

На правах рукописи

ЕФИМОВА Людмила Степановна

ЯКУТСКИЙ АЛГЫС: СПЕЦИФИКА ЖАНРА, ПОЭТИКА

Специальность 10.01.09 – фольклористика

АВТОРЕФЕРАТ

диссертации на соискание ученой степени
доктора филологических наук

Элиста – 2013

Работа выполнена на кафедре фольклора и культуры
Института языков и культуры народов Северо-востока Российской Федерации
ФГАОУ ВПО «Северо-Восточный федеральный университет
имени М.К. Аммосова»

- Научный консультант: Аникин Владимир Прокопьевич
доктор филологических наук, профессор,
заведующий кафедрой русского
устного народного творчества
Московского государственного университета
имени М.В. Ломоносова
- Официальные оппоненты: Биткеев Николай Цеденович
доктор филологических наук
ФГБОУ ВПО «Калмыцкий
государственный университет»
профессор кафедры русской и зарубежной литературы
- Басангова Тамара Горяевна
доктор филологических наук
Калмыцкий институт гуманитарных
исследований Российской академии наук
ведущий научный сотрудник
отдела фольклора и джангароведения
- Халипаева Империят Арсланбековна
доктор филологических наук
ФГБОУ ВПО «Дагестанский
государственный педагогический университет»
профессор кафедры романо-германских
и восточных языков
- Ведущая организация: Институт гуманитарных исследований и
проблем малочисленных народов Севера
Сибирского отделения Российской академии наук

Защита состоится «24» сентября 2013 года в 10.00 часов на заседании диссертационного совета Д 212.305.01 при ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет» по адресу: 358000, Республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11, корп. 1а, конференц-зал.

С диссертацией можно ознакомиться в научной библиотеке ФГБОУ ВПО «Калмыцкий государственный университет» (358011, Республика Калмыкия, г. Элиста, 5 мкр., студгородок).

Автореферат разослан «___» _____ 2013 г.

Ученый секретарь
диссертационного совета
кандидат филологических наук

Бадмаев Б.В.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Актуальность темы. Тюрко-монгольские народы Сибири сохранили уникальные образцы обрядовой и шаманской поэзии. У саха (якутов), алтайцев, тувинцев, хакасов, бурят жанры обрядовой и шаманской поэзии имеют общие черты и специфические особенности.

На современном этапе развития сибирской фольклористики, несмотря на усилия исследователей из национальных республик, жанры обрядовой и шаманской поэзии, вызывающие интерес специалистов разных направлений, остаются недостаточно изученными. Данным обстоятельством был обусловлен выбор темы исследования и постановка проблемы. Необходимость сравнительно-сопоставительного рассмотрения жанров обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири на основе имеющихся текстовых материалов предопределяет актуальность работы. Теоретическая разработка проблемы необходима и в плане понимания феномена, места, роли жанров обрядовой и шаманской поэзии во всей совокупности фольклорных традиций тюрко-монгольских народов.

Саха (якуты) – тюркоязычный народ, проживающий на обширной территории северо-востока Российской Федерации, сумевший в течение многих веков сохранить свои устно-поэтические традиции, имеющие общие истоки с фольклором тюрко-монгольских народов. При этом народ саха донес до нынешних потомков специфические жанры самобытного и богатого фольклора. Одним из них является *алгыс*.

С 1990-х годов *алгыс* стал наиболее востребованным жанром в социокультурной практике народа, возрос интерес исследователей и деятелей культуры к данному жанру. Рост национального самосознания вызвал потребность общественности в проведении обрядовых действий с *алгысами*, сделал их объектом пристального научного внимания. На современном этапе развития якутской фольклористики изучение *алгыса* требует системного подхода и кардинального переосмысления, уточнения и корректировки методов, путей исследования. *Алгысы* до сих пор не были рассмотрены как один из жанров якутского фольклора. В данной работе *алгысы* – произведения устно-поэтического творчества, созданные на основе мифологических воззрений народа саха, являющиеся составной частью традиционных обрядов, шаманских камланий, направленные для просьбы, умилоствления как светлых, так и тёмных сил всех трёх миров (верхнего, срединного, нижнего) – впервые становятся объектом специального научного изыскания. Его комплексное изучение в системе обрядовой и шаманской практики народа – требование времени.

Наиболее **актуальным** является рассмотрение типологии якутского *алгыса* в сравнительно-сопоставительном плане с жанрами обрядовой и шаманской поэзии алтайцев, хакасов, тувинцев, бурят, исследование специфики и дифференциации жанра, определение жанровых признаков, обобщение художественно-стилистических и устно-поэтических традиций.

Степень разработанности. Сбор и фиксация текстов якутских *алгысов* были начаты в первой половине XVIII века. В историографии следует выделить несколько этапов.

Первый этап – **дореволюционный** характеризуется деятельностью ранних исследователей истории и этнографии якутов и политссылных: Я.И. Линденау, А.Ф. Миддендорф, И.А. Худяков, В.М. Ионов, Н.А. Виташевский, С.В. Ястремский и др. по сбору и публикации материалов обрядовой и шаманской поэзии, в том числе и *алгысов*.

На втором этапе – в **советское время** – первые представители якутской интеллигенции: А.Е. Кулаковский - Өксөкүлээх Өлөксөй, С.А. Новгородов, Г.В. Ксенофонов, А.И. Софронов-Алампа, А.А. Попов и др. занимались сбором, фиксацией и частично изданием фольклорных материалов, в том числе образцов обрядовой и шаманской поэзии. После 1935 года к ним присоединились первые якутские фольклористы А.А. Саввин, С.И. Боло, А.С. Порядин, П.Н. Попов и др., собравшие богатый материал. Хотя проблемы происхождения и история развития *алгыса* впервые были затронуты еще Д.К. Сивцевым, но изучение жанра на академическом уровне с научных позиций было начато Г.У. Эргисом. Он относил *алгыс* к обрядовой поэзии и предложил его классификацию по следующим группам: скотоводческие, промысловые, обряды и алгысы кузнецов, семейно-бытовые, родовые, отдельно выделял шаманские обряды и камлания. Из них он успел охарактеризовать лишь скотоводческие, промысловые и семейно-бытовые *алгысы*. Достаточно подробное описание *алгыса* свадебных обрядов в контексте фольклорной традиции народа было предложено Г.М. Васильевым.

На третьем этапе – в **постсоветское время** – С.Д. Мухоплевой были рассмотрены жанрово-видовой состав обрядовых песен в контексте якутских обрядов, их поэтическое содержание и художественные средства. Исследователь выделила заклинательные песни – *алгысы* в системе обрядовых песен, впервые определив их функциональные особенности. По функциям были выделены три жанра, в том числе заклинательные песни – *алгысы*. По способу заклинания она выявила три вида заклинательных песен: песни – договоры, песни – повеления, песни – повествования. Виды духовно-культурной поэзии якутов, включая происхождение *алгыса*, его роль в возникновении некоторых жанров фольклора были исследованы Н.Е. Петровым. *Алгыс* и осуохай в системе интонационно-акустической культуры саха рассмотрены Ю.И. Шейкиным. В академической серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» вышел том, посвященный обрядовой поэзии саха (якутов). В 2011 г. предметом научного интереса О.Н. Дмитриевой впервые стали структура, поэтика и лексика свадебных *алгысов*, составляющих один из подвидов группы *утилитарных алгысов*.

Целью работы является рассмотрение специфики жанра, особенностей поэтики и стиля якутского *алгыса*.

Для решения поставленной цели разрешались следующие **задачи**:

- обобщить исследование *алгыса* якутов в свете изученности жанров якутского фольклора; проследить его типологию с аналогичными жанрами обрядовой и шаманской поэзии алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят, имеющих общие историко-генетические и культурные связи с народом саха;
- подвергнуть анализу новые полевые материалы по жанрам обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири, введенные в научный оборот, собранные и изданные за последние годы;
- определить доминирующие жанровые признаки *алгыса*; охарактеризовать его бытование в системе жанров якутского фольклора на современном этапе; установить формы исполнения; подчеркнуть общие черты и особенности композиционной структуры; выявить специфику жанра;
- выделить принципы дифференциации якутского *алгыса* на основе систематизации жанров обрядовой поэзии тюрко-монгольских народов Сибири; провести классификацию жанра и дать общее описание каждого из его видов;
- теоретически обобщить художественно-стилевые традиции жанра; описать его поэтический синтаксис; рассмотреть морфологию, выделить формы глагольных конструкций; охарактеризовать изобразительную лексику; установить устно-поэтические традиции *алгыса*; выделить его начальную форму; выявить фонд традиционных формул; рассмотреть аллитерационно-ассонантную систему; определить место и роль импровизации; выделить виды и характерные черты эпитетации, определить значимые художественные приёмы.

Объектом исследования выступает *алгыс* как один из жанров якутского фольклора.

Предмет исследования – специфика жанра, стиль и поэтика.

Источниковую базу диссертационной работы составили архивные материалы из фондов ЯНЦ СО РАН, материалы по обрядовой и шаманской поэзии, собранные первыми якутскими фольклористами А.А. Саввиным, С.И. Боло, А.С. Порядиным, П.Н. Поповым, А.А. Поповым и др., тексты якутских *алгысов*, изданные ранними исследователями истории, этнографии, культуры народа саха Я.И. Линденау, А.Ф. Миддендорфом, И.А. Худяковым, В.М. Ионовым, С.В. Ястремским, Э.К. Пекарским и др., полевые материалы автора за 2006-2012 гг., материалы комплексных фольклорных экспедиций студентов СВФУ (ЯГУ) по республикам Сибири (Алтай, Тыва, Хакасия, Бурятия), Поволжья (Татарстан, Башкортостан, Чувашия, Калмыкия) тюрко-монгольских народов Российской Федерации и Монголии за 2008-2011 гг. под руководством автора. В сравнительном плане использованы тексты жанров обрядовой и шаманской поэзии тюркских народов Сибири, собранные, изданные В.В. Радловым, фольклорные материалы тюркских народов Саяно-Алтая, собранные Н.Ф. Катановым, материалы по шаманской поэзии алтайских народов, собранные, изданные А.В. Анохиным, Н.П.

Дыренковой, Д.А. Функом, материалы обрядовой и шаманской поэзии хакасов, собранные, изданные В.Я. Бутанаевым, шаманские тексты тувинцев в трудах М.Б. Кенин-Лопсана и др.

Сложность проблемы требовала к себе **междисциплинарного подхода**, поэтому теоретической и методологической основой исследования выступили труды ведущих советских, российских фольклористов, историков, этнографов, лингвофольклористов, этнолингвистов, литературоведов и языковедов.

Ведущую **теоретическую и методологическую базу** диссертационной работы составили общетеоретические положения исследователей отечественной фольклористики. Рассматривая вопросы, связанные с выявлением признаков и дифференциации жанра, автор опирается на теоретические положения В.Я. Проппа, В.М. Жирмунского, М.П. Штокмара, В.И. Чичерова, Б.Н. Путилова, Е.М. Мелетинского, С.Г. Лазутина, Н.П. Колпаковой, Н.И. Кравцова, В.П. Аникина, Ю.Г. Круглова, В.М. Гацака, Х.Г. Короглы, А.В. Кудиярова, В.Л. Кляуса и др. В работе использован круг исследований по фольклору, обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири Г.У. Эргиса, И.В. Пухова, В.Т. Петрова, В.В. Илларионова, С.Д. Мухоплевой, С.С. Суразакова, С.С. Каташа, В.Е. Майногашевой, В.Я. и И.И. Бутанаевых, С.М. Орус-оол, С.С. Бардахановой, Л.С. Дампиловой, труды исследователей калмыцкой обрядовой поэзии Н.Ц. Биткеева, Т.Г. Басанговой (Борджановой), Е.Э. Хабуновой, башкирского семейно-обрядового фольклора Р.А. Султангареевой и др. Спецификой функционирования якутских *алгысов* в системе ритуального комплекса народа саха предопределен учет этнографических принципов классификации традиционных и шаманских обрядов тюрко-монгольских народов Сибири, разработанных Д. Банзаровым, Г.В. Ксенофонтовым, А.В. Анохиным, А.А. Поповым, Н.П. Дыренковой, Т.М. Михайловым, М.Н. Хангаловым, Л.П. Потаповым, Е.С. Новик, Н.А. Алексеевым, М.Б. Кенин-Лопсаном, Д.С. Дугаровым, Г.Р. Галдановой, Д.А. Функом, А.И. Гоголевым, Р.И. Бравиной, Пл.А. Слепцовым, В.А. Муйтуевой, В.А. Клешевым, Е.Е. Ямаевой, В.Я. Бутанаевым и др. При определении стилистических особенностей жанра использованы труды А.А. Реформатского, Н.И. и С.М. Толстых, А.П. Евгеньевой, Е.Б. Артеменко, А.Т. Хроленко, З.К. Тарланова и др. При изучении стиля текстовых материалов *алгыса* автор опиралась на исследования якутоведов О.Н. Бётлингга, Л.Н. Харитонова, Е.И. Убрятовой, Е.И. Коркиной, П.А. Слепцова, Н.Е. Петрова, Г.Г. Филиппова, И.П. Винокурова, И.Е. Алексеева, Г.Г. Левина и др. В исследовании поэтики *алгысов* большую помощь оказали труды А.Н. Веселовского, А.А. Потебни, Б.В. Томашевского, Ф.М. Селиванова, Л.И. Тимофеева, И.В. Стеблевой, В.И. Ереминой, Г.И. Михайлова, Е.Н. Кузьминой и др. В работе использованы теоретические положения и методологические подходы, разработанные якутскими исследователями и литературоведами А.Е. Кулаковским - *Өксөкүлээх Өлөксөй*, А.А. Ивановым – *Күндэ*, Г.М. Васильевым, Г.К.

Боескоровым, Н.Н. Тобуроковым, М.Н. Дьячковской, Л.Л. Габышевой, Н.В. Покатиловой, Д.Т. Бурцевым и др.

В зависимости от характера исследования были использованы структурно-типологический, сравнительно-сопоставительный, лексико-семантический и лингвистический **методы исследования**.

Научная новизна. Впервые в российской фольклористике выполнена работа по целостному изучению *алгыса* – одного из жанров якутского фольклора. Впервые в якутской фольклористике *алгысы* рассмотрены в сравнительно-сопоставительном плане с аналогичными жанрами обрядовой и шаманской поэзии алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят, дана жанровая характеристика, определена специфика жанра, выявлены его художественно-стилевые и устно-поэтические традиции.

Теоретическая и практическая значимость работы. Диссертационная работа является первой работой по комплексному исследованию якутских *алгысов*. Широкое и системное рассмотрение *алгыса* в фольклорном, этнографическом, лингвистическом и обрядовом аспектах, дает возможности определить роль и место жанра во всей системе традиционной культуры народа саха. В исследовании впервые применен междисциплинарный подход к изучению якутских *алгысов*.

Практическая значимость работы заключается в том, что материалы, представленные в ней и в её приложениях, могут быть востребованы для дальнейших научных изысканий жанров обрядовой и шаманской поэзии не только саха (якутов), но и других тюрко-монгольских народов. Материалы могут быть использованы на лекционных и практических занятиях, при написании курсовых, квалификационных работ, будут полезны студентам, аспирантам гуманитарных, филологических направлений по изучению жанров обрядовой и шаманской поэзии, фольклора тюрко-монгольских народов Сибири.

Положения, выносимые на защиту:

1. *Алгысы*, входящие в обрядовые и шаманские комплексы народа саха, сохранили общие типологические черты с жанрами обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири в области мифологии, терминологии, содержания, адресатно-персонажного ряда, композиционных структур и в особенностях стиля. Для якутских *алгысов* и жанров обрядовой и шаманской поэзии алтайцев, тувинцев, хакасов, бурят характерна генетическая типология. Общими в их мифологии являются представления вселенной о трех мирах. Близкими остаются культы и основные адресаты поклонения: Небо, Солнце, Луна и обитатели трёх миров. Аналогичными адресатами у тюрко-монгольских народов Сибири выступали духи-хозяева срединного мира: духи огня, гор, рек, аржаанов, тайги, лесов. В композиционном плане жанры имели структуру, состоящую из обращения, просьбы и угощения адресатов. Стилю жанров обрядовой поэзии саха (якутов), алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят характерно употребление глаголов в близких по смыслу и по форме наклонениях

со значением прошения, умилоствления и настойчивой просьбы адресантов.

2. *Алгыс* является одним из жанров якутского фольклора, имеющим определённые жанровые признаки: формы бытования, характерные виды, позы исполнения, направленность и содержание, исходящие из целевой установки обрядовых действий, адресатно-персонажный ряд, целостная композиционная структура. В работе *алгысы* дифференцированы по следующим видам: *тотемистические алгысы, удаганские алгысы, алгысы шаманских камланий, алгысы военных обрядов, алгысы культа кузнецов, алгысы ыһыаха Айыы, утилитарные алгысы*. Жанр выполнял трансляционную и компенсаторную функции по передаче многовекового, социального опыта, обрядовой культуры народа саха. Семиотическая, знаковая функция способствовала пониманию и представлению модели вселенной. С помощью регулятивной функции сформировались нормы и правила в древности – сакрального, а на современном этапе – общественного поведения людей.
3. Якутским *алгысам* были характерны свои художественно-стилевые традиции. В текстах преобладал прямой порядок слов, представляющий норму «литературного» языка, употреблялись сложные предложения повествовательного, восклицательного и вопросительного их типов. Для синтаксиса жанра характерна конструкция сложного предложения, названная Е.И. Убрятовой *параллелизмом*. В работе исследована морфология жанра, для которой характерно активное использование повелительного (соруйар киэп), предположительного (сэрэйэр) и возможного (сэрэтэр) наклонений глагола. Они создавали специфику стиля *алгысов*. Характерным является употребление нескольких наклонений в составе сложного составного сказуемого, связанное с выражением обрядовых действий во время практического их совершения. При этом основные действия адресанта и адресатов последовательно передавались различными наклонениями глагола. В *алгысах шаманских камланий* употреблялась форма глаголов, близкая к формам якутских проклятий – *кырыыс*, которая использовалась для изгнания злых духов, духов болезней, в общем, тёмных сил. Если эти духи символизировали силы противоположные по отношению к светлым, добрым и созидющим, то выражения в отрицательной форме в лексике шаманов представляли собой формы *алгысных* действий. Именно отрицательные деяния шамана для устранения отрицательного в целях созидания обуславливали использование таких форм глаголов.
4. Одним из стилеобразующих факторов жанра признаны эмоциональные слова, состоящие из модальных слов и частиц. Так, модальное слово (*дьэ*) в текстах *алгысов* имело способность менять свои семантические значения в зависимости от степени просьб, что предопределяло особенности жанра. Средством, определяющим экспрессивный фактор стиля, являлись частицы (*эбэт, эбээт, эрэ*),

конкретизирующие и усиливающие эффект просьб. Собственно экспрессивными словами выступали *айхал* и *уруй*, передающие особую чувственность, выразительность данного жанра, восклицание, возглас, мольбу, прошение и радость.

5. Архаизмы в текстах якутских *алгысов* в этимологическом и в семантическом планах восходят к своим древнетюркским основам. Но в изобразительной лексике жанра обнаружены древние параллели с тунгусо-маньчжурскими, монгольским, корейским, иранским и санскритским языками. Звукоподражательный комплекс якутского языка составляет одну из особенностей морфологии *алгысов шаманских камланий*. Стилю жанра характерна активная позиция образных слов, передающих конкретные, зрительно-чувственные восприятия и мифологические представления народа саха.
6. Основой для формирования якутских *алгысов* стали *алгыс тыллара* ‘алгысные речевые формулы’, которые были близки к *бэлэг дэмбэрэлийн үгс* ‘благопожелательным словам’ монголов и *кратким формулам* калмыков. Алгысные речевые формулы якутов обладали определёнными признаками. По этим признакам установлено, что они являются начальной формой *алгысов*. Сохранены устно-поэтические традиции жанра. В текстах выявлен фонд традиционных формул, выделены их основные группы: специфические, сквозные и общие. Специфические формулы были характерны для *алгысов* определённых обрядовых направлений. Сквозные формулы повторялись или варьировали в группах внутри самого жанра, проявляя при этом удивительную устойчивость. Общими названы формулы, которые, кроме *алгысов*, были характерны в хороводных, народных песнях и в героическом эпосе – олонхо. В *алгысах* преобладала вертикально-слоговая аллитерация, действовавшая под влиянием закона сингармонизма гласных и консонантизма якутского языка. Импровизации подвергалась первая часть *алгыса* – обращение. Импровизационное начало было характерно в условиях вариативности, и временной фактор являлся одним из основных условий функционирования импровизации.
7. Для поэтики жанра характерны эпитеты сложных конструкций как *дьапталлыбыт эпитет* ‘наслоенный эпитет’, *тэнийбит эпитет* ‘развёрнутый эпитет’. В силу особенностей коммуникативной функции, свойственной только *алгысу*, объектом эпитета всегда выступал адресат. В структурном отношении эпитетация *алгыса* не имела значительных отличий от эпитетики других жанров якутского фольклора. Образ эпитета во всех жанрах фольклора, в том числе и в *алгысах*, оформлялся определительным рядом. В *алгысах* кроме эпитетов употреблялись сравнения. По структурной конструкции они подразделены на простые, состоящие из объекта и одного образа, и сложные, состоящие из объекта с постепенно раскрывающимися образами сравнений. Метонимия активно представлена в жанре

синекдохой, эвфемизмом и перифразом. Её образами выступали домашние животные (конный и рогатый скот), растительный, животный мир, человек (шаман/удаганка), дикие животные, дичь, пушнина, рыба и тёмные силы. Анимистические представления якутов способствовали обожествлению культов поклонения, и при обращении к ним они употребляли слова-эвфемизмы (*эбэ* 'бабушка', *эһэ* 'дедушка', *ийэ* 'мать', *эдьийи* 'сестра'), выражающие уважение, поклонение. Для *алгысов шаманских камланий* был характерен перифраз, имеющий сложный состав. Им в большинстве случаев передавались образы тёмных сил. В *алгысах* метафора использовалась довольно часто, восполняя поле сакральности, сохраняя тем самым образы неизвестности и неведомости.

