive meaning and began to be used again as a symbol of the glorious past and eternal memory of the great Khan, which unites the Buryats with other Mongols.

Keywords: Genghis Khan, Buryat literature, literature of the Buryat enlightenment, Soviet Buryat literature, modern Buryat literature

* The research was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation within the framework of the project «Legacy of the Great Mongolian Empire and the Medieval Mongols in the historical memory of the peoples of Inner Asia» (No. 23-78-10139), <https://rscf.ru/project/23-78-10139/>.

Введение

Чингисхан – важнейшая фигура в исторической памяти всех монгольских народов, в том числе и бурят. Особенный интерес к личности Чингисхана проявляется, в частности, в художественной литературе. Правда, в качестве полноценного персонажа Чингисхан появляется в бурятской литературе лишь в 2000-е гг. Однако его имя упоминалось в произведениях бурятских авторов на протяжении всего XX в. И в этой статье мы рассмотрим, какое значение придавалось имени Чингисхана в различных контекстах и как отношение к нему менялось в зависимости от культурной и политической ситуации.

Основная часть

В начале XX в. память об общемонгольском прошлом заняла важное место в дискурсе бурятского национального движения: его лидеры подчеркивали культурное родство и общее наследие бурят и монголов, а позднее даже строили планы политического воссоединения [Варнавский, 2003, с. 93–96]. Эпоха Монгольской империи в литературе этого периода предстает как «золотой век» бурятской истории, и символом былого величия, которое теперь должно возродиться, зачастую выступает именно Чингисхан [Исаков, 2023, с. 51–52]. Так, в поэме Элбек-Доржи Ринчино «Новая судьба» («Шэнэһээ шэнэ заяан», 1910) автор критически изображает жизнь современных ему бурят, говоря об их бедности, униженности, необразованности, и противопоставляет современность эпохе великого монгольского прошлого. Описывая свою родную местность – Баргузин, автор замечает:

*Голхон түрүү үбгэдэй
Баян мэргэн зугаада
Баргажан үндэр газарнай
Баабай Чингисэй байра ла*
[Сборник... 1910, с. 19].

Почтенные старцы
В своих мудрых беседах говорили,
Что наша баргузинская земля
Была стоянкой батюшки Чингиса.

О Чингисхане как о великом предке бурят говорит в своей поэме «Сказ о предках бурят-монголов» («Буряад монголоой уг гарбалай домог», 1922) и другой писатель той эпохи – Базар Барадин: он вслед за фольклорными преданиями утверждает, что Чингисхан был потомком Хоридоя – родоначальника хоринских бурят [Барадин, 2010, с. 14].

В том же восторженном духе звучит имя Чингисхана в стихотворении Солбонэ Туя (Петра Дамбинова) «Сын степей» из сборника «Цветостепь» (1922):

Пусть буду правнук Чингисхана
С его воинственной душой
[Солбонэ Туя, 1992, с. 28].

Однако уже в 1940-е гг. в советской политике утвердился однозначный взгляд на средневековых монголов как на жестоких завоевателей, а монгольское иго стало преподноситься как общая трагическая страница истории всех народов СССР [Советский национальный проект... 2021, с. 469]. В таком контексте имя Чингисхана стало восприниматься совсем иначе – как символ чего-то враждебного. И в произведениях бурятской литературы советского времени, как правило, упоминают Чингисхана и хорошо отзываются о нем отрицательные персонажи: эта деталь становится еще одним штрихом к их негативной характеристике.

Например, в романе Чимита Цыдендамбаева «Вдали от родных степей» («Түрэл нутагһаа холо», 1957) о первом бурятском ученом Доржи Банзарове есть эпизод, в котором Доржи спорит о жизненных ориентирах со своим товарищем Галсаном. В то время как Доржи приписывается «прогрессивная», патриотическая точка зрения, Галсан становится выразителем «реакционной» идеологии. Когда Галсан говорит ему: «В тебе бьется великое сердце Чингисхана», Доржи резко отвечает: «Я сын бурятского народа <...> твое упоминание Чингисхана тоже неуместно» [Цыдендамбаев, 1981, с. 376]. Здесь читателю ясно дается понять, что почитание Чингисхана и верность бурятскому народу – вещи несовместимые и положительно говорить об основателе Монгольской империи могут только

антинародно настроенные герои, выражающие точку зрения «эксплуататорского» класса.

Точно так же с именем Чингисхана связана поляризация персонажей в романе Балдана Санжина и Бидии Дандарона «Путь праведный» («Заяанай зам», 1969), повествующем об эпохе присоединения Бурятии к России. Персонажи здесь делятся на положительных – сторонников вхождения бурят в состав России и отрицательных – поддерживающих другие политические силы. К числу последних относится зайсан Окин, борющийся с русскими за власть над бурятскими племенами. О нем говорится: «Он считал себя из дома чингисидов, старался походить на Чингисхана» [Санжин, 1986, с. 66].

В романе Михаила Жигжитова «Год белой курицы» (1986), посвященном монгольской революции 1921 г., тоже можно встретить упоминания Чингисхана, принадлежащие отрицательным героям. Например, о нем как об авторитетной исторической личности отзываются представители Японии и Китая, а также барон Унгерн, выступающие на стороне контрреволюционных сил [Жигжитов, 1988, с. 289, 311, 333]. Впрочем, в этом тексте имя Чингисхана много раз употребляется и в нейтральном регистре, без каких-либо оценочных коннотаций – лишь как имя исторического персонажа, знакомого всем монголам.

Такую нейтрализацию отношения к имени Чингисхана можно наблюдать и в бурятской поэзии позднесоветского периода. В стихотворении Намжила Нимбуева «Муза» лирический герой констатирует свой ментальный разрыв со средневековыми предками:

Дитя карнизов городских,
Я вспомнил о кипчакских саблях,
Девятихвостом знамени монголов
И о Чингиза красной бороде.
Молчала моя муза
[Нимбуев, 2016, с. 77].

Имя Чингисхана здесь символизирует давно ушедшую эпоху, которая противопоставлена современности, при этом не идет речи об их оценочном сравнении и наделении Чингисхана какими-либо положительными или отрицательными качествами.

В постсоветское время в бурятской культуре вновь просыпается большой интерес к личности Чингисхана и желание связать свою национальную историю с его деяниями [Амоголонова, 2008, с. 110–114; Скрынникова, 2005]. И имя Чингисхана в текстах бурятской литературы снова наполнилось положительным значением – он символизирует великое прошлое, связь с которым необходимо сохранять для поддержания национального духа. В таком контексте, например, упоминается Чингисхан в романе-трилогии Владимира Гармаева «Десятый рабджун» об истории хори-бурят в период монгольских междоусобиц, первые две части которого вышли в 1991 и 1997 гг. Герои романа говорят о времени правления Чингисхана как о «золотом веке» своей истории, когда народ хори «стал многочисленным и сильным» [Гармаев, 2021, с. 25], называют Чингисхана своим предком [Гармаев, 2021, с. 256]. Одна из главных героинь романа – легендарная предводительница хори-бурят Бальжин-хатун – неоднократно напоминает, что в ней «течет кровь золотого рода Чингисхана» [Гармаев, 2021, с. 321, 400].

Заключение

В бурятской литературе XX в. имя Чингисхана часто фигурировало как некий символ, при этом его значение менялось в зависимости от культурного и политического контекста. В литературе эпохи национального движения имя Чингисхана символизировало великое прошлое бурят, на которое им следует равняться. В советское время упоминание Чингисхана стало в первую очередь маркером отрицательных персонажей, проповедующих «антинародные», «реакционные» воззрения. Вместе с тем в позднесоветский период наблюдается тенденция к употреблению имени Чингисхана в нейтральном регистре, когда в нем начинают видеть лишь легендарную личность из далекого прошлого. В 1990-е гг. имя Чингисхана вновь наполняется положительным значением и снова начинает употребляться как символ славного прошлого и вечной памяти

о великом хане, которая объединяет бурят с другими монголами.

Литература

- Амоголонова Д. Д.** Современная бурятская этносфера. Дискурсы, парадигмы, социокультурные практики. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского государственного университета, 2008. 292 с.
- Барадин Б.** Сказ о предках бурят-монголов / пер. с бурят. Б. Дугарова // Антология литературы Бурятии XX – начала XXI века. Т. 1. Поэзия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2010. С. 10–15.
- Варнавский П. К.** Конструирование бурятской этничности в первой трети XX века: дис. ... канд. ист. наук. Улан-Удэ, 2003. 201 с.
- Гармаев В. Б.** Десятый рабджун. Улан-Удэ: Республиканская тип., 2021. 943 с.
- Жигжитов М. И.** Год белой курицы. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1988. 432 с.
- Исаков А. В.** Историческая память как инструмент политической мобилизации в деятельности бурятского национального движения начала XX века (на материале литературного творчества Б. Барадина и Э.-Д. Ринчино) // Вестник Бурятского научного центра СО РАН. 2023. № 3 (51). С. 50–55.
- Нимбуев Н. Ш.** Том I: стихи. Стреноженные молнии. Улан-Удэ: Буряад-Монгол Ном, 2016. 544 с.
- Санжин Б. С.** Путь праведный / пер. с бурят. М. Степанова. Улан-Удэ: Бурятское кн. изд-во, 1986. 272 с.
- Сборник монголо-бурятской народной поэзии: Вып. 1. СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1910. 24 с.
- Скрынникова Т. Д.** Образ Чингисхана в современном бурятском историко-культурном дискурсе // *Ab imperio*. 2005. № 4. С. 93–112.
- Советский национальный проект в 1920–1940-е годы: идеология и практика / Д. А. Аманжолова, К. С. Дроздов, Т. Ю. Красовицкая, В. В. Тихонов. М.: Новый Хронограф, 2021. 576 с.
- Солбонэ Туя.** Моя совесть чиста: избранные стихи, статьи. Улан-Удэ, 1992. 100 с.
- Цыдендамбаев Ч. Ц.** Доржи, сын Банзара / авториз. пер. с бурят. М. Степанова. М.: Советский писатель, 1981. 608 с.

References

- Amogolonova D. D.** Sovremennaya buryatskaya ehtnosfera. Diskursy, paradigmy, sotsiokul'turnye praktiki [Modern Buryat ethno-sphere.

