

Филологические науки. Вопросы теории и практики

Научно-теоретический и прикладной журнал

№ 3 (69) 2017. Часть 1

Philological Sciences. Issues of Theory and Practice

Scientific-Theoretical and Applied Journal

Редакционная коллегия:

Бабина Людмила Владимировна, д. филол. н., профессор, председатель ред. коллегии
Бородулина Наталия Юрьевна, д. филол. н., доцент
Галимзянова Ильхамия Исаковна, д. пед. н., профессор
Гришаева Юлия Михайловна, д. пед. н., доцент
Гуртуева Тамара Бертовна, д. филол. н., профессор (Турция)
Еловская Светлана Владимировна, д. пед. н., профессор
Кузнецова Анна Владимировна, д. филол. н., профессор
Лучинская Елена Николаевна, д. филол. н., профессор
Макеева Марина Николаевна, д. филол. н., профессор
Мангер Татьяна Эдуардовна, д. пед. н., профессор
Молоткова Наталия Вячеславовна, д. пед. н., профессор
Невзорова Светлана Валентиновна, д. филол. н., профессор (Польша)
Осьмухина Ольга Юрьевна, д. филол. н.
Поляков Олег Геннадиевич, д. пед. н., профессор
Попова Ирина Михайловна, д. филол. н., профессор
Попова Лариса Георгиевна, д. филол. н., профессор
Пучков Николай Петрович, д. пед. н., профессор
Сухова Лариса Георгиевна, д. пед. н., профессор
Давыденкова Ольга Алексеевна, к. филол. н., доцент
Никутьшина Надежда Леонидовна, к. пед. н., доцент
Рябцева Елена Викторовна, к. пед. н., доцент, ответственный редактор
Чеханова Ирина Владимировна, к. филол. н., доцент

Editorial Board:

Babina L. V., Doctor in Philology, Prof., Editorial Board Chairman
Borodulina N. Yu., Doctor in Philology, Ass. Prof.
Galimzyanova I. I., Doctor in Pedagogy, Prof.
Grishaeva Yu. M., Doctor in Pedagogy, Ass. Prof.
Gurtueva T. B., Doctor in Philology, Prof. (Turkey)
Elovskaya S. V., Doctor in Pedagogy, Prof.
Kuznetsova A. V., Doctor in Philology, Prof.
Luchinskaya E. N., Doctor in Philology, Prof.
Makeeva M. N., Doctor in Philology, Prof.
Manger T. E., Doctor in Pedagogy, Prof.
Molotkova N. V., Doctor in Pedagogy, Prof.
Nevzorova S. V., Doctor in Philology, Prof. (Poland)
Os'mukhina O. Yu., Doctor in Philology, Ass. Prof.
Polyakov O. G., Doctor in Pedagogy, Prof.
Popova I. M., Doctor in Philology, Prof.
Popova L. G., Doctor in Philology, Prof.
Puchkov N. P., Doctor in Pedagogy, Prof.
Sukhova L. G., Doctor in Pedagogy, Prof.
Davydenkova O. A., Ph. D. in Philology, Ass. Prof.
Nikul'shina N. L., Ph. D. in Pedagogy, Ass. Prof.
Ryabtseva E. V., Ph. D. in Pedagogy, Ass. Prof., Managing Editor
Chekhanova I. V., Ph. D. in Philology, Ass. Prof.

Включен в Перенень рецензируемых научных изданий

Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2017. № 3 (69): в 3-х ч. Ч. 1.

Журнал публикует научные статьи российских и зарубежных ученых, соискателей ученых степеней, преподавателей и других лиц, занимающихся научными исследованиями по следующим группам специальностей: 10.01.00 Литературоведение; 10.02.00 Языкознание; 13.00.00 Педагогические науки. Результаты научных исследований, опубликованные в журнале, представляют интерес не только с точки зрения научной теории, но и могут быть применены на практике. Журнал предназначен для соответствующих специалистов, аспирантов и студентов.

Журнал **входит в Перечень рецензируемых научных изданий**, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук. Статьи проходят обязательное рецензирование.

Правила приема, рецензирования и опубликования научных статей размещены на официальном сайте Издательства в сети Интернет www.gramota.net. Вопросы, связанные с публикацией научных материалов в журнале, редакция направляет на адрес электронной почты: phil@gramota.net. Подписной индекс по каталогу "Пресса России" – 82865.

ISSN 1997-2911

© Издательство ГРАМОТА, 2017

www.gramota.net

Зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере массовых коммуникаций, связи и охраны культурного наследия. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-32096 от 30 мая 2008 г. Учредитель ООО Издательство «Грамота». Адрес издателя и редакции: 392003, г. Тамбов, ул. Рылеева, 64А-77. Главный редактор Д. Н. Рябцев. Выход в свет: 01.03.17 г. Отпечатано: ИП Першина Т. В., г. Тамбов, ул. Советская, 21, а/я 7. Формат 60x84/8. Усл. печ. л. 25,11. Тираж 119 экз. Цена свободная. Подписной индекс по каталогу "Пресса России" – 82865.

