

Научная статья

УДК 811.512.157'22:398.831(=512.157)
DOI 10.25205/1818-7935-2022-20-4-54-67

Колыбельные песни и алгыс в семиосфере культуры саха: лингвистический аспект

Ангелина Афанасьевна Кузьмина

Национальная библиотека Республики Саха (Якутия)
Якутск, Россия

aa.kuzmina@nlrs.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4256-0893>

Аннотация

В статье анализируются язык и культурный код колыбельных песен и родильных заклинаний (алгыс), которые принадлежат к древнейшему пласту якутского фольклора. Адресатами являются богини – покровительницы родов Айысыт и богини-охранительницы Ийэйхсит. Осмысление языка культурных текстов приводит к нахождению прототипических концептуальных смыслов в сознании древних саха. Новизна исследования заключается в выявлении знаковой природы колыбельных песен и заклинаний, которые до настоящего времени не вызывали интереса со стороны якутских языковедов. Цель работы заключается в анализе семиотических знаков и символов колыбельных песен и родильных заклинаний в семиосфере культуры народа саха. Статья основана на архивных материалах и изданных фольклорных текстах. Архаичные тексты наделены магическими функциями: продуцирующей и апотропоической. В обрядовых песнях, особенно в обрядах перехода, совмещены и сосуществуют акциональный и звуковой коды (стон, звуковые повторы, манера пения в стиле дыйэрэтии или дэгэрэн). Звуковое поведение в доме роженицы во время и после родов строго регламентировано. Особую сакральность имеют иносказательные сообщения о приближении родов, которые выражены временным кодом. Представлен синтагматический ряд благоприятных знаков: к числовой характеристике присоединены цветовая и пространственная, которые моделируют тему творения Вселенной и Человека. Тема творения дается через технологический код изготовления колыбели. Наблюдается амбивалентность архаического представления, порожденная антропоической функцией: время/рождение, свое/чужое, верх/низ, смерть/жизнь.

Символом ребенка традиционно выступают яйцо и птичка; по гендерным признакам: у мальчика – нож, а у девочки – ножницы. Пожелания счастливой судьбы ребенку отображены концептом холода, что указывает на факт отрицательного отношения саха, пришедших с юга, к северному арктическому климату. Звуковой песенный код выражается набором культурных кодов: акциональным, который определяется как совокупность ритуально-обрядовых действий для привлечения внимания богини – покровительницы родов; временным, соответствующим трехмерному измерению Вселенной; пространственным, представленным восьмичленной горизонтальной и девятирусной вертикальной моделью. Знаковые системы народной культуры, функционирующие в колыбельных песнях и заклинаниях, неотделимы от их прагматики. Эти свернутые «сообщения», обладающие определенной целью, представляют архетипные воззрения древних саха, которые расшифровываются в результате семиотического и лингвистического исследования.

Ключевые слова

заклинания, колыбельные песни, народ саха, лингвокультура, концепт, символы, языковая картина мира, архетип, традиционное мировоззрение, якутский язык

Для цитирования

Кузьмина А. А. Колыбельные песни и алгыс в семиосфере культуры саха: лингвистический аспект // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2022. Т. 20, № 4. С. 54–67. DOI 10.25205/1818-7935-2022-20-4-54-67

© Кузьмина А. А., 2022

ISSN 1818-7935

Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2022. Т. 20, № 4
Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication, 2022, vol. 20, no. 4

Lullabies and Algys in the Semiosphere of the Sakha Culture: Linguistic Aspect

Angelina A. Kuzmina

National Library of the Republic Sakha (Yakutia)
Yakutsk, Russia

aa.kuzmina@nlrs.ru, <https://orcid.org/0000-0003-4256-0893>

Abstract

The article analyzes the language and cultural code of lullaby songs and maternity incantations (algyss) which belong to the oldest layer of the Yakut folklore. The addressees are the patron goddesses of clans Aysyt and the guardian goddesses Ieyekhsit. Understanding of the cultural text language leads to the finding of prototypical conceptual meanings in the consciousness of the ancient Sakha. The novelty of the research lies in the identification of the sign nature of lullabies and incantations, which until now have not been the subject of interest for the Yakut linguists. The aim of the paper is to analyze the semiotic signs and symbols of lullaby songs and maternity spells in semiosphere of the Sakha culture. The article is based on archival materials and published folklore texts. Archaic texts are endowed with magical functions: procreative and apotropaic. In the ritual songs, especially in the rites of transition, both the action code and the sound code (moaning, sound repetitions, the manner of singing: *diyeretiya* or *daegeretiya*) are combined and coexist. Sound behavior in the house of a woman in labor during and after the delivery is strictly regulated. Special sacredness is expressed by allegorical messages about the approach of childbirth, which are expressed by the time code. A syntagmatic series of auspicious signs is presented: the numerical characteristic is joined by color and spatial ones, which model the theme of creation of the Universe and Man. The theme of creation is presented through the technological code of making the cradle. The ambivalence of archaic representation generated by the anthropic functions time/birth, our own/foreign, up/down, and death/life is observed. The symbol of the child is traditionally an egg and a bird, as for gender terms, the symbol of a boy is a knife, the symbol of a girl is a scissor. Wishes for the child's good fortune are displayed by the concept of cold, which preserves the fact of the negative attitude of the Sakha people from the south to the northern Arctic climate. The sound song code is expressed by a set of cultural codes: the action code, which is defined as a set of ritual and ceremonial actions to achieve the hearing of the patron goddess of childbirth; the time code, corresponding to the three-dimensional universe; the spatial code, represented by the eight-member horizontal and nine-tier vertical model. Sign systems of folk culture functioning in lullabies and incantations are inseparable from their pragmatics. They are "folded messages" which eventually represent archetypal beliefs of ancient Sakha, which are deciphered as a result of semiotic and linguistic research.