- Discourses, paradigms, sociocultural practices]. Ulan-Ude, Buryat State University Publ., 2008. 292 p. (In Russian)
- Baradin B.** Skaz o predkakh buryat-mongolov/per. s buryat. B. Dugarova [The tale of the Buryat Mongols' ancestors / translated from Buryat by B. Dugarov]. In: Anthology of literature of Buryatia of the 20th – beginning of the 21st century. Vol. 1. Poetry. Ulan-Ude, Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Publ., 2010. pp. 10–15. (In Russian)
- Garmaev V. B.** Desyatyi rabdzhun [The 10th rabjun]. Ulan-Ude, Republican Typography, 2021, 943 p. (In Russian)
- Isakov A. V.** Istoricheskaya pamyat' kak instrument politicheskoi mobilizatsii v deyatel'nosti buryatskogo natsional'nogo dvizheniya nachala KHKH veka (na materiale literaturnogo tvorchestva B. Baradina i EH.-D. Rinchino) [Historical memory as an instrument of political mobilization in the activities of the Buryat national movement of the early 20th century (based on the literary work of B. Baradin and E.-D. Rinchino)]. *Bulletin of the Buryat Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences*. 2023, no. 3 (51), pp. 50–55. (In Russian)
- Nimbuев N. S.** Tom I: Stikhi. Strenozhennye molnii [Vol. I: Poems. Hobbled zippers]. Ulan-Ude, Buryad-Mongol Nom, 2016, 544 p. (In Russian)
- Sanzhin B. S.** Put' pravednyi / per. s buryat. M. Stepanova [The Righteous Path/translated from Buryat by M. Stepanov]. Ulan-Ude, Buryat Publishing House, 1986, 272 p. (In Russian)
- Sbornik mongolo-buryatskoi narodnoi poehzii [Collection of Mongolian-Buryat folk poetry: Issue 1]. St. Petersburg, the Academy of Sciences Publ., 1910. 24 p. (In Russian)
- Skrynnikova T. D.** Obraz Chingiskhana v sovremennom buryatskom istoriko-kul'turnom diskurse [The image of Genghis Khan in the modern Buryat historical and cultural discourse]. *Ab Imperio*. 2005, no. 4, pp. 93–112. (In Russian)
- Solbone Tuya.** Moya sovest' chista: izbrannye stikhi, stat'i [My conscience is clear: selected poems, articles]. Ulan-Ude, 1992, 100 p. (In Russian)
- Sovetskii natsional'nyi proekt v 1920–1940-e gody: ideologiya i praktika/D. A. Amanzholova, K. S. Drozdov, T. Yu. Krasovitskaya, V. V. Tikhonov [The Soviet national project in the 1920s–1940s: ideology and practice / D. A. Amanzholova, K. S. Drozdov, T. Y. Krasovitskaya, V. V. Tikhonov]. Moscow, New Chronograph, 2021, 576 p. (In Russian)

Tsydendambayev Ch. Ts. Dorzhi, syn Banzara / avtoriz. per. s buryat. M. Stepanova [Dorzhi, son of Banzar/authorized translation from Buryat by M. Stepanov]. Moscow, The Soviet Writer, 1981, 608 p. (In Russian)

Varnavsky P. K. Konstruirovaniye buryatskoi etnichnosti v pervoi treti XX veka [The

construction of Buryat ethnicity in the first third of the 20th century]. Dissertation of the Candidate of Historical Sciences. Ulan-Ude, 2003, 201 p. (In Russian)

Zhigzhitov M. I. God beloi kuritsy [The White Chicken Year]. Ulan-Ude, Buryat Publishing House, 1988, 432 p. (In Russian)

ПРОБЛЕМА ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ Д. КАИНЧИНА В СВЕТЕ ПОСТ-/ДЕКОЛОНИАЛЬНОЙ КРИТИКИ

А.П. Модорова

Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова, ул. Социалистическая, 6, Горно-Алтайск, 649000, Россия; Томский научный центр СО РАН, пр-т Академический, 10/4, Томск, 634055, Россия; email: aitanamood@gmail.com

В статье рассматривается проблема этнической идентичности в рассказе алтайского писателя Дибаша Каинчина «Поездка домой Тита Тырышкина – красноармейца по имени «Горный Барс» (1994). Для анализа данной проблематики используются современные критические теории социально-философской мысли, которые можно условно назвать постколониальной и деколониальной критикой. Теоретические разработки данных концепций позволили глубже проанализировать центрального персонажа Тита Тырышкина, который совершал злодеяния во время Гражданской войны не только из-за психических травм, обусловленных военным периодом, а также из-за травм, связанных с расовой дискриминацией, чувством отчуждения, желанием быть принятым доминирующей культурой. Идеи Ф. Фанона, martinique'sкого деколониального философа, который в своих работах исследовал психологические последствия колониализма и расизма на колонизированные народы, позволили установить связь между враждебным отношением Тита Тырышкина к коренному населению – алтайцам и его самонаправленным расизмом, обусловленным системной расовой дискриминацией и дегуманизацией. Кроме того, в статье рассмотрено влияние колониального дискурса, изначально исходящего из властных институций, на рассуждения простого солдата Тита Тырышкина. Он воспроизводит колониальную, имперскую риторику, которая была распространена у этнографов, путешественников, колониальных администраторов XIX–XX вв., где коренное население, алтайцы, представлялись дикарями, Другими, которые не хотели принимать блага цивилизации, и мысль о какой-либо схожести с Ними для Тита Тырышкина была невыносима.

Ключевые слова: алтайская литература, идентичность, этничность, национальность, постколониальная теория, деколониальная оптика

PROBLEM OF ETHNIC IDENTITY IN D. KAINCHIN'S LITERARY WORK IN THE LIGHT OF POST-/DECOLONIAL CRITICISM

Ai-Tana P. Modorova

S.S. Surazakov Research Institute of Altai Studies, 6 Sotsialisticheskaya Str., Gorno-Altai, 649000, Russian Federation; Tomsk Scientific Center of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, 10/4 Akademicheskoy Ave., Tomsk, 634055, Russian Federation; email: aitanamood@gmail.com

The article considers the problem of ethnic identity in the story "A trip home by Tit Tyryshkin, a Red Army soldier named "Mountain Leopard" (1994), written by the Altaian writer Dibash Kainchin. To analyze this issue, modern critical theories of socio-philosophical thought are used, which can be conditionally called postcolonial and decolonial criticism. The theoretical development of these concepts allowed a deeper analysis of the central character of Tit Tyryshkin, who committed atrocities during the civil war not only because of mental injuries caused by the war period, but also because of injuries related to racial discrimination, a sense of alienation, and the desire to be accepted by the dominant culture. F. Fanon's ideas, a Martinique decolonial philosopher, who explored the psychological effects of colonialism and racism on colonized peoples in his works, made it possible to establish a link between Tit Tyryshkin's hostile attitude towards the indigenous people – the Altaians, and his self-directed racism caused by systemic racial discrimination and dehumanization. In addition, the article examines the influence of colonial discourse, originated from government institutions, on the reasoning of an ordinary soldier Tit Tyryshkin. He reproduces the colonial, imperial rhetoric that was common among ethnographers, travelers, colonial administrators of the 19th–20th centuries, where the indigenous people, the Altaians, were presented as savages, aliens who did not want to accept the benefits of civilization, and the thought of any similarity with them was unbearable for Tit Tyryshkin.

Keywords: Altai literature, identity, ethnicity, nationality, postcolonial theory, decolonial views

Введение

В алтайской литературе проблему национальной или этнической идентичности довольно часто в своих произведениях поднимал Дибаш Каинчин. Изучению национальной картины мира, особенностей мировосприятия алтайского народа в творчестве данного писателя посвящены монографии, статьи У.Н. Текеновой [Текенова, 2012; 2017], а проблема этнической идентичности была представлена в анализе рассказа «Чеченец» Н.М. Киндиковой [Киндикова, 2018]. Ничуть не умаляя достоинства этих исследований, хотелось бы рассмотреть проблему этнической идентичности, учитывая такой социально-исторический контекст, как колониальное влияние Российской империи на коренные народы Алтая и ее наследие в советский период, т.к. «...советская власть, на словах отрицая «наследие» предыдущего периода, являлась вполне «законным» преемником прежней власти, используя все институты и дискурсы последней» [Абашин, 2004, с. 79]. Для того чтобы провести такой анализ, мы будем опираться на концепции, разработки постколониальной критики и деколониальной мысли. Поэтому целью данной работы является рассмотрение проблемы этнической идентичности в свете пост-/деколониальной критики на примере рассказа «Тит Тырышкиннин јанганы» («Поездка домой Тита Тырышкина – красноармейца по имени «Горный Барс»), опубликованного в 1994 г. на алтайском языке в сборнике «Карган тыт» и переведенного на русский язык в 2004 г. при участии самого автора и Кемине Каинчиной в сборнике «Лунная соната».

Основная часть

В данном рассказе центральным персонажем выступает молодой человек по имени Тит Тырышкин, участвовавший в Гражданской войне в Горном Алтае (1918–1922) в рядах Красной армии, который возвращается домой после трехлетнего отсутствия, а на пути встречает одинокую юрту алтайской семейной пары Шабураса и Карастай. Рассмотрим этни-

ность данного персонажа. Основными компонентами этнической идентичности выступают: самоидентификация, социализация, валидация. У Тита была русская, крестьянская социализация. Поэтому неудивительно, что у него русско-крестьянское мироощущение. Примечательно, что исследователи приписывают этому персонажу русскую этничность. Т.П. Шастина отмечает это в своей статье, посвященной анализу идиллического в данном рассказе: «...жили-были два крепких парня, один – в степном предгорном селе Старотырышкино – русский Тит Тырышкин по прозвищу Азиат, другой в высокогорном селении Корзунь – алтаец Шабурас из рода олюпов» [Шастина, 2006, с. 211–212]; «Автор понимает и передает традиционное мировосприятие пахаря, восточно-славянский культ земли. <...> Одно из основных представлений восточно-славянской мифологии – «мать-земля» [Шастина, 2006, с. 213]. Действительно, для Тита его земля и возможность заниматься полевыми работами значили многое в его жизни, и его самоидентификация тесно связана с землей: «И Человеком, живым Человеком, он впервые себя почувствовал тоже посреди поля. <...> Задохнулся вскоре Тит и упал во что-то теплое, мягкое, такое удобное, во что-то даже теплее, мягче и удобнее, чем материнская грудь. И та была, как сейчас он понимает, та была грудь земная, грудь его поля. Лежал Тит и тогда впервые почувствовал себя живым, почувствовал себя человеком» [Каинчин, 2004, с. 25]. Однако в вопросе идентичности также важен и внешний фактор, внешняя валидация. Дело в том, что его группа, с которой он себя соотносил, не подтверждала его самоидентификацию, отказывала ему в его русскости и, называя Азиатом, подчеркивала его инаковость. При отсутствии внешней валидации человек начинает сомневаться в своей идентичности. Определенное признание Тит получает только на Гражданской войне.