СОДЕРЖАНИЕ

10.01.00 Литературоведение

| | |
|--|----|
| <i>Головина Е. В.</i> ТИПОЛОГИЯ ЖЕНСКИХ ОБРАЗОВ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА | 12 |
| <i>Головченко И. Ф.</i> ЛИТЕРАТУРНОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ В ЭПОХУ АНТИЧНОСТИ И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ: КОНВЕРГЕНЦИЯ ТИПОЛОГИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЕЙ | 15 |
| <i>Иванова Э. В.</i> ТЕМА СОТВОРЕНИЯ МИРА В СЛОВЕСНОМ ТВОРЧЕСТВЕ ЭВЕНКОВ | 18 |
| <i>Коржова И. Н.</i> «СМЕРТЬ И ВОДА»: ЛЕРМОНТОВСКИЙ ПРЕТЕКСТ СТИХОТВОРЕНИЯ К. М. СИМОНОВА «ДОЖДИ» | 23 |
| <i>Макарова С. А.</i> РУССКАЯ ВЕРСИФИКАЦИЯ XVII ВЕКА И МУЗЫКА | 26 |
| <i>Максимова О. М.</i> ОЧЕРК В ТВОРЧЕСТВЕ УДМУРТСКОГО ПРОЗАИКА С. САМСОНОВА | 31 |
| <i>Мубаракинина А. Р.</i> ПРОБЛЕМА ТУРЕЦКОГО ТЕКСТА В ТВОРЧЕСТВЕ ГАБДУЛЛЫ ТУКАЯ | 34 |
| <i>Назаров И. А.</i> СИСТЕМА «ПСИХИЧЕСКОГО ОТРАВЛЕНИЯ»: О МОТИВЕ ДОВЕДЕНИЯ ДО БЕЗУМИЯ В РОМАНЕ А. Р. БЕЛЯЕВА «ГОЛОВА ПРОФЕССОРА ДОУЭЛЯ» | 37 |
| <i>Сорокина Д. Д.</i> «ПОЕЗДКА НА КАВКАЗ» (1859) Н. Н. СТРАХОВА КАК ОТРАЖЕНИЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ ОТ РОМАНТИЗМА К РЕАЛИЗМУ | 39 |
| <i>Шенюл А. О.</i> ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ В ИДЕЙНЫХ СПОРАХ ГЕРОЕВ РОМАНА Л. Н. ТОЛСТОГО «АННА КАРЕНИНА» | 42 |
| 10.02.00 Языкознание | |
| <i>Абазова М. М.</i> ФОРМЫ СУЩЕСТВОВАНИЯ КАБАРДИНО-ЧЕРКЕССКОГО ЯЗЫКА В УСЛОВИЯХ ДИАСПОРЫ (ИСТОРИЯ, СОВРЕМЕННОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ) | 45 |
| <i>Авдеенко И. А.</i> СИСТЕМА ТЕМПОРАЛЬНЫХ СИМВОЛОВ В ЯЗЫКОВОЙ КАРТИНЕ МИРА РУССКОЙ РОК-ПОЭЗИИ | 47 |
| <i>Азарова Н. Н.</i> СЕМАНТИЧЕСКАЯ АКТУАЛИЗАЦИЯ ВОСТОЧНОЙ ЛЕКСИКИ В СОВРЕМЕННОМ РУССКОМ ЯЗЫКЕ | 51 |
| <i>Балканов И. В.</i> СЛОВАРЬ КАК СПРАВОЧНИК, ТЕКСТ И КОММУНИКАТИВНАЯ СИСТЕМА | 53 |
| <i>Бобылева Е. С.</i> ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ГОДОНИМОВ САНТЬЯГО-ДЕ-ЧИЛИ | 57 |
| <i>Болховитянов И. В.</i> ЛИНГВОКУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ СООТНЕСЕННОСТЬ ЛЕКСИКО-ТЕМАТИЧЕСКОЙ ГРУППЫ «ФУТБОЛЬНЫЕ АРБИТРЫ» В АНГЛИЙСКОМ И РУССКОМ ЯЗЫКАХ | 60 |
| <i>Вайрах Ю. В., Казорина А. В.</i> СТРУКТУРНО-СЕМАНТИЧЕСКИЕ МОДИФИКАЦИИ ФРАЗЕОЛОГИЧЕСКИХ ЕДИНИЦ В МЕДИАТЕКСТЕ | 62 |
| <i>Воейкова А. А.</i> ХАРАКТЕРНЫЕ ГРАММАТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ДИРЕКТИВНЫХ РЕЧЕВЫХ АКТОВ (НА ПРИМЕРЕ РУССКИХ РЕКЛАМНЫХ ТЕКСТОВ) | 65 |

УДК 821.512.1

В статье исследуется тема сотворения мира в мифах и в фольклоре эвенков в сопоставлении с библейскими сюжетами. Новизна работы состоит в выявлении возможных параллелей в эвенкийской мифологии и устном народном творчестве с текстами Ветхого Завета и Нового Завета. Анализ мифов и героического сказания «Храбрый Содани-Богатырь» позволил обнаружить, что в них образ творца и этапы сотворения земли имеют некоторые аналогии с текстами Священного Писания.

Ключевые слова и фразы: мифы; образ творца; этапы сотворения мира; фольклор эвенков; библейские сюжеты.

Иванова Эльвира Васильевна, к. филол. н.

*Российский государственный педагогический университет имени А. И. Герцена, г. Санкт-Петербург
tekenmi@mail.ru*

ТЕМА СОТВОРЕНИЯ МИРА В СЛОВЕСНОМ ТВОРЧЕСТВЕ ЭВЕНКОВ

В мифологии и фольклоре эвенкийского этноса существуют тексты, объясняющие происхождение Вселенной, земли и всего сущего на ней. Их появление может быть связано как с самостоятельным формированием сюжетов, так и с влиянием христианских мотивов на устное народное творчество эвенков. На последнее, кстати, указывали ученые-тунгусоведы Г. М. Василевич [7, с. 215], А. Н. Варламов [5, с. 74]. Исследовательница эвенкийского фольклора Г. И. Варламова (Г. Кэптукэ) отмечает, что история возникновения земли и появления человека в фольклоре эвенков отличается от библейской, но при этом имеет сходство с общечеловеческим представлением о мироустройстве [10, с. 6].