Keywords

incantations, lullabies, Sakha people, linguoculture, concept, symbols, language picture of the world, archetype, traditional worldview, Yakut language

For citation

Kuzmina A. A. Lullabies and Algys in the Semiosphere of Sakha Culture: Linguistic Aspect. *Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication*, 2022, vol. 20, no. 4, pp. 54–67. (in Russ.) DOI 10.25205/1818-7935-2022-20-4-54-67

Введение

Колыбельные песни и родильные заклинания (алгысы) представляют архаические воззрения древних саха. Это уникальный музыкально-этнографический материал, куда входят песни, исполняемые до, во время и после родов, а также песни-предзнаменования. Целью данной статьи является анализ семиотических знаков и символов колыбельных песен и родильных заклинаний в семиосфере культуры народа саха. Основное внимание в работе уделено архивным материалам, выявлению архаичного корпуса языковых текстов. В связи с этим была проведена тщательная текстологическая работа. В статье используются структурно-семиотический и лексико-семантический методы и лингвокультурологический подход. Исследование вносит вклад в дальнейшую разработку методики анализа слова в этнолингвистическом и семиотическом аспекте, механизма взаимодействия языка и культуры.

Методологическая база исследования опирается на научные труды С. М. Толстой, Г. С. Виноградова, А. Н. Веселовского, В. Я. Проппа, О. И. Капица; И. А. Худякова, А. А. Саввина,

А. А. Попова, Г. У. Эргис, Г. М. Васильева, Э. Е. Алексеева, Е. Н. Романовой, А. С. Ларионовой, А. П. Решетниковой, С. Д. Мухоплевой, Л. С. Ефимовой и др.

Записей якутских импровизаций существует немного: так, «Оҕо төрүүр уонна иитиллэр ырыата» была записана Сойкконеным в Таттинском районе в 1927 году, «Төрүүр дьахтар ырыата» (песня в народе известна под названием: «Дьахтар тоһоҕотун ырыата», букв. 'Песня о женском коле') записана счетоводом колхоза имени Энгельса Тебикского наслега Усть-Алданского района В. А. Поповым в 1940 году; «Харлаампыт» записан Н. А. Апросимовым в 1945 году в с. Томпо со слов народного певца и мелодиста Л. Н. Турнина; «Биһик ырыата» записана М. В. Мордовской в 1945 году со слов Н. С. Семеновской из Чемайкинского наслега Амгинского района; «Биһик ырыата» записали Н. М. Бачинская и К. Г. Свитова в 1946 году со слов У. Г. Нохсорова; «Оҕо уйатын тутууга Айыыһыты албааһын» записана И. Г. Слепцовым в 1946 году со слов Г. С. Винокурова; «Ийэ алгыһа» записана П. Н. Поповым от Н. А. Абрамова-Кынат и т. д.

Как отметила С. М. Толстая, «совершенно особым объектом в ряду звуковых знаков оказывается голос человека наделяемый несравненно более широким спектром значений и магических функций, чем звуки вообще. Голос как природная функция человека служит приметой «этого», звучащего мира в противоположность «тому», потустороннему миру, лишенному звуков и голосов» [Толстая, 1999, с. 10]. По мнению И. Л. Егоровой, народную песню можно рассматривать как «многоуровневую систему символов и кодов, которая проявляется на трех уровнях: вербальном (поэтический текст), кинестетическом (мимика, жесты, позы) и музыкальном (музыкальный язык)». Музыкальный уровень включает всю совокупность специфических выразительных средств музыки, от интонации до композиционной структуры. В момент исполнения происходит передача заключенной в песне информации, закодированной мысли. При этом напев и текст являются равноправными структурно-смысловыми компонентами, которые связаны между собой законом «несинхронного воплощения идеи в музыкальном и поэтическом тексте» [Егорова, 2014, с. 31–37]. Песенные образы «своих» и «чужих» сакральных ритуальных адресатов, пишет Решетникова [2005, с. 66], носят знаковый характер, связанный с образностью воззренческих представлений, поэтому музыкальная система любого этноса стройна и логична. Об истории возникновения и развития образной знаковой системы музыки, звучащей в контексте ритуалов, с точки зрения онто-, фило- и культурогенеза отмечается, что «возникнув в процессе культурогенеза в качестве воображаемого орудия магического воздействия человека на реальность, песенные формулы эволюционировали. Семейные предки-охранители призывались, и очевидно, “отвечали” своими “личными” песнями. Родовые духи и божества “понимали” и “изъяснялись” ладомелодическими формулами родовых песен» [Решетникова, 2005, с. 66].

Необходимо отметить особенность момента в жизни женщины, когда пелись песни-обращения к Айысыт и Ийэхсит. Цель таких песен – привлечение внимания богини – покровительницы родов и богини-охранительницы. Звуковое поведение в доме роженицы во время и после родов строго контролируется. Запрещается ссориться, браниться, разговаривать громко, кричать. Колыбельная песня характеризуется тихим пением, стоном, придающим задумчивость, задушевность, и звуковыми повторами, характерными для сакральных текстов.

С. Д. Мухоплевой отмечено следующее: «В дородовой песне богиню просили прийти и помочь роженице. В послеродовой, которая исполнялась во время обряда проводов Айысыт, к богине обращались с просьбой хорошо воспитать данного ребенка и посетить их в будущем» [Мухоплева, 1993, с. 38].

Испрашивание ребенка у Айысыт (дородовые заклинания)

При высокой смертности среди детей и бездетности применялись различные обряды испрашивания души-*кут* ребенка. Исходя от того, каким образом был проведен такой обряд, родившиеся дети назывались так: *орук обото* 'ребенок, который родился из лиственницы с бо-

лезненным выгоном веток, после совершения обряда испрашивания души-кут', *хотой төрүт-тээх оҕо* 'происходившие от орла', *ойуун аҕалбыт оҕото* 'дитя, принесенное шаманом'. В дородовом заклинании шамана, записанном у вилюйских якутов А. А. Поповым, интерес вызывает символика длинных волос, сохранившаяся в следующем тексте: *саннын байаатыгар диэри кыһыл көмүс нyalбан баттахтаах, арыы саһыл астаах, кыһыл көмүс кырааска хааннаах, ... утүө дьоллоох уол оҕону түүлээх ытыспар таба нүөбүлээн кулу* – 'кинь, не ошибаясь, на мою шерстистую ладонь имеющего нежно-золотые волосы и светлую косу до середины плеч, имеющего цветущий румянец ... счастливого мальчика' [Попов, 2008, с. 76]. Этот символ рассматривается как одна из форм связи с иным миром: «У многих народов волосы являются универсальным, в котором заключено представление о жизни и душе... У якутов при большой смертности детей в семье соблюдался обычай оставлять на затылке у мальчика длинный пучок волос, за которой, по верованиям, его держала богиня-охранительница Иэйэхсит» [Там же]. В старину якутский род, который считал своим предком лебедя, должен был соблюдать запреты в отношении этой священной птицы. Невестки при виде лебедя покрывали волосы, а если не успевали, то прятались под копну. Не должны были показываться старшим братьям мужа и свекру без головного убора и без кафтана *таналай*. Также на свадьбе для жениха и невесты было обязательным прятанье своего лица и волос от родителей с обеих сторон специально сшитым *амнах* – покрывалом из шкур почитаемых животных (бобр, росомаха, лиса и др.). Очевидно, культурная семантика волос обладала особой жизненной силой, метафорой души человека.