Этническое происхождение центрального персонажа Тита Тырышкина в рассказе не раскрывается, но, безусловно, этот вопрос его волновал. Будет вернее сказать, что его больше беспокоило то, почему он выглядит

не так, как его односельчане, почему его имя не такое, «как у всех», а не то, кем он является или какие у него корни, т.е. Тита беспокоила его инаковость. Мы можем предположить, что, по всей вероятности, Тит имеет этнические корни коренных народов Алтая (кумандинцев, тубаларов, чалканцев, алтайкижи). На это указывает его «азиатская» внешность и собственно территориальное расположение его родного с. Старотырышкино в «степном» Алтае, в котором жили коренные народы, а уже к началу XX в. на данной территории проживали переселенцы-колонисты¹ «из южных губерний России и Украины, а также сибирские мигранты из зоны северной (освоенной к началу XVIII в.) лесостепи» [Жигунова, 2013, с. 78], а также имя и фамилия – Тит Тырышкин. Его отношение к своему имени и фамилии мы узнаем уже в самом начале рассказа: «И имя у него такое короткое – Тит, всего три буквы» [Каинчин, 2004, с. 19]. На языке оригинала эта часть звучит следующим образом: *Кёкси јаан, жоон, буттары дезе – Тит деген ат кандый кыска, ондый ла кыскачак* [Каинчин, 1994, с. 192] – ‘Грудь большая, широкая, а ноги, как и имя Тит, – короткие’ [здесь и далее досл. пер. наш. – А.М.]. Титом подчеркивается параллель между своим небольшим ростом и коротким именем. Он недоволен и своей внешностью, и своим именем. В селе, в котором вырос Тит, его фамилия тоже является неординарной: «Да и фамилия не как у людей, ну, например, как у всех: Соколов, Богатырев, или там Молодых, Лесных, или на худой конец – Воров или Пискунов. А тут Тырышкин, и пока никто не объяснил Титу, что это означает» [Каинчин, 2004, с. 19–20]. Фамилия Тырышкин на сегодняшний день встречается и у алтайских народов. В доимперский и даже

на раннем этапе советского периода алтайцы пользовались только именем и своей родовой принадлежностью (*сёёк*). Распространение фамилий начинается с начала XX в., связано с бюрократической системой государства имперского и постимперского периода, для более удобной системы учета населения, сбора налогов и т.д. Среди коренных народов Алтая чаще всего фамилии создавались на основе имени человека или его родовой принадлежности. Можно предположить, что фамилия Тырышкин происходит от слова *тырыш* (туб., кум., теле.) / *чырыш* (южноалт.), что на языке народов Алтая означает ‘морщина’, ‘морщинистый’, ‘сморщенный’ [Вербицкий, 2005, с. 397; Алтайско-русский словарь, 2018, с. 865]. Это слово могло вполне быть и именем человека, т.к. старинные имена у алтайских народов были всегда мотивированы. Есть несколько способов образования собственно алтайских имен: наиболее архаичный и довольно распространенный способ – это образование имен людей от всего, что окружает человека (названия животных, птиц, насекомых, растений, предметов быта, средств труда, небесных тел); имена, образованные от слов со значением «он (она) будет таким-то, тем-то» (Мерген ‘мудрый’, Ырысту ‘счастливый’ и др.); имена со значением «он (она) обладает таким-то признаком» (Тас ‘лысый’, Капшаай ‘быстрый’); имена со значением «он (она) родился при таких-то обстоятельствах» (Орой ‘поздний’) [Алтайские личные имена, 1993, с. 22–23]. Мотивацией имени Тырыш могло быть то, что ребенок родился с более морщинистой кожей или, возможно, человеку дали имя уже в почтенном возрасте – практика, существовавшая не только у народов Сибири. А имя Тит могло быть образовано от алтайского слова *jyt* ‘запах’. Но, безусловно, стоит отметить, что имя Тит было популярно и у русских, т.к. имеет византийское происхождение и связано с распространением христианства. То же самое можно отметить и относительно фамилии Тырышкин. Если Д. Каинчин опирался на реально существующее ныне поселение Старотырышкино Смоленского района Алтайского края, основанное в 1744 г. Казанцевым и Тырышкиным, то, возможно, фамилия

¹ Как известно, история колонизация сибирских территорий начинается с конца XVI в. в связи с первыми военными походами казачьей дружины атамана Ермака (1580-е гг.) и построением Тарской крепости в Прииртышье, за чем последовала потребность заселять эти территории крестьянами для снабжения военных продовольствием. А временем массовых переселений в Сибирь обозначают вторую половину XIX в. и начало XX в. из-за аграрной реформы П. А. Столыпина [см.: Жигунова, 2013, с. 76].

Тырышкин – казачья или крестьянская. Так или иначе, происхождение имени и фамилии Тита Тырышкина так же двойственно и неопределенно, как и происхождение самого героя. В данном случае интересен выбор автора – создание такого сложного персонажа с точки зрения этнической принадлежности.

Имя Горный Барс, которым очень гордился Тит Тырышкин, он получил после выполнения сложной задачи во время Гражданской войны в Горном Алтае, он подорвал пулемет противника, поднявшись по неприступной скале Белый Бом. Это имя было дорогое для Тита, т. к. до войны он был для всех Азиатом. За годы участия в Гражданской войне Тит получил то, чего всегда хотел, – признания. Тит для своих односельчан являлся расиализированным иным. Процесс расиализации предполагает социальные отношения между людьми, которые структурируются на основе их биологических особенностей (*Miles*, 1989: 75) [Цит. по: Шнирельман, 2011, с. 32], т. е. вместе с «расой» человеку приписываются различные стигмы, стереотипы. Тит при описании своей внешности использует «белый взгляд» (*white gaze*), что означает описание кого-либо, чего-либо с перспективы белого человека: «Хотя нипочем зря кличку не дают: образина у него похожа на азиата, вот что, потому ему и дали [кличку Азиат. – А.М.]. Кругом кругл Тит, как месяц в новолунье: скулы, что тебе кулаки, глаза – узкие, навывкате, ушами можно зерно веять, нос – кнопочкою. И борода не растет, чтобы как-то прикрыть или украсить те изъязны. И никаким длинным подолом не скрыть кривые ноги: не идет, а катится колесом: будто котел чугуновый семенит на ножках-подставках» [Каинчин, 2004, с. 19]. Тит не воспринимает себя как полноценного, самодостаточного человека, а рассматривает себя в сравнении с другими, где образцом внешности является внешность русских людей, среди которых он вырос. Такой взгляд перешел к Титу от его группы социализации, которая постоянно подчеркивала его инаковость, называя его Азиатом. Чтобы показать свою полноценность и силу, Тит использует сомнительные методы. Например, перед Федором Колесниковым, соседом, кото-

рый больше всех издевался над ним из-за его внешности, он с далекого расстояния подстрелил человека на коне. Тит под белым взглядом становится недочеловеком, поэтому ему было важно получить признание, ощущение равенства, хоть и цена за это – жизни других людей.

Интересно также то, что Тит Тырышкин в зависимости от ситуации принимал или отвергал свои некоторые физиологические отличия. Он лучше всех объезжал лошадей, за что его уважали в селе; мог легко забраться на неприступные скалы; несколько раз внешность Тита Тырышкина спасала его от гибели; попав в плен к алтайцам, он притворялся «своим» и его отпускали. Однако, когда алтайцы попадали в плен в его отряд, именно Тит проявлял к ним особую жестокость: «Но вот что досадно, то досадно: алтайцы те перед расстрелом с такой надеждою смотрят на него. «Свой же ты, – безмолвно молят их глазенки, – вызволи». Эх, несмышлениши, вправду неумытихи, знали бы они, что самым первым их, курукурумцев, начнет пускать в распыл именно он. Дикий народ, что звери ихние, темный и глухой народ, каковы их горы-теснины, какова тайга их дремучая, беспросветная. К ним хотят светлую жизнь привести, а они артачатся, аки ихние бараны, не сдвинешь с места – лучше убей» [Каинчин, 2004, с. 20]. Из этого фрагмента можно заметить, какое презрение испытывает Тит к алтайцам. Для него алтайцы – это «несмышленный», «неумытый», «дикий», «темный», «глухой» народ, который отвергает блага цивилизации, не понимает, что им нужна помощь от более развитого народа, империи, насколько бы это иронично ни звучало в контексте борьбы социалистов против русского империализма, т. е. против чего воевали красноармейцы и Тит Тырышкин. Действительно, в рассуждениях Тита Тырышкина звучит имперская, колонизаторская риторика.

Дэвид Спурр, исследуя риторику западных империй, среди многочисленных тропов, с помощью которых устанавливалась легитимация власти над неевропейскими народами, выделяет троп унижения (*Debasement*) [Spurr, 1993]. Цель риторики унижения в том, чтобы «проиллюстрировать самые низкие

качества колонизируемых, эта риторическая стратегия оправдывает западное вмешательство или господство над другими странами» [Rana Bhat, 2016, с. 211]. Обратимся к этнографической литературе об алтайцах конца XIX – начала XX в. Русские администраторы, путешественники, этнографы, миссионеры при описании внешности алтайцев использовали уничижительные описания: зооморфные ассоциации, сравнительные описания, при которых отличия физических данных другой фенотипической группы являлись неправильными, безобразными, «непропорциональными»: «Тип лица почти совершенно одинаков у мужчин и женщин, он столь отчетливо монголоидный и чуждый нашему, что путешествующему европейцу в первое время нелегко различить их. Лица у них широкие и плоские, лоб низкий и уходящий назад, наружные уголки глаз приподняты кверху, глаза маленькие, брови обычно тонкие, скулы сильно выступают, нос приплюснут и непропорционально лицу очень мал, толстогубый рот открывает два ряда ослепительно белых зубов. <...> Волосы и брови – совершенно черные, жесткие, стоят торчком...» [Радлов, 1989, с. 130]; «При измерениях мы убедились, что мускулы звероловов были жестки, менее упруги, как бы слитые, напоминая мускулы удава» [Ядринцев, 1881, с. 633]; «Господствующий тип алтайских инородцев: средний рост, сухопарость, лицо плоское, лоб низкий, скулы выдались, волосы и брови, как смоль, черные, жесткие, как конская грива, глаза унырнули под лоб, нос без переносицы, и потому расстояние между глазами кажется довольно пространном... <...> Тело кочевых инородцев засаленное, прокопченное, закорузлое и никогда не мытое» [Вербицкий, 1993, с. 23] – [Цит. по: Модорова, 2021, с. 352–353]. Троп унижения (Debasement), белый взгляд (white gaze) выполняют дегуманизирующую функцию, закрепляют идею превосходства одной группы над другой. Повторяя имперскую риторику, Тит Тырышкин словно пытается противопоставить себя и алтайцев, но так как алтайцы видят в нем «своего», его это очень злит, ведь если Они дикие, неумытые, то и Тит такой же, а значит, нужно

всеми силами доказать, что это не так, что он не относится к Их числу.

Франц Фанон, яркий представитель антиколониального движения в Африке середины XX в. и предшественник современных постколониальных и деколониальных исследований, в работе «Черная кожа, белые маски» (1952) объясняет влияние расизма, колониализма на темнокожих, небелых. Человек, находящийся в условиях постоянного, систематического расизма и дегуманизации, начинает со временем отчуждаться от того, что делает его чужим для этой среды (чаще всего это внешность, язык, поведение), т.е. системная дегуманизация становится самонаправленной, у человека формируется комплекс неполноценности. Главной причиной комплекса неполноценности колонизированных народов, по Ф. Фанону, является именно социальная структура, которая постоянно обесценивала человеческое достоинство этих народов, вследствие чего у завоеванных народов возникает желание «обелиться», стать как можно ближе к доминирующей белой группе (в культурном, политическом, экономическом смысле): «Он до такой степени одержим желанием стать белым лишь потому, что живет в обществе, способствующем развитию у него комплекса неполноценности, в обществе, которое стабильно, последовательно сохраняет и культивирует этот комплекс, в обществе, утверждающем превосходство только одной расы. И чем больше трудностей создает ему это общество, тем глубже он погружается в невроз» [Фанон, 2022, с. 94]. Поэтому такое презрение и ненависть Тита Тырышкина к алтайцам можно объяснить тем, что он страдает интернализированным/самонаправленным расизмом, комплексом неполноценности, т.к. он вырос в такой среде, где обесценивалась его внешность, а внешняя похожесть на алтайцев становится триггером для его отчуждения и агрессии на данную этническую группу.

Кроме того, его постоянно преследовал страх разоблачения. Ему часто снился сон, в котором его казнят за преступления (убийства мирного населения, ограбления сел), которые он совершал вместе со своим отрядом из чувства всевластия и безнаказанности.