Структура работы. Работа состоит из введения, двух основных частей, состоящих каждая из двух глав, которые представлены разделами, параграфами, подпараграфами и заключения. В конце приведены списки источников, литературы и приложения.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ РАБОТЫ

Во введении обоснована актуальность, степень разработанности темы, намечены цели и задачи, объект и предмет диссертационной работы, описана теоретическая и методологическая база, выявлены научная новизна, теоретическая и практическая значимость, сформулированы положения, выносимые на защиту, обозначена структура работы.

Первая часть диссертационной работы «**Алгыс саха (якутов) в системе жанров обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири**» состоит из двух глав. В первой главе первой части «**Жанровая характеристика**» проведено сравнительно-сопоставительное изучение типологии якутских *алгысов*, выявлены их жанровые признаки, дана характеристика каждого из признаков.

В разделе 1.1.1. «**Генетическая типология**» первой главы сопоставлены типологические черты *алгыса* с близкими жанрами обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири, сформировавшиеся в результате историко-генетических и культурных связей этих народов. Типология рассмотрена в области мифологии, терминологии, содержания, адресатно-персонажного ряда, композиционных структур и в особенностях стиля. Общим в мифологии исследуемых народов Сибири являлось представление о вселенной как о трех мирах. Культами поклонения и основными адресатами в жанрах обрядовой и шаманской поэзии саха (якутов), алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят выступали Небо, Солнце, Луна и обитатели трёх миров.

Для адресатно-персонажного ряда жанров обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири был характерен общий культ поклонения – Небо. По представлениям древних якутов, *Үрдүк Айыылар* 'высшие божества' жили на небесах. Поклонение пантеону божеств, по сути,

для якутов было поклонением Небу. В текстовых материалах *алгыша* алтайцев адресатами выступали: *ТеНери*, *Ак-Буркан* и *Кудай*, иногда *Ўч-Курбустан*, символизирующие Небо. Только в материалах шаманской поэзии зафиксировано обращение алтайских шаманов к *Ўльгену*, *Бурхану*. У алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят имелись близкие адресаты, это – небожители: *Бай Ульгень* или *Ульгень* у алтайцев, *Ўлген* у хакасов; *Ўч Курбустан* у алтайцев, *Курбусту хан* у тувинцев, *Хормусда* или *Хан Хюрмас Тэнгэри* у бурят.

В языках этих народов употреблялись слова, близкие по значению ‘небо’: якут. *таНара*, алт. *теНери*, бур. *тэнгэри*, хак. *тиг’р*, тув. *дээр*. У тюркских народов Сибири до сих пор сохранились термины, обозначающие жанры обрядовой поэзии: якут. *алгыс*, алт. *алкыш*, тув. *алгыш*, хак. *алгаз*, (*алгас*, *алгыс*). Эти слова аналогичны по фонетической структуре (ГССГС). И в семантическом плане, к якутскому *алгысу*, имеющему значения ‘благословение, благопожелание, доброжелательность, хваление, заклинание, посвящение’,¹ близки алт. *алкыш* с значением ‘благословение, благодарность’,² *алкыш* ‘благословение, благодарение’,³ хак. *алгаз* ‘благословение, напутствие, благодарность, приветствие’, *алгас* ‘благословение, напутствие’, *алгыс* ‘благодарность, приветствие’,⁴ тув. *алгыш* ‘благословение’,⁵ *алгыш* ‘благопожелание, камлание в особой песенной манере и его текст’, *алгыш-йӨрээл* ‘различного рода благопожелания’⁶. Якутский язык сохранил *алһы* (*алгы*), *алһыс* (*алгыс*) как варианты одного и того же слова. В современном якутском языке слово *алгыс* выступает термином, обозначающим жанр обрядовой поэзии.

Аналогичными у тюрко-монгольских народов Сибири выступали и другие адресаты – духи-хозяева огня, гор, рек, аржаанов, тайги, лесов, люди и животные.

В композиционном плане жанры обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири типологически сходны, состояли, в основном, из трёх частей. Якутский *алгыс*, по сравнению с ними, сохранил композиционную целостность.

Для стиля жанров обрядовой поэзии саха (якутов), алтайцев, тувинцев, хакасов и бурят характерно употребление глаголов в близких по смыслу и по форме наклонениях: в повелительном, повелительно-желательном или желательном. В якутских *алгысах* активно использовался глагол *буоллун-* в значении ‘пусть сбудется’. Аналогичные глаголы фигурировали в алтайском алкыше – *болзын-*, в тувинских чалбарыглар – *болзун-*, в хакасских алһастар – *ползын-*, в бурятских благопожеланиях – *болтогой-* в том же значении. Но в

¹ Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. Л., 1958-1959. ст. 73.

² Ойротско-русский словарь. Горно-Алтайск, 2005. С. 17.

³ Словарь алтайского и аладарского наречий тюркского языка. Горно-Алтайск, 2005. С. 20.

⁴ Хакасско-русский словарь. Новосибирск, 2006. С. 52-53.

⁵ Образцы народной литературы тюркских племен. Часть IX. СПб., 1907. С. 41.

⁶ Толковый словарь тувинского языка. Новосибирск, 2003. 1 том. С. 110-111.

якутском *алгысе* глагол *буоллун*- употреблялся в составе сложного составного сказуемого в качестве вспомогательного глагола.

В разделе 1.1.2. «**Признаки жанра**» определены жанровые признаки *алгыса*: бытование, исполнение, целевая направленность, адресатно-персонажный ряд и композиционная структура.

В параграфе 1.1.2.1. «**Бытование**» выделены и описаны виды бытования. Из семи видов, выделенных автором, (*тотемистические алгысы, удаганские алгысы, алгысы шаманских камланий, алгысы военных обрядов, алгысы культа кузнецов, алгысы ыһыаха Айыы, утилитарные алгысы*) у современных якутов бытуют только два вида жанра: *алгысы ыһыаха* и *утилитарные алгысы*.

Одним из видов бытования жанра является его функционирование в системе ритуально-обрядового комплекса ыһыах. Материалы подтверждают, что жанр *алгыса* активно бытовал в дореволюционное и в советское времена.

На современном этапе, начиная с 1990-х годов, *алгыс ыһыаха* был воссоздан знатоком традиционной культуры, практиковавшим алгысчытом В.А. Кондаковым, который восстановил его адресатно-персонажный ряд и композиционную целостность. Но по не установленной причине В.А. Кондаков оставил без внимания упоминание в *алгысе* имени одного из главных адресатов, главы нижнего мира – *Адъарай Бөһө*. Студентами во время фольклорных экспедиций удалось записать *алгысы ыһыахов* Туймаады республиканского значения в г. Якутске в 2007 г. и *алгысы ыһыаха* Олекминского улуса в 2008 г. Было установлено, что в дальнейшем, структура и содержательная часть *алгысов ыһыаха*, проводимых ныне в республике, требуют к себе серьезного внимания как со стороны исследователей, так и организаторов.

Из *утилитарных алгысов* бытуют *алгысы* духам-хозяевам срединного мира: огня, тайги, вселенной и *свадебные алгысы*. Данный вид - *утилитарные алгысы* проводил рядовой якут, но предпочтение всегда отдавалось пожилому, умудренному опытом представителю социума.

Главным адресатом *утилитарных алгысов* выступал дух-хозяин огня. Древние якуты под именем *Аан Уххан тойон* представляли его как *тыыны (олоһу) салһааччы, уһатааччы* ‘зачинатель (или продолжатель) жизни’, что соответствовало его практической значимости и предназначенности. *Аан Уххан тойона* считали самым близким, отзывчивым на помощь духом-хозяином и видели в нем главного защитника. В образном представлении народа саха, дух-хозяин огня – «седобородый, говорливый, неугомонный, вечно прыгающий, седовласый старик». Только якуты и буряты представляют дух огня в образе старика, буряты его называли *Сахаядай Нойон*. Имя духа у якутов и бурят имело аналогичную структуру: после собственного имени у якутов – *Аан Уххан*, у бурят – *Сахаядай*, следовало другое составляющее – *тойон* или *нойон* с идентичным значением этих слов – ‘господин’. Остальные тюркские народы Сибири представляли духа огня в женском образе. Во время фольклорных экспедиций в 2007-2008 гг.

студентам СВФУ удалось записать *алгысы* духу-хозяину огня у информантов в Сунтарском, Нюрбинском, Олекминском, Мегино-Кангаласском улусах республики.

Одним из бытующих видов *утилитарных алгысов* являются *алгысы* духу-хозяину тайги. Якутские охотники, выезжая на охоту или во время её, до сих пор произносят *алгысы*, адресатом которых выступает *хара тыа иччитэ* – *Баай Байанай тойон* ‘дух-хозяин тайги Баай Байанай господин’. В просительной части соблюдается специальная табуированная лексика, которая характерна только для *алгысов* данного вида. В такой форме излагались намерения охотников. Они не должны были прямо называть зверей, птиц, которых хотели добывать, обычно говорили: «*Тыһыгар тыһырахтааххыттан, Лабаалаах муостааххыттан, Эмис эттээххиттэн, Сыстанҥ сыалааххыттан* ‘Тех, кто на лапах с когтями, На головах с рогами, С жирным мясом, С прилипающим жиром’». Далее охотники просили духа-хозяина тайги, чтобы тот содействовал им в охоте: «*Айаным аартыгар Аҕалан кулу, Суолбут тоҕойугар Тосхойон кулу!* ‘На мой путь Приведи их, На нашу дорогу Наведи их!’» и щедро его угощали.

В *алгысах* якутов почётное место занимала дух-хозяйка вселенной или местности *Аан Алахчын хотун*. В материалах *алгысов* имеется несколько вариантов её имён – *Аан Эскэл хотун, Аан Дархан хотун, Аан Чаллай хотун, Аан Сылайдаан куо*. Якуты представляли её в образе пожилой женщины, ей посвящали специальные *алгысы*, которые, по мнению автора, были характерны только для якутов. В обращениях к *Аан Алахчын хотун* перечислялись все её достоинства, образ раскрывался эпитетами описательного и метафорического характера: *аҕыныахтаах дьылбэктээх, боҕуускалаах туһэхтээх, күрэҥ манган баттахтаах, көһүүр курдук эмиийдээх, арыы саһыл иэдэстээх, күүгэннээх хоннохтоох, көлөһүннээх сүүстээх* ‘с вымазанным маслом ляжками, с серебряными украшениями коленями, белоголовая, с грудью подобно кумысному жбану, со светлыми щёками, с пенистыми подмышками, с потливым лбом’. По представлениям якутов, они таким способом зрительно воспринимали духа-хозяйку и общались, вступая с ней в коммуникативный акт.

Содержание *свадебных алгысов* носило напутственный характер, в них выражались добрые пожелания молодоженам родных и близких. В отличие от других тюрко-монгольских народов, во время свадебных процессий якуты поклонялись высшим божествам, богиням деторождения и семьи – *Айыыһыт* ‘Творительница’, *Иэйэхсит* ‘Создательница’. Специфическими и характерными только для *свадебных алгысов* были выражения, которыми родня жениха представляла невесту духам-хозяевам своего оч ага, местности. В бытующих ныне *алгысах* уже не упоминаются богини-покровительницы семьи, детей – *Айыыһыт, Иэйэхсит*, не всегда проводятся родителями традиционные благословения – *аҕа, ийэ алгыһа*, предаются забвению

характерные выражения, в которых содержались кодовые понятия *алгысов* данного подвида – *тоҕой сэлэ* ‘крепкая верёвка для телят и жеребят’, *ыччат оҕо* ‘наследник, потомство’, *шитэр сүөһү* ‘богатство – скот’, *туораах кулун* букв. ‘шишка жеребёнок’, *үс (түөрт) саха* ‘народ саха’ и др. Например, в современных *алгысах* не употребляется формульное выражение: *Аттаах үтэтэ, сатыы тайаҕа буолун!* ‘Станьте припасом для конного, тростью для пешего!’, в котором заключался сакральный смысл *алгысов* данного вида, чтобы молодые стали семьёй, живущей в полном достатке, чтобы всегда достойно встретить своих гостей. Благопожелания близкого содержания были характерны и у хакасов. Они желали молодожёнам, чтобы те жили достойно, помогали людям: «*Чазаг кизее ат мўндўр тур, чалаасха кеп кезірт тур!* ‘Пешему человеку предлагай своего коня, голому человеку дай свою одежду!’».⁷

В параграфе 1.1.2.2. «**Исполнение**» проанализированы коллективные, групповые (или семейные) и индивидуальные формы исполнения. Коллективное исполнение *алгыса* высшим божествам и духам-покровителям проводилось во время *ыһыаха*, носило общеплеменной, позднее общественный и национальный характер.

Алгыс якутов сохранил монолого-диалогичный характер коммуникации. Из лингвистической модели Р.О. Якобсона, которая состояла из шести основных компонентов коммуникации: адресант, сообщение, адресат, контекст, контакт, код – все были характерны для якутского *алгыса*. Адресантом выступали человек и коллектив, адресатами – культы поклонения, птицы, звери-тотемы, домашние животные и люди, в роли сообщения выступал *алгыс*. По виду контакта исполнение *алгыса* считалось монологом. Но в семантическом плане просящие образно видели своих адресатов, в ходе провозглашения *алгысов* устанавливался контакт между ними. Якуты для того, чтобы зрительно представить своих адресатов, наделяли их пышными эпитетами. В *алгысах ыһыаха* глава высших божеств *Үрүҥ Аар Тойон* (или *Үрүҥ Айыы Тойон*) наделялся эпитетами, передающими его зрительный образ. Первая часть *алгыса* произносилась очень долго, именно от исполнения данной части, по представлению якутов, зависела участь просящих людей. Таким образом, они старались умиловить культы поклонения. Так апеллятивная часть *алгысов* служила начальным этапом в установлении контакта между адресантом и адресатом. Далее этот контакт продолжался и во второй – в просительной части – *алгысов*. Просящие выражали адресатам свои просьбы. *Алгыс* как часть контакта имел не только характер монолога, но для некоторых видов был характерен диалогичный вид. Специфическими, характерными только для *алгыса* выступали три схемы коммуникативной модели. Первая: АДРЕСАНТ –

⁷ Образцы народной литературы тюркских племён. Казань, 1907. С. 262.

АДРЕСАТ, где адресатами выступали божества, духи-хозяева, глава тёмных сил – *Адъарай Бөһө*, вторая: АДРЕСАНТ – АДРЕСАТ, в которой адресатами были только духи-хозяева, третья: АДРЕСАНТ – АДРЕСАТ, адресатами были птицы, звери – тотемы, домашние животные, люди.

Ритуальные движения *сугуруйуу* ‘поклонение’ являлись неотъемлемой частью исполнения *алгысов*. Эти движения предполагали соблюдение традиционной позы адресанта – *сөһүргэстээнин* – ‘согнуть одну ногу в коленях’. Исполнения жанра в соответствии с обрядовыми действиями сопровождались определёнными жестами, приподниманием чорона с кумысом, копья, шапок или шлема.

В параграфе 1.1.2.3. «Целевая направленность» рассмотрен один из признаков жанра, который предопределял обряды и обрядовые действия. *Алгысы* строго были регламентированы по ходу всего обрядового комплекса народа саха, но целевая направленность их была различной.

Тотемистические алгысы были направлены на почитание культа предков, родовых тотемов в образе птиц (орла, ястреба), диких зверей (медведя, волка).

Удаганские алгысы предназначались молодожёнам. Через обрядовые действия сакрального и магического характера приветствовалось создание семьи, продолжение человеческого рода. Некоторые *алгысы* удаганок посвящались установлению духовного баланса, устранению влияния тёмных сил.

Целевая направленность *алгысов военных обрядов* обуславливала психологическую подготовку профессионального воина. Своеобразный настрой позволял изменить состояние и сознание воина, снять страх смерти, что выражалось в произношении воином особых формул *алгыса*, которые никогда не звучали из его уст в повседневной жизни.

Алгысы культа кузнецов были направлены на умилоствление духа-покровителя кузнецов – *Кудай Бахсы* (или *Кыдай Бахсы*). Иногда адресантами выступали сами кузнецы, посвящавшие *алгысы уот иччитэ* ‘духу-хозяину огня’, *суохапчы иччитэ* ‘духу железной пластины с дырами’, *кыһа иччитэ* ‘духу кузнечного горна’. По материалам олонхо, *Кудай Бахсы* благословлял богатырей племени айыы во имя спасения доброго начала, светлых сил.

В *алгысах ыһыаха* целевая направленность устанавливалась в силу их специфики обрядовой предназначенности. Во-первых, это было поклонение Небу. Во-вторых, чётко аргументировалось время проведения, устанавливалась основная цель, способствовавшая продолжению жизнедеятельности всего народа, ради которой проводился весь этот обрядовый комплекс. В-третьих, воспевался сам процесс длительной и тщательной подготовки к обрядовому действию: подготовка *үрүҥ тунах* ‘молочного изобилия’, изготовление ритуальной утвари (*чороон айах, кэриэн айах, бырадаак, матааччах, сири иһит, далбар чабычах*) и места для

проведения обряда (*чэчир* – ограждение из молодых берёз и *туһулгэ* – площадка).

В *утилитарных алгысах* адресанты просили защиты у духов-хозяев срединного мира: у духов огня, дома (балагана), местности, вселенной, тайги, вод, рек, озёр, дорог, перепутий и др. Целью *родильных алгысов* являлось умилоствление богинь деторождения и семьи: - *Айыыһыт*, *Иэйэхсит*, поклонение духам-хозяевам срединного мира.

От всех видов жанра целевой направленностью, предназначенной для умиротворения тёмных сил нижнего, срединного и отчасти верхнего, миров отличались *алгысы шаманских камланий*. Только беда или жизненная необходимость могли стать причиной проведения шаманских обрядов. По верованиям якутов, шаман мог провести переговоры и обряды с силами потусторонних миров и посвящать им соответствующие *алгысы*.

В параграфе 1.1.2.4. «Адресатно-персонажный ряд» выявлено, что в *алгысе* саха (якутов) и в жанрах обрядовой и шаманской поэзии тюрко-монгольских народов Сибири имеется аналогичная группа адресатов. В основном, это были Небо и небожители. Хотя в якутских *алгысах* Небо не выступало отдельным адресатом, но адресатами являлись *урдук айылар* ‘высшие божества’, живущие, по представлениям якутов, на небесах. Поклонение им отождествлялось с поклонением Небу. Оно проявлялось в форме просьбы высшим божествам.

Основным адресатом в *алгысах ыһаха* и главой высших божеств признавался *Үрүҥ Аар Тойон* ‘Белый Священный господин’. Наравне с именем *Үрүҥ Аар Тойона* упоминалось имя его жены – *Күн Күбэй Хотун* букв. ‘Солнце Мать Госпожа’. В текстах *алгысов* древние якуты обращались к одному из грозных божеств – *Сүгэ Тойону* букв. ‘Топор Господин’ – покровителю грома и молнии. Одним из самых почитаемых божеств выступал *Хотой Айыы* букв. ‘Орел Божество’, которое являлось символом могущественности, власти и силы. Данное божество выступало адресатом в *алгысах шаманских камланий*. Очень уважаемым и почитаемым культом поклонения в *алгысах ыһаха*, в *утилитарных алгысах* и в *алгысах шаманских камланий* выступал *Дьөһөгөй Айыы* ‘Дьөһөгөй Божество’ – покровитель людей и конного скота, который причислялся к числу обязательных адресатов. Меньше всех, по материалам обрядовой поэзии, упоминалась богиня *Ынахсыт* (или *Танара*) *Хотун* ‘Коровница (Богиня) Госпожа’, покровительствовавшая рогатому скоту. Но она выступала адресатом в *алгысах шаманских камланий* при испрашивании *кут* ‘души’ рогатого скота. В иерархической структуре пантеона божеств одну из основных позиций занимала *Иэйэхсит* ‘Создательница’, оберегавшая, сопровождавшая каждого человека в течение всей его жизни, являлась адресатом *алгысов ыһаха* и *алгысов шаманских камланий*. От неё шаманы получали «кут» ребенка. Другая богиня *Айыыһыт* ‘Творительница’, по материалам *алгысов*, являлась самостоятельным божеством. К ней

обращались во время *алгыса ыһыаха*, шаман призывал её при проведении камланий, посвящённых деторождению и прибавлению скота.