Целью настоящей работы является не установление генезиса возможных версий сюжетообразования в мифологии и устном народном творчестве эвенков, а обнаружение сходных черт между отражением темы сотворения в духовном наследии эвенков и ее изложением в библейских сюжетах. Тема сотворения мира предполагает рассмотрение образа творца и этапов творения мира.

Начнем с образа творца. Кто же является создателем мира в мифологических представлениях эвенков? Его называют Сэвэки / Хэвэки / Шовоки / Ховоки / Эксэри / Харги / Амака / Буга. Мифы творения свидетельствуют о его разноликости: животное (медведь, лось), два брата, божество. Другими словами, образ творца обладает как зооморфными, так и антропоморфными чертами. По нашему мнению, нет возможности установить, сосуществовали ли эти представления или одни эволюционировали из других (при этом неясно, какие из представлений являются более ранними).

Относительно *зооморфного образа творца* следует сказать, что Г. М. Василевич, выдающийся исследователь-тунгусовед, полагает, что названия эвенкийских духов-хозяев Верхнего и Нижнего миров, а впоследствии божеств *Сэвэки* и *Харги*, семантически связаны с понятием «животное». Так, например, слово «Сэвэки» образовано от слова «сэвэн», имеющего следующие значения: 1) топить жир; 2) ритуальное блюдо из медвежьего мяса и сала; 3) дух-помощник шамана; 4) обряд съедания блюда из медвежьего мяса и сала [7, с. 233]. Если пояснить, что жир топили для окуривания жилища или больного человека как части обряда очищения или в качестве принесения жертвы духам, то становится ясно, что приведенные толкования свидетельствуют о сакральности образа медведя в эвенкийской культуре. В связи с этим необходимо заметить, что в эвенкийском языке одно из названий медведя – *амака*. Его эвенки используют в том случае, когда речь идет о медведе как об их прародителе. Родственность между человеком и медведем на лексическом уровне выражается в наименовании старших родственников-мужчин: дедушку, старшего брата отца или матери (дядю) эвенки также называют словом *амака*.

В мифе «О лесе и утесе» говорится о роли *Амаки* как **творца**, который «сделал камень, дерево и велел им расти» [6, с. 276]. Когда они стали хвастаться тем, что станут больше и выше всех, то *Амака* установил для них определенную высоту. Он сказал камню, что тот, став огромным, может упасть и разрушить лес. Другому своему созданию, дереву, *Амака* объяснил, что если оно станет выше туч, то ветер уронит его. А это может привести к гибели людей и оленей. В данном тексте роль Творца выражается в установлении им равновесия в природе. При этом образ демиурга не вполне ясен. На его зооморфный характер может указывать лишь одно из значений слова *Амака* (медведь).

В религиозных верованиях и мифах эвенков существует другой образ создателя мира, которого называют *Харги*. Г. М. Василевич предполагает, что в период зарождения шаманизма божество представлялось в виде оленя или лося [7, с. 231]. Возможно, поэтому одно из значений слова «харги» – дикий олень [8, с. 472].

На *животную природу* верховных духов указывал также и исследователь религиозных верований эвенков А. Ф. Анисимов. Он считал, что древние политеистические культы, возникшие из матриархально-родовых зооморфных духов-тотемов, обусловили развитие шаманизма эвенков [1, с. 216]. К ним ученый относил медведя *амака* (дедушка), лося и дикого оленя *энин* (мать) [Там же, с. 132]. Он отмечал, что в древних мифах медведь представлен в нескольких ипостасях: 1) первый обитатель земли; 2) человек, перевоплотившийся в медведя; 3) культурный герой, давший эвенкам необходимые инструменты для жизни (кресало, скребок и пр.) [Там же, с. 127-129].

Антропоморфность творца в мифологии эвенков реализуется в образах двух братьев и творца. По мнению Г. М. Василевич, в шаманизме было сформировано представление о духах-хозяевах братьях: дух-хозяин

Нижнего мира – старший брат *Харги*, дух-хозяин Верхнего мира – младший брат *Сэвэки* [7, с. 231]. В дальнейшем с проникновением христианства они стали соотноситься с Христом (*Сэвэки*) и с дьяволом (*Харги*), сосуществуя с прежними воззрениями о них [Там же, с. 215].

Наличие двух творцов в мифах, по мнению А. М. Золотарева, обусловлено дуальной организацией общества, упорядочившей хаос общественных отношений, основанных, прежде всего, на инстинктах, в первобытном обществе. Дуализм явился первоначальной формой родового строя, когда «каждое первобытное стадо» / племя разделилось на две экзогамные группы, обособившиеся в браке и труде [9, с. 50]. Ученый предполагает, что появление в евразийских космогонических мифах двух братьев связано с представлением о братьях-близнецах, ставших основателями фратрий – объединений нескольких родов. Впоследствии, с исчезновением дуальной организации, близнецное родство забылось, но в мифах сохранилось [Там же, с. 276].

В эвенкийских мифах отношения между братьями различны. В одних – они вместе создают мир. Так, например, ими были созданы животные: «*Ховоки оран гагва, хатана оран, хатана оран кирэктэвэ; ховоки оран дянтакива, хатана оран амакачива* / Ховоки сделал лебедя, хатана (сатана) сделал дятла; бог сделал росомуху, сатана сделал медведя» [6, с. 30]. В тексте «*Дюр нэкунэхэл / Два брата*» прослеживается явное соперничество. Старший брат, обитавший на Нижней земле, создает червей или насекомых, а младший брат, житель Верхней земли, – людей. Старший брат хочет навредить младшему, поэтому он уговаривает собаку, сторожившую людей, показать их ему. После чего они начинают болеть, и часть из них умирает [Там же, с. 31]. В данном мифе содержится отрицательная и положительная характеристика братьев. Младший брат создает людей, а старший – вредных насекомых. В других мифах старший брат по-разному мстит младшему брату. Он плетет, дует на людей или их души [6, с. 30, 31; 12, с. 17].