Возможно, в основе его жестокого обращения с алтайцами лежал такой же страх разоблачения. Он боялся, что его группа, с которой он себя соотносит, поймет, что он относится к Их числу, а Они в мировоззренческой парадигме Тита – дикари, несмышленный народ: *Кандый кийик, кандый ондонбос албаты. Кижилорго јайым экелип јат, ырысту јүрүм экелип јат. А озор дезде...* [Каинчин, 2004, с. 193] – ‘Какой же дикий, какой же несмышленный народ. Мы несем им свободу, радость. А они...’ Убивая буквально алтайцев, он словно метафорически убивал в себе свою алтайскость, возвращал место в русском обществе, хотя в конце он остается ни с чем. Его сосед Колесников совершил сексуализированное насилие над его женой, после чего она покончила жизнь самоубийством, дом сожжен, все хозяйство разорено. Такой способ присвоения статуса не сработал, т.к. в основе этой стратегии лежит человеконенавистническая концепция.

Интересно, что в этом произведении с жизнеутверждающей философией выступают мертвые, духи/души умерших людей, в то время как люди, провозглашавшие и призывавшие к новой светлой жизни в лице социалистического общества, в реальности воспроизводили человеконенавистническую концепцию. На наш взгляд, авторская позиция выражена в посланиях духов. В творчестве Д. Каинчина иррациональное занимает важное место, в его произведениях духи или души умерших людей взаимодействуют с людьми, пытаясь передать какие-то важные послания. Такое присутствие говорит о том, что автор пытается достоверно передать религиозно-мифологическое мировоззрение алтайцев, в основе которого лежит вера в продолжение жизни после смерти (*чындык јер* ‘истинная земля’), вера в духов, культ предков. В данном рассказе именно духи, души убитых красноармейцами мирных жителей целого поселения Корзунь, среди которых были все родные Шабурака и Карастай, утверждают о важности сохранения жизни и памяти о них. Когда Карастай опускает руки после убийства ее мужа Шабурака Титом Тырышкиным, преодолеть горе ей помогают духи: «Не умирай,

не умирай! – хором молят они ее, хором твердят ей. – Ты умрешь, мы тоже умрем. Это ты – наша память. Ты должна рассказать о нас своим детям, а они – своим... Живи, живи, живи...» [Каинчин, 2004, с. 36]; «А те, которые в пещере в эту ночь не умолкают ни на миг. «Как бы руки не наложила на себя. Боимся мы за тебя», – молят они ее. – Значит, такова твоя судьба. Слышишь, запели так печально, так задумчиво: «Живи, живи, живи. Одна ты у нас осталась. Не умирай, не умирай. Тогда никто нас не свяжет с живыми» [Каинчин, 2004, с. 38]. В посланиях духов звучит призыв к жизни не только ради живых, но и чтобы память об умерших не исчезла; возможно, в глобальном смысле это также может быть призывом к тому, чтобы люди знали свое прошлое, понимали, какой ценой досталась им этническая идентичность, язык, культура.

Заключение

Дибаш Каинчин как писатель сделал важный вклад по возвращению коллективной памяти алтайского народа через обращение к теме Гражданской войны в начале XX в. и репрезентацию тех ужасных событий в своем литературном творчестве, а также поднял непростые вопросы, связанные с этнической идентичностью. Исследование данного вопроса через деколониальную оптику позволило увидеть в персонаже Тите Тырышкине не только человека, совершавшего злодеяния во время Гражданской войны, или человека с травмированной психикой из-за военных условий, но и человека, страдавшего от самонаправленного расизма, т.к. с самого детства находился в условиях постоянного, систематического расизма и дегуманизации, Тит под белым взглядом не ощущал свою самоценность, самодостаточность. Кроме того, он продолжал воспроизводить это дегуманизирующее отношение к коренному населению Алтая; в его мыслях об алтайцах звучит имперская, колониальная риторика, которая была распространена у этнографов и путешественников XIX–XX вв., где алтайцы представлялись дикарями, Другими, которые не хотели

принимать блага цивилизации, и мысль о какой-либо схожести с Ними для Тита Тырышкина была невыносима.

Литература

- Абашин С. Н.** Население Ферганской долины (к становлению этнографической номенклатуры в конце XIX – начале XX века) // Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты / отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2004. С. 38–101.
- Алтайские личные имена = Алтай калыктын аттары / сост.: В. А. Муйтуева, Т. Н. Туденова. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 1993. 128 с.
- Алтайско-русский словарь / редколлегия: канд. филол. наук А. Э. Чумакаев (отв. ред.), канд. ист. наук Н. В. Екеев, канд. филол. наук А. Н. Майзина, К. К. Пиянтинова, Н. Н. Тыдыкова, канд. филол. наук Е. В. Тюттешева; БНУ РА «НИИ алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск, 2018. 936 с.
- Вербицкий В. И.** Словарь алтайского и ала-дагского наречий тюркского языка. Горно-Алтайск: Ак Чечек, 2005. 504 с.
- Вербицкий В. И.** Алтайские инородцы. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1993. 270 с.
- Жигунова М. А.** Российские переселенцы в Сибири: этнокультурный аспект // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. № 2 (2013). С. 75–86.
- Каинчин Д.** Поездка домой Тита Тырышкина – красноармейца по имени «Горный Барс» // Лунная соната. Рассказы, сказы. Горно-Алтайск, 2004. С. 17–42.
- Каинчин Ж.** Тит Тырышкиннин жанганы // Карган тыт = Старая лиственница. Рассказы. Горно-Алтайск: Юч-Сюмер, 1994. С. 189–218 (на алтайском языке).
- Киндикова Н. М.** Герои рассказа «Чеченец» Д. Каинчина в сравнительном аспекте // Язык и литература в образовательном и культурном пространстве юга России и Кавказа: материалы Международной научно-практической конференции, Грозный, 15–17 ноября 2018 года / Чеченский гос. пед. ун-т. Грозный: АЛЕФ, 2018. С. 146–149.
- Модорова А. П.** Образ алтайцев в этнографических источниках второй половины XIX века // Народы Алтая в социокультурном пространстве России на рубеже эпох. Сборник статей Всероссийской научно-практической

конференции, посвященной 30-летию со дня образования Республики Алтай и 265-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Горно-Алтайск, 2021. С. 348–359.

- Радлов В. В.** Из Сибири: страницы дневника (Aus Sibirien, 1893) / пер. с нем. К. Д. Цивинной и Б. Е. Чистовой; прим. и послесл. С. И. Вайнштейна. М.: Наука, 1989. 749 с.
- Текенова У. Н.** Проза Дибаша Каинчина: новые аспекты изучения. Сборник научных трудов / БНУ РА «Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова». Горно-Алтайск: ООО «Горно-Алтайская типография», 2018. 160 с.
- Текенова У. Н.** Художественный мир Дибаша Каинчина. Горно-Алтайск: [б. и.], 2011. 179 с.
- Фанон Ф.** Черная кожа, белые маски / пер. с франц. Дмитрия Тимофеева. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2022. 224 с.
- Шастина Т. П.** Идиллическое в рассказе «Поездка домой Тита Тырышкина – красноармейца по имени «Горный Барс» // Филологические исследования (к 100-летию Т. М. Тошакковой): сборник научных трудов. Горно-Алтайск, 2006. С. 210–217.
- Шнирельман В. А.** Порог толерантности: идеология и практика нового расизма / В. А. Шнирельман; Российская акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 552 с.
- Ядринцев Н. М.** Алтай и его инородческое царство (очерк путешествия по Алтаю) // Исторический вестник. Том XX, 1885. С. 602–644.
- Miles R.** Racism. London, Routledge, 1989, 158 p.
- Rana Bhat S. R.** Rhetorical Construction of West African Travels in West Africa. In: Tribhuvan University Journal. Volume XXIX, Number 1, June 2016, pp. 203–216.
- Spurr D.** The Rhetoric Of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration. Durham, London, Duke Univ. Press, 1993, 224 p.

References

- Abashin S. N.** Naselenie Ferganskoi doliny (k stanovleniyu ehtnograficheskoi nomenklatury v kontse XIX – nachale XX veka) [The Ferghana Valley population (on the formation of ethnographic nomenclature in the late 19th – early 20th century)]. The Ferghana Valley: ethnicity, ethnic processes, ethnic conflicts. Moscow, Nauka, 2004, pp. 38–101. (In Russian)

- Altaiskie lichnye imena = Altai kalyktyn attary [Altai personal names = Altai kalyktyn attary]. Gorno-Altai, Yuch-Syumer, 1993, 128 p. (In Russian)
- Altaisko-russky slovar [Altai-Russian Dictionary]. Edited by A. E. Chumakaev (editor-in-chief), N. V. Ekeev, A. N. Maizina, K. K. Piyantinova, N. N. Tydykova, E. V. Tyuntesheva; S. S. Surazakov Research Institute of Altai Studies Publ., Gorno-Altai, 2018, 936 p. (In Russian and Altayan)
- Fanon F.** Chernaya kozha, belye maski [Black skin, white masks]. Moscow, the Museum of Modern Art «Garazh», 2022, 224 p. (In Russian)
- Kainchin D.** Poezdka domoi Tita Tyryshkina – krasnoarmeitsa po imeni «Gornyi bars» [A trip home by Tit Tyryshkin, a Red Army soldier named «Mountain Leopard»]. Moonlight sonata. Stories. fairy tales. Gorno-Altai, 2004, pp. 17–42. (In Russian)
- Kainchin D.** Tit Tyryshkinning jangany [A trip home by Tit Tyryshkin]. *Kargan tyt* = The old larch tree. Stories. Gorno-Altai, Publishing House «Yuch-Syumer», 1994, pp. 189–218. (In Altayan)
- Kindikova N. M.** Geroi rasskaza “Chechenets” D. Kainchina v sravnitel'nom aspekte [The story hero «Chechen» by D. Kainchin in a comparative aspect]. In: Language and literature in the educational and cultural space of the South of Russia and the Caucasus: Materials of the International Scientific and Practical Conference, Chechen State Pedagogical University. Grozny, ALEF, 2018, pp. 146–149. (In Russian)
- Miles R.** Racism. London, Routledge, 1989, 158 p. (In English)
- Modorova A. P.** Obraz altaitsev v ehtnografiches kikh istochnikakh vtoroi poloviny XIX veka [The image of the Altaians in ethnographic sources of the second half of the 19th century]. In: The peoples of Altai in the socio-cultural space of Russia at the turn of the epochs. The Collection of Articles of the All-Russian Scientific and Practical Conference dedicated to the 30th Anniversary of the Formation of the Altai Republic and the 265th Anniversary of the Voluntary Entry of the Altai People into the Russian State. Gorno-Altai, 2021, pp. 348–359. (In Russian)
- Radlov V. V.** Iz Sibiri: Stranitsy dnevnika (Aus Sibirien, 1893) [From Siberia: Diary pages (Aus Sibirien, 1893)]. Moscow, Nauka, 1989, 749 p. (In Russian)
- Rana Bhat S. R.** Rhetorical Construction of West African Travels in West Africa. *Tribhuvan University Journal*, vol. 29, no. 1, June 2016, pp. 203–216. (In English)
- Shastina T. P.** Idillichesкое v rasskaze «Poezdka domoi Tita Tyryshkina – krasnoarmeica po imeni «Gornyi Bars» [The idyllic nature in the story «A trip home by Tit Tyryshkin, a Red Army soldier named «Mountain Leopard»]. In: Philological Research (on the 100th Anniversary of T. M. Toshchakova): The collection of scientific papers. Gorno-Altai, 2006, pp. 210–217. (In Russian)
- Shnirelman V. A.** Porog tolerantnosti: ideologiya i praktika novogo rasizma [Tolerance threshold: ideology and practice of new racism]. Moscow, New Literary Review, 2011, 552 p. (In Russian)
- Spurr D.** The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration. Durham, London, Duke University Press, 1993, 224 p. (In English)
- Tekenova U. N.** Khudozhestvennyi mir Dibasha Kainchina: nauchnoe izdanie [The artistic world of Dibash Kainchin: scientific publication]. Gorno-Altai, no publisher, 2011, 179 p. (In Russian)
- Tekenova U. N.** Proza Dibasha Kainchina: novye aspekty izucheniya. Sbornik nauchnykh trudov [Dibash Kainchin's prose: new aspects of study. Collection of scientific papers]. S. S. Surazakov Research Institute of Altai Studies, Gorno-Altai, Gorno-Altai Printing House, 2018, 160 p. (In Russian)
- Verbitsky V. I.** Altaiskie inorodtsy [The Altai indigenous people]. Gorno-Altai, Ak-Chechek, 1993, 270 p. (In Russian)
- Verbitsky V. I.** Slovar' altaiskogo i aladagskogo narechiya tyurkskogo yazyka [Dictionary of Altai and Aladag dialects of the Turkic language]. Gorno-Altai, Ak Chechek, 2005, 504 p. (In Russian)
- Yadrintsev N. M.** Altai i ego inorodchesкое tsarstvo (ocherk putesthestviya po Altayu) [Altai and its indigenous kingdom (essay on a trip to Altai)]. *Historical Bulletin. Historical and Literary Journal*, vol. 20, 1885, pp. 602–644. (In Russian)
- Zhigunova M. A.** Rossiiskie pereselentsy v Sibiri: ehtnokulturnyi aspekt [Russian immigrants in Siberia: ethno-cultural aspect]. *Bulletin of the Peoples' Friendship University of Russia, Series: The History of Russi*, no. 2 (2013), pp. 75–86. (In Russian)