Вторую группу адресатов составляли духи-хозяева срединного мира: *уот иччитэ* ‘дух-хозяин огня’, *дьиэ иччитэ* ‘дух-хозяйка дома’, *муннук иччилэрэ* ‘духи углов дома’, *хотон иччитэ* ‘дух коровьего хлева’, *тиэргэн иччитэ* ‘дух-хозяин усадьбы’, *өтөх иччитэ* ‘дух заброшенной усадьбы’, *аартык иччитэ* ‘дух-хозяин дорог’, *уу иччитэ* ‘дух водоёмов, рек, озёр’, *тыа иччитэ* ‘дух-хозяин леса, тайги’, *от-мас иччилэрэ* ‘духи-хозяева растительности’. Поклонение духам гор было характерно и для якутов, но оно проявлялось не так ярко, как у других тюрко-монгольских народов, живущих на гористых местностях. Якуты при переходе через перевалы гор провозглашали *алгысы*, одаривали, вешали духам-хозяевам *саламу*, приносили в подарок пищу, монетки, прося их благоденствия во время поездок. Во вторую группу отнесены и сами люди в качестве адресатов, они выступали ими в *родильных, свадебных алгысах*.

Третью группу составляли адресаты *тотемистических алгысов*: тотемы-птицы (орел, ястреб), дикие звери (медведь, волк).

Четвертая группа адресатов представлена домашними животными (конный и рогатый скот). В данную группу внесены и люди в качестве адресатов.

В *алгысах* якуты обращались и к тёмным силам трёх миров. Адресаты пятой группы – якутские *абааһы* нижнего и верхнего миров разделены на три подгруппы. Первую подгруппу составили *абааһы* – тёмные силы нижнего/верхнего миров. В отличие от других тюрко-монгольских народов, по представлениям якутов, в верхнем мире обитали не менее грозные силы, главой которых был *Улуутуйар Улуу Тойон*. По текстовым материалам *алгысов шаманских камланий*, адресатом выступал *Хахсааттыыр Хара Суорун тойон*. Духи-покровители и духи-помощники шаманов составляли вторую подгруппу адресатов. У каждого шамана были свои индивидуальные духи-помощники, духи-покровители и духи умерших шаманов, удаганок – *ойуун, удаһан үөрдэрэ*, покровительствующие ему. Иногда адресатами выступали атрибуты шамана, его бубен и колотушка, которые могут быть включены в третью подгруппу. Значит, постоянными адресатами якутских *алгысов* являлись: *үрдүк айыылар* ‘высшие божества’; духи срединного мира; люди; птицы-тотемы (орёл, ястреб), дикие животные (медведь, волк), домашние животные (быки-порозы, коровы, лошади); тёмные силы всех трёх (верхнего, срединного и нижнего) миров.

В параграфе 1.1.2.5. «**Композиционная структура**» рассмотрены составные части якутских *алгысов*. *Алгыс* имел полную трехчастную композиционную структуру: первая часть – обращение к адресатам, вторая часть – изложение просьбы; третья часть – приношение им *бэлэх* ‘дара’.

В обращениях *алгысов*, в зависимости от целевой направленности, люди обращались адресатам. Во второй части адресанты просили защиты от тёмных сил, в просьбе проявлялся принцип дуализма: борьбы добра и зла,

света и тьмы, жизни и смерти. Одним из основных предназначений просьб – продолжение человеческого рода, потомства. В *алгысах* просили изобилие, все блага, обеспеченность и счастье. Просьбы выражались с помощью формульных слов с такой глубокой семантикой, как *уйгу-бийан* ‘изобилие’, *сөн сүөгэй* букв. ‘прохладные сливки’, *хойуу суорат* ‘густой суорат’, *араҕас арыы* ‘жёлтое масло’, *хараҕалаах сэлэ* ‘устойчивый загон’, *ыылаах тиэргэн* букв. ‘пахнувший двор’, *алгыстаах олох* ‘жизнь благословенная’, *дьол-соргу* ‘счастье’ и др. Третья часть *алгысов* – угощение. Якуты дарили высшим божествам и духам-хозяевам срединного мира *бэлэх* ‘дары’ в виде молочных продуктов – кумыса, молока, саламаата и суората, преподносили им различные виды *саламы* ‘священной веревки из конских волос’ ожидая от них отдар. Шаманы во время выполнения *алгысов* духам-хозяевам трех миров приносили им свои *бэлэх* ‘дары’.

Во второй главе «**Классификация, общее описание**» первой части работы проведена классификация *алгысов* саха (якутов) и дана их общая характеристика.

В разделе 1.2.1. «**Классификация обрядовой поэзии тюрко-монгольских народов Сибири**» проанализирована классификация жанров обрядовой поэзии, проведенная исследователями фольклора у тюрко-монгольских народов Сибири.

В истории развития алтайской фольклористики в 1970-80-е годы *алкыш* (*алкыш сös*) С.С. Суразаковым был охарактеризован как один из жанров алтайского фольклора, осуществлена тематическая классификация и выделены культовая, производственная и бытовая разновидности.⁸ Более полная характеристика *алкыша* в системе алтайской мифологии составлена С.С. Каташем. Он различал культовые (родовые), производственные и семейно-бытовые *алкышы*.⁹ В 1990-е гг. с музыковедческих позиций были рассмотрены скотоводческие заговоры теленгитов.¹⁰ Уже в постсоветское время был исследован свадебный фольклор алтайцев, его поэзия в контексте традиционной свадебной обрядности.¹¹ Исследован детский фольклор,¹² охарактеризована обрядовая поэзия детского цикла.¹³ М.П. Чочкина, исходя из баскаковской классификации, предпринимает попытки нового подхода к систематизации фольклора алтайцев, включая обрядовую поэзию.¹⁴ У алтайских народов жанры обрядовой поэзии классифицированы по тематическому принципу, выделены культовые (родовые), производственные, семейно-бытовые и календарные *алкышы*.

⁸ Суразаков С.С. Алтай фольклор. Горно-Алтайск, 1975. С. 37.

⁹ Каташ С.С. Мифы и легенды Горного Алтая, 1978. С. 48-49.

¹⁰ Кондратьева Н.М. Скотоводческие заговоры теленгитов. Дисс... к. иск. Новосибирск, 1996.

¹¹ Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность (XIX-XX вв.). Горно-Алтайск, 1995.

¹² Чочкина М.П. Алтайский детский фольклор. Горно-Алтайск, 2003.

¹³ Чочкина М.П. «Алкыш сös» - благопожелание: обрядовая поэзия детского цикла // Языки и литературы народов Горного Алтая: Международный ежегодник 2011. Горно-Алтайск, 2011. С. 189-196.

¹⁴ Чочкина М.П. Жанровая классификация алтайского фольклора в работах Н.А. Баскакова // Тюркские языки: проблемы и исследования. Горно-Алтайск, 2006. С. 216-219.

В тувинской фольклористике проблему классификации благопожеланий одним из первых рассматривал Ч.Ч. Куулар (в 1976 г.), выявивший три вида: *алгыш* 'благопожелания', *чалбарыг* 'заклинания', *мактал* 'восхваления борцов и скакунов'. Продолжив данную классификацию, коллектив авторов под руководством З.К. Кыргыс выделил три основных раздела по тематическому принципу. В первый раздел отведены двадцать два образца благопожеланий, связанных с семьёй, во второй – шесть заклинаний, относящихся к семейно-бытовой жизни, к духам-хозяевам местности и рек, в третий раздел отведены десять образцов благопожеланий, связанных с трудовой деятельностью человека.¹⁵ Изучение структуры и семантики обрядовой поэзии тувинцев продолжалось исследователями в постсоветское время. Так, Ж.М. Юша классифицировала, установила структуру, функции в ритуальных действиях, изучила лексико-стилистические особенности и художественно-выразительные средства, определила роль и место дошаманских жанров обрядовой поэзии в традиционных ритуалах.¹⁶

У хакасов обрядовая поэзия не стала предметом отдельного научного исследования, хотя существует богатый материал по обрядовой и шаманской поэзии, собранный известным земляком – Н.Ф. Катановым в конце XIX – начале XX.¹⁷ Образец обращения при жертвоприношении Небу, записанный у одного из хакасских родов – бельтиров С.Д. Майнагашевым ещё в 1916 г. представляет большой научный интерес.¹⁸ В постсоветское время были осуществлены издания текстовых материалов.¹⁹ По данным В.Я. и И.И. Бутанаевых, хакасы различали *алгыс* 'благопожелания', *сӱстеен сӱс* 'заклинания', *харгас* 'проклятия'.²⁰ В последнее время были начаты исследования свадебного обряда хакасов и его поэзии, но, к сожалению, не были завершены.²¹

В постсоветское время классификация жанров обрядовой поэзии бурят была осуществлена С.С. Бардахановой, рассматривая жанры в их связи с обрядовыми действиями, выделяя благопожелания, связанные с трудовой и хозяйственной деятельностью. Далее исследователь охарактеризовала благопожелания напутственного характера, особо тщательно проанализировав свадебные үрөөлү и современные благопожелания. По идейно-смысловому значению С.С. Бардахановой было выявлено пять групп, к первой отнесены үрөөлү, связанные с огнем, очагом. Благословение ложа молодых составляет вторую группу, подношение гостям почётного блюда отведено к третьей группе. Пожелания и советы молодоженам определены в четвертую группу, а

¹⁵ Тыва улустун алгыш-йөрээлдэри. Кызыл, 1990.

¹⁶ Юша Ж.М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. Автореф. дисс... к.филол.н., Новосибирск, 2005.

¹⁷ Образцы народной литературы тюркских племён. часть. IX, СПб. 1907.

¹⁸ Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров // Сборник МАЭ. Т.Ш. Пг., 1916. С. 99-101.

¹⁹ Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан, 2006. С. 161-234; он же, Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. Абакан, 2008. С. 337-361.

²⁰ Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского фольклора. Абакан, 2008, С. 223-231

²¹ Кулумаева С.К. Материалы Н.Ф. Катанова по свадебному обряду хакасов // Научное наследие Н.Ф. Катанова и современное востоковедение. Материалы Международной научной конференции. Абакан, 2003, с. 182-192

последнюю, пятую группу составляют үрөөлы – посвящения сватам.²² Позднее она, усовершенствуя свою классификацию, предлагает разделить обрядовую поэзию бурят только на два больших раздела. В первый раздел она отводит обрядовые благопожелания или произведения, органически связанные с обрядами, сопровождающими обрядовые действия, а во вторую группу предлагает отнести образцы обрядовой поэзии, оторвавшиеся от обрядов и бытующих самостоятельно.²³ Классификация бурятских үрөөлов исследователем была осуществлена по отношению к обрядовой практике народа.

Сбор и публикация материалов обрядовой поэзии калмыков началась с начала XX века. Одним из первых исследователей жанров обрядовой поэзии калмыков считается И.М. Мацаков. Н.Ц. Биткеев собирал материалы, изучал обрядовый фольклор, благопожелания.²⁴ Он различает благопожелания на две группы: обрядовые и не связанные с обрядовыми действиями.²⁵ Работы Е. А. Хабуновой были посвящены исследованию современной калмыцкой свадьбы, в которых была рассмотрена и свадебная поэзия калмыков.²⁶ Ситуативное исполнение во время проведения обрядов легло в основу классификации благопожеланий калмыков, которую осуществила Т.Г. Басангова.²⁷ Она представила заговорную, семейно-обрядовую, календарную и трудовую разновидности благопожеланий, различая родильные, свадебные, похоронные, календарные, промысловые, скотоводческие, земледельческие, дорожные благопожелания и йорелы на постройку жилища.

В обрядовой поэзии монголов жанры были классифицированы по тематико-функциональному принципу. Исследователь Х. Сампилдэндэв разграничил *шибшлэг* ‘заговоры и заклинания’, *цацал мялаалгын шулэт* ‘стихотворения о кроплении’, *еролы* ‘благопожелания’, *бэлэг дэмбэрэлийн үгс* ‘благопожелательные слова’, *магтаалы* ‘словословия’, *айзам* ‘обрядовые – величаво-протяжные песни’.²⁸

При классификации обрядовой поэзии исследователи опирались на этнический, тематический или тематико-функциональный принципы. Наиболее исследованной на сегодняшний день представляется обрядовая поэзия алтайцев и тувинцев. На современном этапе недостаточно изученными остаются жанры обрядовой поэзии хакасов. Вариант классификации, созданный на основе сравнительного изучения сюжетов заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири, в том

²² Бардаханова С.С. Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982. С. 162.

²³ Бардаханова С.С. Система жанров бурятского фольклора. Новосибирск, 1992. С. 178.

²⁴ Биткеев Н.Ц. Обрядовый фольклор калмыков. Элиста, 1993; Фольклор монгольских народов: исследование и тексты. Том 1. Калмыцкий фольклор. Элиста, 2011. С. 306-378.

²⁵ Фольклор монгольских народов: исследование и тексты. Том 1. Калмыцкий фольклор. Элиста, 2011. С. 349.

²⁶ Хабунова Е.Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. – Элиста: Калмыцкое книжное изд-во, 1998; Хабунова Е.Э. Вербальное и ритуальное оформление современной калмыцкой свадьбы «хальмг хюрм». Элиста, 2011;

²⁷ Басангова Т.Г. Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Автореф. дисс... д.филол.н. Махачкала, 2009.

²⁸ Сампилдэндэв Х. Обрядовая поэзия монголов. Автореф. дисс... д.филол.н., Улан-Удэ, 1993.

числе и якутских *алгысов*, и предложенный В.Л. Кляусом,²⁹ является не полной. В ней не учтены такие значимые компоненты как мифологические воззрения народов Сибири, функционирование жанров обрядовой, шаманской поэзии в системе их повседневной практики при традиционном укладе жизни.

На современном этапе из тюрко-монгольских народов Сибири шаманские алгыши исследованы только у тувинцев.³⁰ Так, М.Б. Кенин-Лопсан различает восемнадцать групп по этнографическому принципу.

В разделе 1.2.2. «**Принципы классификации, дифференциация, общее описание алгысов**» проанализированы и определены основные признаки классификации.

В классификации обрядовой поэзии якутов исследователи придерживались нескольких принципов. Так, Г.У. Эргис первоначально рассматривал их в тесной связи с обрядовой культурой народа саха. Он осуществил первую классификацию обрядовой поэзии по этнографическому принципу³¹. Вторую классификацию Г.У. Эргис сформулировал на основе тематического принципа.³² Но, к сожалению, учёный успел охарактеризовать только скотоводческие, промысловые и семейно-бытовые алгысы. В скотоводческой группе алгысов исследователь особо выделял *алгыс ыһыаха*. В эту же группу были включены алгысы и обряды посвященные духу-хозяйке местности – *ситиш*, *дэлбиргэ ыйааһын*, божеству Ынахсыт, другие скотоводческие обряды и алгысы. Во второй группе отведены и охарактеризованы промысловые обряды. Из семейных обрядов был рассмотрен алгыс в честь духа огня и свадебные обряды. Не рассмотренными остались обряды и алгысы кузнецов. При этом не понятно, что Эргис имел ввиду под родовыми алгысами.

Подробное описание *свадебных алгысов* в контексте фольклорной традиции народа саха было осуществлено Г.М. Васильевым. По функциональному предназначению исследователь разделил на семь групп: алгысы при угощении духа огня, при отправлении в свадебный путь невесты, алгыс родителей невесты, алгыс в пути невестой богине земли, алгыс у коновязи, алгыс при зажигании огня на очаге нового дома, алгыс сватъев.³³ По способу заклинания в системе обрядовых песен С.Д. Мухоплёвой дифференцируются заклинательные песни – алгысы, впервые определяются их функциональные особенности. Исследователь выделяет три вида заклинательных песен: песни-договоры, песни-повеления, песни-повествования.³⁴ Л.А. Афанасьев-Тэрис характеризует различия *алгысов* по способам исполнения и различает три разновидности: *төрүт*, *этитиилээх*,

²⁹ Кляус В.Л. Сюжетика заговорно-заклинательных текстов славян и коренных народов Сибири в сравнительном (межславянском и славяно-сибирском) освещении. Автореф. дисс... д. филол.н. М., 2001. С. 28-29.

³⁰ Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Кызыл, 1995. С. 6-7.

³¹ Эргис Г.У. Спутник якутского фольклориста. С. 13, С. 47-48

³² Эргис Г.У. Очерки по якутскому фольклору. Якутск, 2008. С. 159

³³ Васильев Г.М. Живой родник. Якутск, 1973. С. 63

³⁴ Мухоплева С.Д. Якутские народные обрядовые песни. Новосибирск 1993. С. 97-98

уһун алгыстар (традиционный, испове дывающий, длительный).³⁵ Н.Е. Петров дифференцировал алгыс по адресатно-персонажному принципу на два вида: «бастакы к□рү□ – Айыыларга, иччилэргэ анаммыт төрүт алгыстар, иккиһэ - киһиэхэ, дьо□□о-сэргэҕэ үтүөнү баҕарыы (благопожелание), аман өс (үтүө тыл) ‘К первому виду относятся традиционные алгысы, посвященные высшим божествам, духам-хозяевам, ко второму – благопожелания, добрые напутственные слова людям, народу’.³⁶ Алгысчыт В.А. Кондаков (1939-2009) характеризовал алгысы по адресатно-персонажному принципу «алгыстар хас да араас көрүҥҥэ арахсаллар. Саамай улахан алгыстар Айыы домноро буолаллар. Айыы домноро диэн Уөһээ Үрдүк Айыылартан көрдөһүү алгыстара. Иккис суолталаах алгыстар уот алгыстара буолаллар. Уот алгыстара сирдээҕи үтүө иччилэргэ ананаллар ‘Алгысы имеют несколько видов. Из них самыми важными являются Домм Айыы – это просительные формулы людей от высших божеств. Вторыми по значению являются алгысы духу-хозяину огня. Данные алгысы посвящаются земным духам-хозяевам’». ³⁷ Он воссоздал всего восемьдесят четыре вида алгысов, в том числе и для лечебных целей.³⁸ Составители тома «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», посвященного обрядовой поэзии саха (якутов) придерживались второй классификации Г.У. Эргиса и выделили пять групп заклинаний, в первую группу вошли заклинания духов-хозяев земли, во вторую – обрядовые заклинания на промыслах, в том числе заклинания рыбаков. Третью группу составили семейно-бытовые заклинания (заклинания духов-хозяев дома, огня, свадебные, родильные). В четвертую вошли скотоводческие, трудовые заклинания, в пятую группу отдельно были выделены заклинания на открытии ысыаха. В данном академическом издании из классификации Эргиса не затронутыми остались алгысы и обряды кузнецов, также родовые алгысы.

Основанную на принципах форм исполнения в свете теории интонирования, классификацию якутских алгысов осуществил этномузыковед Ю.И. Шейкин, выделив три типа (этапа интонирования): этэн алгыс – речевой, этэн ылланар алгыс – речитативный, ылланар алгыс – песенный.³⁹ Более подробная классификация свадебных алгысов была выполнена О.Н. Дмитриевой, выделившей семь видов по функциональному принципу: алгыс при угощении духа огня, алгыс невесты перед отправлением в свадебный путь, алгыс родителей невесты, родственников, алгыс невесты в пути с угощением духа-хозяйки земли, алгыс у коновязи,

³⁵ Афанасьев Л.А. Айыы үөрэ□э. Дьокуускай, 1993. С. 150-151.

³⁶ Прим. Переводы на русский язык осуществлены автором – Л.Е.

³⁷ Кондаков В.А. Аар Айыы итэҕэлэ. Дьокуускай, 2004. С. 15-18.

³⁸ Күн сириҥ Айыытын ойууна. Дьокуускай, 2010. С. 400-401.

³⁹ Шейкин Ю.И. Обрядовое интонирование саха: алгыс и осуоһай // Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск: Наука, 2003. 512 с. С. 73-74.

алгыс при зажигании огня на очаге нового дома, алгыс сватов.⁴⁰ Но её дифференциация почти идентична предыдущей классификации Г.М. Васильева.