А. М. Золотарев считал, что сюжет о двух братьях-творцах с последующими наслоениями (злой/добрый, старший/младший, христианские мотивы) является древним отголоском «близнецного» мифа, который, в свою очередь, стал отражением дуальной родовой организации. Е. М. Мелетинский указывал на то, что созданные братьями-близнецами предметы могут отличаться и обладать отрицательными или положительными качествами [11, с. 183]. А. Н. Варламов считает, что в ранних мифах эвенков нет разделения по принципу: добро – зло. Мир, согласно традиционным воззрениям эвенков, бинарен. Единство и борьба противоположностей являются основанием для создания окружающей действительности. Ее целостность и гармоничность обеспечиваются сосуществованием *Харги* (хозяина Нижнего мира) и *Сэвэки* (хозяина Верхнего мира) [4, с. 46]. Согласно А. М. Золотареву, мифы о братьях не являются заимствованными, т.к. их основу составляет дуализм общественных отношений, распространившийся повсеместно. Ученый указывает на то, что подобные древние представления на одних территориях сохранились, а в других – исчезли [9, с. 280]. Таким образом, если исходить из положений А. М. Золотарева, то образы двух братьев-творцов в эвенкийских мифах являются аутентичными для них.

Антропоморфность образа творца также проявляется в его действиях. Так, например, в тексте «*Он Хэвэки илэду дептылэе бучэн / Как бог дал людям пищу*» демиург, создав людей, увидел, что они гибнут от голода. «*Дялдаллан, эдук, эдэтын манавра, дептылэетын бакадяца. Албаран дялдадеми, дуннэтки ичэтчэнэ, соңоллон / Стал думать, как дать им пищу, чтобы они не исчезли. Но ничего не мог придумать, глядя на землю, заплакал*». Согласно эвенкийскому мифу, слезы творца *Хэвэки* превратились в озера [12, с. 16].

Таким образом, в мифологии эвенков сосуществуют зооморфный и антропоморфный образы творца. В связи с этим приведем высказывания митрополита Антония Сурожского и историка религии Мирчи Элиаде относительно истоков религиозных представлений у человека в древности. А. Сурожский писал: «Мы склонны отвергать все религии и верования, которые называем языческими. Но как они возникли? Если вдуматься в то, что про них написано, если взглянуть в людей, которые их исповедуют, где их корни?» [2, с. 165]. Далее Антоний Сурожский отмечает, что люди после грехопадения забыли Единого Бога, создавшего мир. Но в их памяти сохранились разрозненные воспоминания о Нем, на основе которых они пытались создать стройную систему религиозной картины мира. При этом ее целостность размывается из-за обрывочности их знаний о Боге [Там же, с. 166].

М. Элиаде предполагал, что Небо для древнего человека обладало сакральной значимостью. Там находилось верховное существо – Творец. Он являлся основателем мирового порядка и законов [14, с. 26]. Впоследствии проявление священного созидающего начала стало обретать персонифицированные черты небесных божеств. Время их появления остается неизвестным. Ученый отмечает, что первичные представления о них наиболее полно сохранились у урало-алтайцев, к которым относятся и эвенки. Небесным божествам молятся, приносят жертвы, они, в отличие от мифологий других народов, не превратились в богов грома и бури [Там же, с. 38].

Суждения А. Сурожского и М. Элиаде, как видим, перекликаются. Если обратиться к религиозным верованиям и мифам эвенков, то слова митрополита А. Сурожского, основанные на Священном Писании, возможно, являются одним из объяснений генезиса религиозных воззрений древнего этноса. В качестве довода могут выступать гипотезы ученых Г. М. Василевич и А. Ф. Анисимова, отмечавших неопределенность образов духов-природы в эвенкийской культуре (ср. с идеей «размытости» религиозной картины мира у язычников, по А. Сурожскому).

Г. М. Василевич также считала, что шаманы создали образы духов-хозяев, имевшие *расплывчатый* характер. Это отразилось как в их названиях, так и в облике. Например, духа-хозяина тайги различные субэтнические группы эвенков называли *эджэн/хозяин* (витимо-олекминские эвенки), *урэтка/лесовик* (непские эвенки). Он мог обитать в земле возле стволов деревьев, в горах с долинами. Его также представляли в образе молодой девушки или женатым мужчиной, имеющим детей [7, с. 230-232]. По мнению А. Ф. Анисимова, мир духов-хозяев

и божеств не был окончательно сформирован, поэтому их облик и сущность носили неясно выраженные и локальные черты. Так, например, одна субэтническая группа эвенков могла поклоняться и просить помощи в промысле у гор, скал и рек. Другие эвенки представляли духа-хозяина, или божество, антропоморфным [1, с. 17].

В качестве другого аргумента в пользу размышлений А. Сурожского о природе языческих верований приведем полностью следующий миф, опубликованный в «Сборнике материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору» (1936).

Бог – добрый к ороченам. Дал им жить, веру дал и там даст что-нибудь. Веру так дал, старики сказывают: жил давно орочен с семьей. Раз сидит у юрты, смотрит – бог идет. Подошел к нему, говорит: «Я сейчас пойду, там другой человек живет, ему дам веру, потом вернусь – тебе какую-нибудь дам. Ладно». Ушел Бог и долго не было. У орочена в семье кто-то болен стал. Ждал, ждал орочен бога – нету. Тогда стал орочен шаманить, стал делать из дерева рыб, ну, чего надо. Делает. Смотрит – идет бог. «Ты чего делаешь?» – спрашивает. Орочен говорит: «У меня человек болен, я шаманить хочу». Тогда бог говорит: «Ну, как знаешь, делай так». И ушел. Так стал орочен шаманить [6, с. 270].