ХУДОЖЕСТВЕННО-ЭСТЕТИЧЕСКОЕ СВОЕОБРАЗИЕ ТВОРЧЕСТВА БАШКИРСКОЙ ПИСАТЕЛЬНИЦЫ ТАНСУЛПАН ГАРИПОВОЙ

Н. А. Хуббитдинова

Башкирский государственный педагогический университет им. М. Акмуллы, ул. Октябрьской революции, 3-а, Уфа, 450077, Россия; email: narkas08@mail.ru

Любая национальная литература как часть мировой культуры является тем немногим, но значимым средством, противостоящим угрозе глобализации в мире. Литература, основанная на художественном, идейно-эстетическом перевоплощении фольклорных традиций, народной архетипической культуры, позволяет сохранить этническую идентичность и самобытность. Цель данной статьи – раскрыть художественное своеобразие творчества башкирской писательницы Тансулпан Гариповой, основанного на художественном воплощении национальных фольклорных традиций, питавших его на всем протяжении становления автора как мастера слова. В этом отношении ее произведения поднимают значимые нравственно-этические проблемы, вопросы о добре и зле, светлом и темном, выражают общечеловеческие идеи, идеи гуманизма и человечности. В романе «Буренушка» нашла художественное перевоплощение народная мудрость, мораль, отразившаяся в народной сказке о сердце матери, возвысив тем самым образ женщины, матери до высокохудожественного уровня, возложив на нее значимые нравственно-этические, художественно-эстетические функции. К мастерским способам художественного изображения Тансулпан Гариповой относится усиление контрастности в показе диалектических противоположностей жизненных ситуаций, коллизий и идейно-эстетических принципов, типов, характеров героев, сюжета, стилистических и языковых своеобразий, средств описания романа. Все произведения Тансулпан Гариповой изображаются на фоне народного мировоззрения, самобытной национальной традиционной культуры, что позволяет сохранить этническую принадлежность как культуры в целом, так и башкирской литературы в частности от глобализационной уравниловки.

Ключевые слова: глобализация, угроза, этническая идентификация, башкирская литература, творчество Т. Гариповой, роман, рассказы, фольклорные традиции, сохранение и развитие

ARTISTIC AND AESTHETIC UNIQUENESS OF THE BASHKIR WRITER TANSULPAN GARIPOVA'S WORKS

Nerkes A. Hubbitdinova

Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla, 3-a Oktyabrskaya Revolyutsiya Str., Ufa, 450077, Russia; email: narkas08@mail.ru

Any national literature, as a part of world culture, is a few but significant means of countering the threat of globalization in the world. Literature, based on the artistic, ideological and aesthetic transformation of folklore traditions, folk archetypal culture, makes it possible to preserve ethnic identity and originality. The purpose of this article is to reveal the artistic uniqueness of the Bashkir writer Tansulpan Garipova's creative work based on the artistic embodiment of national folklore traditions that nourished it throughout the author's becoming as a word-painter. In this regard, her works raise significant moral and ethical problems, questions about good and evil, light and dark, cover universal human ideas, ideas of humanism and humanity. In the novel "Buryonushka" ("The Sweatcow"), folk wisdom, morality, reflected in the folk tale about a mother's heart, found an artistic embodiment, thereby elevating the image of a woman, a mother to a highly artistic level, assigning her significant moral and ethical, artistic and aesthetic functions. Tansulpan Garipova's masterful method of artistic depiction includes enhancing contrast in depicting the dialectical opposites of life situations, collisions and ideological and aesthetic principles, types, characters' mindsets, plot, stylistic and linguistic features, and means of describing the novel. All Tansulpan Garipova's works are depicted against the background of a national worldview, an original national traditional culture, which allows preserving the ethnicity of both culture in general and Bashkir literature in particular from globalization equalization.

Keywords: globalization, threat, ethnic identification, Bashkir literature, T. Garipova's works, novel, stories, folklore traditions, preservation and development

Введение

В век глобализации встает угроза исчезновения этнически самобытных культурных ценностей, традиций. С социокультурной точки зрения глобализация часто трактуется как постепенное эволюционное формирование общечеловеческой культуры, связанное со стиранием существующих национально-культурных особенностей [Титаренко, 2011, с. 14]. В сохранение этнической идентификации, самобытной культуры народов важный вклад вносит и художественная литература – национальные литературы. Потому что именно писатели как патриоты не только своей родины, малой родины в частности, но и как прогрессивная часть общества, как никто другой, понимают важность и необходимость сохранения этнической культуры, традиций, родного языка. В этом отношении женщины-писатели – дочь, мать, сестра, бабушка – интуитивно ощущают эту опасность и могут художественно перевоплотить любовь к родному, традиционному в своих произведениях. «Свой», «родной», прежде всего, базируется на устно-поэтическом народном творчестве, обрядах и обычаях, которые художественно привносятся авторами-женщинами в литературных произведениях. Если в хакасской литературе сегодня известны имена Г.Г. Казачиновой, В.Г. Шулбаевой, В.К. Татаровой и др., то в современной башкирской литературе, наряду с мужчинами-писателями, активно трудится немало женщин, но романисты лишь двое – Тансулпан Гарипова и Гульнур Якупова. В данной статье мы остановимся на раскрытии художественного своеобразия творческого портрета Т. Гариповой.

Основная часть

В профессиональную литературу Тансулпан Хисбулловна Гарипова пришла в 70-е гг. прошлого столетия. Ее первые литературные произведения печатались на страницах газет и журналов, а в 1978 г. был издан сборник рассказов «Вишня полевая». Преломляя окружающую действительность сквозь призму творческого восприятия, автор остается честной

своим жизненным позициям и превозносит свою глубокую духовность до высокохудожественного уровня. В 1987 г. в свет выходит еще одна книга писательницы – «Голубиная песня». Автор в своих рассказах представляется писателем, пребывающим в вечном поиске новой темы, образов, художественных приемов и способов изображения. Открытость, искренность, отзывчивость души Т. Гариповой как художника слова передаются ее героям и персонажам, характеры которых живо представляются перед взором читателя.

В 1990 г. увидела свет книга «Луна и солнце – едины» («Ай менән Кояш – бер генә»), озаглавленная названием повести. Это произведение Т. Гариповой посвящено изображению отношений между взрослыми и детьми, прошлым и настоящим, между которыми прокладываются идейно-эстетические мостики, позволяющие автору оценить события с точки зрения ребенка и уже повзрослевшего, умудренного опытом и жизнью человека [Писатели земли башкирской... 2006, с. 146–147]. Впитавшая с детства народные традиции, устно-поэтическое творчество, Т. Гарипова очень умело и уместно апеллирует ими, что помогает ей выразить свои идеи и взгляды глубже, шире и доступнее, раскрыть характеры своих героев и художественно обогатить изобразительные средства и язык произведения.

Т. Гарипова также успешно работает и в области драматургии. Известны такие пьесы, как «Белый тополе», «Сбежавшие к счастью» («Бәхеткә каскандар»), «Песнь во сне» («Төштәге йыр»), «Не улетайте, журавли!», «Девушка в монистах» («Тәнкәле кыз»), «В ожидании дождя» («Ямғыр көткәндә»), «Гильмияза» («Ғилмеяз»), «Мактымхылу, Абляй» («Мактымһылыу, Әбләй»). Спектакли, поставленные по пьесам Т. Гариповой, не сходят со сцен республиканских театров долгие годы, а по киноповести «Летний камень» снят полнометражный художественный фильм, завоевавший в 2002 г. премию критиков «Золотой слон» на международном кинофестивале.

Известно, что показателем мастерства и многих важных достижений писателя явля-

ется создание какого-то монументального произведения в более сложном его жанровом проявлении. Роман – тот самый крупный эпический жанр прозы, показывающий зрелость и опытность мастера пера. В этом отношении Тансулпан Гарипова репрезентирует себя именно таким писателем, который сфокусировал в создании романа весь свой жизненный багаж, устоявшийся взгляд на жизнь, свою житейскую философию, мастерство и художественность слова. В романе изображаются события, растянувшиеся на целое столетие и развивающиеся вокруг одной семьи, одного рода, в центре которого стоит женщина – дочь, мать, бабушка-олэсэй. Во всяком случае, все ключевые моменты связаны с женщиной. Здесь, как, впрочем, и во многих произведениях Т. Гариповой, она выступает как женщина-писательница, создавшая женский роман. Другими словами, она продолжает традиции гендерной прозы, заложенной в башкирской литературе еще в середине XX в. такими женщинами-авторами, как Хадия Давлентшина, Зайнаб Биешева.

Масштабность, эпика романа «Буренушка» достигается не только эпохальностью, но и географической широтой: события развиваются в небольшой башкирской деревне в глубинке Башкирии, в ее столице Уфе, в столице страны Москве и северной столице Петербурге, в далеких суровых сибирских краях. Несмотря на эту широту и масштабность, все события, вылившиеся в переплетающиеся между собой сюжетные линии, так или иначе концентрируются в башкирской деревне Тирякле. Писатель этим как бы репрезентирует возвращение своих героев на малую родину, куда бы ни разбросала их судьба. В идейно-художественном отношении Тирякле в композиционном плане представляется фокусом, организационной точкой судеб героев, различных событий как из жизни жителей деревни, так и истории всей страны в целом. Исторические катаклизмы, перемены и строительство новой страны оказали огромное влияние на судьбы героев, поломав им ее, внеся кардинальные изменения в их жизни. Это – и события, связанные с революциями, Гражданской войной, борьбой с кулачеством,

репрессиями, Великой Отечественной войной и периодом строительства мирной жизни.