Значит, у якутских исследователей преобладают тематический, тематико-функциональный принципы дифференциации. Шаманская поэзия народа саха так и осталась вне внимания исследователей. На современном этапе следовало бы произвести тематико-функциональную классификацию жанров обрядовой и шаманской поэзии, учитывая специфику каждой из сторон. В качестве одного из признаков классификации предлагается **целевая направленность алгысов**, входящих в обрядовые и шаманские комплексы, т.к. *алгысы* не бытовали вне обрядовой и шаманской практики народа саха. Существенным признаком представляется и **адресатно-персонажный ряд**, к которому адресанты обращались во время проведения обрядов. Одним из признаков классификации признано **содержание алгысов**, состоящее из просительной части. С учётом вышеизложенных признаков *алгысы* дифференцированы на следующие виды:

- *тотемистические алгысы*,
- *удаганские алгысы*,
- *алгысы шаманских камланий*,
- *алгысы военных обрядов*,
- *алгысы культа кузнецов*,
- *алгысы ыһаха Айыы*,
- *утилитарные алгысы*

Классификация проведена на основе учета мифологических представлений, религиозных воззрений народа и предназначённости *алгысов*, бытовавших в системе традиционной обрядности и шаманских камланий якутов. Она осуществлена по текстам *алгысов*, не подтвержденные текстовыми материалами виды *алгысов* не включены в классификацию.

В разделе дано общее описание каждого из видов якутских *алгысов*. Но *тотемистические алгысы* приведены в отдельном параграфе (см. 1.2.3).

Удаганские алгысы, выделенные на основе текстовых материалов олонхо, представляли собой отдельный вид якутских *алгысов*. Часть этих *алгысов* стала основой для формирования обрядовой поэзии якутов в форме *утилитарных алгысов*, к ним относились *арчы алгыһа* ‘алгыс освящения’, *аан дойду иччитигэр алгыс* ‘алгыс духу-хозяйке вселенной’, *ыал буолууга алгыс* ‘алгыс при создании семьи’. А также *алгысы* сакрального характера стали основой для формирования шаманской поэзии.

Якутский шаман в ходе камланий проводил *алгысы* духам-хозяевам трёх миров. Эти устно-поэтические произведения, сопровождающими шаманские камлания предлагается называть *алгысами шаманских камланий*. *Алгысы* отличались целевой направленностью, предназначённой для умиротворения тёмных сил всех трёх миров для устранения беды, несчастья

⁴⁰ Дмитриева О.Н. Свободные алгысы якутов: структура, поэтика, лексика. Улан-Удэ, 2011. С. 12-14.

и болезней у людей. Большая часть данного вида *алгысов*, к сожалению, была утрачена.

В работе охарактеризованы *алгысы военных обрядов*, в которых якуты поклонялись Илбис хану – божеству войны, одному из грозных высших божеств. Текстовых материалов по *алгысам* военных обрядов было зафиксировано мало, всего обнаружено восемь образцов. Первая запись принадлежала И.А. Худякову.⁴¹ Знаток древней культуры якутов, знаменитый народный певец С.А. Зверев оставил текст шаманского *алгыса* под названием «Сүллүүр алгыһа. букв. ‘Алгыс раздиранья’»,⁴² адресатом которого выступало боевое оружие воина. Большинство *алгысов* поклонения Илбис хану были найдены в текстах олонхо. Из тюрко-монгольских народов благопожелания, близкие к якутским *алгысам военных обрядов* по целевой направленности и содержанию, найдены только у калмыков: *йөрелы* ‘благопожелания’ и *ураны* – военные кличи.

В данном разделе раскрыты особенности *алгысов культа кузнецов*. Кузнец для древних якутов был значимой фигурой в обществе, представлял собой представителя сакральной деятельности. В большинстве случаев адресатом *алгысов* являлся сам дух-покровитель кузнецов – *Кудай Бахсы* (или *Кытай Махсыын*), возведённый в ранг божества. В некоторых *алгысах* данного вида иногда адресантами выступали и сами кузнецы. Они посвящали *алгысы* своим основным орудиям труда, верили, что эти орудия имели своих духов-хозяев. Кузнецы всегда стремились добиться расположения духа огня, т.к. были зависимы от пяти стихий. Причину такой зависимости доступно объяснил знаменитый, потомственный кузнец современности, носитель и знаток традиционной культуры народа саха Б.Ф. Неустроев – Мандар Уус: «Уус биэс эйгэни (уу, уот, салгын, таас, буор) холбоон уһанар. Тимир гаһы таһаарар, онон тыынаһын, эллээһиннэр быыл бөһө көтөр. Хаанын састаабыгар тимир элбээн хаалар, төрдүгэр уустаах киһи ону тулуйар ‘Кузнец работает с пятью сферами (водой, огнем, воздухом, камнем, землей). При обработке железа образуется газ, этим и дышишь, во время работы много пыли. Вследствие этого в составе крови увеличивается железо, но человек – потомственный кузнец, привычен к этому и поэтому выдерживает и не болеет’ (перевод мой – Л.Е.)».⁴³ Духу-покровителю кузнецов посвящались *алгысы* шаманов, которые умилоствляли его путём жертвоприношения во имя профессионального становления молодого кузнеца. В просительной части кузнецы просили покровительства *Кудай Бахсы* и духов-хозяев сфер их деятельности, главных орудий труда. Содержания *алгысов культа кузнецов* в текстах олонхо имели свои особенности, давно забытые в обыденной жизни якутов. В них описывались виды жертвоприношений богатырей *Кудай Бахсы*. Интересным

⁴¹ Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. Л., 1969. С. 114.

⁴² Сүллүүр алгыһа // Д.С. Зверев. Аһам туһунан аман ес. Дьокуускай, 1995. С. 68.

⁴³ Полевые материалы автора. Информатор – Неустроев Б.Ф. – Мандар уус, 1945 г. рождения, с. Баяга, Таттинский улус, запись от 15.10.2006.

представляется тот факт, что бурятских кузнецов, как и шаманов, делили на белых и чёрных. По представлениям бурят, белые кузнецы получали свой дар – ремесло и лечение от детей западного *Тэнгэри Божинтоя*. Восточные тэнгэри способствовали чёрным кузнецам.⁴⁴ Покровитель кузнецов имел две имени, его называли *Дархан тэнгэри* или *Дамжин сахиусан* (ламаистское название). Дарханство было наследственным.⁴⁵ Белые кузнецы были и у калмыков – *цаһан дархад*, они занимались ювелирным искусством, черные кузнецы – *хар зархад* изготавливали изделия из железа. По устному сообщению Б.Ф. Неустроева – Мандар уус,⁴⁶ для баягантайской традиции якутского кузнечества было характерно идентичное деление. *Хара уустар* ‘чёрными кузнецами’ называли мастеров, связанных с железом, *үрүҥ уустар* ‘белые или светлые кузнецы’ имели дело с *үрүҥ көмүс* ‘серебром’.

В разделе дана характеристика *алгысов ыһыаха Айыы*. Древние якуты только раз в году обращались ко всем трём силам вселенной во время ыһыаха. Кроме *алгыса ыһыаха* к адресатам трёх миров в таком полном составе не обращались ни в одном из *алгысов*. Основными адресатами *алгыса ыһыаха* выступали высшие божества культа Айыы. Для умилоствления светлых, добрых сил наравне с высшими божествами в *алгысах ыһыаха* якуты обращались к духам-хозяевам срединного мира. Только в *алгысах ыһыаха* древние якуты обращались к главе нижнего мира – *Адъарай Бөһө*. К нему обращались, повернувшись на запад, и призывали его *Аһыс атахтаах Адъарай Бөһө* ‘Восьминогий Адъарай Бөһө’. Адресантом данного вида *алгыса* выступал *айыы ойууна* ‘жрец, мудрец, хранитель народной памяти, традиций племени айыы’. Институт *айыы ойууна* как социальное образование возникло у якутов раньше шаманизма. Статус белого шамана был распространен и у других тюрко-монгольских народов. Так у саяно-алтайских народов практиковался *ак кам* букв. ‘белый шаман, шаман совершавший призывания только добрым духам, он камлал без специального костюма’.⁴⁷ *Ак кам* был шаманом, «не камлающим Эрлику»,⁴⁸ т.е. он не камлал темным силам. Белые шаманы были и у бурят. Как считает Д.С. Дугаров, их называли *ак хам* ‘белый шаман’, они служили только добрым божествам и их детям.⁴⁹ По материалам М.Б. Кенин-Лопсана, у тувинцев были *небесные шаманы*.

Содержание *алгысов ыһыаха Айыы* выражалось в их просительной части. В ней якуты просили у высших божеств и духов-хозяев надёжной защиты от тёмных сил или *абааны*, защиты от всевозможных болезней,

⁴⁴ Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск, 2008. С. 287.

⁴⁵ Галданова Г.Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск, 1987. С. 87-90.

⁴⁶ Прим. Устное сообщение Б.Ф. Неустроева – Мандар уус от 25.11.2012 года во время выставки «Саха ЭКСПО» в г. Москва – Л.Е.

⁴⁷ Ойротско-русский словарь. Горно-Алтайск, 2005. С. 70.

⁴⁸ Потанов Л.П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 85.

⁴⁹ Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М., 1991. С. 21

неприятностей, неудач и нападок *сиэмэх ойуун* ‘пожирающих шаманов’, продолжения рода, выражая формульными словами: *кэтит кэскил* букв. ‘благодатная судьба’, *кэнчээри ыччат кэскилэ* ‘судьба грядущих поколений’. Следующим моментом просительной части *алгысов ыһыаха* выступали просьбы материального характера. В основном, у якутов это касалось молочного изобилия и материального достатка. Изобилие было связано с состоянием скота – самого главного богатства. Богатство, по представлениям якутов, символизировало не только изобилие, но и материальный достаток, довольство.

Далее в разделе рассмотрены *утилитарные алгысы*. Адресантом выступал рядовой член социума, семья, коллектив. *Алгысы* носили бытовой характер и отличались от других видов жанра тем, что в них содержались прошения благополучий, поддерживающие необходимый баланс отношений между природой и человеком. В данном виде *алгыса* можно различать несколько подвидов:

- *алгысы*, посвященные только самим духам-хозяевам,
- *алгысы* обрядов жизненного цикла (родильные, свадебные),
- *алгысы* хозяйственной деятельности.

В первом подвиде дана характеристика *алгысам*, посвященным самому главному и грозному духу – духу-хозяину огня *Аан Уххан тойону*. Символом духа огня можно считать семантику золы или пепла. В рассмотренных текстах часто встречалось их описание. В якутских *алгысах* дух-хозяин огня имел те же символы: *кул тэллэх* ‘зола постель’, *көмөр сыттык* ‘пепел подушка’, что и в алтайских алкышах, в тувинских чалбарыглар и в хакасских алҕастар. Алтайцы говорили: *Талкан к□лин чачылбазын!* ‘Пусть зола твоя, подобная талкану не развеется!’.⁵⁰ Тувинцы считали *от ээзи* хозяевами огня и пепла и представляли его обитающим в *от оймазы* ‘пепелище’. В благопожеланиях хакасов знаковым символом домашнего уюта, света выступал белый пепел: *Ах ойба төзегі□ ползын, хызыл көс частыгы□ ползын!* ‘Пусть твоей постелью будет белый пепел, пусть твоей подушкой будет красный уголь’.⁵¹ В просительной части *алгысов* якуты от духа-хозяина огня просили защиты, благополучия основного богатства – конного и рогатого скота. Угощали духа огня маслом, жиром, кусочками мяса или другими продуктами из лучшей части пищевых запасов.

Якутские охотники, выезжая на охоту, исполняли *алгысы*, посвященные духу-хозяину тайги – *Баай Байанай тойону*, затем повторяли обряд после удачной охоты, обязательно угощая адресата. Вилюйские якуты его называли: *Эһэкээн* или *Сээркээн Сэһэн*. Материалы *алгысов* подтверждают, что духов-хозяев тайги было несколько, но главным из них признавался *Баай Барыылаах Байанай*. При неудачной охоте, древние якуты иногда обращались к помощи шаманов, чтобы умилоствить духа-хозяина

⁵⁰ Каташ С.С. Алкыш сөс как древний жанр алтайского фольклора // Сибирский фольклор (вып.4). Новосибирск, 1977. С. 52.

⁵¹ Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды Саянских тюрков. Абакан, 2005. С. 84.

тайги и вернуть охотничью удачу. В просительной части *алгысов* охотники пользовались табуированной лексикой: *үрү□-хара түүлээххин* букв. ‘бело-чёрного пушистого’, т.е. пушных зверей, *адаар (эргэнэ) муостааххын* ‘развилисторогатого’, *атырдыах атахтааххын* ‘вилоногатых’, *бодо□ноох тобуктааххын* ‘выпуклоколенных’, *дьороһоно сотоолооххун* ‘длинноголенных’, т.е. лосей, оленей. Такая лексика была характерна тюркским народам Сибири. У хакасов “возник обычай “хазынас” или “хазындас” (по-алтайски “кайындаш”), запрещающий называть вещи своими именами для того, чтобы уважение уважать к таёжным хозяевам как старшим родственникам и, чтобы они не понимали смысл разговора.⁵² Тувинский охотник также просил *дазыл дег мыйыстыындан* ‘из имеющих, как корень, (разлапистые) панты’, *дазагар эмиглиинден* ‘из имеющих (большое) вымя, с раскоряченными ногами’, *соп чиир чилиглиинден* ‘из имеющих костный мозг’, *сорулаар чаглыындан* ‘из имеющих (много) жирного мяса’.⁵³ Якуты при проведении *алгысов* промыслового культа обязательно угощали духов-хозяев тайги, приносили в подарок священную верёвку – *саламу*. Аналогичные действия совершали алтайцы, вешали они жертвенные полоски – *жаламу*, тувинцы преподносили *чаламу*. Эти слова в семантическом плане имели идентичные значения. Термины, обозначающие виды угощения: якут. *салама*, алт. *жалама*, тув. *чалама* восходят к к др.тюрк. *jal* ‘грива, загривок’.⁵⁴

Духу-хозяйке местности или вселенной – *Аан Алахчын хотун* якуты посвящали отдельные *алгысы* в знак ей особого почитания. Алтайские народы поклонялись духу-хозяину Алтая, обращаясь к нему: «*Э рдынелү бай Алтай, эзиликтү күн Алтай* ‘Драгоценный, богатый Алтай, наш светлый, солнцеликий Алтай». В материалах последних исследований по духовной культуре было установлено, что «сказитель совершал поклонение духам-хозяевам местности, *алкыш сурап тьат* ‘просил благословение духов’ и духу-хозяину огня – *от ээзи*».⁵⁵ Горные духи считались у хакасов хозяевами всех живых существ, обитающих на данной местности. Согласно мифологическим представлениям тувинцев, все значительные объекты окружающего мира имели своих духов-хозяев.⁵⁶ Но в текстах древних молитв тувинцев, приведенных М.Б. Кенин-Лопсаном, не зафиксированы молитвы духу местности.⁵⁷ В бурятских юроолах упоминались хозяин земли – *Дайгал саган нойон* с женой *Байгал саган хатун* – и хозяин мира – *Дэльэтө саган нойон* с *Дэлэнтэ саган хатун*, им посвящались благопожелания при коллективных жертвоприношениях.

Якуты духа-хозяина воды (в некоторых случаях – хозяйка) называли *Күөх Боллох тойон* ‘Күөх Боллох господин’. В вилюйской группе улусов имена духов воды другие – *Уу Чонкуруун* старик и его сын *Уукун*. Люди

⁵² Бутанаев В.Я., Монгуш Ч.В. Архаические обычаи и обряды Саянских тюрков. С. 11.

⁵³ Юша Ж.М. Обрядовая поэзия тувинцев. Новосибирск, 2009. С. 60.

⁵⁴ Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 227.

⁵⁵ Ямаева Е.Е. Духовная культура алтайцев. Миф. Эпос. Ритуал. Автореф. дисс... д.и.н. СПб., 2002. С. 15.

⁵⁶ Алексеев Н.А. Этнография и фольклор народов Сибири. Новосибирск, 2008. С. 244.

⁵⁷ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. Кызыл, 2006. С. 62-73.

обращались к ним с просьбой наделить их продуктом питания – рыбой. Якутские рыболовы пользовались табуированной лексикой, не упоминали добычу в прямом смысле слова, а называли её *көмүс хатырыктаах* букв. ‘золото-чешуйчатая’, *хардары ханьыылаах* ‘перекрестно-щеглые’, *салыҥнаах баай* ‘слизистое богатство’ и т.д. В материалах олонхо в качестве одного из грозных духов-хозяев был представлен другой дух-хозяин – *байҕал* (или *далай*) *иччитэ* ‘дух-хозяин морей’, который впоследствии был забыт современными якутами. У тюрко-монгольских народов, кроме благословений, близких к якутским *алгысам* духу-хозяину воды, обнаружить не удалось.

Якуты поклонялись *аартык, суол, айан иччитэ* ‘духу-хозяину дорог, спусков, перепутий’. В *алгысах* из текстов олонхо богатыри айыы обращались к духам-хозяевам разных перепутий. При этом назывались совершенно разные имена духов: *Тойон Турантай оҕонньор, Хаан Эһирҕэн эмээхсин, Дьэбин Кулахай хотун, Нэлбэр ийэ хотун* и др.

Основным адресантом *родильных алгысов* выступала сама роженица, иногда – повитуха. Дородовые *алгысы* отличались содержательной частью, в них роженица обращалась к богиням *Айыыһыт* и *Иэйэхсит*, духам-хозяевам и просила у них помощи при родах, беспокоясь о судьбе будущего ребёнка. Во время родов устами повитухи провозносились *алгысы* самой богини *Айыыһыт*, которая, по верованиям якутов, предопределяла будущую судьбу новорождённых. Во время послеродовых *алгысах* обряда «Проводов богини *Айыыһыт*» роженица выражала свою благодарность богиням *Айыыһыт, Иэйэхсит*. *Алгыс* проводился только женщинами и сопровождался ритуальным смехом, мужчины не допускались к участию в обряде. Композиция *родильных алгысов* отличалась от композиции других *алгысов*, она состояла из обращения к адресатам и выражения просьб. Отсутствие угощения в текстах восполнялась тем, что в обрядовых действиях готовилась специальная пища для угощения богинь *Айыыһыт, Иэйэхсит*.

Выделены подгруппы *свадебных алгысов*, в первую подгруппу отнесены *алгысы*, исполняемые родителями девушки-невесты и ею самой *уруу*, адресатами которых были высшие божества, покровители деторождения, семьи – *Айыыһыт* и *Иэйэхсит*, духи-хозяева срединного мира и девушка-невеста, жених, родители молодых, родня девушки. Участники свадебных церемоний обращались к духам-хозяевам огня, дома, местности, загона. В *алгысах* родные девушки-невесты обращались с напутственными словами и к жениху. Девушка сама провозглашала *алгыс* родителям, благодарила их и прощалась с ними навсегда. Аналогичные обрядовые действия и благопожелания были характерны для тюрко-монгольских народов Сибири. Молодожёны у алтайцев, тувинцев и хакасов поклонялись духам огня, очага, местности. Алтайцы во время свадебного обряда поклонялись духу огня и очага, желали молодоженам, чтобы было много детей и скота: «*Алын эдегине бала бассын, Кийин эдегине мал бассын!* ‘пусть на передний

подол дети наступают, пусть на задний подол скот наступает!».⁵⁸ Очень близкое по содержанию выражение встречалось у тувинцев: «*Ала □гы эдээн ажы-толү чаза базар болзун, артыкы эдээн анай-хураганы чаза базар болзун!* ‘пусть переднюю полу дети топчут, пусть заднюю полу козлята-ягнята топчут!’».⁵⁹ Идентичное пожелание бытовало у хакасов: «*Алын идегі □ пала пассын, Кизін идегі □ мал пассын!* ‘Переднюю часть твоей полы пусть топчут дети, Заднюю часть твоей полы пусть топчет скот!’».⁶⁰ Пожелания такого характера сохранены и в калмыцких благопожеланиях «*Ёмн бийднь кююкд кёвюд ишкжж, ар бийднь хён-хургн ишкжж!* ‘Пусть девочки и мальчики шагают впереди, пусть овцы и ягнята ступают сзади!’». Адресатами второй подгруппы якутских *алгысов* были сама невеста и жених, адресантами – родители девушки-невесты, сама девушка и родня жениха. Выполнялись *алгысы* невесты духу-хозяину огня – *Аан Уххан* тойону и духу-хозяйке местности жениха – *Аан Алахчын хотуну*. Далее следовали *алгысы* родни жениха, представившие невесту духам-хозяевам своего очага, местности, используя следующие выражения: *алаһа дьизэ* ‘обширное жильё’, *алтан сэргэ* ‘золотая коновязь’, *аал уот* ‘священный огонь’, *тоһой сэлэ* букв. ‘крепкая верёвка для телят и жеребят’, *ыччат оһо* ‘наследник, потомство’, *иштэр сүөһү* ‘богатство – скот’, *туораах кулун* букв. ‘шишка жеребёнок’ *үс (түөрт) саха* ‘народ саха’, которые ориентировали и нацеливали молодых на продолжение рода. В современных *свадебных алгысах* данные выражения не употребляются, они постепенно утрачиваются.