Символами гендерных признаков выступают нож и ножницы. Древние саха считали, что при движении Млечного пути раскрывается верхний мир, и в это время было принято обращаться инсоказательно с просьбой дать души детей: *көмүс быһахта биэрээрийи, көмүс кыптыыйда биэрээрийи* ('надели нас золотым ножом (мальчиком), надели нас золотыми ножницами (девочкой)')» [Попов, 1949, с. 261]. Нож символизирует душу-кут мальчика, а ножницы – девочки.¹ Мы полагаем, что эти символы связаны с технологическим кодом.

Такие сакральные предметы также обладали антропоической² функцией: мать ребенка, когда впервые укладывала младенца в колыбель, клала ножницы, если это девочка, а если мальчик – нож (иногда лук со стрелой).

Песня во время родов

В обрядовых песнях, а особенно в обрядах перехода (инициации), совмещены и сосуществуют как акциональный код в форме наставления мужу (застелить пол зеленой травой, обтесать шест, за который роженица будет держаться во время родов и т. д.), так и звуковой код (стон, манера пения в стиле *дьиэрэтии* или *дэгэрэн*). Песню поет сама роженица:

*Хардан отун ханнаный?
Хаппахчыга киллэртэр,
Салаалардаах салбахтаах
Хатын тоһоҕон ханнаный?
Хаба тардаи аҕалтаа.*

[Якутские песни, 1977, с. 245].

¹ «Предполагалось, что лексема кыптыый 'ножницы' образована от глагола *kip*- 'резать' с помощью аффикса *-ti* [ЭСТЯ, 2000, с. 221–222]. Однако теперь в качестве корневой морфемы рассматривается глагол *kip*- 'сжимать'. В якутском языке он образуется иным способом: *kip*- 'сжимать' + аффикс понудительного залога *ti*- + наращение аффиксом образования имени *-j*. Вероятно, это можно объяснить агглютинативными рефлексам, которые получили активность в результате лингвистического взаимодействия с монгольскими и тунгусо-маньчжурскими языками, так как похожие наращенные наблюдаются и в заимствованных основах. Аффикс *-й* в тюркских языках придает значение уменьшительности» [Кузьмина, 2021, с. 106]. Образование лексемы *byhax* 'нож' происходило следующим образом: **bič-* / **bič-* 'резать': др.-тюрк. *bič-* (орх., др.-уйг.) 'резать' + *-ak* [Там же, с. 184].

² Имеется в виду, что эти предметы обладают защитной функцией.

В этой песне перечисляются все необходимые ритуальные атрибуты, используемые в родильном обряде: саламат, масло, сметана, суп из мяса полосатого двухлетнего бычка и пестрой двухлетней телки, сухое сено, березовый кол, участие женщин. Символика действий задана глаголами-просьбами, наставлениями, вопросами при обращении-величании мужа. Вопросно-ответные диалоги были характерной чертой ритуалов перехода. Это означает, что в начале пути рождения ребенка «стоит выбор мужчины, оставшийся отрезок пути и времени должна была пройти женщина» [Романова, 1999, с. 88–120]. В песне выражается особое уважительное отношение к повитухе: *Идьэн Иэйиэхсит энгээрдэхэр, Ийэ буолар эмээхсин эдьийбин* ‘быть сопутствованной Идьэн ехать вдогонку за старушкой-сестрой, которая станет мне матерью’. Особую сакральность отражают иносказательные сообщения о приближении родов, которая выражена акциональным и временным кодом: *экирэтэр кэмим буолла* ‘ехать вдогонку’, *тон күүс быстыгын ааспакка, тулатыгар чугаһыыр буоллум* ‘мне приблизиться пора настала не позже, чем через час’.

Здесь как бы происходит соревнование по времени двух миров: ускоренного верхнего мира и земного. Когда у роженицы начинаются схватки, ставят вариться горшок с мясом: «это делается для того, чтобы беременная разрешилась скорее, нежели сварится горшок» [Худяков, 1969, с. 183]. Такое варево называлось *сырсыы кюес* ‘горшок перебежки’: роженица состязается с варевом, пытаясь догнать Айысыт и чтобы ей сопутствовала Идьэн (Иэйэхсит). Иное время в трех мирах в якутской культуре согласно архаическим представлениям рассмотрено А. П. Решетниковой: «Мы полагаем, что относительно малые изменения зодиакастояния должны были резонансно породить представления о глобальном ином времени в Верхнем мире, с разницей продолжительности единиц земного и небесного времени» [Решетникова, 2005, с. 129].

Колья из березы для родов наделены сакральным значением: *хатын³ маста быһан киллэрэнгин, тоһобото саайа оххон кулу* ‘руби березовое дерево, и сделай из него быстрее кол’. Колья предварительно смазывали жиром, что символизировало кормление духов, затем держали над огнем. По представлениям древних саха, в березе обитала дух-хозяйка плодородия Аан Алахчын Хотун: «У тюркских народов Южной Сибири береза символизирует мировое дерево. В мифологическом плане, если дом осмысляется как модель Вселенной, то березовые колышки символизируют мировую ось, проходящую через прошлое, настоящее, будущее пространственно-временного континуума» [Слепцов, 1989, с. 110].