На первый взгляд роман перенасыщен обрисовкой мелких событий, сюжетных линий, однако автору удалось связать их в один композиционный пучок и подчинить решению поставленной общей задачи и достижению цели. Поэтому они хоть и усложняют главный сюжет, но художественно обогащают его, что позволяет отразить их в более выигрышном формате. В этом и кроется искусство и мастерство писателя.

Одним из таких мастерских способов художественного изображения является усиление контрастности в показе диалектических противоположностей жизненных ситуаций, коллизий и идейно-эстетических принципов, типов, характеров героев, сюжета, стилистических и языковых особенностей, средств описания романа. Добро и зло, положительные и отрицательные типы, различные характеры, мир людей и мир природы, сон и явь, статика и динамика, стили и стилистические антитезы, светлые и мрачные краски... Все противоречивое, дуальное то сходится в одной линии, то расходится, придавая основному сюжету динамику в развитии. Произведение строится на традиционном для восточного дастана окаймленном сюжете. Взаимоотношения общества и личности, эпохи и человека раскрываются в рамках одной семьи, одного рода. Как было сказано выше, в центре стоят женские судьбы – Фаузия-Барсынбика, ее дочь Кукхылу-Гульбану, внучка Мадина, с помощью которых автор сумела художественно изобразить важные события в период масштабного времени, целой эпохи. Женские образы являются тем центром, от которого зачинается, завязывается развитие разных сюжетных линий, которые в конечном счете как бы вновь и вновь возвращаются к ним и, вновь и вновь от них отталкиваясь, развиваются и расширяются дальше.

Идет Великая Отечественная война. Гульбану – когда-то давно, еще в младенчестве, потерянная Фаузией-Барсынбикой дочь – трудится на ферме дояркой. Подрастающая дочь Мадина помогает ей по хозяйству. Муж Хашим с самого начала войны – на фронте.

Вся тяжесть колхозной работы и ведение личного хозяйства ложатся тяжким бременем на хрупкие женские плечи. Лишение единственной их кормилицы, коровы Буренушки, и вовсе отягощает и без того нелегкую жизнь: за неуплату налога ее конфискуют председатель Ихсанбай и бригадир колхоза Ишмухамет.

Казалось бы, динамики сюжету придают влюбленные сердца юных Ихсанбая и Гульбану. Они с детства росли вместе, играли, дружили. С возрастом детская дружба между ними переросла в чистую и невинную любовь. Фаузия, глядя на них, сперва радовалась было, но, почувствовав, что детские шалости со временем перестают быть таковыми, она не на шутку забеспокоилась. Ее отрицательное отношение к чувствам и отношениям молодых очень удивляло последних, ввергая их сердца в печаль и страдание. На этом месте завязанные события откатываются назад, в прошлое, что должно пролить свет на происходящее с влюбленными и отношение к ним Фаузии.

Надо сказать, что семья Фаузии, состоящая из ее мужа Сибатат и их сына Ихсанбая, в деревне всегда вызывала двойное чувство, если не сказать подозрительное. Если быть честным, то местные мало что знали о них. Никто толком и не помнил, откуда они здесь взялись, кто они, какое у них племя. На самом деле их звали Барсынбика и Дингезбай и были они очень богатыми, зажиточными в дореволюционную эпоху. С началом революции им пришлось бросать свое добро и с двумя маленькими детьми пуститься в бегство. Убегая от преследований, Барсынбика выронила кричащего младенца, свою дочь Кукхылу, и всю жизнь потом искала ее. Новую жизнь муж и жена начали с новых имен по фальшивым документам. Теперь она стала Фаузией, а он – Сибататом, сыну имя не стали менять. И вот, очутившись в деревне Тирякле, она нашла свою потерянную кровиночку и решила, что семье надо остаться здесь. Теперь она была уверена, что хотя бы остаток своей жизни сумеет прожить рядом со своей Кукхылу, которую новые родители в деревне называли Гульбану, и проследить, чтобы она стала счастлива. Поэтому приложила все

усилия, чтобы Ихсанбай не женился на своей сестре, о чем, конечно, никто не догадывался. Сына она женила на несчастной Сабиле, а Гульбану досталась пьянице Хашиму. Такой поступок могла совершить только любящая мать, иначе она никак не могла поступить... Однако такое роковое вмешательство в судьбы ничем не повинных своих детей не добавило им счастья: этот поступок стоил того, чтобы предотвратить кровосмешительство. Но судьба распорядилась по-своему, и кровосмешительство все же произошло: ни о чем не подозревавший Ихсанбай все же насильно разделил ложе со своей некогда возлюбленной, в результате Гульбану родила двух детей. Так ложь и тайна только подлили масла в огонь, ввергая дальнейшую судьбу двух крошек в трагические последствия.

Безмерная любовь к сыну, желание уберечь его от опрометчивых шагов как будто ослепили Фаузию. Ведь Ихсанбай, не вкусив нежной любви со своей Гульбану, по воле матери женившись на другой, озлобился, стал выпивать, вскоре потерял всякий человеческий, нравственный облик, превратившись в хладнокровного, кровожадного, завистливого зверя. В данном ключе образ материнского сердца вызывает реминисценцию на башкирскую народную сказку «Сердце матери», в которой повествуется именно о такой матери. За то, что во время охоты ранил беркута, герой сказки в качестве лекарства для него должен был принести сердце своей матери, иначе он не мог жениться на полюбившей его дочери царя, которому и принадлежала птица: «...Беркуту надо скормить человеческое сердце. Спаси священную птицу может только сердце матери охотника, который выстрелил в нее», – сказал лечивший птицу лекарь» [Башкирское народное творчество, 1990, с. 313].

В основе этого на первый взгляд варварского и жестокого поступка лежит вера в силу тотемной птицы, которой в данном случае является беркут (в прошлом каждый башкирский род имел свои отличительные родовые атрибуты – тамги-символы, клич, дерево и птицу). Страх перед гневом царя и, главное, перед священной родовой птицей, а также эгоистическое стремление во что бы то ни стало

жениться на своей возлюбленной вынудили юношу-егета идти на страшное дело. Во время долгого отсутствия сына мать очень переживала, не ела, не пила, не спала, все ждала его. Однако он, вернувшись, ночью лишил ее жизни и, вынув сердце, понес его к горе, где жил царь. Побежав изо всех сил, он споткнулся и упал. «Сердце матери выскользнуло из рук и вдруг, обретя дар речи, участливо спросило: «Не ушибся ли, сынок? Вставай скорее, а то опоздаешь, и тебя убьют. Ты должен жить, сынок...» [Башкирское народное творчество, 1990, с. 313]. Тут герой, раскаявшись в содеянном, горько заплакал. В данном случае судьба раненой тотемной птицы главное, значительнее, чем личные чувства и отношения. Нравственно-этическая подоплека сказки также кроется в том, что мать, несмотря на поступок своего сына, простила его и продолжает любить и заботиться о нем даже после смерти.

Подобную сверхчеловеческую материнскую любовь также наблюдаем в романе Т. Гариповой «Буренушка». Какие бы глубоко безнравственные поступки ни совершал единственный сын Ихсанбай, Фаузия-Барсынбики принимает и прощает его и горько оплакивает, когда он умирает. В произведении в пронзительных тонах описывается психологическое состояние матери, страдающей от того, что, любя и жалея свою единственную кровиночку, она разрывается между нравственными и безнравственными, возвышенными и низменными чувствами. Винит себя в том, что не смогли они с мужем дать достойное воспитание сыну. Поэтому всегда находит оправдание деяниям сына тем, что она – мать. Если бы Ихсанбай, как и грозился, лишил бы ее жизни, то она, как та мать из сказки, все равно простила бы его и оправдала. Так народная мудрость, мораль, отразившаяся в народной сказке о сердце матери, нашла художественное перевоплощение в романе Т. Гариповой, возвысив тем самым образ женщины, матери до высокохудожественного уровня, возложив на нее значимые нравственно-этические, художественно-эстетические функции.

Центральным образом, в котором фокусируются все действия и события в романе, явля-

ется образ коровы Буренушки. Она является для Фаузии неким наследием и реликвией. Потомки Буренушки передаются из поколения в поколение и как бы продолжают свое наследие параллельно с жизненной линией детей Фаузии-Барсынбики – Гульбану, а затем и Мадины.

Образ Гульбану в романе раскрывается всесторонне. Она так и не узнала, кто ее настоящая мать. Шахибану, ее названная мать, унесла с собой тайну на тот свет. Красота Гульбану выдавала в ней породу: стройная, статная, миловидные и нежные черты лица выделяли ее среди сверстниц. Всю жизнь трудившаяся на колхозной ферме, избиваемая и унижаемая своим мужем она не знала, что относится к знатному роду, и при другой жизни она, конечно, сидела бы в тепле и роскоши. Не зная женского счастья и человеческого отношения Гульбану также готова была отдать за своего ребенка все что угодно. Даже преданность мужу не может пересилить это чувство. Только ради того, чтобы не пустить свою единственную дочь Мадину учиться в ФЗО, она, пересилив себя, вынуждена была встретиться с Ихсанбаем. В результате она понесла и вскоре родила двух мальчиков-близнецов. Несмотря на то, что они были плодом запретной любви, она, как истинная мать, вкладывала в них всю свою душу, любила и лелеяла их. После тяжелой работы она спешила домой, чтобы обнять и приласкать своих крох. Именно ради них, лишившись единственной кормилицы – коровы, она пустилась в путь в райком в с. Тавлыкаево по поводу конфискованной скотины, встретила со стаей волков и погибла страшной смертью в зимнем лесу.

Даже после смерти душа Гульбану продолжала заботиться и охранять мужа Хашима и детей. Однако озверевший и озлобившийся на весь мир Ихсанбай, потеряв остатки человеческого облика, лишает жизни своих детей, отдав их на съедение сидевшей на привязи волчице и похоронив их под огуречной грядкой. Причиной того стала его ненависть к ним и страх перед вернувшимися с войны сверстниками, которые, как ему казалось, обвиняли его в уклонении от призыва

на фронт и внебрачной связи с их женами. Этим страшным поступком он как бы старался избавиться от чувства вины перед односельчанами-фронтовиками, а также, узнав о Гульбану как о своей сестре Кукхылу, смыть позор кровосмешения. В этом также крылась ненависть и к своим родителям, которые ввергли их с сестрой в кошмар и лишили их светлого будущего.

Мадина – третье поколение рода Фаузии-Барсынбики. Рядом с ней неизменно присутствует потомок коровы Буренушки, которая пусть и в стойле фермы находится, но под присмотром своей хозяйки. Судьбу Мадины не обошли репрессии послевоенного периода, когда ее мужа Габдельхата арестовали, ей пришлось вернуться на родину, в Тирыкле, и пойти работать на ферму дояркой. Так, из больших концертных залов, где пела и выступала с концертами, она попала на ферму. В последующих событиях наблюдается тесное сплетение сюжетных линий, связанных с отношениями Мадины и Саяфа, Мадины и Ихсанбая, в результате добро побеждает зло и коварный Саяф и преступник Ихсанбай получают по заслугам.