В работе так же рассмотрены *алгысы*, сопровождающие обряды хозяйственной направленности, в которых основное внимание уделялось разрешению утилитарных задач. Целевой направленностью большинства из них выступала жизненная необходимость, поддерживать основное богатство – скот в суровых условиях Севера – и обеспечивать его плодовитость. Так якуты проводили *алгысы* во время сенокоса: «*От охсооччу алгыһа* ‘Закливание косаря’», «*Хотуур алгыһа* ‘Закливание косаря’», «*Хотууру уулатар алгыс* ‘Закливание при «поении» косы’», «*Кыдама алгыһа* ‘Благословение больших длинных вил’». Содержание *алгысов* – заготовка кормов для скота. Якуты, перед тем как приступить к сенокосу, обязательно обращались к адресатам с просьбой не обделить их изобилием летней поры, просили разрешения скосить сено. Адресатами провозглашались высшие божества, призывались духи-хозяева срединного мира: духи-хозяева трав-деревьев «*Ойуулаах отум-маһым иччитэ* ‘Духи-хозяева узорных трав-деревьев’» и дух-хозяйка местности. В просительной части *алгысов* якуты просили обеспечить их достаточным количеством корма, сена, чтобы смогли прокормить скот за долгую якутскую зиму. Судя по текстовым материалам, был ещё один адресант – дух косы, хотя к нему открыто не обращались. Его просили долго служить, не сломаться: «*Чогдойдор тостуба, Ханайдар*

⁵⁸ Тадина Н.А. Алтайская свадебная обрядность. Горно-Алтайск, 1995. С.130.

⁵⁹ Юша Ж.М. Обрядовая поэзия тувинцев: структура и семантика. С. 74.

⁶⁰ Образцы народной литературы тюркских племён. Казань, 1907. С. 264.

хабаллыма, Мэтэйдэр бэттимэ, Бөгчөйдөр бүлгүрүүмэ! ‘В течение восьми веков не ломающуюся рукоять имей, В течение всей моей жизни не рвущуюся стяжку имей!’⁶¹

У бурят бытовали юроолы по сенокосу, близкие к якутским *алгысам*, в которых приговаривали, чтобы сена для скота было достаточно «*Убьэнтнай хуултай боложо байг, Үрээтнай үшөө тарган боложо байг* ‘Пусть ваше сено питательным будет, Пусть скот ваш ещё жирнее станет’»,⁶² идентичного содержания.

В *алгысах* строительных обрядов якуты обращались к высшим божествам: *Айыы Тойону, Айыыһыт, Иэйэхсит* и духам-хозяевам срединного мира. Содержанием алгысов являлась просьба к высшим божествам и духам-хозяевам о благосклонности при строительстве нового дома. *Алгыс*, проведенный при постройке дома (балагана), по представлениям якутов, являлся гарантом благополучной жизни. Аналогичные жанры имелись и у других тюрко-монгольских народов Сибири. Так, тувинцы в честь новой юрты благословляли духа огня: «О, священный дух огня, Хайырахан! Милости просим у тебя, бог огня! Жертвую тебе молоком, Хайырахан! Помилуйте, дымовое отверстие и хараача, помилуйте связки стен, чтобы они были крепкими, помилуйте мешалку – мутовку из берёзы... ». ...».⁶³ Хакасы также посвящали своё благословление новосёлам, исполняя алгасы: «*Ай алтындагы ибиер арыг ползын! Кин алтындагы ибиер хуйахтыг ползын! Айна кирбес арыг чир ползын! Чил кирбес ызых чир ползын! Интен чуртир чуртыны Иркін-халхазы ник ползын!* ‘Пусть ваш дом, стоящий под Луной, будет чистым! Пусть ваш дом, стоящий под Солнцем, будет защищённым! Пусть на чистой земле, где стоит дом, не будет нечистой силы! Пусть на тихой земле, где стоит дом, не дуют ветры! В вашем аккуратно содержащемся жилище Пусть будут крепкими ворота и порог!’».⁶⁴ Бурятские юроолы, связанные с построением жилища, имели схожее содержание: «*Найман хантай булгааһа Нахюу газар тотхоорой, Найман аша үргэжэ Үнэр баян һуугаарай, Долоон хантай булгааһа Дубуун газар тотхоорой, Долоон аша үргэжэ, Үнэр боложо һуугаарай* ‘Восьмистенную юрту На низком месте построй, Восьмерых внуков воспитай, Богато и счастливо живи. Семистенную юрту На возвышенном месте построй, Стань многодетным, Семерых внуков воспитай!’».⁶⁵

Скотоводческие обряды якутов сопровождались *алгысами*. Так в текстах *алгысов* при забое старого скота или производителей – жеребца, быка-пороза – найдены мотивы почитания домашних животных. Прежде чем приступить к забою якуты-скотоводы проводили *алгысы*, в которых выражали свое поклонение и почитание скота, объясняли свое решение жизненной необходимостью – наступлением стесненного времени года.

⁶¹ Обрядовая поэзия саха (якутов). Новосибирск, 2003. С. 322-323.

⁶² Бардаханова С.С. Малые жанры бурятского фольклора. Улан-Удэ, 1982. С. 154.

⁶³ Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. С. 126-127.

⁶⁴ Бутанаев В.Я., Бутанаева И.И. Мир хонгорского (хакасского) фольклора. С. 343; С. 355.

⁶⁵ Бардаханова С.С. Указ. работа. С. 155.

В разделе 1.2.3. «Тотемистические алгысы» отдельно были охарактеризованы сохраненные якутами *алгысы* более древнего происхождения, обращенные к родовым или общеплеменным тотемам (орлу, ястребу, диким зверям – медведю, волку). К сожалению, *алгысов* такого вида было записано, очень мало. По-видимому, у якутов существовало табу на разглашение своих тотемов-покровителей.

Пережитки тотемизма сохранились до недавнего времени. Одним из тотемов у некоторых родов был *хотой* ‘орёл’. Редкий материал поклонения орлу был записан В.М. Ионовым.⁶⁶ Это был *алгыс*, состоящий из обращения и просьбы. Почитание орла проявлялось в словосочетаниях, обращенных к нему: *хотойор айыым* ‘орёл моё айыы (или божество)’, *ахтар айыым* ‘почитаемый мой айыы’. В просительной части женщина-адресант выражала просьбу: «*Тоһуунун үйэтигэр диэри уох-чуох өйдүүр буолаайаһытый!* ‘Не сердитесь на поколение до девятое века’». При этом женщина «три раза поклонилась орлу» перед обращением к нему, и после его завершения также «три раза с благодарностью поклонилась орлу». Поклоны обозначали знак глубокого почитания тотема.

У охотников Верхоянского улуса бытовало поверье, если перед ними пролетал *кырбий* ‘серый сокол, ястреб’, то просили его, обращаясь к нему: *энэ тыллаах алһанар айыыта, сүөнэр*⁶⁷ *танарата буолбут* ‘для просящих – священное божество, для почитающих небесным богом ставший’.⁶⁸ Ему посвящали *алгыс*, состоящий из обращения и просительной части. По материалам данного алгыса, *кырбий* ‘серый сокол, ястреб’ был в качестве почитаемой птицы у северных якутов.

В текстах шаманских камланий, записанных А.А. Поповым, зафиксирован интересный факт почитания птицы-тотема. Шаман Даниил Дмитриев при лечении больного чахоткой обращался непосредственно к своему тотему в качестве духа-помощника и призывал его к помощи. Появилась птица «величиною с самки глухаря серого цвета», которая «направившись в сторону шамана, садится против него, широко раскрыв клюв». Шаман обращался к нему с такими словами: «*Ээбиллэкэм, ээбиллэкэм, ньырдаайыкам, ньырдаайыкам, туотаайыкам, тускаайыкам эн буолаһын!* ‘Ты ведь моя каменушечка, каменушечка, поганушечка, поганушечка, туотаайы, туотаайы [серая поганка, серая поганка]!’». Далее он обращался к волку и медведю, призывая их вместе с другими духами-помощниками: «*Мин обургу бөртөлөөх бөрө бөтөөүм, кэрдистээх сырайдаах сырһан эһэм, бэтэрээнэн буолу!* ‘Мой лучший [гонiec], быстрый волк, имеющий рубчатую морду, горзный медведь, будьте посюда!’».⁶⁹ В

⁶⁶ Ионов В.М. Орёл по воззрениям якутов // Якутский фольклор (хрестоматия). Якутск, 1989. С. 157-158

⁶⁷ Прим. По-видимому, здесь опечатка или диалектное слово, по смыслу подходит глагол – *үһэр* в значении ‘почитаемый’ – Л.Е.

⁶⁸ Бравина Р.И. Олох. Дьылһа. Өлүү. Дьокуускай: Бичик, 2006. С. 118.

⁶⁹ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. Новосибирск, 2008. С. 206-207.

поклонениях якутов тотемам в образе птиц, диких животных (волку, медведю) проявлялся культ почитания древних предков.

Другим тотемом или как его называли некоторые роды якутов, *өбүгэ* ‘предком’ выступал медведь. В.М. Ионов опубликовал один из записей почитания медведя при нечаянной встрече с ним. К медведю обращались *тойон эһэм* ‘господин дедушка мой’, обязательно используя при этом эвфемизм – *эһэм* ‘дедушка мой’. В просительной части *алгыса* человек излагал свою просьбу, чтобы умилоствить гнев медведя: «*Хата, тойон эһэм, мин ааттаһыбын истэн аһын, Сыралҕаннаах сытыы болот сырайыҥ сылаанныйдын, Ынырыктаах ньууруҥ манньыйдын, Уллуҥах устата уларыян көр, Хардаҕас устата халбарыйан абыраа!* ‘Ну-ка, господин мой, услышь мои моления, Жгучее, как острый булат, лицо твоё пусть смягчится, Грозное лицо твоё усмирится, На ширину подошвы отстраниться попрошу, На ширину щели уходя, спаси!’».⁷⁰ Данная просьба – древний культ почитания медведя. В *алгысе*, записанном Н.И. Филипповой-Слепцовой в 1966 г. со слов 60-летнего, безграмотного М.И. Покатилова из участка Байҕа Верхоянского района обращались непосредственно к медведю «*Баай хара тым Баһылык кырдыаҕа Тойон эһэм!*»⁷¹ ‘Богатого тёмного леса Главный старейшина Господин дедушка мой!’». Медведь являлся тотемом некоторых якутских родов, поэтому при встрече с ним было принято почтительно обращаться к нему. Даже при охоте на него, если медведь лежал в берлоге, охотники обязаны были предупредить его, поэтому они просили его не гневаться, успокоиться: «*Тохтоо, болҕой, Күүстэ бохтот, Уордайыма, нуһарый, Аан дайдыгыттан Аттанарга бэлэмнэн, Ийэ дайдыгыттан Сүктэргин оҥоһун!* ‘Остановись, вникни, Силы оставь, Не гневайся, засыпай, Из срединного мира отправиться готовься, Из родной стороны Уходить собирайся!’ (переводы мои – Л.Е.)». Так, в *тотемистических алгысах* были сохранены пережитки тотемизма в мифологических представлениях якутов.

Вторая часть диссертационной работы «**Художественно-стилевые и устно-поэтические традиции алгыса**», состоит из двух глав. В её первой главе «**Стилеобразующие факторы**» проанализированы синтаксис, морфология и изобразительная лексика якутских *алгысов*.

В разделе 2.1.1. «**Синтаксис**» первой главы второй части работы рассмотрены порядок слов в предложениях, типы предложений и синтаксические конструкции, характерные для текстов *алгысов*.

В параграфе 2.1.1.1. «**Порядок слов в предложениях**» параграфа «Синтаксис» на основе анализа текстовых материалов, собранных А.Ф.

⁷⁰ Ионов В.М. Медведь по воззрениям якутов // Живая старина. Пг., 1915. Прил. 3. С. 053-055.

⁷¹ Тураҕас чыычаах туйаарбыта. С. 10

Миддендорфом, *айан алгыһа* ‘алгыс на дорогу’ установлено, что в стиле якутских *алгысов* порядок слов в предложениях не меняется, придерживается прямой порядок слов, выполняющий свои грамматические, коммуникативные и стилистические функции.

В параграфе 2.1.1.2. «**Типы предложений**» проанализированы типы предложений. Для *алгысов* характерны сложные предложения повествовательного, восклицательного и вопросительного типов. Вопросительные предложения чаще всего употреблялись в *алгысах шаманских камланий*. По составу предложений встречались, в большинстве случаев, определенно-личные. В *алгысах шаманских камланий* преобладали двусоставные предложения с составными сказуемыми (холбуу туохтуурдар). Одну из главных синтаксических функций выполняло деепричастие, из видов деепричастий якутского языка часто встречалось деепричастие на –*ан* (урут сыһыат туохтуур). Зафиксировано употребление деепричастия на –*ан* в составе составных сказуемых в качестве вспомогательного компонента. В *алгысах шаманских камланий* наблюдалось многократное употребление деепричастия на –*ан*, раскрывающее последовательный, коммуникативный и сакральный характер действий шаманов. Данное явление – одна из особенностей употребления деепричастной формы.

В параграфе 2.1.1.3. «**Синтаксические конструкции**» рассмотрены типы предложений. Для синтаксиса жанра характерен тип сложных предложений, названный Е.И. Убрятовой параллелизмом. В изучении стилистики *алгысов* использовано теоретическое положение о художественной вариации, которая обладает в текстах несколькими признаками. Один из признаков – последовательная передача одной и той же мысли с помощью определённой синтаксической организации стиха, для которой обязателен повтор слов в различных позициях. Повторяющееся слово в различных позициях – в середине, в конце и в обеих позициях – составляло стилистическую особенность якутских *алгысов*. Для *алгысов ыһаха* характерна простая и усложнённая вариация, особенно активно представлена двукратная простая вариация, в которой просьба об умилоствлении культов поклонения. Художественная вариация в *алгысах* выражалась олицетворением: одушевлением неодушевлённых предметов и явлений, окружающего мира. Свои божества, культы поклонения якуты одухотворяли, обожествляли. К ним адресанты обращались: *Аал уотунан айахтаан, Аһатан эрэбит, Күөх уотунан күөмэйдээн, Күндүлээн эрэбит* ‘Священным огнём ваш рот открывая, Будем кормить, Зеленым огнем ваше горло открывая, Будем угощать’. Обращение состояло из двух частей, но из четырех строк. В первой части *аал уотунан айахтаан аһатан эрэбит* ‘священным огнём рот открывая, будем кормить’ угощаются божества через угощение духа-хозяина огня. Во второй строке повторялась эта же мысль, при этом некоторые слова менялись, остальные слова – *уотунан* и *эрэбит* – оставались неизменными.

В разделе 2.1.2. «**Морфология**» выявлена стилиобразующая роль глаголов в *алгысах*, рассмотрены модальные слова и частицы, обеспечивающие эмоционально-экспрессивный потенциал жанра.

В параграфе 2.1.2.1. «**Формы глагола**» охарактеризованы наклонения: предположительное (сэрэйэр), повелительное (соруйар), возможное (сэрэтэр), активно используемые в *алгысах*.

Одну из стилистических особенностей жанра создавали глаголы и их сложные формы. В текстах чаще употреблялись глаголы повелительного наклонения (соруйар киэп), в большинстве случаев, второго (или третьего) лица единственного (или множественного) числа. В выражении «*Антах көрөн күлүм аллайыҥ, Бэттэх көрөн мичик аллайыҥ!* ‘Туда посмотрев, смехом разразитесь, Сюда посмотрев, улыбкой засияйте!’» составные глаголы *күлүм аллайыҥ-* ‘смехом разразитесь’, *мичик аллайыҥ-* ‘улыбкой засияйте’ употреблены в повелительном наклонении второго лица множественного числа, положительной формы.

В якутских *алгысах* встречались глаголы возможного наклонения (сэрэтэр киэп): «*Бу илин диэкки Алтан айгыр халҕанҥын Аһан биэрэр буолаайаҕын, Бу соһуруу диэкки Күлэр көмүс сүлүгэскин Төлөрүтэн биэрэр буолаайаҕын!* ‘Не отворяй же Звенящую дверь На восточной стороне, На юге Не раскрывай Веселого серебряного прясла!’». Составные сказуемые *аһан биэрэр буолаайаҕын-* ‘не отворяй’ *төлөрүтэн биэрэр буолаайаҕын-* ‘не раскрывай’ употреблены в форме возможного наклонения (сэрэтэр киэп) второго лица единственного числа отрицательной формы. Но при переводе глаголы, стоящие в возможном наклонении якутского языка *аһан биэрэр буолаайаҕын-* ‘не отворяй’ *төлөрүтэн биэрэр буолаайаҕын-* ‘не раскрывай’ ‘не отворяй’ и ‘не раскрывай’, заменены формой повелительного наклонения русского языка.

В текстах *алгысов* часто употреблялся вспомогательный глагол *буоллун-* в значении ‘пусть сбудется’. В выражении «*Тоҕой сиргэ Дьороҕоно сотооххун тосхойон биэрэ турдаҕыҥ буоллун!* ‘К излучинам рек Длинноногих направляя, Нам промышлять всегда позволяй!’», глагольная вспомогательная форма *буоллун-* входила в состав сложного составного сказуемого *тосхойон биэрэ турдаҕыҥ*. Сложное составное сказуемое *тосхойон биэрэ турдаҕыҥ буоллун* состояло из четырех слов. Частью сложного сказуемого выступала глагольная форма *тосхойон биэрэ турдаҕыҥ*, которая передана во втором лице единственного числа предположительного наклонения (сэрэйэр киэп). А вспомогательный глагол *буоллун-* стоял в повелительном наклонении (соруйар киэп) третьего лица единственного числа положительной формы. Употребление нескольких

наклонений в составе сложного составного сказуемого было связано с выражением обрядовых действий адресанта, адресатов, действия которых последовательно передавались различными наклонениями глагола во время практического провозглашения *алгысов*. Кроме данного вспомогательного глагола, в *алгысах* употреблялся недостаточный глагол *кулу-* (*Н*). К примеру, «*Кытыгырас сүһүөхтээххитин Мөлтөтөн бүдүрүтэн кулуН, Ойдоох буурунан түөрэх кэбиһэн кулуН!* ‘Резных своих зверей, Ослабив, свалите-ка их для меня, Ветвисторогого лося-самца наворожите-ка мне!’». ⁷² *Мөлтөтөн бүдүрүтэн кулуН-* является сложным сказуемым, из них две первые формы глагола *мөлтөтөн бүдүрүтэн* ‘ослабив’ – деепричастия на *-ан*, а третий глагол *кулуН-* в значении ‘подайте’ употреблён в третьем лице множественного числа положительной формы со значением сложности и поэтапности действий. Употребление глаголов в повелительном или повелительно-желательном или желательном наклонениях было характерно для якутских *алгысов*, для алтайских *алкышов*, для тувинских *чалбарыглар*, для хакасских *алҕастар* (*алҕыстар*) и для бурятских благопожеланиях. В алтайских *алкышах* функционировал глагол *болзын-* в значении ‘пусть сбудется’. В тувинских *чалбарыглар* употреблялся глагол *болзун-* ‘пусть сбудется’ в третьем лице единственного числа положительной формы. В хакасских *алҕасах* (*алгысах*) имелся глагол *ползын-* в значении ‘пусть сбудется’. В бурятских благопожеланиях использовался глагол *болтогой-* в том же значении. Значит, глаголы – якут. *буоллун-*, алт. *болзын-*, тув. *болзун-*, хак. *ползын-*, бур. *болтогой-* идентичны по содержанию, они употреблялись как самостоятельные глаголы. Но якутский глагол *буоллун-* ‘пусть сбудется’ входил в состав сложного составного сказуемого, выступая в качестве вспомогательного глагола почти для всех видов *алгыса*.

В *алгысах шаманских камланий* употреблялась форма глаголов, близкая к формам якутских проклятий – *кырыыс*. Шаман при изгнании духов болезней иногда восклицал: «*Эргийдэххинэ, иэччэҕин эмтэрийдин, Хайыстаххына, хаалдьыгыН хайыннын!* ‘Если повернёшься, пусть суставы твои раскалятся (расколются)! Если оглянешься, пусть шейные позвонки твои раскалятся (разрываются)!’». ⁷³ В данном случае сказуемые из двух предложений *эмтэрийдин-* ‘пусть раскалятся (расколются)’, *хайыннын-* ‘пусть раскалятся (разрываются)’ представляли собой глаголы третьего лица единственного числа положительной формы в повелительном наклонении. Но в семантическом плане это выражение имело отрицательное, уничтожающее значение, что было недопустимо в морфологии якутских *алгысов*. Если эти духи символизируют противоположные силы по

⁷² Обрядовая поэзия саха (якутов). С. 168-169.