В этой песне представлен синтагматический ряд благоприятных знаков: к числовой характеристике присоединены цветовой и пространственные: *тобуус салаалаах локуора күүх отто* ‘девятиветвистую зеленую траву локуора’, *абыс таналайдаах саар ыабаастаах аранас арыгыттан* ‘из средней берестяной посуды в восьми узорах желтое масло’; *сырдык-ыраас түүлээх сылгы сүөһүн* ‘со светлой шерстью конный скот твой’, *хара сылгы тириитэ хаймылаах харалаах аас тэллэбин тэлгээнгин* ‘окаймленную из шкуры черной лошади чистую подстилку подстели’, *ханас диэки хаанын таһаарангын* ‘и на левой стороне выпустив кровь’. Семантика чисел 8 и 9 в якутской мифологии выражает «мужское» и «женское», девятка символизирует жизненную силу мальчика, восьмерка – девочки; в пространственной символике 8 обозначает горизонтальную плоскость, а 9 выступает маркером вертикальной оси. Белый цвет – цветовой код божеств саха, создателей мира и людей. Символика числа 9 в якутской традиции связана с сакральным, божественным началом. Коврик из конской шкуры являлся символом модели четырехсторонней земли: «На Ысыахе, четырехугольный коврики тэллэх был обязательным атрибутом, он ассоциировался с образом Земли и выступал ритуальным символом, моделирующим творение мира» [Романова, 1999, с. 50–60]. В общем композиция этих сакральных предметов и цветочисловая символика моделируют тему творения.

³ Модель образования неразложимой основы як. *хатын* ‘береза’ следующая: *kad-* ‘кора дерева’ + *-in* [ЭСТЯ, 1997, с. 214; СИГТЯ, 2001, с. 122].

Послеродовые песни и заклинания-алгысы

Через три дня после родов проводят обряд проводов Айысыт. Пришедшие на проводы богини наряженные женщины садятся на пол, образуя круг, смазывают лицо и хохочут, как будто от большого счастья. Смех обладает магической силой жизнеутверждения, и та, кто больше всех смеялась, одаривалась душой дитя. С. Е. Ноева связывает смеховые коллективные обряды с архаическим культом рожавшей земли, изобилия⁴.

В романе Болот Боотур «Уһуктуу» («Пробуждение») рассказывается о том, как пожилые женщины предсказывали по пищевым предпочтениям беременной пол новорожденного. Если роженица хочет есть больше глины, костей, связок, угля, то считается, что родится мальчик. Заметим, что древние саха не говорят *төрөөбүт* ‘родила’, вместо этого слова использовалось слово *олорбут* ‘села’: «*Бу аата Айыыһыта ыксаластаба. Сотору олоруо, оболонуо бу-олаба...* *Сүрэхтэтэн туойу, көмөрү сизэбин, силгэни, унуоҕу тиниктиэбин бабарарын билэн-нэр, эмээхситтэр – Уолланаары гыммыккын, хотуой, сиртэн-буортан силистээх эр бэрдин төрөтүөн», – дэһэллэрэ» [Боотур, 1975, с. 6–10].*

Далее описывается рождение мальчика. Любопытны сведения об использовании при проводах Айысыт маски из бересты в виде смеющегося лица, сделанной девушкой Даайыс. Из романа мы также узнаем, как отец ребенка Аҕа Миитэрэй с помощью Иничит Байаҕантай сделал колыбель и о том, что повитуха предсказывает, каким человеком станет младенец.

Перед проводами Айысыт послед завертывают в заячью шкуру, потом в траву и вешают на дерево недалеко от дома, куда повитуху должна проводить сама роженица; в некоторых же семьях его зарывали в землю в том месте, где происходили роды.⁵ Заклинание при выносе послета таково: «*Айбыт Айыыһыт хатын, иһин ирэн, таһын сылааран, күн диэки көрөн күлэ мүчүгүн табыс! Айбыт Айыыһыппыт, нһирэйгин нһиккирэтэнгин, балчыргын барбардангын, оҕобун уйалаах гына тэрийэн табыс! Түүнүн утуйума, күнүһүн өрөөмө, айбыт Айыыһыт хатын, күнүстэри-түүннэри эргийэ тур!*» [Худяков, 1969, с. 187].

Образ богини формируется мольбой, развивающей характерную для жителей Крайнего Севера концептуальную метафору холода, обогащенную эпитетами, описывающими серебряное украшение и спинную кость жеребенка: «*надень на руку твой серебряный наигольник, подобный спинной кости жеребенка, воспитанного богатым человеком; ласково взгляни / выходи с расставившею внутренностью / с разнеженной наружностью*».

В рукописных материалах И. С. Гурвича мы нашли также отрывок заклинания Айысыт, где образ богини создается при помощи описаний мехов рыси и соболя в ее одежде. Эти архетипические представления народа саха связаны с пластом верований древних таежно-тундровых охотников Восточной Сибири:

*Үс илин тыһа – утүлүгэ,
Үс кэлин тыһа – сутуруота,
Киис мэйиитин тириитэ – бэргэһэтэ
Тоҕус тимэҕин кэмчигилээн...*

[Рукописный фонд Национальной библиотеки № 2,
оп. 19, д. 57].

Архаичные по своему содержанию обряды, связанные с добычей лисицы, рыси, соболя, росомахи и горностая, были зафиксированы И. С. Гурвичем у оленекских саха. Последние

⁴ О функциях смеха в якутских фольклорных текстах см. подробнее в [Ноева (Карманова), 2022].

⁵ Схожий ритуал существовал и у других народов, которые «подвешивали пуповину к дереву, если родился мальчик, чтобы он стал хорошим охотником, и закапывали под ступой или у очага, если родилась девочка, – чтобы она была хорошей хозяйкой» [Фрэзер, 1980, с. 51–52].

принимали убитого зверя дома как почетного гостя. За «гостем» ухаживала обычно пожилая женщина: смазывала морду зверя жиром и клала в рот кусочек сала. После этого обращалась к зверю с импровизированной песней [История Якутии, 2022, с. 322].⁶

Укладывание ребенка в колыбель происходило после отпадения пуповины. Ее помещали затем в мешочек из замши, называвшийся *атах хаата*, букв. ‘мешок ноги’. Когда ребенка укладывали в *биһик* ‘колыбель’⁷ в первый раз, требовалось выполнить ряд ритуалов. Их семантика означала придание новорожденному самостоятельного статуса, приобщения к своему роду. В ритуале гадания, например, бабушка-повитуха притворяется спящей и, положив голову на колыбель, предсказывает судьбу новорожденного «по сновидению».