Роман в целом строится на изображении судьбы трех женщин, представительниц трех поколений – Фаузии-Барсынбики, ее дочери Гульбану-Кукхылу и внучки Мадины, у которой впоследствии также родились свои дети. Каждая из этих судеб, характер героинь раскрывается в определенных сюжетных линиях, то расходясь, то сплетаясь между собой и завязываясь в тугой узел, который вновь и вновь развязывается и снова напрягается и сводится в одно целое. В раскрытии этих женских образов важную роль играют другие герои: Сибат-Дингезбай, Ихсанбай, Хашим, Саяф, Рауза, дурачок Шангарей и др. Каждый из героев и персонажей вызывает отсылку к традициям устного народного творчества, эпическим памятникам, другим литературным произведениям, что придает роману глубину и масштабность художественной мысли. Если Буренушка и сама Барсынбика вызывают аллюзию на башкирский народный эпос «Кунгур-буга» и эпос «Алпамыш», семантика коровы и волчицы Кукбуре восходит к культурной архаике,

мотивы вещего сна, образ ведуньи, знахарки-баксы – к сказочным традициям, традиционной культуре народа, то образ дивана Шангарей неизменно напоминает аналогичный образ Дивана из трагедии Мустая Карима «В ночь лунного затмения». Будучи всевидящим и всезнающим носителем истины, Шангарей, в уста которого вложены определенные ориентиры и направления произведения, в иносказательной форме помогает раскрыть характер и психологию других героев. Судьбы других персонажей – Сабилы, Камалетдинова, Галимы, Габделахата, Раузы, Малики, Ишмухамета, Хусаина, Саяфа, Лидии Николаевны Башкирцевой – образуют собой отдельные сюжетные линии, которые также вливаются в общий сюжет и делают его полнокровным в художественно-эстетическом, идейно-тематическом отношении. В этом также огромную роль играют, конечно же, и средства художественного изображения, мастерское и уместное использование традиционных мотивов, сюжетов эпосов, сказок. Богатство языка усиливают пословицы, поговорки, традиции обрядового фольклора и многое другое из того, что автор вобрала в себя в своем творчестве.

В 2004 г. роман объявлен «произведением года», а в 2006 г. он был удостоен Государственной премии им. Салавата Юлаева.

Заключение

Таким образом, писательница Тансулпан Гарипова подарила миру прекрасные произведения, написанные на жизненные и важные темы, в которых поднимаются значимые нравственно-этические проблемы, вопросы о добре и зле, светлом и темном, выражаются общечеловеческие идеи, идеи гуманизма и человечности, которые раскрываются при помощи сочного языка, ярких средств художественного изображения на фоне истории и быта не только отдельно взятой деревни, но и в масштабе всей страны. Этим они обретают статус народного, становясь близкими для каждого читателя. Роман в переводе на русский язык получил широкий резонанс и обрел большую популярность.

Литература

Башкирское народное творчество: в 12 т. Бытовые сказки / сост. А. Сулейманов, авт. коммент. Л. Бараг и А. Сулейманов. Уфа: Башкнигоиздат, 1990. Т. 5. 423 с.

Гарипова Т. Буренушка. Уфа: Китап, 2006. 768 с. (на баш. яз.).

Писатели земли башкирской: справочник. Уфа: Китап, 2006. 120 с.

Титаренок И. Н. Межкультурная коммуникация в эпоху глобализации: толерантность или борьба за культурную идентичность? // Научная мысль Кавказа. 2011. № 3. С. 14–22.

References

Bashkirskoe narodnoe tvorchestvo: v 12 t.: Bytovye skazki / Sost. A. Suleimanov, avt. komment.

L. Barag i A. Suleimanov [Bashkir folk art: in 12 volumes: Popular tales]. Compiled by A. Suleimanov, author's comments by L. Barag and A. Suleimanov. Ufa, Bashkniгоizdat, 1990, vol. 5, 423 p. (In Russian)

Garipova T. Buryonushka [The Sweatcow]. Ufa, Kitap, 2006, 768 p. (In Bashkir)

Pisateli zemli bashkirskoi: spravochnik [Writers of the Bashkir land: reference book]. Ufa, Kitap, 2006, 120 p. (In Russian)

Titarenok I. N. Mezhhul'turnaya kommunikatsiya v ehpokhu globalizatsii: tolerantnost' ili bor'ba za kul'turnuyu identichnost'? [Intercultural communication in the globalization epoch: tolerance or struggle for cultural identity?]. *Scientific Thought of the Caucasus*, 2011, no, 3, pp. 14–22. (In Russian)

СИМВОЛЫ В ХАКАССКИХ ПРИМЕТАХ И ПОВЕРЬЯХ (НА ПРИМЕРЕ ПОЭТИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ В. МАЙНАШЕВА)

А. С. Чочиева

Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории, ул. Щетинкина, 23, Абакан, 655017, Россия; email: chochieva-1977@mail.ru; ORCID: 0000-0002-5697-7721

В статье рассмотрены источники возникновения, особенности и роль символов в хакасских приметах и поверьях на примере поэтического наследия поэта-лирика Валерия Гавриловича Майнашева. В ходе исследования установлено, что приметы и поверья символизируют семейные традиции и обычаи. Поэт пытается передать свои знания, полученные от дедов, следующему поколению, тем самым сохранив самобытность, мировоззрение, нравственные нормы хакасского народа посредством художественного слова. Еще одно значение примет и поверий заключается в передаче символов жизни и смерти, воплотившиеся в передаче душевных переживаний по поводу страха перед неизвестностью, боязни получить проклятие или болезнь. Тема жизни и быта народа в стихотворных произведениях, представленная в различных приметах и поверьях, символизирует глубину поэтических созданий В. Майнашева в философском аспекте, передаче мироощущения и мировосприятия людей. Приметы и поверья не только обогатили поэтический мир поэта, но и подняли идейно-тематическое содержание и идейно-эстетическое значение хакасского поэтического текста. Особенность представленных примет и поверий в поэтических произведениях В. Майнашева заключается в раскрытии символа жизни, символа смерти и символа любви (авторское видение поэта). Роль символических образов в хакасских приметах и поверьях в том, что они дают возможность увидеть специфику развития хакасской поэзии, а также скрытый смысл художественных средств.

Ключевые слова: хакасская литература, лирическая поэзия, символ, приметы, поверья, В. Майнашев

SYMBOLS IN KHAKASS OMENS AND SUPERSTITIOUS BELIEFS (USING THE EXAMPLE OF V. MAINASHEV'S POETIC LEGACY)

Alyona S. Chochieva

Khakass Research Institute for Language, Literature, and History, 23 Shchetinkin Str., 655017, Russia; email: chochieva-1977@mail.ru; ORCID: 0000-0002-5697-7721

The article examines the sources of origin, features and role of symbols in Khakass omens and superstitious beliefs on the example of the poetic heritage of the lyric poet Valery Gavrilovich Mainashev. The study found that omens and beliefs symbolize family traditions and customs. The poet tries to pass on his knowledge gained from his grandfathers to the next generation, thereby preserving the identity, worldview, and moral norms of the Khakass people through artistic expression. Another meaning of omens and beliefs is the transmission of symbols of life and death, which are embodied in the expression of emotional experiences about the fear of the unknown, the fear of receiving a curse or illness. The theme of the people's life and household in poetic works, presented in various omens and beliefs, symbolizes the depth of V. Mainashev's poetic works in the philosophical aspect, the transmission of people's worldview and outlook. Omens and beliefs not only enriched the poetic world of the poet, but also raised the ideological and thematic content, and the ideological and aesthetic significance of Khakass poetic text. The feature of the presented omens and beliefs in V. Mainashev's poetic works is the disclosure of the symbol of life, the symbol of death and the symbol of love (the author's vision). The role of symbolic images in Khakass omens and superstitious beliefs is that they provide an opportunity to see the specifics of the development of Khakass poetry, as well as the hidden meaning of artistic means.

Keywords: Khakass literature, lyrical poetry, symbol, omens, beliefs, V. Mainashev

Введение

Творчество В. Майнашева показывает особенности национального мира, выразившиеся

в своеобразном синтезе традиции и новаторства, проявившиеся умением обогатить традиционные образы авторскими мотивами и символами. «Иносказательное, символическое

значение нередко стали получать в литературе и изображения отдельных людей, их действий и переживаний, знаменующие какие-то более общие процессы человеческой жизни» [Поспелов, 1976, с. 268].

Природа выступает символом и гармонией, и суровой стихии. И многие явления, происходящие в природе, человек пытался объяснить, наблюдая за окружающей средой, включая и посредством примет. В сознании народа крепко осели некоторые народные знания, передаваемые из поколения в поколение, затем нашедшие воплощение в художественной литературе, являющие собой неповторимость, уникальность и самобытность народа. Приметы и поверья остались в сознании народа, нашли воплощение в художественном слове, выразившись посредством художественного образа, концепта, символа. Исследователь О. Б. Грязнова отмечает, что «концепты – понятия, образы, символы, отражающие различные культурные идеалы, национальный характер и национальные идеи. Концепты сохраняют в своем значении опыт народа, его нравственную позицию, его менталитет. Основная составляющая концепта – то, что понятно и общезначимо каждому носителю той или иной культуры» [Грязнова, 2010, с. 125]. В. Майнашев – удивительный поэт, тонко чувствовал душу народа, сам знал немало примет и органично применял их в своем творчестве. Вопрос включения такого жанра народного творчества, как примета, в художественное произведение остается малоизученным в хакасской литературе, а символические образы в приметах и поверьях рассматриваются впервые.

Цель статьи – выявление особенностей и роли хакасских примет и поверий в поэтическом наследии поэта.

Основная часть

Источниками примет в поэзии В. Майнашева являются поведение животных и птиц, действия человека и природные явления.

Стихотворение В. Майнашева «Приметы» богато в плане содержания различных источ-

ников примет и поверий, бытующих в народном сознании.

Лирический герой с нежностью отмечает, что его мать очень верит в приметы, но читатель наблюдает, что они заложены и в самом поэте, который хранит их в своей памяти, знает о них и придерживается их в жизни. «Человек вольно или невольно выражает внешним образом свое внутреннее состояние, так что его внешность в той или иной мере всегда символична для его внутреннего состояния» [Лосев, 1995, с. 162]. Примечательно, что в стихотворении не только перечислены приметы, но и что лирический герой пытается объяснить, как можно защититься от негативных последствий. Защитником является мать героя, которая знает, каким словом или действием оградить сына от сглаза, наговора, болезней, неприятностей. Раскрывая образ матери, В. Майнашев выражает трепетное, глубокое чувство благодарности.

Эх, звенит в правом ухе опять.

Кто-то вспомнил! – и крестится мать

[Майнашев, 1995, с. 64].

В народе бытует мнение, что если у человека дергается глаз, чешется переносица или, как в нашем примере, звенит в ухе, то это считается дурным знаком, влекущим за собой неприятные переживания в жизни человека.

Перекрестившись, мать героя пытается защитить и сберечь сына от негативных действий со стороны недоброжелателей. Примером выступает антитеза – основной художественный прием для раскрытия защитной функции от наговоров и нехороших мыслей в адрес лирического героя:

Величаешь – так сало тебе,

Ну, а хаешь – так камень тебе...