На первый взгляд, текст дает объяснение появлению шаманизма у орочен (субэтническая группа эвенков): «веру так дал». Бог хотел дать веру ороченам, но из-за того, что надо было срочно лечить больного, орочен решил сам заняться его исцелением, т.е. он взял на себя функцию творящего. С другой стороны, в мифе можно увидеть представление о первичности Бога, восходящее к идее Единобожия, а затем уже появления шаманов.

Если обратиться к библейским текстам, то в книге «Деяний святых апостолов» апостол Павел объясняет природу появления язычества. Он, обращаясь в своей проповеди к жителям Листры после их попытки принести жертвоприношения ему и Варнаве как богам после исцеления больного, говорит: «Мужи! Что вы это делаете? И мы – подобные вам человеки, и благовествуем вам, чтобы вы обратились от сих ложных к Богу Живому, Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них. Который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями» (Деян. 14:15-17).

Безусловно, в приведенном выше эвенкийском мифе неявно и не столь прозрачно отражены представления о Едином Боге. Его содержание можно трактовать как обрывочное воспоминание о том, что Бог дал жизнь, о его обещании орочену веры и свободе ее выбора. В этом прослеживаются некоторые параллели с библейским текстом. Узнав о присвоении ороченом функции творца, Бог отвечает следующими словами: «Ну, как знаешь, делай так». Бог уходит, и орочен становится шаманом. Данный фрагмент соотносится с тем, что сказано в «Деяниях святых апостолов» о Боге: «Который в прошедших родах попустил всем народам ходить своими путями, хотя и не переставал свидетельствовать о Себе благодеяниями» (Деян. 14:15-17). Люди свободны в своем духовном поиске, и этот факт можно рассматривать как одну из возможных причин появления языческих верований.

Продолжая разговор о сходстве библейских и фольклорных сюжетов сотворения мира, слово «жить» в мифе («Бог – добрый к ороченам. Дал им жить, веру дал и там даст что-нибудь») можно расшифровать как появление жизни на земле, соотнеся его со словами апостола Павла о Боге, «Который сотворил небо и землю, и море, и все, что в них» (Деян. 14:15-17). Так, например, в космогоническом мифе «Дуннэ овулдякин / Как становилась земля» отражены креационные представления о возникновении земли, людей и представителей животного мира. *Хэвэки* в акте творения сущего из хаоса помогает птица гагара. В мифе говорится: «...эр дуннэду му бичэ. Му няңнява исна мудэчэ бичэ / на этой земле вода была. Вода доходила до неба. Тэди Хэвэки дэжилэ хуривкилэ гэлэктэлэн / Тогда бог начал искать ныряющую птицу. Укэң мэнин Хэвэкитки эмэнэ, гунэн: “Би хуримчэв, дуннэңфэвэр гэннэмчэв” / Гагара сама пришла к божеству и говорит: “Я могла бы нырнуть и принести землю»» [12, с. 16]. Гагара принесла в клюве немного земли из воды. Такова мифологическая картина создания земли в эвенкийской культуре. В Библии читаем: «В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился над водою» (Быт. 1:1-2). Таким образом, в эвенкийской мифологии и библейских текстах наблюдается единство представлений о хронологии возникновения земли после воды.

В мифе «Дуннэ овулдякин / Как становилась земля» только говорится о том, что на красивой земле появились люди, звери и птицы. Более развернуто это представлено в одном из героических эвенкийских сказаний под названием «Храбрый Содани-богатырь». В данном тексте прослеживаются аналогии становления мира с Книгой Бытия. Безусловно, с некоторыми различиями. Так, например, расхождение наблюдается в том, что в эпическом произведении говорится о трехчленной модели мира. Это означает наличие Верхнего, Среднего и Нижнего миров. Их подробное описание рассредоточено в тексте сказания. Небо названо небо-мать, что, в свою очередь, может только указывать на его творящую функцию. Подробнее же показано становление Среднего мира, т.е. земли.

Де билир-билир / Эр илан Сивир бихэмдэ / Мошкан сергачинин / Серилдывна балдыча уху. / Тадук бихэмдэ / Эр дулин бугат бихэмдэ / Тэнинэдын тэлэндэрэн ивит. / Няңняр эни бихэмдэ / хагачан тэгэккэчинин белкхинмудяча ивит [13, с. 126].

Вот, давно-давно, говорят, / Появились эти три мира, / Подобные чутким ушам / Годовалого дикого оленя. / После этого – / Наш Средний мир расстился / С кумалан (коврик), / А небо-мать растекалось / С доньшко берестяного короба [Там же, с. 127].

Три мира сначала описаны как небольшие по размеру, но затем Средняя земля увеличивается. Для представления ее величины используется сравнительный образ – это птицы, облетающие красивую землю и не сумевшие достичь ее границ:

Дякун эне гахаткан дэги, / Дякун анңаниду гирна дэгиксэ, / хуливуэн энэн бакара / Егин аме карав туруя, / Егин анңанива эрэгэмэ дэгиксэ, / Муданман энэн бакара [Там же, с. 126].

...восемь стерхов-птиц, / Летая вокруг восемь лет, / Не находили ее края. / Девять серых журавлей, / Летая подряд девять лет, / Не находили ее конца [Там же, с. 127].

Если говорить о сходстве библейского и фольклорного текстов, то оно прослеживается в последовательности сотворения некоторых элементов мира. Как известно, в первой главе Книги Бытия Бог в первый и второй дни из пустоты и бездны творит небо и землю, свет и тьму, дает им соответствующие названия (Быт. 1:1-8).