Песня – предзнаменование будущего младенца записана И. А. Худяковым: «*Видел! Вижу во сне, будто иду по полю, вижу... И среди всех их заметил я важного видного старика, важную толстую старуху и спросил я у людей кто это такие. Тут сказали мне: «Неужели ты не знаешь людей, родоначальников народа, начале скотоводства? Это Н. Н. (тут рассказчик называет по имени ребенка). Услышав я это, обрадовался и от радости проснулся»* [Худяков, 1969, с. 188].

Особо сакральными функциями обладает заклинание Айысыт при освящении детской колыбели, которое исполнял белый шаман. Один из таких текстов заклинания, исполненного уроженцем Верхнеколымского наслега Среднеколымского района Г. С. Винокуровым, был записан в 1946 году И. Г. Слепцовым: «Сам исполнитель, хотя и не был шаманом, не раз слушал камлания шаманов и часто с ними беседовал. Как вспоминает исполнитель, шаман Ньапта в начале камлания призывал своих предков. Во время камлания Ньапта называл свою мать Кюнтяс мамой, а себя железным – шальным резвым шаманом. Себя он считал шаманом со светлой (доброй) дорогой. Значит, он только спасал людей, делал им добро». При исполнении шаман вначале указывает место, в которое камлает, затем закликает:

*Самалыктаах дьабылым аннынаабы
Абыс салаалаах
Аал-кудук тиит* ортотуттан
Аттарыллан-анньыллан үөскээбит
Аар манан уйабын
Айгыратар буолаарабын!*

[АЯНЦ, ф. 5, оп. 3, д. 786, л. 26–26 об.].

Здесь гнездо символизирует колыбель, маркируемую белым цветом и эпитетом *серебряная*. Важно отметить наличие в этом заклинании символа мирового дерева и восьмичленной горизонтальной и девятирусной вертикальной модели Вселенной, в центре которой находится эта колыбель. Архетип образа колыбели и значимость в развитии мифопоэтической мысли имеет тюркские корни: «У тюрков Южной Сибири присутствуют подобные мифологические образы – на *ветвях мирового дерева* висят *колыбели* будущих, еще не родившихся детей» [Традиционное мировоззрение, 1988, с. 32].

Особенностью таких сюжетов является образное расширение всех трех сфер рассматриваемого феномена, то есть его пространственного, персонажного и акционального планов. Акциональный код задан глаголами отрицательной формы повелительного наклонения: «не дай потускнеть! не дай потемнеть! не дай развалиться! не дай разрушиться!». Наблюдается амбивалентность архаического представления, порожденная антропоической функцией: время/рождение, свое/чужое, верх/низ, смерть/жизнь.

⁶ Рысья и соболя шкуры наделены схожей функцией в якутской сказке «Бэйбэрикээн эмээхсин»: они вывешены на восточной – «положительной» – дороге, тогда как на западной – «отрицательной» – висит медвежья шкура.

⁷ Лексема *биһик* ‘колыбель, люлька’ ~ тоф. *bečik* ‘детская колыбель’ [БТСЯЯ, 2005, с. 333]. У северных саха колыбель называли *обо балабана* ‘жилище ребенка’.

В песне «Оҕо төрүүр уонна иитиллэр ырыата» тема творения продолжается через технологический код изготовления колыбели:

*Үрүҥ ынабым үүтүн иһэрдэн
Өрбөбүркээн киһи онордум,
Кугас ынабым үүтүн иһэрдэн
Куонабыркаан киһи онордум*
[Якутские песни, 1977, с. 264].

Здесь символическую функцию носят повторяющиеся сочетания *молоком поила / человеком сделала*, которые выступают как основной концепт развития, так как молоко считалось священным, выступало символом изобилия и жизненной силы.

В песне «Ийэ баҕата» (записанной в 1934 году со слов А. Н. Жиркова, уроженца II Хому-стахского наслега Намского района) символами ребенка выступают яйцо и птичка: *ньээкэлээн ииппит толбонноох сымытым, ытыспар бүөбөйдээбит чырылыыр чыычаабым*⁸. Эти символы широко распространены и в мировом фольклоре. Фрэзер приводит целый ряд славянских, германских, скандинавских, кельтских и ирландских сказок, где душа отождествляется с яйцом [1980, с. 454]. Наряду с тем, что яйцо заключает в себе универсальный символ сотворения мира, возникновения жизни в первоначальной пустоте, отмечается, что оно является символом перерождения [Макарова, 2014, с. 134].

*Эдэр дьахтар сиэрин ситэрэннин
Ийэ дьахтар кэскилин силэннин
Олорор күннэр...
Төрөтөр оҕон
Үс хос бүтэй ньээкэ уйаланнын...*
[Национальный архив, фонд 607-р,
оп. № 1, дело № 20].

В этой песне ключевыми являются слова *эдэр дьахтар сиэрин ситэрэннин*, букв. ‘по обычаю молодой женщины’⁹. В песне в иносказательной форме выражается пожелание стать матерью, чтобы рожденная дочь имела трижды опоясанное гнездо. Сакральность гнезду придается числительным *три*, которое используется в качестве основных ритуально-мифологических единиц, что символизирует защиту, завершенность, наделение счастливой судьбой.

Песня «Ийэ алгыһа» начинается со слов *Дьуэ буо*, повторяющихся на каждом этапе, что является паравербальным средством, сопровождающим словесный текст песни. Адресатами выступают триада божеств: Ахтар Айыыһыт, Одун Хаан и Уордаах Дьөһөгөй. Одун Хаан предопределяет жребий, отвечает за предназначение судьбы человека. Э. К. Пекарским функция божества Дьесегей определена следующим образом: «небесный бог, посылающий любимым людям с неба конный скот», почему и считается *сылгы айыысыта* ‘создателем конного скота’; Уордаах Дьөһөгөй – «бог, покровительствующий тому или другому отдельному человеку», варианты его имени Уордаах Дьөһөгөй, Күрүө Дьөһөгөй и т. д. [Пекарский, 1958–1959, стб. 854].

⁸ Лексема *сымыт* ‘яйцо’ имеет следующую этимологию: **jumurtka* ‘яйцо’: др.-тюрк. *jumurtqa*, *jumurya* (др.-уйг.), карах. *jumurtqa*, тур. *jumurt*, долг. *himī*, тув. *čiurqa* и т. д. [EDAL, 2003, с. 1499]. Лексема *чыычаах* ‘птичка’ < эвенк. *чичакан* ‘воробей’.