⁷³ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 199.

отношению к светлым, добрым и созидающим, тогда такого рода выражения представляли собой формы алгысных действий. Именно отрицательные деяния шамана для устранения отрицательного в целях созидающего обуславливали использование выражений с такими формами глаголов.

В параграфе 2.1.2.2. «**Модальные слова и частицы**» дана характеристика эмоциональных слов, составляющих эмоционально-экспрессивный потенциал жанра. Из этой группы слов было рассмотрено модальное слово *дьэ* 'вот', имевшее основу тюрк. *чä, дыä* 'да, так, ладно', и параллели как монг. «*дые*», бур. *je* – междометие одобрения.⁷⁴ В *алгысах* якут. *дьэ* обладало способностью изменять свои семантические значения в зависимости от степени просьбы. Такие свойства модальных слов в стиле якутских *алгысов* определялись спецификой жанра.

Следующим средством, определяющим экспрессивный фактор стиля *алгысов*, являлись частицы (*эбэт, эбээт, эрэ*), которые конкретизировали и усиливали эффект просьбы. В *алгысах ыһаха* частица *эбэт* фигурировала в другом фонетическом варианте *эбээт*, с удлинённой гласной в ауслауте. Частица *эбээт* в *алгысах шаманских камланий* – средство самоутверждения шамана, средство выражения чувства удовлетворения своими же действиями. В *алгысах* активно использовалась и другая частица *эрэ*, по своему синтаксическому положению способствовавшая эффективности просительной части жанра.

Собственно экспрессивными словами, характерными для текстов якутских *алгысов* выступали слова *айхал* и *уруй* со значением особой чувствительности, выразительности. Якутское слово *айхал* имело несколько фонетических вариантов *айһал, айаһал, айах(х)ал* со значением «шаманское призывание духов или их даров, молитвенный возглас, восклицание для выражения радости по какому-либо случаю, приветствия, благопожелания».⁷⁵

Этимология якут. *айхал, айһал*, по-видимому, восходила к производным тюрк. *ai-*. В.В. Радлов давал тюрк. *ai* в сравнении с *ајур, аймыш, айдым, айдын, ајдук, ајајын, айгыл, аја-бäрдi* и в нескольких значениях 'говорить, высказывать, называть, говорить о чем, хвалить', 'подниматься, вращаться, медлить, носиться на воздухе (как птица), проснуться, отрезвляться'. Далее Радлов приводил *айкал-* 'быть в движении, быть потрясаемым, разбросанным, толкаться'.⁷⁶ В семантическом плане тюрк. *айкал-* 'быть в движении, быть потрясаемым, разбросанным, толкаться' очень близок якутский глагол *айхаллаа-* 'призывать дары духов или их самих; выразить свою радость, привет, благодарность восклицанием «айхал (айахал)!»'.⁷⁷ По-видимому, древние якуты при совершении обрядов, провозглашая слово *айхал* или

⁷⁴ Пекарский Э.К. Словарь якутского языка. ст. 803.

⁷⁵ Указ. лит. ст. 41.

⁷⁶ Радлов В.В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893. С. 9-11.

⁷⁷ Пекарский Э.К. Указ. лит. С. 41.

айһал, медленно вращались. Но вместе с семантикой слова эти невербальные движения давно забыты.

Следующим собственно экспрессивным словом в стиле *алгысов* является *уруй*, обозначающее 'возглас (клич), коим выражается мольба о благополучии, заклинание против зла и в то же время радостное настроение; крик призыва, угрозы, союзный боевой клич; восклицание, которым шаман заключает свой сеанс; счастье'. Якут. *уруй* возводилось к алт. *куруй* 'восклицание в шаманских стихах' и монг. «*хуруй*». Далее Э.К. Пекарский писал, что *уруй*, *ура* воспринимались якутами, как 'Поддай (свыше)! Даруй! Ниспошли! Благоволи!'.⁷⁸ Слово употреблялось в *алгысах*, выражая радостное, эмоционально-приподнятое настроение человека, людей, их возгласы, призывы, страстные моления. Но слово *уруй* отдельно употреблялось редко, часто оно выступало вместе с *айхал*, образуя парное слово *уруй-айхал*. Так, *уруй* обозначало возглас (клич), мольбу о благополучии, в то же время радостное настроение; это крик призыва, угрозы, союзный боевой клич; восклицание, а слово *айхал* являлось призывом, молитвенным возгласом, восклицанием для выражения радости, приветствия и благопожелания. В единичном или в парном составе слова передавали приподнятость настроения, эмоции людей во время проведения обрядов и исполнения *алгысов*, это восклицание, возглас, передающие мольбу, прошение и чувства радости.

В разделе 2.1.3. «**Изобразительная лексика**» выявлены архаизмы, звукоподражательный комплекс и образные слова якутских *алгысов*.

В параграфе 2.1.3.1. под названием «**Архаизмы**» рассмотрены слова, относящиеся к ритуальной лексике якутов и древние слова, составляющие эпитеты духа-хозяина огня.

В лексике *алгысов* обнаружено значительное количество архаизмов, относящихся к ритуальной лексике якутского языка. Среди них есть якут. *аар* 'лучший в своём роду; почтенный, важный, громадный, чистый, священный, божественный'.⁷⁹ Данное слово в текстах *алгысов* входило в состав имени главы высших божеств – *Үрүҥ Аар Тойон* 'Великий Светлый Господин' и активно употреблялось при составлении сложных слов, например, для обозначения ритуального столба — *аар баһах*. К якут. *аар* было приведено несколько параллелей, как кор. *арйань* 'великодушие', санск. *арья* 'благородный; арий; представитель высшей касты'.⁸⁰ Выделяя общий корень *-ар* (*аар*) в основах тюрк. *ар(у)*, *ар(ыг)*), и рассматривая его в параллелях как кор. *ар(йань)*, санск. *арья*, в данной работе предполагается, что якут. *аар* имело древнее происхождение и слово было причислено к архаизмам.

⁷⁸ Пекарский Э.К. Указ. работа. ст. 3070.

⁷⁹ Указ. лит. ст. 126.

⁸⁰ Сидоров Е.С. Якутские лексические сходжения. Выпуск 1. Якутск, 1997. С. 30; С. 128.

Якут. *арчы* имеет тюркскую основу (ср. др.-тюрк. *ari*, тюрк. *арчы*, хак. *арды*, *ардыл*), в которой выявлены два значения: ‘освящение, очиститься’ и ‘можжевелик’. Семантику близкую к якут. *арчы* сохранили монг. *аршаха*, *ариг*, *ариглаха*, *арилха* в значении ‘освящение, очиститься’, значение ‘можжевелик’, близкое к якут. *арчы* имели монг., бур. *арса*, *арча*, ст. монг. *арчи* и маньчж., эвенк. *арча*, также иран. *арча*. Якут. *арчы* также отнесено к архаизмам ритуальной лексики *алгысов*. Столь удивительной живучести якутских слов и других параллелей способствовала их сакральная, ритуальная направленность.

К архаизмам отнесены основа *ай-* и производное от *ай-* слово *айыы*, являющиеся одними из ключевых слов лексики *алгыса* якутов. Якут. *ай-* имеет значения ‘творить что, давать бытие (начало), сотворять, создавать (человека), устраивать, основывать (землю), воздвигать, производить, указывать, назначать свыше’.⁸¹ Для сравнения приведены орх. *aj-* ‘сказать, судить, присуждать’, алт. *айт-* ‘сказать, известить, повелеть’, хак. *айт-* ‘говорить, рассказывать’, тув. *айт-* ‘постой, слушай’.⁸² Якутская основа *ай-*, по мнению Г.Г. Левина, восходит к праязыковой форме *ай-* ‘говорить’. Наличие конечного [й] в якутском языке считается реликтовым явлением, возможно, даже праязыковым. В *алгысах* наблюдается близость якут. *айыы* с кор. *ai* в значении ‘ребёнок’, семантика которого близка некоторым значениям якутского слова ‘творение, создание, создавать (человека)’. Акт оплодотворения и момент рождения ребёнка, древние якуты относили к творческому акту, по их представлениям, появление человека на свет – акт творения, человек считался созданием «по велению высших божеств». Якут. *ай-* в значении ‘давать человеку жизненную силу’ и якут. *айыы* ‘творение, создание, назначение, участь’ причислены к архаизмам, относящихся к ритуальной лексике.

В *алгысах ыһаха* И.А. Худяковым было зафиксировано выражение «*Айхал! Айыллыатым! Айыллыатым намалса!*», из которого *айыллыатым* и составное слово *айыллыатым намалса* являются архаизмами, и они не понятны современным носителям языка. Якут. *айхал* и *айыллыатым* были образованы от одного и того же тюркского глагола *ai-* в значении ‘говорить, высказывать; говорить о чём, хвалить, подниматься, вращаться, медлить, носиться на воздухе (как птица)’. По поводу происхождения слова *айыллыатым* предполагается, что оно тюркского происхождения и было образовано от тюрк. *ai-*. Спорным представляется аффикс –ы(л) или –(ы)лын.⁸³ К аффиксу были прибавлены аффикс+ –ыа(т) и аффикс притяжения – (ы)м. Тогда слово образовано следующим способом: *ай-* + –ы(л) + –ыат + –ы(м) < *айыллыатым* в значении ‘мои движения’. Оно не только выражало определённые чувства при совершении обрядов, но и обозначало какие-то

⁸¹ Пекарский Э.К. Указ. работа. ст. 32-33.

⁸² Левин Г.Г. Лексико-стилистические параллели орхонско-тюркского и якутского языков (В сравнительном плане с алтайским, хакасским, тувинским языками). Новосибирск, 2001. С. 139.

⁸³ Прим. Консультация лексиколога, зав. кафедрой якутского языка ИЯКН СВ РФ СВФУ, к.филол.н., доцента С.Д. Егиновой от 15.04.2013.

движения адресанта. Этимологию другого составного – *намалса* можно вывести, исходя из семантики составного слова *айылыатым намалса*. Но слова *намалса* в якутском языке нет, имеется только глагол *намылый-* ‘медленно двигаться, лениво выступать, опускаться вниз, до полу, спускаться донизу, нависать, свешиваться’.⁸⁴ В эвенкийском языке обнаружены более близкие по структуре и по значению слова: *намъл* (*намал-*, *намол-*) ‘задеть, зацепиться, запутаться’, *намална-* ‘задеть, зацепить, перекинуть’, орок. *намала-* ‘прижать, сжать’, *намали* ~ *намили-* ‘скакать (взявшись под руки подобно хороводу), обнять, обхватить руками’.⁸⁵ Якут. *намалса*, возможно, заимствовано из тунгусо-маньчжурских языков в значении, обозначающем невербальные движения людей. Итак, составное слово *айылыатым намалса*, в те далёкие времена, когда оно было в обиходе, обозначало ‘телодвижения’, выражая тем самым чувственно-конкретные восприятия адресантов в процессе проведения обрядовых действий. В такой интерпретации данное словосочетание обозначало психологическое состояние адресанта в начале проведения *алгысов*.

В состав собственного имени духа огня *Аан Уххан тойон* входит слово *аан* ‘начало, первый, начальный; передовой, важный, первенец; предопределение, участь, судьба; вход, проход, отверстие, ворота, дверь; преддверие, придел’.⁸⁶ В жанрах якутского фольклора иногда слова, в т.ч. и собственные имена не употреблялись в прямом смысле. Обычно в них вкладывали сакральный подтекст, не понятный современному носителю языка. Е.С. Сидоров подобрал к якут. *аан* интересное лексическое сходжение, санскр. *ап* в значении ‘дыхание’.⁸⁷ Допуская, что *аан* в имени духа огня употреблено в значении ‘дыхание’, данное слово нами было причислено к семантическим архаизмам *алгыса* якутов.

В текстах *алгысов* дух-хозяин огня наделен 56 эпитетами, а в *алгысах* шаманских камланий было употреблено 46 эпитетов. Рассмотрено всего 106 эпитетов, состоящих из 218 слов. Из них в лексике эпитетации духа-хозяина огня 146 слов (66,97 %) составляли архаический пласт языка якутских *алгысов*. Архаизмы в изобразительном и семантическом плане восходили к своим древним основам. Из них тюркскую основу имели 43,6 % лексем, монгольские параллели выявлены у 10,1 % слов, 8,26 % слов сохранили тюрко-монгольские истоки. Также 2,3 % слов имели древние тюрко-монгольско-маньчжурские и 2,75 % только монгольско-маньчжурские параллели. Кроме них в лексике якутских *алгысов* проведены древние параллели с тунгусо-маньчжурскими, корейским и санскритским языками.

В параграфе 2.1.3.2. «**Звукоподражательный комплекс**» выделены звукоподражательные слова и глаголы, представляющие одну из особенностей стиля *алгысов шаманских камланий*. Они употреблялись для создания образов, придания наибольшей экспрессивности действиям

⁸⁴ Пекарский Э.К. Указ. лит. ст. 1675.

⁸⁵ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. Том 1. Л., 1975. С. 581.

⁸⁶ Указ. лит. ст. 101-102.

⁸⁷ Сидоров Е.С. Якутские лексические сходжения. Выпуск 1. Якутск, 1997. С. 127.

шаманов. В материалах А.А. Попова найдено всего 111 звукоподражательных слов и глаголов, представляющих собой условные языковые обозначения звуковых комплексов. Большинство из них, 53 слова (47,7%), представлено словами, обозначающими звуки металлических предметов костюма самого шамана, который имел множество привесок, издавающих специфические звуки. Привески были сделаны из железа или меди и изображали духов-помощников шамана. Для придания большей эмоциональности и экспрессивности практиковалось двойное употребление звукоподражательных слов и глаголов. Иногда звукоподражательные слова входили в состав сложных сказуемых *кыҥкыр-кыҥкыр кыыгынаан истэҕим буоллун* ‘дзинг-дзинг позвякивая’: звукоподражательное слово *кыҥкыр-кыҥкыр* и звукоподражательный глагол *кыыгынаан* в деепричастной форме на *-ан* от *кыыгынаа-* ‘издавать ровный многоголосый звон (о множестве мелких металлических предметов)’. Сложные глагольные конструкции из звукоподражательных слов и глаголов использовались в роли эпитетов. В выражении *лонурҕаччы охсуллар, кыыгыныы тохтор кыаһааннаах* ‘густо звеня заливающимися подвесками’ эпитет *кыаһааннаах* представлен глагольной конструкцией *лонурҕаччы охсуллар кыыгыныы тохтор*. В ней звукоподражательное слово *лонурҕаччы* от *лонҥ* ‘протяжный звон металла, колокола’, передает звон *тимир хобо* ‘железного ширкунца’. К нему присоединен звукоподражательный глагол *кыыгыныы* от *кыыгынаа-* ‘издавать ровный многоголосый звон (о множестве мелких металлических предметов)’. Выражения типа *хонкунуу тохтор хобоҕо холбоһон олороммун, кыыгыныы тардыллар кыаһаанҥа кыттыһан олороммун* ‘присоединяясь к брякотливой [бряцающей] побрякушке, [находясь впритык к] туго натягивающимся железкам, [присоединяясь к звонко переливающимся колокольцам], подсаживаясь к гудя натягивающимся привескам’⁸⁸ образовывали синтаксическую конструкцию, характерную для *алгысов шаманских камланий*. Звукоподражательные слова и глаголы такого типа вошли в состав первой группы экспрессивной лексики жанра.

Вторую группу звукоподражательного комплекса составили слова, передающие голоса тёмных сил через голоса птиц и зверей. Собрано всего 33 слова (29,7%). Через голоса птиц описаны действия помощников шамана. Обращаясь к своим помощникам как к кулику и гагаре, шаман произносил: «*Чонуйар, чонуйар тойон чөкчөнөлөнөн, хахаар, хахаар куоҕастанан буоллун!* ‘с чокающим, с чокающим господином куликом, с гогчущей, с гогчущей гагарой’». ⁸⁹ Звукоподражательный глагол *чонуйар* образован от

⁸⁸ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 322-323

⁸⁹ Указ. работа. С. 361-362.

слова, передающего *чок* ‘крик кулика’, и слово *хахаар*, подражающего *хах* ‘крику гагары’. Звукоподражательные слова использовались для общения шамана с духами-хозяевами нижнего мира. Он обращался к ним, используя в лексике сложные обороты с звукоподражательными словами и глаголами: «*Күүгүнүүр* күлүмэн курдук *күрүлэччи* туойар көстүбэттэрим ‘превосходные, невидимые мои, подобные жужжащим оводам задорно распеваящие».⁹⁰ Здесь использованы два звукоподражательных глагола *күүгүнүүр* от *күүгүнээ*- ‘шуметь, галдеть, жужжать’ и *күрүлэччи* от *күрүлээ*- ‘сильный бурлящий, клокочущий шум’.⁹¹ Образы тёмных сил, по представлениям якутов, ассоциировались с собаками и хищными птицами, поэтому при обращении к таким силам шаманы использовали слова, передающие их голоса: *аллараа дойду аҥкырыын биһин ууһа, чоҥкуруун биһин ууһа*. Составные слова *аҥкырыын*, *чоҥкуруун* – названия племен нижнего мира, *аҥкырыын биһин ууһа* букв. ‘племя собачье’, *чоҥкуруун биһин ууһа* ‘племя орлиное’, где основную нагрузку несут звукоподражательные слова *аҥ* ‘отрывистый лай, крик собаки’ и *чоҥ* ‘один из звуков, издаваемый орлом’. Далее шаманы обращались к духам-хозяевам нижнего мира: «*Тоһус торһон бөрө лоҥурһаччы* улуйа олорорун курдук улуу тумулаттар иччилэрэ ‘подобных девяти сидя громко воющим волкам, больших мысов моих хозяева’».⁹² В данной синтаксической конструкции для большей зрелищности шаман сравнивал духов-хозяев нижнего мира с девятью голодными воющими волками. При этом для эффективной экспрессивности было использовано звукоподражательное слово *лоҥурһаччы* от *лоң*, передающее громкий вой стаи волков.

В третью группу отнесены звукоподражательные слова, передающие звуки, издаваемые человеком, и звуки природы. Таковых обнаружено 25 слов (22,5%). Из них рассмотрены только звукоподражательные комплексы, передающие звуки, издаваемые при движении человека. Интересны слова, передающие звуки, издаваемые движениями частей тела самого шамана.

В параграфе 2.1.3.3. «**Образные слова**» дана характеристика образных слов, имеющих активную позицию в поэтической ткани жанра и использующихся для передачи зрительно-чувственных восприятий людей. Данный разряд слов якутского языка создал специфику стиля *алгысов*.

Большинство образных слов были представлены в *утилитарных алгысах* и в *алгысах шаманских камланий*. В текстах этих двух видов *алгыса* употреблено 293 образных слова. Большинство из них – слова, называющие движения, характеризующие внешний вид, форму, структуру предмета. Их 284, что составляет 96,9% от всех слов данного разряда. Слов, описывающих выражения глаз, взгляда всего 4, слов, характеризующих цветосветовые представления – 5. Образные слова чаще всего представлены в текстах *алгысов шаманских камланий*, в них их обнаружено 259 (88,4%). Столь

⁹⁰ Там же. С. 268-271.

⁹¹ Харитонов Л.Н. Типы глагольной основы в якутском языке. М.-Л., 1954. С. 270.

⁹² Попов А.А. Указ работа. С. 269-271.

активное наличие их в лексике *алгысов* было связано с передачей мифологических и зрительно-конкретных представлений народа саха, более сохранённых в текстах шаманских камланий. Такие слова ярко и четко передавали зрительные образы духов-хозяев нижнего мира или *абааны* – тёмных сил, помогавших шаманам создавать специальную атмосферу во время камланий.

Выделены три тематические группы образных слов. В первую группу отнесены слова, использованные для характеристики *абааны* – тёмных сил всех трёх миров, таких слов 92 (31,4%). Например, шаман призывал: «*Хара ло □ сорой тумуларым* ‘Духи чёрных выдающихся мысов»’ или «*Чоло □ носпут тумул иччилэрэ* ‘Повыскакивавшие духи мысов»’, в которых использованы образные слова *ло □ сорой* от *ло □ сой-* ‘быть крупным, внушительным (о носе), иметь крупный нос’ и *чоло □ носпут* от *чолой-* ‘задирать голову кверху, выставляя вперед подбородок, проявлять легкомысленную резвость, приткость’. Используя образные слова, они призывали и своих духов-помощников, при этом слова передавали зрительные восприятия людей. Речи шамана характерны такие обращения: «*Дагдайбыт, дьабыдыйбыт, бука бары дайан көрүң!* ‘Все выплывшее (всплывшее) наверх, все неуклонно стремившееся вперед, попробуйте отлететь!»⁹³ В них два образных слова: *дагдайбыт* от *дагдай-* ‘всплывать вверх, вспухать, вспучиваться, избиваться’ и *дайан* от *дай-* ‘неуклюже размахивать длинными руками’ помогали шаману описать духов-помощников, которые появлялись из нижнего мира по его зову.