Эр бугава екун мочи-чукалкан / Буга биркэ болла гуннэ / Аят уйденэ ичэми бихэмдэ, / Умун далай морала ири / Ахун-да аксанин эхи савра биракалкан одан, / Дулин дундэ оёлин онёвно овча / Ээнэ биралкан одан [Там же, с. 126].

Если хорошо посмотреть, думая, / Что это за земля, / Какие выросли на этой земле травы-деревья, – / На средней земле, оказывается, / Были словно узоры, одна большая река / И бесчисленные речки, / Впадающие в одно огромное море [Там же, с. 127].

Затем в фольклорном тексте идет поэтическое описание появления деревьев и трав.

Таду бихэмдэ / Ахикта мо аналдымнин балдыча, / Ирэктэ мо элгэмэтнэ балдыча [Там же, с. 126]; Дядаткан мо дявалдына балдыча, / ...Дюр дялалкан чут чука дэчэлдынэ балдыча, / Илан дялалкан букэ чут чука дяларбумнин балдыча, / Дигин дялалкан чут чука дэчэлдынэ балдыча [Там же, с. 128].

Там / Ели-деревья, стелкаясь, росли / Лиственницы-деревья, сплетаясь росли [Там же, с. 127]; Сосенки-деревья, хватаясь друг за друга, росли, / ... Двухсуставные вечнозеленые травы, ухватившись друг за друга, росли, / Трехсуставные вечнозеленые тальники, свившись, росли, / Четырехсуставные вечнозеленые травы, соединившись, росли [Там же, с. 129].

В Священном Писании в третий день по повелению Бога появляются травы и деревья: «да произрастит земля зелень, траву, сеющую семя (по роду и по подобию ее, и) дерево плодовитое, приносящее по роду своему плод, в котором семя его на земле» (Быт. 1:11).

Затем в эвенкийском сказании описывается животный мир, обитающий на Средней земле.

Ирэгил урэлду ирун бэюжин / Эңнимэ кэтэлдэн ивит. / Сектаг мударналдун мундукан бэйңэ / Мэнэкэмэ балдыча, / Сигил урэлдун сулаки бэйңэ / Сомат кэтэлнэн буган одан [Там же, с. 128].

На горах, поросших лиственницей, / Без счета умножились дикие олени. / На тальниковых вершинах / Развелись бесчисленные зайцы. / На лесистых горах / Вовсю расплодилось лисицы [Там же, с. 129].

Хозяином этой красивой земли называется эвенк-уранкай: «С двумя ногами, / С голым лицом, / С гибкими суставами, / С текучей душой-матерью, / С легко поворачивающейся головой» [Там же, с. 131].

Согласно библейскому описанию, в шестой день Бог создает животных и человека:

«И сказал Бог: да произведет земля душу живую по роду ее, скотов и гадов, и зверей земных по роду их» (Быт. 1:24).

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над зверями, и над скотом, и над всею землею, и над всеми гадами, пресмыкающимися по земле» (Быт. 1:26).

Таким образом, сходство сотворения мира в героическом сказании «Храбрый Содани-богатырь» с библейским повествованием наблюдается в описании некоторых этапов становления мира, а именно в последовательности – появления земли и воды, растительного и животного мира, а также человека.

Из отличий отметим следующие. В сказании эвенков не говорится о создании светил – солнца, луны и звезд, не упоминаются птицы, которых, как сказано в Библии, Бог создает в четвертый и пятый дни. Также в эвенкийском сказании отсутствует указание на творительную функцию демиурга.

Возвращаясь к описанию создания Творцом человека и Его действий по отношению к ним, отметим некоторую общность между библейскими и мифологическими текстами эвенков. Так, например, в мифе «Идук букит эмэрэн / Откуда смерть пришла» [6, с. 30] бог создает людей. В тексте говорится: «Совоки оран хисэвэ, тукалава: “огин маңикакун оми”, гунэн / Совоки (бог) сделал камень и глину: “пусть душа будет крепкой”, сказал» [Там же]. Согласно мифу, человек – это душа, сделанная из камня и глины. В мифе «Дюр нэжунэхэл / Два брата» смерть и исцеление происходит при дуновении на предметы. Когда старший брат дует на людей, они умирают, а после того, как на них подул младший брат, – оживают [Там же, с. 31]. Подобные представления в какой-то мере можно соотнести со словами из книги Бытия. Как известно, в Библии «...создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7).

Необходимо отметить, что в религиозных верованиях эвенков душа вечна. После смерти человека его душа в зависимости от того, каким он был в земной жизни, попадала в разные миры. Добрый человек оказывался в *нектар* (мир нерожденных душ), а плохой в *елламрак* (нижний шаманский мир) [7, с. 225]. В Евангелии от Матфея говорится: «И пойдут сии в муку вечную, а праведники в жизнь вечную» (Мф. 25:46). Таким образом, наблюдается совпадение в представлениях эвенков и христиан о вечности души, о реальности загробной жизни и о зависимости участи души умершего человека от его образа жизни до смерти.

В мифе «Он Хэвэки шэлду дептылэе бучэн / Как бог дал людям пищу» из слез Творца появились озера, в которых появилась рыба. Затем выросли деревья, развелось много зверей. Так бог накормил людей [12, с. 16]. Содержание мифов эвенков коррелирует со словами апостола Павла о благодеянии Бога, создавшего землю и помогающего людям (Деян. 14:15-17).

Рассмотрим взаимоотношения творца со своими созданиями в эвенкийских мифах. Творец радуется тому, что он сделал: «Хэвэки аява дэгивэ оми сот урунэн / Бог, сделав красивую птицу, очень обрадовался» [Там же, с. 21]. Параллели этому находим в словах о Творце из Книги Бытия: «И увидел Бог все, что создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31). К божеству обращаются с различными просьбами существа, им сотворенные.