⁹ Этимологию якутской лексемы *дьахтар* ‘женщина’ связываем с монгольским *давхр* ‘двойная’. Так, калмыки и буряты беременную женщину называют *давхр*, «поскольку она несет в себе две жизни» [Борджанова, 2007, с. 168–170].

Улаатан, унуобуран иһит!
 Дьиз-буо! **Анды кус сымыатын** курдук
 Арыллан, тэлэллэн тахсангын
 Аан ийэ дойдуга
 Алаһа дьизэлэнэн...
 Ахтар Айыыһыттан
 Ананан-минэнэн
Аба баһын тосту олороор...

[Национальный архив, фонд 607-р,
 оп. № 2, дело № 21].

Эта песня записана в 1940 году П. Н. Поповым со слов известного певца-олонхосута Н. А. Абрамова-Кынат. Символ яйца здесь тоже присутствует: «словно яйца утки турпана вылупляясь, развиваясь». В тексте также употреблен фразеологизм *аба баһын тосту олороор*, который означает ‘превзойти отца своими делами, затмить славу своего отца; заткнуть за пояс отца; букв. сломать своей жизнью голову отца’ [Нелунов, 1998, с. 90]. В основе идеи заклинания лежит пожелание преодоления пути с препятствиями, которое выражено словами *айдааннаах айан суолун айгыраччы аһангын, айылгылаах дьолу булангын*, букв. ‘широко открывая шумную дорогу, находя отменное счастье’, адресованными сыну. Все они являются признаками мужской культуры якутов в традиционном обществе, описывая «стратегию путевого поведения мужчины», радикально отличавшуюся от женской: «если женщина осваивала пространство, то мужчина его завоевывал/добывал. Мужское пространство выступало пространством новых, необжитых территорий вне границ дома» [История Якутии, 2022, с. 360].

В песне «Чырылык дьолугар» пожелания счастливой судьбы ребенку выражены с помощью понятия «холод», что указывает на живость исторической памяти саха, сохраняющей отрицательное отношение пришедших с юга предков к северному арктическому климату: «пусть покровы снежные растают», «пусть прошлогодний лед взломается», «пусть льдины могучие уйдут-исчезнут», «пусть пернатые птицы прилетают», «пусть покровы земные цветами-травками оденутся». В общекультурном плане «холод выступает, как многомерная экзистенциальная категория, концепт, метафора и образ-архетип, благодаря которым во многом формируются жизненные миры человеческих сообществ и отдельных людей».

Көмнөх хаар ууллун...
Кур муус көтөбүлүннун,
Аан муус аттаннын,
Көтөр-сүүрэр кэллин...

[Якутские песни, 1977, с. 268–270]

Следующий блок задан эпитетами, относящимися к изобразительному искусству. В материальной культуре якутов все орнаменты, наносимые на изделия, имели собственное сакральное значение. Образы и символы Вселенной, Земли, Мирового древа, плодородия видны даже в узорах на кумысной посуде: «... во многих [ее] элементах обнаруживаются связи с универсальными общечеловеческими представлениями, которые характеризуют чувственно-эстетическое восприятие человеком окружающего мира» [Петрова, 2020, с. 25].

Если сюжеты проанализированных выше типов дифференцировали и структурировали языковую картину мира саха, выражали оценочный взгляд на его составляющие, включали назидания и запреты, то многочисленные колыбельные песни представляли собой, скорее, поэтические миниатюры, описывающие природу и семейный быт: «колыбельные песни были приурочены к родильному обряду. Впоследствии они уже могли приобрести бытовую, утилитарную функцию» [Ларионова, 2000, с. 64–66].

Такова, например, песня «Биһик ырыата», которая отмечена музыковедами как «редкий образец лирической напевной колыбельной, гибкой по ритму и песенно выразительной» [Алексеев, 1976, с. 50–51]. Она является показательным примером «раскрывающегося лада, а в ее тексте и интонационных оборотах заметно органически претворенное эвенкийское песенное влияние» [там же].

Заключение

Таким образом, колыбельные песни и заклинания можно условно разделить на две большие группы: 1) те, которые транслируют архаичные сюжеты, дифференцирующие языковую картину мира народа саха, тесно связанные с обрядовыми действиями и приобщающие к традиционной культуре, что было особенно важно в период бесписьменной цивилизации; 2) современные поэтические миниатюры, описывающие природу, семейный быт, формирующие духовное сознание носителя культуры.

В обрядовых песнях, особенно в обрядах перехода, совмещены и сосуществуют два кода: акциональный (ритуальный) и звуковой (стон, звуковые повторы, манера пения в стиле дьи-эрэтии или дэгэрэн). Особая сакральность третьего – временного – кода заключается в том, что он иносказательно вербализует сообщения о приближении момента родов, появления ребенка на свет. Символом ребенка традиционно выступают яйцо и птичка, а в соответствии с гендерными признаками: мальчик – нож, девочка – ножницы. Пожелания счастливой судьбы ребенку выражены референцией к концепту холода, который сохраняет факт негативного отношения пришедших с юга саха к северному арктическому климату. В песнях закодирован синтагматический ряд благоприятных знаков: к числовой характеристике присоединяются цветовая и пространственная, которые моделируют тему творения Вселенной и Человека. Сама тема творения выражается через технологический код изготовления колыбели. При этом в оппозициях время/рождение, свое/чужое, верх/низ, смерть/жизнь наблюдается многогранность и системность архаического представления темы, порожденная антропоической функцией.

Звуковой песенный код выражается набором культурных кодов: акциональным, который мы определяем как совокупность ритуально-обрядовых действий для привлечения внимания богини – покровительницы родов; временным, соответствующим трехмерному измерению Вселенной; пространственным, представленным восьмичленной горизонтальной и девяти-русной вертикальной моделью.

Знаковые системы народной культуры, функционирующие в колыбельных песнях и заклинаниях, неотделимы от их прагматики. Эти свернутые «сообщения», переданные определенным отправителем определенному адресату/адресатам с определенной целью представляют собой архетипические образы мифопоэтического мышления древних саха, которые реконструируются и расшифровываются только в результате лингвокультурологического и этнографического исследования.