Во вторую группу включены образные слова, описывающие действия шаманов во время провозглашения *алгысов*. Слов такого характера в текстах было обнаружено 72, что составляет 24,6%. Шаман во время камлания мог перемещаться в другие миры, и движения шамана передавались образными словами: «*Ньохчойо көтөн истэхпит буоллун!* ‘Мы, согнувшись, продолжаем путь!»⁹⁴ где *ньохчойо*, образованное от образного глагола *ньохчой-* ‘сильно нагнуться, подгибая ноги’ описывало движение шамана. Или в выражении «*Буордаах атаххытыгар бокулдьуйан тураммын* ‘К землистым ногам вашим стоя, припадая»’, использовано деепричастие *бокулдьуйан* от образного глагола *бокуй-* ‘согнуться, скрючиться (о суставах, о конечностях)»,⁹⁵ которое передавало характерные телодвижения шамана. В речи шаманов замечено частое употребление двух образных слов: *ньылгаарыкса* от *ньылһаарый-* ‘выделяться своей гладкой и сильно лоснящейся поверхностью’, *ньолгоорукса* от *ньолһой-* ‘быть удлиненным, округлым и мягким’. Эти слова шаманы использовали как слова-рефрены, постоянно их повторяли для успокоения всех тёмных сил и своих духов-помощников.

Образные слова, входящие в архаический пласт эпитетации духа-хозяина огня, составили третью тематическую группу слов данного разряда в

⁹³ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 79.

⁹⁴ Попов А.А. Указ. работа. С. 120-С. 122.

⁹⁵ Харитонов Л.Н. Типы глагольной основы в якутском языке. М.-Л., 1954. С. 295; С. 289; С. 286.

лексике *алгысов шаманских камланий*. Эпитет *Кыыра Бырдьай* состоит из двух слов, в нём употреблено образное слово *Бырдьа* от *бырдьай*- ‘резко выделяться белизной (о бороде)’. Данный эпитет духа огня имел несколько вариантов, наиболее постоянным являлся *Бырдьа бытык* букв. ‘С резко выделяющимися белизной усами’. Следующий его эпитет *Дьоруо тобук* букв. ‘Стройное колено’ в своём составе имел образное слово *дьоруо* от *дьорой*- ‘выделяться стройностью’. Иногда духа огня описывали эпитетом *Аралы Дьаһыл* букв. ‘Грозный (ясный) переливающийся’, в составе которого фигурировало образное слово *аралы* (видимо, *арылы*) от *арылый*- ‘смотреть властно, грозно, ясными глазами’. Одним из эпитетов описательного характера являлся *Бытарас баттах* ‘Размельчаные волосы’, где слово *бытарас* образовано от образного глагола *бытарый*- ‘размельчаться, дробиться, крошиться’. Образные слова в составе эпитетов к собственному имени духа-хозяина огня способствовали более точной передаче и пониманию его образа.

Для стиля *алгысов шаманских камланий* характерно трёхкратное, даже четырёхкратное употребление образных слов в одном предложении, которые во много раз усиливали выразительность речи шаманов. При обращении к своим духам-помощникам шаман использовал постоянную формулу: «*Бэс мас курдук мэтэччи тартарбыт дьонум, хаты □ мас курдук ханаччы тартарбыт дьонум, киил мас курдук кэдэччи тартарбыт дьонум* ‘Мои подобно соснам изогнутые люди, мои подобно берёзам вытянувшиеся люди, мои подобно свилеватому дереву вытянувшиеся люди’». ⁹⁶ В формуле имелись три образных слова синонимической вариативности: *мэтэччи* от *мэтэй*- ‘выгибаться вперёд’, *кэдэччи* от *кэдэй*- ‘выгибаться назад, выгибать, вдавливать спину’, *ханаччы* от *ханай*- ‘напряжённо поднимать голову, слегка откидываясь назад и выпячивая грудь’, ⁹⁷ которые повторяясь, способствовали большей экспрессивности. Следующий пример из просительной части *алгысов* шамана, в которой он обращался к духам болезней: «*Эн обургу, баран и □ нэ □ нээ, араһан ардьа □ наа, кэтөн көлтө □ нөө, букатын баран боодьой, тэйиччи сиринэн тэйгэ □ нээ, ыраах сиринэн ыада □ наа* ‘Ты, чудище, отделяясь, отправляйся, уходя, покачивайся, отставая, ослабляйся, улетаю, раскинься, совсем уходя, провались, по отдалённым местам шатайся, по далёким местам переваливайся’». ⁹⁸ Здесь употреблены шесть образных глаголов, из них пять глаголов: *и □ нэ □ нээ* от *иңнэй*- ‘накреняться, наклоняться на бок’, *көлтө □ нөө*- от *көлтөй*- ‘бросаться в глаза своей крупной и неуклюжей фигурой’, *боодьой*- ‘быть маленьким, толстым и неуклюжим’, *тэйгэ □ нээ*- от *тэйгэй*- ‘увеличиваться, выпучиваться, грузно повиснуть, тяжело болтаться’, *ыадаңнаа* от *ыадай*- ‘ступать тяжёлой поступью, казаться чрезмерно грузным’ ⁹⁹ обозначали только движения воображаемых духов болезней. Настойчивая просьба

⁹⁶ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 397.

⁹⁷ Харитонов Л.Н. Указ. работа. С. 293; С. 301; С. 291.

⁹⁸ Попов А.А. Указ. работа. С. 280-С. 281.

⁹⁹ Харитонов Л.Н. Указ. работа. С. 289; С. 286; С. 300; С. 303.

шамана усилена многократным употреблением образных слов, зрительно передающих специфические движения духов болезней.

Во второй главе «**Особенности поэтики**» второй части «Художественно-стилевые и устно-поэтические традиции алгыса» восстановлены и описаны устно-поэтические традиции якутских *алгысов*.

В разделе 2.2.1. «**Алгысные речевые формулы**» рассмотрены *алгыс тыллара* ‘алгысные речевые формулы’, обладающие определёнными признаками, присущими только им. Их специфика позволила рассмотреть как начальную форму якутских *алгысов*.

Первый их признак – вид предложений или синтаксический признак. Преобладали двусоставные (16 предложений из 30, что составило 53,3 %). Из тридцати примеров в восемнадцати они представлены определённо-личными предложениями. Алгысная речевая формула «*Охтоохтон охтума, Саалаахтан самныма* букв. ‘Не падай от имеющего лука, Не потерпи поражение от стреляющего’», состояла из двух простых предложений (первое – *охтоохтон охтума*, а второе – *саалаахтан самныма*). Она представляла собой определённо-личное предложение. Глаголы – *охтума*, *самныма* – стояли в повелительном наклонении второго лица единственного лица, но в отрицательной форме. Данная речевая формула полностью вошла в состав текстов свадебных *алгысов*, когда благословляли молодых, произносили эти же слова: «*Охтоохтон охтума*□, *Саалаахтан самныма*□». ¹⁰⁰ Данные формулы фигурировали и в *алгысах* военных обрядов: «*Саалаахтан самныбат Саргылардаах буолаары*□, *Охтоохтон охтубат Оңоруулаах буолаары*□! (Не угасающую от имеющего луков Наделитесь удачей, Не падающую от стреляющего Имейте судьбу!)». ¹⁰¹ Алгысные речевые формулы способствовали формированию синтаксической структуры *алгысов*.

Вторым признаком был морфологический признак, в двадцати восьми примерах преобладало употребление форм повелительного наклонения (93,3 %). Для якутов была характерна алгысная речевая формула «*Татаар тыллаах таба эппэтин*», которую современные носители языка неправильно трактуют: ‘Пусть не попадет владеющий татарским языком’. Е.С. Сидоров приводил семантически и фонетически близкое к якут. *татаар* кор. *татар* в значении ‘проклятие’, ¹⁰². Тогда словосочетание *татаар тыллаах* следует понимать ‘человека, умеющего проклинать’. Данная формула представляла собой предложение простое, односоставное, где подлежащее – *татаар тыллаах* ‘злослычий (умеющий проклинать)’ выражено определением, сказуемое – глагол – *таба эппэтин* – ‘пусть не попадёт’ – стоял в форме повелительного наклонения третьего лица, единственного числа и в отрицательной форме. В текстах *алгысов* часто употреблялось выражение «*Уу харахтаах утары көрбөтүн, татаар тыллаах таба эппэтин* ‘Пусть

¹⁰⁰ Образцы народной литературы якутов. Том I. Выпуск 4. СПб, 1910. С. 309.

¹⁰¹ *Эрилик Эристиин*. Буура Дохсун (олоҥхо). Дьокуускай, 1993. С. 136.

¹⁰² *Сидоров Е.С.* Якутские лексические сходжения. Якутск, 1997. С. 39.

глазастый прямо не посмотрит, пусть проклинаящий не попадёт'».¹⁰³ В нем речевая формула *татаар тыллаах таба эппэтин* 'Злоязычий (умеющий проклинать) пусть не попадёт' разрослась, дополнилась, имея другую свою вариацию – *уу харахтаах утары көрбөтүн* 'пусть, имеющий глаза прямо не посмотрит'.

Третьим признаком, характеризующим близость алгысных речевых формул к *алгысам*, была признана их развитая поэтика, подчиненная законам якутского языка – сингармонизму гласных и консонантизму, оформленная она аллитерационно-ассонантной системой. В системе преобладала горизонтально-слоговая аллитерация.

Алгыс тыллара 'алгысные речевые формулы' генетически появились раньше жанра *алгыс* и стали основой для его формирования. Якутские *алгыс тыллара* близки к *бэлэг дэмбэрэлийн үгс* 'благопожелательным словам' монголов и *кратким формулам* калмыков. На современном этапе у якутов бытуют изречения, стихи, близкие по содержанию и по форме к алгысным речевым формулам.

В разделе 2.2.2. «Фонд традиционных формул» проанализированы традиционные формулы якутских *алгысов* – устойчивые выражения, фиксирующие и отображающие глубинные смыслы жизнедеятельности народа на подсознательном и бессознательном уровнях, воплощённые, сохранённые в отдельных словосочетаниях или в форме стихотворных образований. Традиционные формулы в жанрах якутского фольклора тесно связаны с многовековыми традициями народа саха. В поэтике *алгыса* якутов выделены три основные группы: специфические, сквозные и общие.

В качестве специфических формул жанра использовались табуированные слова охотников в *алгысах* духам-хозяевам тайги, выраженные метафорами: *эргэнэ муостаах* 'с крупными рогами', *дьороһоно сотолоох* 'с длинными коленями', *туора тобуктаах* 'с поперечными коленками', *ардай аһыылаах* 'с острыми клыками'. У рыбаков имелись другие эвфемизмы, используемые только в их *алгысах* – *салы□наах* 'склизкий', *мө□үрүөн систээх* 'с крупной спиной', *халы□ханьыылаах* 'с толстыми щеглами', *көмүс хатырыктаах* 'с золотой чешуёй', выполняющие функции традиционных формул. Для *свадебных алгысов* специфическими выступали формулы метафорического характера. Основным объектом внимания являлась девушка-невеста, родители девушки называли её *көмүс түөстээх күөрэгэйбит*, *алтан түөстээх далбарайбыт* 'сереброгрудая наша пташечка, золотогрудая наша птичка'. Словосочетания *көмүс түөстээх күөрэгэйбит*, *алтан түөстээх далбарайбыт* сохраняли в себе глубинный смысл свадебных *алгысов* и выступали в качестве формул.

Сквозные формулы повторялись или варьировались в различных группах жанра, сохранены в просительной части. Формулы такого содержания встречались в *алгысах ыһаха*, в *алгысах* духу-хозяйке вселенной и в *алгысах шаманских камланий*. Одна из формул «*Бу илин диэкки*

¹⁰³ Обрядовая поэзия саха (якутов). С. 286.

Алтан айгыр халжа □□ын Аһан биэрэр буолаайаһын, Бу соһуруу диэкки Күлэр көмүс сүлүгэспин төлөрүтэн биэрэр буолаайаһын! ‘С этой восточной стороны Золотую крепкую дверь Не открывай-ка, С этой южной стороны Серебряную сильную затворку Не открепи-ка!’» была характерна для *алгысов ыһааха*. Эта же формула в сокращенной форме встречалась в *алгысах* духу-хозяйке вселенной: «*Суон сүлүгэскин төлөрүтүмэ, Халы □ халжа □□ын халбарытыма!* ‘Толстые прясла свои не сдвигай, Тяжёлые двери не открывай!’». В *алгысах шаманских камланий* фигурировала данная формула, сохранившая основной смысл: «*Дьип хаан дьизэ, сэгэлдьийэр буолаайаһын! Аал уот, ахсыыр буолаайаһын! Моой хаан модьоһо, бохтотор буолаайаһын!* ‘Плотное жилище, не вздумай колебаться! Уважаемый огонь, не вздумай ослабевать!’». ¹⁰⁴ Именно глаголы, передающие смысл прошения, *аһан биэрэр буолаайаһын*- ‘не открывай-ка’, *төлөрүтэн биэрэр буолаайаһын* ‘не открепи-ка’, *сэгэлдьийэр буолаайаһын*- ‘не вздумай колебаться’, *ахсыыр буолаайаһын*- ‘не вздумай ослабеваться’ выступали в качестве формул, усиливающих эффект прошения. В некоторых сквозных формулах описываются сакральные действия адресантов. Формулы такого содержания были характерны для *алгысов ыһааха*, в *алгысах* духу-хозяйке вселенной. Более активной является формула угощения через дух огня: «*Аал уотунан айахтаан, аһатан эрэбит, күөх уотунан күөмэйдээн күндүлээн эрэбит* ‘Приступаем к угощению через священный огонь, намерены угостить посредством, неугасающего огня’». В ней предполагалось проведение *алгыса ыһааха Айыы* обязательно через духа-хозяина огня. В *алгысе* духу-хозяину воды сохранялся тот же основной смысл формулы: «*Аал уотунан аччылаан тураммыт айахтаатыбыт* ‘Священным огнём совершив очищение, молим тебя!’». В *алгысах* хозяйственной деятельности, перед началом покоса, якуты просили духа-хозяйку вселенной: «*Аһам анаһым ардахтаах арыытын Аал уотунан алһаан аһатан эрэбин, Ту □ уй анах тордохтоох тунаах быйа □ынан Күөх уотунан күөмэйдээн Күндүлээн көрдөһөн эрэбин* ‘От лучшей коровы наилучшим маслом Приступаем к угощению через священный огонь, От молодой коровы молочным изобилием Намерены угостить посредством не угасающего огня’». ¹⁰⁵ В полевых материалах найдены формулы близкого содержания: «*Ааттаһыылаах буолан Аһатан эрэбит, Көрдөһүүлээх буолан Күөмэй тутабыт* ‘Имея прошение, Приступаем к угощению, Думая попросить Намерены угостить’», ¹⁰⁶ свидетельствующие о том, что они ещё употребляются.

Общими признаны формулы, употребляемые кроме *алгысов* и в других жанрах якутского фольклора: в хороводных и в народных песнях, в олонхо. Одной из таких формул выступала формула, описывающая травостой. В приведенных фрагментах текстов из *алгысов ыһааха*, *алгысов шаманских камланий* и хороводных песен якутов дается описание одного из видов травы

¹⁰⁴ Попов А.А. Указ. работа. С. 383.

¹⁰⁵ Саха народын айымньыта. Якутскай, 1942. С. 166-167.

¹⁰⁶ Полевые материалы фольклорных экспедиций студентов СВФУ (ЯГУ) 2007 г. Информатор – Ефремов Тимофей Елисеевич 1952 г. рождения, г. Нюрба Нюрбинского улуса.

– ача от ‘горной осоки’. В *алгысах ыһыаха* адресант просил высших божеств, чтобы они наделили травостоем: «Алаас сьһыыбар **Ача күөх оту** □ *Астыгыттан үүннэр!* ‘На просторном моём аласе Из зелёных сочных трав ваших Самой лучшей дайте вырастить!’». В *алгысах шаманских камланий* повторялась эта же мысль. Шаман по окончании камлания, обращаясь к своему месту сидения, просил, чтобы оно разрослось травой. По представлениям якутов, место, где было проведено шаманское камлание, обрывалось, открывался проход в нижний мир, поэтому шаманы его “закрывали”. Шаман Даниил Дмитриев из Сургуулукского наслега бывшего Вилюйского округа закрывал место камлания словами, описывающими травостой: «*Олорбут сирим, Аһыс сүһүөхтээх Ача күөх от* буола □ □ *ын Лаглайа үүнэ □ □ ин Бүөлэнэн көрүүй!* ‘Место, где я сидел, обратившись в восьмиузловую ветвистую траву, пышно разрастаясь, попробуй заглушиться!’». ¹⁰⁷ Описание трав, необходимых для сенокоса, было обязательным в хороводных песнях якутов. Это отражено в материалах А.Ф. Миддендорфа в первой половине XIX века. ¹⁰⁸

В разделе 2.2.3. «**Аллитерационно-ассонантная система**» рассмотрены разновидности слоговой аллитерации, которая сложилась в силу действий закона сингармонизма гласных и консонантизма якутского языка. Для *алгысов* саха (якутов) были характерны вертикально- и горизонтально-слоговые разновидности аллитерации, хотя преобладала вертикально-слоговая. Из 10.170 строк, проанализированных нами, аллитерацией и ассонансом, вертикально-слоговой аллитерацией охвачено 4.462 строк, что составляет 43,9 % от общей численности строк, а горизонтально-слоговой охвачено 2.574 строк или 25,3 %.

В разделе 2.2.4. «**Импровизация**» для выявления импровизационного начала просмотрены *алгысы* духу-хозяину огня, выбранные из разных источников (архивных, изданных, полевых, текстов олонхо), записанные в разные времена и охватывающие довольно долгий период (с конца XVIII века по настоящее время). По результатам анализа стало ясно, что обращение – наиболее подходящая для импровизации часть *алгысов*. Импровизации подвергались пассивные составные слова из эпитетов духа огня, при этом неизменными оставались слова, являющиеся основными компонентами эпитета. В *алгысах* из текстов олонхо и материалов, записанных в приленской группе улусов, где бытовала до недавнего времени богатая эпическая традиция, зафиксированы факты активной импровизации при создании эпитетов к духу огня.

Особенности импровизации в текстах *алгысов* заключаются в следующем: во-первых, она характерна только в условиях вариативности; во-вторых, временной фактор является одним из основных условий формирования импровизационного начала.

¹⁰⁷ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С 137.

¹⁰⁸ Миддендорф А.Ф. Путешествие на Север и Восток Сибири. СПб., 1878. С. 782.

В разделе 2.2.5. «Эпитетация» представлены виды эпитетов *алгыса* якутов, имеющие сложную структуру.

В параграфе 2.2.5.1. «Структурный состав» подробно рассмотрен состав эпитетов. В параграфе 2.2.5.2. «Наслоенный эпитет» дана характеристика одному из разновидностей сложного эпитета якутских *алгысов* – *дьанталлыбыт эпитет* ‘наслоенный эпитет’. В нем объект наделялся раскрывающим цельным образом, состоящим из множества строк. В сложной структуре эпитетов выявлен прием *дьанталлыы* – наслоение определений (эпитетов) к определяемому слову, представленное в следующей схеме:

Третье определение – второе определение третьего определения – третье определения к определяемому слову и т.д.

Второе определение – второе определение второго определения – третье определение к определяемому слову,

Первое определение – второе определение первого определения – третье определение к определяемому слову

Определяемое слово.

Обычно, по правилам якутского синтаксиса, основное определяемое слово находится в конце наслоения, слово усиливается уточняющими его значения определениями, которые, в свою очередь, имеют по несколько своих же определений. В качестве определения использованы имена прилагательные, имена существительные и именные формы глагола.

В параграфе 2.2.5.3. «Развернутый эпитет» описан вторая разновидность эпитетов, широко представленный в текстах жанра. Функциями определения в эпитетных конструкциях *алгысов* обладали и предложения. Целое предложение – *Түөрт атахтаах түөрэм туйахтааһы төлкөлөөн биэрэр* – выступало в качестве эпитета божества *Күрүө Дьөһөгөй тойон*. Определениями божества выступали имена прилагательные: *бэчээттээх, самыылаах, түөстээх, кутуруктаах, сиэллээх, түүлээх, көһүллээх, кулгаахтаах, чабырһайдаах, сахсырһалаах, кумаардаах, күүгэстээх, күлүмэннээх, о□ооччулаах, олохтоох, үктэллээх*. Всего их было 16, уточняющих и усиливающих роль и значение самого божества. В свою очередь, эти эпитеты были наделены своими же эпитетами, образуя при этом определительный ряд, который создавал образ. С помощью образа, созданного эпитетами, воспевался объект, постепенно приоткрывая его характер. Эпитет, имеющий сложную конструкцию, причисляется к одной из разновидностей усложненной эпитетики – *тэнийбит эпитет* ‘развёрнутый эпитет’.