В мифе «*Ни дэги́лду икэнмэ бучэн / Кто дал песню птицам*» говорится, что в давние времена птицы петь не умели, поэтому они стали просить: «*Хэвэкией! Аминмун! Мунду икэнэ букэл. Он-ка икэнэ ачир индеңэвун / Хэвэки! / Боженька / Наш отец! Нам песни дай. Как же мы без песен жить будем / Бог!*» [Там же, с. 24]. Хэвэки посоветовал им обменять свои разноцветные перья на песни с радугой, которую он наделил способностью петь. В данном эпизоде творец благожелателен к птицам, божество не отмахивается от просьб птиц, а советует договориться об обмене с радугой, тоже своим творением. Это в какой-то степени можно считать отголоском следующих строк Евангелия от Иоанна: «Я есмь пастырь добрый...» (Ин. 10:11).

В другом мифе «*Эда укэң дуннэли эвки тутурэ / Почему гагара по земле не ходит*» птицы могут пожаловаться божеству: «*Дэги́л Хэвэкиду улгучэнэ Укэң болгичадярилин / Птицы рассказали Хэвэки, что их гагара обижает*» [Там же, с. 33]. Она клевала птиц. Хэвэки наказал ее тем, что с тех пор гагара стала жить в воде. Творец может рассердиться на своих помощников за непослушание. Так, например, он говорит собаке, нарушившей его наказ не показывать души людей злему духу Харги: «*Эситы́дук си этэдеңэс илэлгэчин турэтчэми. Илэ эна бурэкин – тарва девдеңэс / С этих пор ты перестанешь говорить как человек. Будешь есть то, что даст тебе человек*» [Там же, с. 17].

В Библии также содержится указание на воздаяние Богом по заслугам: «Господь долготерпелив и многомилостив, прощающий беззакония и преступления, и не оставляющий без наказания...» (Чис. 14:18). Однако в отличие от эвенкийского мифа в Священном Писании сказано, что Бог милует или наказывает человека. Имеющиеся в Библии метафорические или аллегорические описания благодетельных/наказания нечеловека, например пшеницы, соломы (Мф. 3:12; Лк. 3:17), смоковницы (Мф. 21:18-22; Лк. 13:6-9), все же подразумевают человека и обращены к нему.

Сходство библейского и эвенкийского мифологического текстов можно увидеть в запрете на употребление в пищу некоторых животных. В мифе о двух братьях-творцах *Сэвэки* создает птиц и зверей, которые будут полезны для человека (например, рябчик), а его брат *Харги* – вредных (например, дятел). Поэтому *Сэвэки* запрещает употреблять в пищу то, что сделал *Харги* [10, с. 12]. В тексте «*Оли / Ворон*» *Харги* назван Хатаной (в чем прослеживается явное влияние христианства (*Харги* + сатана = Хатана)). Творения *Ховоки* – гаг (лебедь), *дянтаки* (росомаха), *сулаки* (лиса), а *Хатаны* – *кирэкэтэ* (дятел), *амака* (медведь), *гускэ* (волк). Всем своим творениям *Ховоки* дал имена, а животных, созданных Хатаной, он запрещает человеку есть. *Оли* (ворон) нарушает запрет, поэтому *Ховоки* в наказание ему дает в пищу падаль [6, с. 29]. В книге Библии Второзаконие (Вт. 14:4,7) Господь своему избранному народу Израиля для сохранения его чистоты дает следующие указания: разрешает питаться волами, овцами, козами, но запрещает употреблять в пищу верблюда, зайца, тушканчика и пр., т.е. разделяет пищу на разрешенную и запрещенную к употреблению.

В эвенкийских мифах демиург также обладает функцией имянаречения. В тексте «*Хороки / Тетерев*» говорится о том, что у тетерева раньше не было имени. Тетерев и сова пришли к Эксэри (одно из эвенкийских названий божества) жаловаться друг на друга. Тетерев солгал Эксэри, что сова хватает его, и от стыда провалился под снег. Эксэри сказал: «*Актинмат хороки / Дикий тетерев*» [Там же, с. 32]. Возможно, имя «хороки», которое дал птице Эксэри, образовано от глагола «*хор-ми* / удержаться в чем-либо». В Библии в «Книге Бытия» Бог дал названия созданному им миру, так, например, суша названа землей, а воды – морями (Быт. 1:10).

В заключение отметим, что в мифологии эвенков представление о демиурге имеет двойную природу: зооморфную и антропоморфную. Рассмотрение темы сотворения мира в представлениях эвенков показало, что в них обнаруживается некоторое сходство с библейскими сюжетами. Это образ демиурга, который – так же как и Бог-Отец в Библии – является творцом мира, выступает в роли создателя, защитника и судьи своих созданий. Соответствие прослеживается в отдельных стадиях становления земли (последовательность возникновения земли и воды, животного и растительного мира), а также создания человека из глины/праха и функции творения. Безусловно, проблема установления черт сходства и различия, а также генезиса мифологических и фольклорных сюжетов темы сотворения мира в эвенкийской культуре требует уточнения и дальнейшего рассмотрения.