Список литературы

- Абрамов Н. А.** Заклинания матери (Ийэ алгыһа) // Национальный архив, фонд 607-р, оп. № 2, дело № 21.
- Алексеев Н. А.** Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1992. 242 с.
- Алексеев Э. Е.** Проблемы формирования лада (на материале якутских народных песен). М.: Музыка, 1976. 287 с.
- Борджанова Т. Г.** Обрядовая поэзия калмыков (система жанров, поэтика). Элиста: Калм. кн. изд-во, 2007. 592 с.
- Гоголев И. М.** Черный стерх (Хара кыталык). Якутск: Якутское книжное изд-во, 1977. 357 с.

- Егорова И. Л.** К вопросу о корреляции вербального и музыкального компонентов фольклорного текста // *Этномузыкология*. 2014. № 1. С. 31–37.
- Жирков А. Н.** Пожелание матери (Ийэ баҕата) // Национальный архив, фонд 607-р, оп. № 1, дело № 20.
- Закливание Айыысыт при освящении детской колыбели (Оҕо уйатын тутууга Айыыһыты алҕааһын) // АЯНЦ, ф. 5, оп. 3, д. 786, л. 26 об.
- История Якутии: в 3 т. Т. I / Под общ. ред. А. Н. Алексеева; отв. ред. Р. И. Бравина, Е. Н. Романова. Новосибирск: Наука, 2020. 536 с.
- Кузьмина А. А.** Лексика якутского языка: формирование одно- и двусложных основ имен существительных. Новосибирск: Наука, 2021. 244 с.
- Ларионова А. С.** Дэгэрэн ырыа. Песенная лирика якутов / Отв. ред. Г. Г. Алексеева. Новосибирск: Наука, 2000. 151 с.
- Львова Э. Л., Октябрьская И. В., Сагалаев А. М., Усманова М. С.** Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука. Сиб. отд., 1988. 225 с.
- Макарова И. С.** Мифопоэтические образы «яйцо», «птица», «змея» в мировой культуре // Филологические науки. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота. 2014. № 3 (33). Ч. 2. С. 133–136.
- Мухомлева С. Д.** Якутские народные обрядовые песни: (Система жанров) / Отв. ред. Х. Г. Корголы. Новосибирск: Наука. 1993. 110 с.
- Нелунов А. Г.** Якутско-русский фразеологический словарь. Новосибирск: Издательство СО РАН, Научно-издательский центр ОИГГМ. Т. 1: А–К. 1998. 286 с.
- Ноева С. Е.** Смех как инициация: функционирование элементов смеховой культуры в якутских фольклорных текстах // Вестник НГУ. Серия: Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2022. Т. 20, № 3. С. 139–150.
- Пекарский Э. К.** Словарь якутского языка: в 3 т., 2-е изд. Л.: изд-во АН СССР, 1958–1959. 3858 стб.
- Петрова А. Г.** Традиционное и изобразительное искусство народов Якутии: конспект лекций. Якутск: АГИКИ, 2020. 58 с.
- Попов А. А.** Камлания шаманов бывшего Вилюйского округа / Сост. Р.И. Бравина. Новосибирск: Наука, 2008. 464 с.
- Попов А. А.** Материалы по истории религии якутов бывшего Вилюйского округа // Сборник музея антропологии и этнографии. 1928. Т. XI. С. 255–323.
- Решетникова А. П.** Фонд сюжетных мотивов и музыка олонхо в этнографическом контексте. Якутск: Бичик, 2005. 406 с.
- Романова Е. Н.** Мифология и ритуал в якутской традиции: Дис. ... д-ра ист. наук. Москва, 1999. 388 с.
- Романова Е. Н., Добжанская О. Э.** Антропология холода: методология, концепты, образы (на примере культурных традиций коренных народов Севера и Арктики) // Вестник Томского гос. ун-та. Культурология и искусствоведение. 2019. № 35. С. 255–258.
- Рукописный фонд Национальной библиотеки № 2, оп. 19, д. 57
- Слепцов П. А.** Традиционная семья и обрядность у якутов (XIX – начала XX в.). Якутск: Якутское книжное изд-во, 1989. 157 с.
- Соловьев В. С.** Пробуждение (Уһуктуу). Якутск: Якутское книжное изд-во, 1975. 374 с.
- Толстая С. М.** Мир звучащий и молчащий: Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян / Под общ. ред. С. М. Толстой. М.: Индрик, 1999. 336 с.
- Фрэнсер Дж.** Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М., 1980. В 2 т. Т. 1: Гл. I–XXXIX / Пер. с англ. М. Рыклина. М.: ТЕРРА Книжный клуб, 2001. 528 с.
- Худяков И. А.** Краткое описание Верхоянского округа. Л.: изд-во «Наука», 1969. 437 с.

Якутские народные песни (Саха народнай ырыалара). Якутск: Якутское книжное изд-во, 1977. Ч. 2. 411 с.

Словари

- БТСЯЯ, 2005 – Большой толковый словарь якутского языка: в 15 т. Т. II (Буква Б). Новосибирск: Наука, 2005. 912 с.
- ЭСТЯ, 1997 – Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские лексические основы на букву «К», «Қ». М.: Языки русской культуры, 1997. 388 с.
- ЭСТЯ, 2000 — Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на букву «Қ». М.: Индрик, 2000. 261 с.
- СИГТЯ, 2001 — Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Лексика. М.: Наука, 2001. 821 с.
- EDAL – Starostin S. A., Dybo A. V., Mudrak O. A. An Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Leiden, 2003. 1556 с.