[Майнашев, 1995, с. 64].

Далее в стихотворении «Приметы» представлена погодная примета. Люди продолжительное время наблюдали за повадками и поведением домашних животных и стали замечать, что после какого-либо действия животных происходят изменения и в природном мире. На примере метафоры приведем природную примету, которая предупреждает о похолодании:

Если кошка свернулась в клубок –
Непогодушки час недалек
[Майнашев, 1995, с. 64].

В этом же произведении интересна в содержательном плане примета, олицетворяющая огонь:

Если пламя в печи запищит –
Не иначе как гость к нам спешит...
[Майнашев, 1995, с. 64].

Если огонь гудит или, как в стихотворении, пищит, т.е. издает непривычные для слуха человека звуки, народ считал, что к ним торопится человек с важным делом.

Связанная с образом огня примета более полно и красочно находит продолжение в стихотворении «Песня о друге»:

В старой печке огонь не унять –
Будто рыжий разбойник свистит
[Майнашев, 1995, с. 15].

Мать отмечает, что гость спешит в их дом. Далее описывается обряд кормления огня:

Значит, кто-то к нам в гости спешит...
Ты плесни рюмку водки в огонь,
Хлеб и сало кусочек подбрось.
Как бы ни был от нас далеко,
Пусть в пути не томится наш гость
[Майнашев, 1995, с. 15].

Люди верили: чтобы путь, который проходит гость, не имел препятствий, нужно покормить огонь. Огонь имеет огромное значение в жизни народа, обладая очистительной и защитной силой. А образ огня в стихотворении выступает символом крепкой, настоящей дружбы. Поэт рисует картину ожидания друга, направленной на раскрытие авторской мысли о взаимопомощи и поддержке, которую готов принести другу лирический герой:

Снова в печку я дров подкладу,
Посижу при веселом огне.
Днем и ночью я жду не дождусь,
Когда друг постучится ко мне
[Майнашев, 1995, с. 15].

При описании огня и теплых взаимоотношений друзей используются художественно-выразительные средства: сравнение «будто рыжий разбойник», олицетворения «огонь

не унять», «огонь свистит», эпитеты «веселый», «теплый».

Непозволительное поведение человека показано в стихотворении «Соседу». Суть приметы заключается в том, что нельзя стучать кулаком по столу. В народе считалось, что такое действие приведет к оскудению стола, к бедности дома. А если в гостях, в чужом доме позволить себе подобное поведение, то полагали, что наносишь большое оскорбление хозяину дома.

Стихотворения В. Майнашева «Воет собака», «Птичка», «Где любовь?», связанные с зооморфным миром, относятся к циклу стихотворений, раскрывающих символы жизни и смерти в приметах, суевериях, поверьях хакасского народа, и представляют яркий пример философской лирики.

Символ жизни и смерти в стихотворении «Воет собака» раскрывается посредством приметы, с давних пор бытующей в сознании хакасского народа. Поэт описывает своего старого воющего пса. Слыша его жуткий вой, лирический герой теряет душевное спокойствие, его одолевают раздумья:

Чует зверя за увалом
Или что-нибудь другое? <...>
Или мой вешун лохматый
Смерть хозяину пророчит? <...>
В небо третьи сутки кряду
Воет пес у сеновала
[Майнашев, 1995, с. 61].

Композиция стихотворения кольцевая: первая («Старый пес у сеновала, / Вскинув морду, жутко воет. / Чует зверя за увалом / Или что-нибудь другое?») и последняя («Что душе собачьей надо? / По чему затосковала?») строфы показывают тревожное состояние лирического героя. В народе существует поверье, что собака воет к скорой гибели или тяжелой болезни хозяина дома.

Во второй строфе переданы переживания лирического героя, объясняющего, что собака просто скучает по просторам, потому что «нутро звериное». Лирический герой отмечает, что предки собак – волки. Такие художественно-выразительные средства, как эпитеты «предки вольные», «зов далекий», сравнения

«они (собаки), как волки», усиливают характер свободы, независимости.

Следующая строфа описывает извечную проблему человечества – вопрос жизни и смерти, к которым поэт довольно часто обращается в своем творчестве. Пес в образе вещуна предупреждает о невзгодах, которые ждут его хозяина. В душе лирического героя появляется тревожное, непонятное, щемящее сердце чувство.

Приметы содержат положительные моменты, а также то, что может пугать, страшить человека. И, конечно, человек всегда старался отгородить себя от негативных мыслей и действий, проводил различные обряды и действия. И как отмечает лирический герой:

И не зря его ухватом
Мать гоняет дни и ночи.

Лирический герой ищет душевное равновесие, внутреннее спокойствие, сравнимое с полноценной жизнью человека.

В стихотворении В. Майнашева «Птичка» первая и последняя строфы описывают примету, когда птица бьется в окно. В народе считали: если птица «стучит» в окно, то к вестям, как хорошим, так и недобрым:

Что стучишься ты, зеленая птичка,
Подлетая к окну моему?
Что ты хочешь сказать, невеличка?
Не пойму я никак, не пойму.

Вторая и третья строфы построены на риторических вопросах:

Может, просто погреться ты хочешь? –
Может, хлеба кусочек ты просишь? – <...>
Может, ждут меня добрые вести –
Ты об этом мне хочешь сказать?
Ну, а если, а если, а если? –
Все равно не должна ты скрывать
[Майнашев, 1995, с. 47].

Поэта не оставляет надежда на то, что все пройдет благополучно, он старается гнать от себя недобрые мысли, но с детства знает, что могут быть и плохие вести.

Стихотворение «Птичка» полностью построено на обращении. К птице он обращается «птичка», «невеличка». Основным художественным приемом, используемым автором для раскрытия душевного состояния лири-

ческого героя, является прием умолчания, характерный для примет вообще.

Множественный повтор слова «может», «что» в начале строк, т.е. анафора, усиливает неприятие плохих новостей, и поэт даже не желает произносить это слово, хотя читателю понятно, что лирический герой опасается смерти. Позиция лирического героя направлена на неприятие смерти. Он готов мужественно встретить и преодолеть жизненные неудачи, несчастья и невзгоды, но непознанное и неизведанное все же вызывает страх в душе лирического героя.

Философское стихотворение В. Майнашева «Где любовь?» написано на основе народного поверья. Люди считали, сколько раз прокричит кукушка, столько лет еще будет жить человек. Лирический герой не боится смерти, он подходит к этому вопросу философски:

Сколько лет мне жить на свете,
Знать совсем неинтересно
[Майнашев, 1995, с. 62].

Но в этом стихотворении лирического героя не интересует, сколько лет осталось жить на свете, – ему важно знать, где живет его невеста. Здесь раскрывается собственная концепция В. Майнашева, в отличие от принятого народного мышления:

Ты скажи, вещунья-птица,
Где любовь моя таится
[Майнашев, 1995, с. 62].

Его интересуют вопросы любви, он ищет свою любовь, которая двигает творческим процессом поэта. Образ кукушки открывает перед лирическим героем возможность пережить многообразные впечатления чувственной и нежной любви.

Образ кукушки тесно переплетен с основной мыслью стихотворения. В нем (образе) сконцентрирована главная функция – образ птицы-вещуньи, предсказательницы. В стихотворении В. Майнашева чувствуется личный опыт, пережитый им. Идея познания себя стала одной из философских основ художественного произведения.

Все поэтическое творчество Майнашева направлено на веру в лучшее будущее, позитивный настрой. Стихотворение «Где

любовь?» также начинается с шутливых, игристых высказываний. А вот конечное четверостишие наводит читателя на грустные мысли. Обращения в стихотворении усиливают тоску в сердце лирического героя, и только образ кукушки дает надежду:

Ты скажи, вещунья-птица,
Где любовь моя таится,
Чтоб в любви не знавшем сердце
Огонечек загорелся...
[Майнашев, 1995, с. 62].

Образ кукушки в хакасской литературе традиционно рассматривался как образ вещуньи, раскрывающий символы жизни и смерти и привычный для читателя. Но В. Майнашев раскрывает авторское видение символа птицы, предсказывающей любовь. «Словесные образы в художественном тексте отображают <...> картину мира, преобразуя ее в соответствии с интенциями автора и обновляя восприятие читателя» [Николина, 2007, с. 78].

Заключение

Таким образом, приметы и поверья, включенные в произведения В. Майнашева, обогащают хакасскую литературу и культуру народа в целом. В приметы и поверья заложены мысли, чувства, образ жизни хакасов. Накопленные веками знания народа сконцентрированы на достижении гармонии национального и общечеловеческого миров.

Литература

- Введение в литературоведение / под ред. Г. Н. Поспелова. М.: Высшая школа, 1976. 422 с.
- Грязнова О. Б.** Концепт *Байкал* в прозе К. Балкова // Филологические чтения памяти А. Б. Соктоева. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госуниверситета, 2010. С. 124–131.
- Лосев А. Ф.** Проблема символа и реалистическое искусство. 2-е изд., испр. М.: Искусство, 1995. 320 с.
- Майнашев В.** Крашенные ковыли: стихи и поэмы. Абакан: Хакаское кн. изд-во, 1995. 112 с.
- Николина Н. А.** Филологический анализ текста. М.: Академия, 2007. 268 с.

References

- Gryaznova O. B.** Kontsept *Baikal* v proze K. Balkova [Concept of *Baikal* in K. Balkov's prose]. In: Philological readings in memory of A. B. Soktoev. Ulan-Ude, Buryat State University Publishing House, 2010, pp. 124–131. (In Russian)
- Losev A. F.** Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo [Problem of symbolism and realistic art]. Moscow, Iskusstvo, 1995, the 2nd ed., 320 p. (In Russian)
- Mainashev V.** Krashenye kovyli: stikhi i poemu [Painted feather grass: verses and poems]. Abakan, Khakass Book Publishing House, 1995, 112 p. (In Russian)
- Nikolina N. A.** Filologicheskii analiz teksta [Philological analysis of the text]. Moscow, Academia, 2007, 268 p. (In Russian)
- Vvedenie v literaturovedenie [Introduction to Literary Studies]. Edited by G. N. Pospelov. Moscow, Higher School, 1976, 422 p. (In Russian)

НАУЧНОЕ ОБОЗРЕНИЕ
САЯНО-АЛТАЯ

SAYAN-ALTAI SCIENTIFIC REVIEW

№ 2 (42) 2024

Исторические науки / Historical sciences
Филологические науки / Philological sciences

Редактор *Е. В. Чезыбаев*
Технический редактор *О. П. Субракова*
Компьютерная верстка *С. И. Тюкпиековой*

Макет подготовлен
ГБУ РХ «Хакасское книжное издательство
имени В. М. Торосова».
655017, г. Абакан, ул. Щетинкина, 75-18н.
Тел./факс: +(3902) 244-354, 243-039.
E-mail: izdatel@sibnet.ru

Подписано в печать 20.06.2024.
Формат 60 х 84 1/8.
Печ. л. 13,0. Усл. печ. л. 12,09.
Тираж 200 экз. Заказ № 478.
Дата выхода в свет 23.06.2024. 

Отпечатано в типографии
ГБУ РХ «Хакасское книжное издательство
имени В. М. Торосова».
655017, г. Абакан, ул. Советская, 173.