Список литературы

1. Анисимов А. Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М. – Л.: Изд-во АН СССР, 1958. 235 с.
2. Антоний, митрополит Сурожский. В полумраке истории. Беседа // Антоний, митрополит Сурожский. Уверенность в вещах невидимых. Последние беседы (2001-2002). М.: Ника, 2014. С. 151-168.
3. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Библейская Лига, 2009. 1198 с.
4. Варламов А. Н. Исторические образы в эвенкийском фольклоре. Новосибирск: Наука, 2009. 96 с.
5. Варламов А. Н. Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. 2009. № 1. С. 74-78.
6. Василевич Г. М. Сборник материалов по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Л.: Изд-во ИНС ЦИК СССР им. П. Г. Смиловича, 1936. 290 с.
7. Василевич Г. М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). Л.: Наука, 1969. 304 с.
8. Василевич Г. М. Эвенкиско-русский словарь. М.: Изд-во иностранных и национальных словарей, 1958. 575 с.
9. Золотарев А. М. Родовой строй и первобытная мифология. М.: Наука, 1964. 328 с.
10. Кэптукэ Г. Двунюгий да поперечноглазый, черноголовый человек-эвенк и его земля Дулин Буга // Розовая чайка. 1991. № 1. 49 с.
11. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М.: Наука, 1976. 407 с.
12. Оёгир Н. К. Гулувун дегдэдэдэн... Чтоб не гас костер... Сказки, стихи. Красноярск: Сибирские промыслы, 2006. 352 с.
13. Эвенкийские героические сказания / сост. А. Н. Мырсева. Новосибирск: Наука, 1990. 392 с.
14. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. 488 с.

THE TOPIC OF THE WORLD CREATION IN THE EVENKIS' VERBAL CREATIVITY

Ivanova El'vira Vasil'evna, Ph. D. in Philology
 Herzen State Pedagogical University of Russia, Saint Petersburg
 tekenmi@mail.ru

The article studies the topic of the world creation in the Evenkis' myths and folklore in comparison with the biblical plots. The novelty of the work consists in the identification of possible parallels of the Evenkis' mythology and folklore with the texts of the Old Testament and the New Testament. The analysis of myths and the heroic legend "Brave Sodani-Bogatyr" reveals that the image of the Creator and the stages of the Earth creation in them have some analogies with the texts of the Holy Scripture.

Key words and phrases: myths; image of Creator; stages of Earth creation; Evenkis' folklore; biblical plots.

УДК 821.161.1

В статье доказывается, что стихотворение К. М. Симонова «Дожди» сознательно ориентировано на «Валерик» М. Ю. Лермонтова. Сравнительный анализ позволил выявить аспекты преемственности: использование жанровой модели претекста, ориентацию на его композицию и воссоздание формальных особенностей его стиха. Установлена причина обращения Симонова к «Валерику»: «Дожди» основаны на реальных событиях, осмысление которых потребовало переноса акцента изображения с битвы на ее последствия и актуализировало мифологему мертвой воды. Эти черты и подсказали стихотворение Лермонтова в качестве образца.

Ключевые слова и фразы: М. Ю. Лермонтов; «Валерик»; К. М. Симонов; «Дожди»; военная лирика; послание; мифологема воды.

Коржова Инесса Николаевна, к. филол. н.

Орский колледж искусств
 clean24@yandex.ru

«СМЕРТЬ И ВОДА»: ЛЕРМОНТОВСКИЙ ПРЕТЕКСТ СТИХОТВОРЕНИЯ К. М. СИМОНОВА «ДОЖДИ»

Однажды, поинтересовавшись у поэта Ю. Чернова, какое стихотворение о Великой Отечественной войне тот считает лучшим, К. М. Симонов сам стал цитировать «Валерик» М. Ю. Лермонтова [3, с. 471]. Это не было случайностью, продиктованной прихотливым сцеплением ассоциаций. Поэт утверждал, что «во всей русской литературе не было написано ничего равноценного о войне до тех пор, пока не появились через сто лет главы "Василия Теркина", такие же удивительные, как "Валерик"» [10, с. 401-402], и называл этот текст своим «главным уроком из Лермонтова» [Там же, с. 401]. Наиболее прямо этот урок отразился в стихотворении «Дожди». Историю его создания Симонов изложил в дневниках «Разные дни войны»: он вспоминал, как во время керченского наступления в феврале 1942 года «писал стихи, законченные спустя несколько лет, а напечатанные еще того позже, после войны» [9, с. 67] (*в 1948 году – И. К.*). Лермонтовский претекст стихотворения был отмечен Л. И. Лазаревым: «Оно тоже представляет собой послание женщине, находящейся далеко от войны и имеющей о ней смутные представления, послание, в котором рассказывается об одном боевом дне действующей армии. И рассказ этот, как и у Лермонтова, отличается, казалось бы, доступной только прозе точностью – в основе своей он даже документален» [4, с. 46]. Таким образом, исследователь выделяет жанровое родство произведений и общую установку на точность в изображении войны. В задачи статьи входит уточнение указанных положений и выявление иных сближающих тексты элементов.

Отложив разговор о жанре стихотворений, отметим другое свидетельство ориентации «Дождей» на лермонтовский образец. Симонов воссоздает такие особенности претекста как размер, характер рифмы по месту ударения и способу рифмовки. Оба стихотворения написаны четырехстопным ямбом с неупорядоченным чередованием женских и мужских клаузул. Лермонтов обратился к астрофичному, вольнорифмованному стиху. Популярный в романтических поэмах, на реалистическом материале он позволил воссоздать интонационную пестроту жизни военного лагеря и непредсказуемость боя. В отличие от предшественника, Симонов разбивает свое произведение на катрены, но вводит также двестишь, восьмистишь и десятиштишь. Четкость деления размывается благодаря строфическому анжамбману. Поэт свободно чередует перекрестную и опоясывающую рифмовки в катренах, прибегает к парной в восьмистишь. Подобного рода формальные характеристики присутствуют лишь еще одному произведению Симонова – астрофичной поэме 1938-1939 гг. «Суворов». Очевидно, четырехстопный ямб с вольной рифмовкой служит у Симонова знаком обращения к традиции, но имеет узкую связь с военной тематикой. Однако поэма «Суворов» содержит и мирные картины, и раздумья полководца, следовательно, данный вариант стиха предполагает возможность охватить жизнь в различных аспектах, включить военный опыт в осмысление реальности в целом, чему он и служит в «Валерике».