Истоки эпитетации якутских *алгысов* восходят к эпитетике жанров обрядовой поэзии тюркских народов Сибири, в которых можно рассмотреть эволюцию поэтического познания этих народов от воображаемого и желаемого образа до коммуникативных «общений» с куклами поклонения. Так, в текстах алтайского алкыша употреблялся сложный вид эпитета духа-покровителя *Каныма*, или как его ещё называли *Ала Барса*, близкий к развернутому эпитету якутских *алгысов*:

<ol style="list-style-type: none"> 1. <i>Бай теректе бадулу,</i> 2. <i>Бала мўркўт миниттў,</i> 3. <i>Жараш мўштўң тайакту,</i> 4. <i>Талбан кураң јимектў</i> 5. <i>Ўлген кызы Ала Барыс!</i> 6. <i>Ай канату кара куш каан</i> 7. <i>Јети кўстў Јала Барыс!</i> 	<p>В священном тополе имеющий кров, Ездящий на птице беркуте, Имеющий посох из молодого кедра, Питающийся мясом курана, Дочь Ульгения – Пёстрый Тигр! Хан кара куш с луновидными крыльями Семиглазый Јала Барыс!¹⁰⁹</p>
---	---

Объект эпитета – добрый дух *Јала Барыс* – его образ создан текстом, состоящим из семи стихотворных строк. Определительный ряд, раскрывающий образ духа, начинается с определениями, находящегося близко к объекту эпитета (с 7 по 1 строки). Определения к *Јала Барыс* выражены прилагательные *кўстў* ‘имеющий глаз’, *канату* ‘с крыльями’, *јимектў* ‘питающий’, *тайакту* ‘с посохом’, *миниттў* ‘ездящий’, *бадулу* ‘имеющий кров’. К этим прилагательным подбирались еще определения, как в развернутых эпитетах якутских *алгысов*.

В структурном плане эпитетация *алгыса* не имела резких отличий от эпитетов других жанров якутского фольклора. В силу особенностей коммуникативной функции, свойственной только *алгысу*, объектом эпитетации всегда выступал адресат. Образ эпитета во всех жанрах якутского фольклора, в том числе и в *алгысе*, оформлялся определительным рядом. Неизменным оставалось влияние мифологических воззрений якутов на формирование эпитетации жанра.

В разделе 2.2.6. «Сравнение» проанализированы сравнения, которые были подобраны из окружающего мира человека, в них проявлялась природная наблюдательность якутов. В поэтике *алгысов* активно применялся принцип сопоставления, когда сравнивались два основных понятия – *знакомое* и *незнакомое*. При этом якуты под понятием *знакомое* понимали то, что достаточно им было усвоено в жизни. При описании незнакомого объекта или познаваемого (Б) люди отталкивались уже от знакомого им познанного объекта (А). Они познавали *незнакомое* (*неусвоенное, неосвоенное*) через *знакомое* (*усвоенное, освоенное*).

В якутских *алгысах* выделены самостоятельные сравнения, состоящие по составу из объекта, образа и приема сопоставления. Сравнения фигурировали в составе эпитетных конструкций и определяли вид или разновидность эпитета. Они по структуре разделены на простые, состоящие из объекта и одного образа. К примеру, *саар дьахтар саҕа самнан биэрбэт саргы* ‘на видную женщину похожая, не пропадающая удача’. Объектом сравнения является удача, образом к объекту подобран простой образ, понятный каждому якуту *саар дьахтар* ‘видная женщина’. Популярными были сравнения, используемые в обыденной жизни якутов: *иккилээх-үстээх эскэл сылгы быарын саҕа эстэриик чокуур ийэ* ‘двух-трёх годовалого

¹⁰⁹ Катаиш С.С. Мифы и легенды Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1978. С. 52.

жирного жеребца печени подобная кремень мать'. Объектом являлся *эстэришк чокуур ийэ* 'кремень мать', для нее был выбран образ из жизни якутов *иккилээх үстээх эскэл сылгы быара* 'двух-трёх годовалого жирного жеребца печень'.

Сложные сравнения, состоящие из объекта и с постепенно раскрывающимися образами сравнений, были характерны для *алгысов шаманских камланий*. При завершении камлания шаман, обращаясь к месту, где он сидел обычно говорил: «*Олорбут сирим, торһон бөрө айаһын атан баран, ньимийэрин курдук бүөлэнэн көр!* 'Место, где я сидел, подобно тому как закрывается пасть голодного волка, попробуй заглушиться!'». ¹¹⁰ В выражении употреблено сравнение *торһон бөрө айаһын атан баран, ньимийэрин курдук бүөлэнэн көр* 'подобно тому, как закрывается пасть голодного волка, попробуй заглушиться!'. Объектом сравнения являлся процесс завершения камлания, т.е. закрытие места, где камлал шаман. Здесь из нескольких образов создан единый образ объекта; первый образ – *торһон бөрө* 'голодный волк', а второй – действие первого образа – голодного волка. Образ голодного волка усиливался действием, что содействовало к конкретному восприятию объекта. Сложность конструкции сравнений в *алгысах* заключалась в том, что общий образ составлялся из первого, а второй образ прикреплялся к первому. Этот прием способствовал зрительному восприятию всего сравнения.

В разделе 2.2.7. «**Метонимия**» рассмотрена метонимия, активно используемая в текстах *алгысов*. Представлена она синекдохой, эвфемизмом и перифразом. Её образами выступали домашние животные (конный и рогатый скот), растительный, животный мир, человек, дикие животные, дичь, пушнина, рыба, человек (шаман/удаганка) и тёмные силы. В составе синекдохи неизменным оставалось основное образовательное слово, обозначающее часть целого, к нему прибавлялось дополнительное слово, которое определяло её семантику. В текстах *алгысов* употреблялись синекдохи двух групп. В первую группу включены синекдохи, представляющие положительные образы конного (*оргул көмүс сиэллээх* 'с кучой золотой гривы', *түөрт түөрэм көмүс туйахтаах* 'с четырьмя отдельными золотыми копытами', *о□очо көмүс кутуруктаах* букв. 'с лодочно-золотым хвостом'), рогатого скота (*тааһылаах* 'вылинявший', *бүтэй туйахтаах* 'со сплошными копытами'), диких животных, пушнины (*кылааннаах түүлээх* 'с остистой шерстью', *үрү□-хара түүлээх* 'с бело-чёрной шерстью', *кыһыл-хара түүлээх* 'с красно-чёрной шерстью') и человека (*иннинэн сирэйдээх* 'лицом спереди', *итии тыыннаах* 'с тёплым дыханием', *булугас харахтаах* букв. 'с пытливым взглядом' и др.). Во вторую группу отнесены часто встречающиеся синекдохи с образами человека с отрицательной характеристикой (*татаар тыллаах* 'с проклятием-словом', *иччилээх тыллаах* 'с околдовывающим словом', *уһуктаах тыллаах* 'с острым языком', *сытыты тыллаах* 'с резким словом', *уордаах санаалаах*

¹¹⁰ Попов А.А. Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа. С. 233.

‘со злобной мыслью’, *дьайдаах санаалаах* ‘со скверным помышлением’, *сэттэ сэ□кимэх санаалаах* ‘с многими тёмными мыслями’, *албастаах санаалаах* ‘с хитростной мыслью’ и др.). Синекдоха раскрывала суть отрицательных объектов – *абааһылар* ‘тёмные силы’: *үөһэ дьабыннаах* ‘с местом обитания наверху’, *аллараа дьабыннаах* ‘с местом обитания снизу’ и др.

В поэтике *алгысов* активно употреблялись эвфемизмы, называющие особо почитаемые якутами объекты: имена божеств культа Айыы, духов-хозяев срединного мира и тёмных сил. Анимистические представления способствовали обожещению культов поклонения и якуты к их именам приставляли слова одухотворения: *эбэ* ‘бабушка’, *эһэ* ‘дедушка’, *ийэ* ‘мать’, *эдьиий* ‘сестра’.

В *алгысах* часто встречались перифразы, они, проявлялись особенно в *алгысах шаманских камланий*, ими передавались образы тёмных сил. Шаман обращался к своим духам-помощникам с такими словами *кэннибиттэн кэтээбиттэрим* ‘сзади ожидающие’, *иннибиттэн манаабыттарым* ‘спереди подкарауливающие’, *ойоһостон одуулаабыттарым* букв. ‘сбоку пристально смотрящие’, *кырыыбыттан кы□аабыттарым* букв. ‘вблизи наметившие’ и др. Этими словами назывались тёмные силы, духи-помощники шаманов. В текстах *алгысов шаманских камланий* употреблялись перифразы со сравнениями. К примеру, *түннүк мууһун курдугунан тү□нэри көрбүттэр* ‘подобно ледяному окошку изподлобья смотрящие’, где словосочетание *тү□нэри көрбүттэр* ‘наискось смотрящие’ является перифразом. Образом сравнения *түннүк мууһун курдугунан* ‘подобно ледяного окошка’ было выбрано *түннүк мууһа* ‘ледяное окошко’. Сложные формы перифраз в поэтической ткани жанра создавали зрительные представления якутов о тёмных силах трех миров.

В разделе 2.2.8. «**Метафора**» представлена как одно из поэтических средств, восполняющее поле сакральности, создающие образы неизвестности, неведомости, состоявшая из объекта (или *знакомое*) и образа (*не знакомое*). Для *алгысов* характерны устойчивые метафоры, обозначающие символ защиты у якутов *алтан айгыр халһан* ‘золотая священная дверь’, *күлэр көмүс сүлүгэс* букв. ‘смеющаяся серебряная засовка’. Устойчивыми метафорами выступали архаические эпитеты духа-хозяина огня *алтан баһырһас* ‘золотое превосходство’, *көмүс урааннык* ‘светлый лик’, *чүүчү кыламан* ‘долото ресницы’, *көмөр сыттык* ‘уголь подушка’, *алтан сабарай* ‘золотые лапы’. В *алгысах* духу-хозяину огня встречается группа метафор под условным названием «огонь». Его эпитеты состояли из слов, относящихся к данной группе: *күл тэллэх* ‘пепел подстилка’, *көмөр сыттык* ‘уголь подушка’, *уот садарах кымньыы* ‘огненно-лучистая плеть’, *төлөн суорһан* ‘пламя одеяло’ и др.

В образах метафор чаще употреблялись следующие группы: металлическое, не живое, живое, природное и огонь. Наиболее практичной является группа условно названная «металлическая»– 53,3 %: внесены образы, раскрывающиеся с помощью названий металлов: *алтан*, *көмүс* –

которые в языке фольклора употреблялись в значении ‘золото’, *үрү* – *көмүс* ‘серебро’. Интересные метафоры встречаются в *алгысах шаманских камланий* из группы «природная». Употреблялись метафоры сложные по составу и по образу. Например, *үс курдуулаах муус болуо сүрэх* – *сөлүөрэн*,¹¹¹ здесь метафора *үс курдуулаах муус болуо сүрэх*, в которой объектом выступало *сүрэх* ‘сердце’. Образ *үс курдуулаах муус болуо* передавался через природный материал *муус* ‘лёд’. Таким способом шаман давал знать, что у человека не доброе сердце. Для такой цели им была выбрана группа метафоры – «природная».

В **заключении** изложены основные выводы диссертационного исследования и его результаты. В работе выявлены специфика, особенности поэтики и стиля одного из бытующих в современности жанра якутского фольклора – *алгыса*.

Жанровую специфику, во-первых, представляла генетическая типология, сохранный в силу историко-генетических и культурных связей тюрко-монгольских народов Сибири. Во-вторых, якутские *алгысы* были обусловлены целевой направленностью обрядов и обрядовых действий, имели присущий только определённому обряду адресатно-персональный ряд. В-третьих, у якутов раньше бытовали *удаянские алгысы, алгысы военных обрядов, алгысы культа кузнецов, алгысы ыһаха Айыы*, не характерные другим тюрко-монгольским народам Сибири или не сохранные в их традиционной и обрядовой культуре. *Алгыс* отличался художественно-стилевой традицией, жанру присущи и устно-поэтические традиции, составляющие его особенности его поэтики и стиля.

Тема исследования якутских *алгысов* обширна и интересна. Область сакральных знаний, бережно передававшихся из поколения в поколение, нелегко поддаётся научным изысканиям. В перспективе, углубленное исследование архаической лексики жанра с междисциплинарных позиций, изучение поэтики *алгысов шаманских камланий* в сравнительно-сопоставительном плане с шаманской поэзией тюрко-монгольских народов со знанием языков оригинала может дать интересные результаты.

СПИСОК ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ

Монографии

1. *Ефимова Л.С.* и др. Проблемы духовных ценностей в философии и в культуре. – Новосибирск: ЦРНС, 2009. – 186 с. С. 96-132 (2,25 п.л.)

¹¹¹ Ойуун. Кырыгылар. Дьокуускай, 1993. С. 14.

2. *Ефимова Л.С.* Алгыс саха (якутов) в свете фольклорных традиций тюрко-монгольских народов Сибири: классификация и общая характеристика. – Новосибирск: СИФ «Наука», 2013. – 178 с. (11,25 п.л.)

**Статьи в ведущих рецензируемых научных журналах и изданиях,
утвержденных ВАК Минобрнауки РФ**

3. *Ефимова Л.С.* Коммуникативная функция алгыса якутов // Вестник ЯГУ. Том 5 №1 2008. – С. 101-103 (0,37 п.л.);
4. *Ефимова Л.С.* Алгыс якутов: истоки зарождения // Вестник ЯГУ. Том 5 №2 2008. – С. 63-67 (0,5 п.л.);
5. *Ефимова Л.С.* Поэтика алгыса якутов: эпитетация // Вестник ЯГУ. Том 5 №3 2008. – С. 81-87 (0,87 п.л.);
6. *Ефимова Л.С.* Алгыс саха в записях А.Ф. Миддендорфа // Вестник ЯГУ. Том 6 №1 2009. – С. 96-101 (0,6 п.л.);
7. *Ефимова Л.С.* Алгысы саха (якутов) в контексте обрядовой поэзии народов Сибири: композиционная структура // Мир науки, культуры, образования №1 (26) 2011.- С. 15-21 (0,75 п.л.);
8. *Ефимова Л.С.* Алгыс саха (якутов): особенности форм глагола (в сравнительном плане с обрядовой поэзией алтайцев, тувинцев) // Мир науки, культуры, образования №6 (31) 2011. – С. 35-37 (0,37 п.л.);
9. *Ефимова Л.С.* Алгысы в системе культово-обрядовой поэзии саха (якутов): общие черты эпитетации // Филология и человек №3 2011. – С. 55-70 (1 п.л.);
10. *Ефимова Л.С.* Алгысы саха (якутов) в системе шаманской практики народов Сибири // Мир науки, культуры, образования №2 (33) 2012. – С. 259-263 (0,62 п.л.);
11. *Ефимова Л.С., Майнагашева Н.С., Чаптыкова Ю.Н.* Хакасский фольклор в материалах Н.Ф. Катанова: проблемы изучения и сохранения // Мир науки, культуры, образования №4 (35) 2012. – С. 71-78 (0,5 п.л.);
12. *Ефимова Л.С., Майнагашева Н.С., Чаптыкова Ю.Н.* К 150-летию со дня рождения Катанова Николая Федоровича // Вестник СВФУ. Том 9, №4 2012. – С. 164-165 (0,12 п.л.).

Статьи в других научных изданиях

1. *Ефимова Л.С.* Алгысная и другие традиционные формулы хороводных песен якутов (статья) // Вестник Якутского государственного университета, 2006 Том 3, №4. С. 63-68;
2. *Ефимова Л.С.* Язык культово-обрядовой поэзии якутов: проблемы методологического подхода (тезис) // Язык саха: история, развитие и

- перспективы. Материалы республиканской научно-практической конференции (Якутск, 21.12.2006). Якутск, 2006. С. 70;
3. *Ефимова Л.С.* Жанровые особенности алгыс якутов (статья) // Художественное наследие и общественная деятельность Д.К. Сивцева – Суорун Омоллоона. Материалы республиканской научно-практической конференции (Якутск, 21.12.2006). Якутск: изд-во ЯГУ, 2007. С. 65-66;
 4. *Ефимова Л.С.* Жанр «алгыс» в системе обрядовой поэзии тюркоязычных народов Сибири (тезис) // IV Международная научно-практическая конференция «Язык, культура, общество» (Москва, 27-30.09.2007). Тезисы докладов. М., 2007. С. 184-185;
 5. *Ефимова Л.С.* Алгыс якутов в системе обрядовой поэзии тюркоязычных народов Сибири (статья) // Интеллигенция и взаимодействие культур: Материалы VI Международной научно-практической конференции «Байкальские встречи». Т. II. М.; Улан-Удэ: изд-во Бурятского университета, 2007. С. 199-204;
 6. *Ефимова Л.С.* Алгыс якутов в системе жанров обрядовой поэзии тюрко-монгольских народов Сибири (статья) // Вестник Якутского государственного университета, 2007 Том 4 №3. С. 54-58;
 7. *Ефимова Л.С.* Алгыс якутов в системе жанров обрядовой поэзии народов Сибири: особенности коммуникативной функции (статья) // Наше наследие: формирование устойчивой модели развития народной художественной культуры в современном мире: Материалы VI Международного научного симпозиума (Улан-Удэ, 23-26.06.2008). Улан-Удэ: изд.-полиграф. комплекс ВСГАКИ, 2008. 305-311;
 8. *Ефимова Л.С.* Некоторые особенности функциональных форм глагола в языке алгыс (статья) // Саха тыла: устуоруйата, сайдыыта, туттуллуута. Кэмпириэнсийэ матырыйаала. Дьокуускай: Саха суд. үнүб. изд-та, 2008. С. 196-199;
 9. *Ефимова Л.С., Оросина Н.А.* Алгыс шамана: особенности сложных глагольных конструкций (тезис) // Студент и эпическое наследие Евразии. Учебное пособие по материалам I Международной межвузовской видеоконференции. Якутск, 2008. С. 49-52;
 10. *Ефимова Л.С.* Поэтика алгыса саха (якутов): эпитетация (статья) // Тюркология 2009 №1-2 (39-40). С. 50-62;
 11. *Ефимова Л.С.* Алгыс саха (якутов): архаическая лексика (на основе кластера «Дух-хозяин огня») (статья) // Тюркология 2009 №5-6 (39-40). С. 28-38;
 12. *Ефимова Л.С.* Алгыс саха в контексте обрядовой поэзии народов Сибири: особенности композиции (статья) // Проблемы литератур народов Сибири: национальное своеобразие, тюркское стихосложение, традиции и новаторство. Материалы Всероссийской научной конференции к 75-летию Н.Н. Тобурокова. Якутск: ИГИ ПМНС СО РАН, 2009. Часть 2. С. 20-24.

13. *Ефимова Л.С.* Архаическая лексика алгысов из олонхо (статья) // Олонхо в воспитании, развитии и становлении личности. Сборник статей. Материалы II-III республиканских научно-практических конференций школьников, студентов, аспирантов и молодых ученых. Якутск: компания «Дани Алмас», 2009. С. 42-57;
14. *Ефимова Л.С.* Алгыс в социокультурном пространстве современного общества (статья) // Культурное наследие и туризм в Сибири: материалы Международной научно-практической конференции 25.06-26.06.2009. Якутск: Изд.-полигр. комплекс СВФУ, 2010. 299 с. С. 117-124;
15. *Ефимова Л.С.* Алгысы саха (якутов): особенности бытования (статья) // Фольклор и литература народов Сибири: традиции и новации. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Якутск: Изд-во ИГиИПМНС СО РАН, 2010. 246 с. С. 49-55;
16. *Ефимова Л.С.* Алгыс саха (якутов) в сравнительном плане с обрядовой поэзией народов Сибири: особенности форм глагола (статья) // Актуальные проблемы лингвистики и лингводидактики в контексте современных подходов. Материалы I Международной научно-практической конференции. 24.11.2011. Комрат, Комр. ГУ, 2011. С. 24-27;
17. *Ефимова Л.С.* Терминология жанров обрядовой поэзии народов Сибири: этимология и семантика // Научное обозрение Саяно-Алтая. 2012. №2 (4). Серия «Филология». Абакан, 2012. С. 78-83;
18. *Ефимова Л.С.* Якутская фольклористика в XXI веке: достижения, проблемы // Тюркология №1 (57) 2012. С. 54-68.