References

- Abramov, N. A.** Mother's Spells (Ije algyha). National Archives, 607-r Foundation, op., no. 2, case no. 21. (in Yakut)
- Ajyyhyt algyha Spell Aiyysyt. Manuscript collection of the National Library. No. 2, op. 19, d. 57. (in Yakut)
- Alekseev, E. E.** On formation of the musical harmony (based on the material of Yakut folk songs). Moscow, Music, 1976, 287 p. (in Russ.)
- Alekseev, N. A.** Traditional religious beliefs of the Turkic-speaking peoples of Siberia. Novosibirsk, Nauka, Sib. Branch, 1992, 242 p. (in Russ.)
- Borjanova, T. G.** Ritual poetry of the Kalmyks (system of genres, poetics). Elista: Kalmyk Publ. House., 2007, 592 p. (in Russ.)
- Egorova, I. L.** To the question of the correlation of the verbal and musical components of the folklore text. In: *Etnomuzykologija* [Ethnomusicology]. 2014, no. 1, p. 31–37. (in Russ.)
- Fraser, J.** The Golden Bough: A Study in Magic and Religion. In 2 vols. Vol. 1: Ch. I–XXXIX. Transl. by M. Ryclin. M.: TEPPA, 2001, 528 p. (in Russ.)
- Gogolev, I. M.** Black wipe (Hara kytalyk). Yakutsk. Yakut Book Publ., 1977, 357 p. (in Yakut)
- History of Yakutia. Ed. by R. I. Bravina, E. N. Romanova, A. N. Alekseev. Novosibirsk: Science Publ., 2020, vol. I, 536 p. (in Russ.)
- Yakut folk songs (Saha narodnaj yryalara). Yakutsk, Yakutsk book publ., 1977, 411 p. (in Yakut)
- Khudyakov, I. A.** A Brief description of the Verkhoyansk area. Leningrad, Science Publ., 1969, 437 p. (in Russ.)
- Kuz'mina A. A.** Vocabulary of the Yakut language: formation of one- and two-syllable stems nouns. Novosibirsk, Science Publ., 2021, 244 p. (in Russ.)
- Larionova, A. S.** Song lyrics of the Yakuts. [Degeren area]. Ed. by G. G. Alekseev. Novosibirsk, Nauka, 2000, 151 p. (in Russ.)
- Makarova, I. S.** Mythopoetic images of “egg”, “bird”, “serpent” in world culture. *Philological sciences. Questions of theory and practice*, 2014, no. 3 (33), pt. 2, pp. 133–136. (in Russ.)
- Mukhopleva, S. D.** Yakut folk ritual songs: system of genres. Ed. by H. G. Korogly. Novosibirsk, Science. 1993, 110 p. (in Russ.)
- Nelunov, A. G.** Yakut-Russian phraseological dictionary. Novosibirsk, RAS Siberian Branch Publ. Vol. 1, A–K. 1998, 286 p. (in Russ.)
- Noeva, S. E.** Laughter as Initiation: The Functioning of the Elements of Laughter Culture in Yakut Texts. *Vestnik NSU. Series: Linguistics and Intercultural Communication*, 2022, vol. 20, no. 3, pp. 139–150. (in Russ.)

- Pekarsky, E. K.** Dictionary of the Yakut language in 3 vols, 2nd ed. Leningrad: Publ. of the Academy of Sciences of the USSR, 1958–1959, 3858 stb. (in Russ.)
- Petrova, A. G.** Traditional and figurative arts of the peoples of Yakutia: lecture notes. Yakutsk, AGIKI, 2020, 58 p. (in Russ.)
- Popov, A. A.** Texts of Shamans' Rituals of the former Vilyui region (Yakutia). Comp. By R. I. Bravina. Novosibirsk, Nauka, 2008, 464 p. (in Russ.)
- Popov, A. A.** Materials on the Yakuts' religion history (based on the former Vilyui region). *Collection of the Museum of Anthropology and Ethnography*, 1928. Vol. XI, pp. 255–323. (in Russ.)
- Reshetnikova, A. P.** Olonkho music plot motifs' variety in the ethnographic perspective. Yakutsk, Bichik, 2005, 406 p. (in Russ.)
- Romanova, E. N.** Mythology and ritual in the Yakut tradition: Dr Sc. in Hist. thesis. Moscow, 1999, 388 p. (in Russ.)
- Romanova, E. N., Dobzhanskaya, O. E.** Anthropology of cold: methodology, concepts, images (on the example of cultural traditions of the indigenous peoples of the North and the Arctic)]. *Tomsk State University Bulletin. Cultural studies and art history*. 2019, no. 35, pp. 255–258. (in Russ.)
- Sleptsov, P. A.** Traditional family and rituals among the Yakuts (XIX—early XX century). Yakutsk, Yakut book publ., 1989, 157 p. (in Russ.)
- Soloviev, V. S.** Awakening (Uhuktuu). Yakutsk, Yakut Book Publ., 1975, 374 p. (in Yakut)
- Tolstaya, S. M.** Sounding and silent worlds: Sound and speech semiotics of in the traditional culture of the Slavs. Ed. by S. M. Tolstaya, Moscow: Indrik Publ., 1999, 336 p. (in Russ.)
- Lvova, E. L., Oktyabrskaya, I. V., Sagalaev, A. M., Usmanova, M. S.** Traditional worldview of the Turks of Southern Siberia. Space and time. The world of things / Ed. by I. N. Gemuev. Novosibirsk: Science. Sib. Department, 1988, 225 p. (in Russ.)
- Aiyysyt' Spell for dedication of a baby's cradle (Оҕо ујатын тутууга Ајыуһыты алҕааһын). AYANTS, f. 5, op. 3, d. 786, 26 rev. (in Yakut)
- Zhirkov, A. N.** Mother's wish (Ije bagata). National Archives, fund 607-r, op. no. 1, case no. 20. (in Yakut)

Dictionaries

- БТСЯЯ. A large explanatory dictionary of the Yakut language: in 15 vols. Vol. II (Letter B). Novosibirsk: Nauka, 2005. 912 p.
- ЭСТЯ. Etymological dictionary of Turkic languages. Common Turkic and inter-Turkic lexical stems beginning with K, Қ. Moscow: Languages of Russian culture, 1997. 388 p.
- ЭСТЯ. Etymological dictionary of Turkic languages. Common Turkic and inter-Turkic stems beginning with K. Moscow: Indrik Publ., 2000. 261 p.
- СИГТЯ. Comparative-historical grammar of Turkic languages. Lexika Publ., Moscow: Nauka, 2001. 821 p.
- EDAL — Etymological Dictionary of the Altaic Languages. Comp. S. A. Starostin, A. V. Dybo, O. A. Mudrak. Leiden, 2003. 1556 p.

Информация об авторе

Кузьмина Ангелина Афанасьевна, канд. филол. наук, Национальная библиотека РС(Я), старший научный сотрудник Научно-исследовательского института чтения, Россия

Information about the Author

Angelina A. Kuzmina, Sakha (Yakutia), PhD, senior researcher at the Research Institute of Reading, Russia

*Статья поступила в редакцию 11.06.2022;
одобрена после рецензирования 27.09.2022; принята к публикации 27.10.2022
The article was submitted 11.06.2022; approved after reviewing 27.09.2022;
accepted for publication 27.10.2022*